

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Том 3. № 4. 2003

S O C I O L O G I C A L
R E V I E W

Московская школа социальных и экономических наук

Центр фундаментальной социологии

Социологическое обозрение

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

Том 3. № 4. 2003

Интернет-версия журнала на сайтах www.sociologica.net
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

Журнал выходит четыре раза в год

Проект осуществляется при финансовой поддержке
Национального фонда подготовки кадров

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕВОДЫ

Гарольд Гарфинкель

Что такое этнометодология? 3

Бенно Верлен

Субъективная точка зрения 26

Гёран Терборн

О границах и динамике норм и нормативного действия 42

РЕФЕРАТЫ

Арджун Аппадураи

«Современность» на просторе: культурные измерения глобализации 57

РЕЦЕНЗИИ

Даниил Цыганков

Дома новы, но предрассудки стары

(Здравомыслов А.Г. Немцы о русских на пороге нового тысячелетия.

М.: РОССПЭН, 2003) 67

ОБЗОРЫ

Андрей Ашкеров

Между живым Прошлым и ускользающей Современностью 69

СТАТЬИ И ЭССЕ

Виктор Вахштайн

Драматургическая теория Ирвинга Гофмана: структуралистское прочтение 104

ПЕРЕВОДЫ

Гарольд Гарфинкель

Что такое этнометодология?*

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

Некоторые структурно неоднозначные характеристики методов и результатов, с помощью которых люди, занимающиеся социологией (любительски и профессионально) придают наблюдаемый характер практической деятельности, были перечислены Хелмером и Решером¹. Когда объяснения повседневных действий, создаваемые членами, используются в качестве предписаний для локализации, идентификации, анализа, классификации, опознания или для собственного решения в сопоставимых случаях, соблюдаемые членами предписания законоподобны, ограничены в пространстве и времени и «приблизительны». «Приблизительность» означает, что хотя они намеренно условны по своей логической форме, «природа этих условий такова, что они зачастую могут и не проговариваться целиком или полностью». Авторы приводят в качестве примера утверждение о тактике морского флота в XVIII столетии. Они отмечают, что контрольным условием этого утверждения является указание на состояние корабельной артиллерии.

Уточняя условия (при которых подобное утверждение было бы верно), историк вычленяет то, что типично для данного места и времени. Полное описание такого указания

* *Garold Garfinkel. Studies in Ethnomethodology. Prentice Hall Inc., New Jersey, 1967. Chapter 1. What is ethnomethodology? P.1-35.*

Перевод главы 2 см. «Социологическое обозрение». 2002. №1. Т.2, перевод главы 3 см. «Социологическое обозрение». 2003. №1. Том. 3.; перевод главы 8 см. «Социологическое обозрение». 2003. №3. Том.3.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

© Корбут Андрей, 2003.

¹ Olaf Helmer and Nicholas Rescher, *On the Epistemology of the Inexact Sciences*, P-1513 (Santa Monica, California: RAND Corporation, October 13, 1958), pp. 8-14.

может быть весьма обширным и неисчерпаемым; например... довольно быстро артиллерия отсылает через технологию обработки металла к металлургии, добыче угля и т. д. Таким образом, условия, операционализирующие формулировку исторического закона, могут быть обозначены лишь в общем виде и не должны с необходимостью быть — и, несомненно, в большинстве случаев не будут — исчерпывающим образом артикулированы. Такая характеристика этих законов называется здесь *приблизительностью*...

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

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

Дальше Хелмер и Решер пишут:

Законы можно рассматривать как содержащие молчаливое предупреждение, имеющее вид «обычно» или «в остальном точно так же». Исторический закон, поэтому, не является строго универсальным в том смысле, что его не следует воспринимать как применимый ко всем случаям, охватываемым его эксплицитно сформулированными или могущими быть сформулированными условиями; скорее, его можно понять как предназначенный для формулирования связей, которые устанавливаются в общем или, лучше сказать, которые устанавливаются «как правило».

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

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

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

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

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

Невыполнимые программные различие и заменимость индексичных выражений объективными

Демонстрируемые объяснениями свойства (в силу того, что они являются чертами социально организованных случаев их использования) представлены в исследованиях логиков как свойства индексичных выражений и индексичных суждений. Гуссерль² говорил о выражениях, смысл которых слушающий не способен установить, не зная или не догадываясь с необходимостью о биографии и целях пользующегося выражением, обстоятельствах высказывания, предшествующем ходе разговора или специфическом отношении актуального либо потенциального взаимодействия, существующем между высказывающимся и слушающим. Рассел³ отмечал, что опирающиеся на такие выражения описания применяются в одном случае использования только к одному предмету, но к разным предметам в разных случаях. Гудмен⁴ писал, что подобные выражения используются, чтобы делать однозначными утверждения, истинность которых, тем не менее, может меняться. Каждое их произнесение, «метка», представляет собой слово и указывает на определенного человека, время или место, но именуется то, что не именуется репликой слова. Их денотат соотносится с говорящим. Их использование зависит от отношения высказывающегося к объекту, с которым связано слово. В темпоральном индексичном выражении время релевантно тому, что это выражение именуется. Соответственно, то, какой регион именуется пространственное индексичное выражение, зависит от локализации его произнесения. Индексичные выражения и содержащие их утверждения не могут свободно повторяться; в наличном дискурсе не все их реплики представляют собой также их переводы. Этот список можно продолжать до бесконечности.

Изучающие практические социологические рассуждения, — любители и профессионалы — практически единодушны в своем мнении относительно свойств индексичных выражений и индексичных действий. Существует также впечатляющее согласие по поводу того, 1) что хотя индексичные выражения «сулят огромные выгоды», они «неудобны для формального дискурса»; 2) что различие объективных выражений и индексичных выражений не только процедурно оправдано, но и неизбежно для любого занимающегося наукой; 3) что без различия объективных и индексичных выражений и без предпочтительного употребления объективных выражений победы обобщающих, строгих, наукосообразных дисциплин — логики, математики, некоторых физических наук — были бы немислимы, эти победы бы не удались, а неточные науки должны были бы оставить свои надежды; 4) что точные науки отличаются от неточных наук тем, что в случае точных наук различие и замена индексичных выражений объективными являются актуальной задачей и

² См.: Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1943), pp. 237-238.

³ Bertrand Russel, *Inquiry into Meaning and Truth* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1940), pp. 287-298.

⁴ Nelson Goodman, *The Structure of Appearance* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951), pp. 287-298.

фактическим достижением формулирования проблем, методов, результатов, адекватной демонстрации, адекватных доказательств и др., тогда как в случае неточных наук доступность различения и заменимости для актуальных задач, практик и результатов остается нереализуемо программной; 5) что различение объективных и индексичных выражений, в той мере, в какой как различение оно касается задач, идеалов, норм, ресурсов, достижений и пр. исследователей, оно описывает различение между науками и искусствами, например, между биохимией и документальным кино; 6) что термины и суждения можно различать на те или другие в соответствии с процедурой оценки, которая позволяет выяснить, какого рода эти выражения — объективные или индексичные; и 7) что в любом конкретном случае только практические трудности мешают произвести замену индексичного выражения на объективное выражение.

Свойства индексичных выражений побуждают к бесконечным методологическим изысканиям, направленным на их исправление. Попытки избавить научную деятельность от столь неудобных объектов придают каждой науке присущий ей характер заинтересованности и эффективности в области методологических проблем. Изучение практической научной деятельности теми, кто практикует исследования, предоставляет им, какова бы ни была их собственная наука, бесконечные возможности строгого подхода к индексичным выражениям.

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

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

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

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

Одним словом, *везде, где предпринимаются исследования практических действий*, различение и заменимость всегда осуществляются *исключительно* для всех практических целей. Поэтому рекомендуется, чтобы первым проблемным феноменом была рефлексивность

действий и достижений наук в области организованной повседневной деятельности, представляющая собой сущностную рефлексивность.

«Неинтересная» сущностная рефлексивность объяснений

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

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

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

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

они делают наблюдаемой. Члены познают, требуют, учитывают и применяют эту рефлексивность для производства, осуществления, опознания или демонстрации рациональной-адекватности-для-всех-практических-целей своих процедур и данных.

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

Когда я заявляю, что члены «не заинтересованы» в изучении практических действий, я не имею в виду, что они не будут, будут мало или будут много заниматься этим. То, что они «не заинтересованы», относится к обоснованным действиям, к правдоподобному аргументированию и к разумным заключениям. Это связано с рассмотрением «объяснимого-для-всех-практических-целей» как поддающегося обнаружению, исключительно, единственно и целиком. Для членов быть «заинтересованным» значило бы делать наблюдаемым «рефлексивный» характер своих практических действий и изучать искусные действия рационального исследования как организационные феномены без всякой мысли о корректировках или иронии. Члены Лос-анжелесского Центра предотвращения самоубийств ведут себя как члены всякий раз, когда они вовлечены в практические социологические исследования; даже если они захотят, они *не смогут* избежать этого.

Возможность анализировать действия-в-контексте как практическое осуществление

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

В актуальных случаях взаимодействия такое осуществление является для членов повсеместным, непроблематичным и привычным. Для членов, занимающихся социологией, делать это осуществление темой практического социологического исследования неизбежно означает рассматривать рациональные свойства практических действий как «антропологически странные». Этим я хочу обратить внимание на «рефлексивные» действия вроде таких: что при помощи своих объяснительных действий член делает знакомые, обыденные действия в повседневной жизни опознаваемыми *как* знакомые, обыденные действия; что в каждом случае использования объяснения обычных действий эти действия опознаются «снова в первый раз»; что член рассматривает процессы и достижения «воображения» как связанные с *другими* наблюдаемыми чертами обстановки, в которой они встречаются; и что член действует таким образом, что одновременно с тем, как он опознает «изнутри» свидетельствуемой актуальной обстановки то, что эта свидетельствуемая обстановка обладает *осуществляемым* смыслом, осуществляемой фактичностью, осуществляемой объективностью, осуществляемой привычностью, осуществляемой объяснимостью, для него организационные «как» этих осуществлений непроблематичны и смутно понятны, причем понятны только в том случае, если то, что делается, делается умело, уверенно, единообразно, в значительной мере стандартизировано и как нечто необъяснимое.

Подобное осуществление заключается в построении, опознании и применении членами различных этнографий. Такое осуществление неизвестными способами является для

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

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

Что такое этнометодология?

Отличительным признаком практических социологических рассуждений, где бы они не встречались, является то, что они призваны исправлять индексные свойства речи и поведения членов. Бесконечные методологические изыскания направлены на решение задачи обеспечения членов в их неустанных попытках средствами исправления индексичных выражений, при строгом использовании идеалов для демонстрации наблюдаемости организованных действий в конкретных случаях со всеми ситуативными деталями речи и поведения.

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

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

представив три исследования, посвященных работе этого осуществления, и изложив в заключение исследовательские стратегии.

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

В 1957 году Лос-анжелесский Центр предотвращения самоубийств (ЦПС) и Лос-анжелесская Служба судебно-медицинских экспертов объединили усилия, чтобы придать свидетельству о смерти, выдаваемому судебно-медицинским экспертом, гарантию научного авторитета «в границах практической определенности, к которой обязывает нынешний уровень знаний». Отдельные случаи «внезапной, неестественной смерти», пограничные между «суицидом» и другими видами умирания, стали направляться судебно-медицинским экспертом в ЦПС для проведения так называемой «психологической аутопсии»⁵.

Действия сотрудников ЦПС, сопровождавшие осуществление их исследований в повседневных ситуациях выбора, повторяли черты практических исследований, встречавшиеся в других ситуациях: при вынесении решений присяжными в случаях халатности, при отборе сотрудниками психиатрической клиники пациентов для амбулаторного обследования, при кодировании выпускниками-социологами содержимого учетных клинических папок в кодировочных таблицах путем следования детальным инструкциям по кодированию и в бесчисленных профессиональных процедурах проведения антропологического, лингвистического, социально-психиатрического и социологического исследования. Следующие черты работы в ЦПС опознавались и открыто признавались персоналом в качестве главных условий их работы, а также как то, что следует учитывать при оценке эффективности, продуктивности или осмысленности их работы, чем добавляли свидетельства сотрудников ЦПС к свидетельствам присяжных, научно-исследовательских работников и остальных:

1) Неустанная забота всех сторон о темпоральном согласовании действий; 2) забота о практическом вопросе *par excellence*: «Что делать теперь?»; 3) забота со стороны исследователя о подтверждении своего понимания «Того, Что Известно Каждому» о работе обстановки, в которой он должен был осуществлять свои исследования, а также его забота о том, чтобы делать это в конкретных случаях, когда решения должны приниматься путем его выставляемого напоказ поведения в процессе выбора; 4) то, о чем на уровне речи можно было бы говорить как о «программах производства», «законах поведения», «правилах рационального принятия решений», «причинах», «условиях», «проверке гипотез», «моделях», «правилах индуктивного и дедуктивного вывода», в конкретной ситуации считалось само собой разумеющимся и зависело от того, заключается ли оно в рецептах, устойчивых выражениях, лозунгах и частично сформулированных планах действия; 5) от исследователей требовались знание и умение обращаться с «такого рода» ситуациями, которые подразумевали применение «правил рационального принятия решений» и пр., чтобы «видеть» — или при помощи которых они должны были обеспечить — объективный, эффективный, последовательный, полностью эмпирически адекватный, т. е. рациональный,

⁵ Сведения о процедуре «психологической аутопсии», разработанной в Лос-анжелесском Центре предотвращения самоубийств, можно почерпнуть из следующих источников: Theodore J. Curphey, “The Forensic Pathologist and the Multi-Disciplinary Approach to Death”, in *Essays in Self-Destruction*, ed. by Edwin S. Shneidman (International Science Press, 1967), in press; Theodore J. Curphey, “The Role of the Social Scientist in the Medico-Legal Certification of Death from Suicide”, in *The Cry for Help*, ed. Norman L. Farberow and Edwin S. Shneidman (New York: McGraw-Hill Book Company, 1961); Edwin S. Shneidman and Norman L. Farberow, “Sample Investigation of Equivocal Suicide Deaths”, in *The Cry for Help*; Robert E. Litman, Theodore J. Curphey, Edwin S. Shneidman, Norman L. Farberow and Norman D. Tabachnick, “Investigations of Equivocal Suicides”, *Journal of the American Medical Association*, 184 (1963), 924-929; Edwin S. Shneidman, “Orientations Toward Death: A Vital Aspect of the Study of Lives”, in *The Study of Lives*, ed. Robert W. White (New York: Atherton Press, 1963), перепечатано в *International Journal of Psychiatry*, 2 (1966), 167-200.

характер рецептов, пророчеств, устойчивых выражений, частичных описаний в конкретном случае использования правил; 6) для принимающего практические решения «конкретный случай» как самостоятельный феномен обнаруживал всепоглощающий приоритет релевантности, которому должны были подчиняться все без исключения «правила вынесения решений» или теории принятия решений, чтобы можно было оценить их рациональные свойства, а не наоборот; 7) наконец, — и, быть может, что наиболее характерно — все вышеперечисленные черты, наравне с имеющейся у исследователя «системой» альтернатив, его методами «вынесения решений», его информацией, его предпочтениями и рациональностью его объяснений и действий, были составными частями тех же самых практических обстоятельств, в которых исследователи совершали работу исследования, — черта, которую исследователи обязаны были знать, требовать, вычислять, считать само собой разумеющейся, использовать и глоссировать для заявления и опознания практичности их усилий.

Работа проведения членами ЦПС своих исследований была неотъемлемой частью их ежедневной работы. Опознаваемые членами персонала в качестве составных черт ежедневной работы, их исследования были, тем самым, тесно связаны с рамками профессиональных занятий, с различными внутренними и внешними звеньями репортажа, контроля и пересмотра и с другими близкими организационно расставленными «приоритетами релевантностей» при оценках того, что «реалистически», «практически» или «обоснованно» должно быть сделано и может быть сделано, как быстро, с привлечением каких ресурсов, для кого предназначенное, о чем говорящее, сколько времени занимающее и т. д. Подобные соображения придавали тому, что «Мы сделали все, что могли, и соблюли все обоснованные интересы», черты организационно приемлемого смысла, факта, беспристрастности, авторской анонимности, целенаправленности, воспроизводимости, т. е. *подлинно и различимо* рационального объяснения исследования.

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

Каждому случаю необходимо было приписать одно из нескольких названий (относящихся к способу смерти). Эта совокупность состояла из законно допустимых комбинаций четырех исходных вариантов — естественной смерти, несчастного случая, самоубийства и убийства⁶. Все названия применялись так, чтобы не только справляться с различными формами неопределенности, двусмысленности и импровизации, возникающими в каждом конкретном случае их использования; названия применялись так, чтобы *способствовать* двусмысленности, неопределенности и импровизации. Частью работы было не *только* то, что неопределенность составляет проблему — *вероятно*, составляет проблему; — функционеров направляли на эти обстоятельства, чтобы *способствовать*

⁶ Возможные комбинации включают: естественная смерть, несчастный случай, самоубийство, убийство, возможный несчастный случай, возможное самоубийство, возможная естественная смерть, несчастный случай или самоубийство (неопределимо), естественная смерть или самоубийство (неопределимо), естественная смерть или несчастный случай (неопределимо) и естественная смерть, несчастный случай или самоубийство (неопределимо).

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

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

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

Исследователям очень хотелось быть способными гарантировать, что они могут в конечном итоге предстать с объяснением того, как человек умер, что позволило бы судебно-медицинскому эксперту и его помощникам отвергнуть предположение о том, что это объяснение неполно или что смерть произошла иначе — отличающимся или противоположным образом, — нежели «заявили» члены объединения. Никогда ссылка не делается целиком и полностью на жалобы выживших. К данным вопросам подходят как к последовательности эпизодов, большинство из которых находят свое место удивительно быстро. Появление большого числа случайных обстоятельств было устойчивым процессом, основывающимся на том факте, что служба судебно-медицинских экспертов — это политическая служба. Деятельность службы судебно-медицинских экспертов

сопровождается постоянной записью их работы. Эти записи подвергаются разбору как результаты научной работы судебно-медицинского эксперта, его сотрудников и его консультанта. Действия службы являются методами исполнения отчетов, которые научны-для-всех-практических-целей. Это предполагает «написание», как гарантирующую процедуру, в результате которой отчет, в силу того, что он написан, подшивается к делу. То, что исследователь «делает» отчет, составляет, тем самым, предмет публичной записи для использования лишь частично идентифицируемыми другими людьми. Их интерес к тому, почему, или как, или что исследователь делал, затрагивал бы в некоторой релевантной части его навыки и полномочия профессионала. Но исследователи также знают, что другие интересы потребуют «пересмотра», поскольку работа исследователя будет проверяться в отношении ее научной-адекватности-для-всех-практических-целей как социально управляемой претензии профессионалов. Не только для исследователей, но и для всех сторон существует релевантность вопроса: «Что было на самом деле обнаружено для-всех-практических-целей?», неизбежно заключающаяся в том, сколько вы можете выявить, сколько вы можете открыть, сколько вы можете толковать, сколько вы можете избежать, сколько вы можете скрыть как не касающееся никого из значимых людей, включая *исследователей*, дело. Все эти вопросы приобретали интерес в силу того, что исследователи сочиняли — в качестве своего служебного долга — письменные отчеты о том, как для-всех-практических-целей люди-на-самом-деле-умерли-и-на-самом-деле-являются-мертвыми-в-обществе.

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

Исследования в ЦПС начинаются со смерти, *способ* которой судебно-медицинский эксперт находит неоднозначным. Эта смерть используется как прецедент для выяснения и прочитывания «в остатках» различных способов жизни в обществе, которые могли бы закончиться этой смертью, в различного рода предметах, например, теле и следах на нем, медицинских пузырьках, записках, обрывках одежды и иных принадлежностях — предметах, которые можно сфотографировать, собрать и упаковать. Собираются и другие «остатки»: слухи, мимолетные фразы, истории — материалы из «списков» тех, с кем можно было бы проконсультироваться посредством обычного разговора. *Все* эти обрывки, которые история, или правило, или устойчивое выражение могут сделать осмысленными, используются для формулирования опознаваемо последовательного, стандартного, типичного, убедительного, единообразного, планомерного, т. е. профессионально отстаиваемого и, тем самым, для членов, *опознаваемо* рационального объяснения того, как общество произвело эти остатки. В этом моменте будет легче разобраться, если читатель обратится к любому стандартному учебнику по судебной патологии. В нем он обнаружит неизменную фотографию жертвы с перерезанным горлом. Там, где судебно-медицинский

эксперт должен использовать данное «зрелище» для рекомендации неоднозначности способа смерти, он мог бы сказать нечто вроде: «В случае, если тело выглядит как на картинке, вы видите суицидальную смерть, потому что крупную рану окружают мелкие „скользящие порезы“. Можно представить, что эти порезы остались после того, как жертва сделала сначала несколько нерешительных попыток и потом произвела смертельное движение. Можно представить и другие варианты действия, поэтому порезы, кажущиеся скользящими, могут быть вызваны другими механизмами. Нужно начинать с конкретного внешнего вида и представить, каким образом можно было бы организовать различные последовательности действий, чтобы *данная* картинка была совместима с ним. Можно было бы подумать о фотографировании внешнего вида как фазе-действия. Существует ли при некотором конкретном внешнем виде та последовательность действий, с которой эта фаза единственно совместима? *Таков* вопрос судебно-медицинского эксперта».

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

Практические социологические рассуждения: следование инструкциям по кодированию

Несколько лет назад мои коллеги и я предприняли анализ опыта амбулаторной клиники при Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе с целью ответа на вопрос: «На основе каких критериев отбираются кандидаты для наблюдения?» Чтобы сформулировать этот вопрос и дать ответ на него, мы использовали одну из версий метода когортного анализа, примененную Крамером и его коллегами⁷ для описания характеристик потока пациентов психиатрических больниц. (В главах 6 и 7 рассказывается о других аспектах этого исследования.) Последовательное разворачивание «первого контакта», «приемного интервью», «психологического тестирования», «приемного собеседования», «наблюдения» и «выписки» рассматривалось при помощи диаграммы-древа, изображенной на рис. 1. Любой путь от первого контакта до выписки назывался «карьерой».

⁷ M. Kramer, H. Goldstein, R. H. Israel, and N. A. Johnson, "Applications of Life Table Methodology to the Study of Mental Hospital Populations", *Psychiatric Research Reports of the American Psychiatric Association*, June, 1956, pp. 49-76.

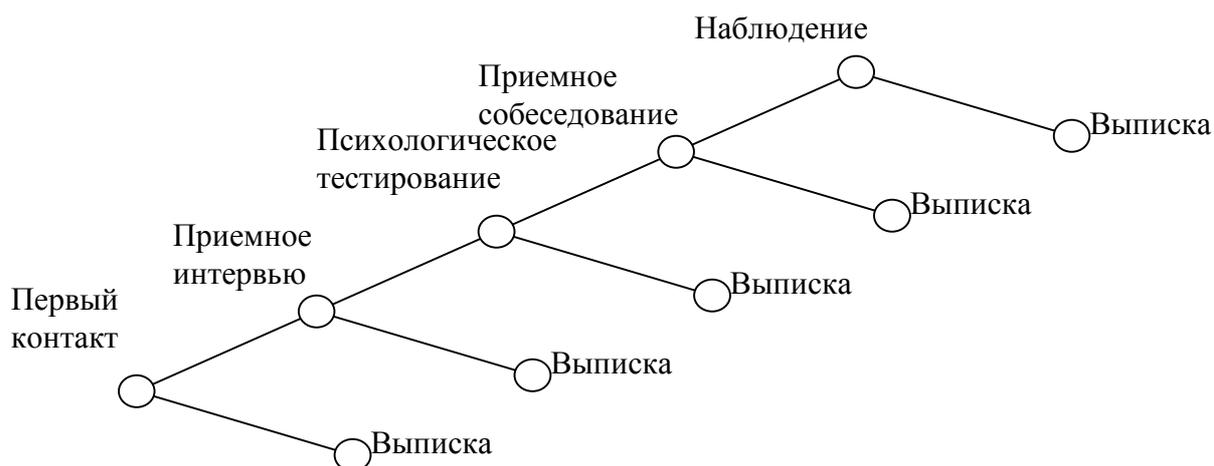


Рис. 1. Карьерные пути пациентов психиатрической клиники.

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

Два выпускника-социолога из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе обследовали 1.582 учетных клинических папки в поисках информации для заполнения пунктов «Кодировочной таблицы». Для определения степени согласия между кодировщиками и между их последовательными попытками кодирования была разработана и применена процедура достижения конвенциональной надежности. В соответствии с конвенциональным принципом степень согласия выступает одним из ряда оснований для наделения закодированных событий достоверностью в качестве конкретных клинических событий. Ключевой характеристикой оценок конвенциональной надежности является то, что согласие между кодировщиками состоит в согласии относительно конечных результатов.

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

Чтобы выяснить, какую процедуру использовали наши студенты, процедура достижения надежности была рассмотрена в качестве самостоятельной проблемной деятельности. Отправной точкой подхода к «надежности» закодированных результатов стал вопрос о том, каким образом кодировщики реально помещали содержимое учетных папок под определенный пункт «Кодировочной таблицы». Посредством каких действий

конкретному содержимому учетных папок приписывался статус ответов на вопросы исследователя? Из каких конкретных действий состояли действия кодировщиков, называемые «следование инструкциям по кодированию»?

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

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

После этого были очерчены различные грани «нового» исследования надежности, сначала для того, чтобы выяснить, можно ли наверняка добиться этих результатов, а после того, как стало ясным, к моему удовлетворению, что можно, — чтобы проследить их следствия для общего социологического характера использованных кодировщиками методов обследования (и сопоставимых методов), а также для работы, лежащей в основе опознания или заявления того, что нечто было сделано по правилу — что действие следовало или «подчинялось» инструкциям.

Соображения *ad hoc* выступали неизменно релевантными соображениями при выявлении соответствия между тем, что можно было прочесть в клинических папках, и тем, что кодировщик помещал в кодировочную таблицу. Вне зависимости от того, насколько четко и тщательно были прописаны инструкции, и несмотря на то, что для каждого пункта *можно* было сформулировать узкие регистрационные правила кодирования⁸ и при их помощи содержимое папок *могло* быть занесено в кодировочную таблицу, в той мере, в какой необходимо было защищать претензию на то, что размещенное в «Кодировочной таблице» сообщало о реальных событиях деятельности клиники, в каждом случае — и по каждому пункту — «и так далее», «пока что-то не изменится», «не стоит на этом останавливаться» и «сойдет» сопровождали толкование кодировщиком инструкций по кодированию как способов анализа конкретного содержимого папок. Их использование так

⁸ Для определения значения «узко актуарного метода обследования» была избрана модель игры в согласование информации Дэвида Харри. См. David Harrah, "A Logic of Questions and Answers", *Philosophy of Science*, 28, No. 1 (January, 1961), 40-46.

же позволяло кодировщику прочитывать содержимое папок как отчет о событиях, которые «Кодировочная таблица» предусматривала и формулировала как события перемещения по дереву.

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

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

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

В таком случае, для того, чтобы кодировщик был удовлетворен тем, что он установил реальное клиническое происшествие, он должен рассматривать конкретное содержимое учетной папки как представляющее социальный-порядок-в-деятельности-клиники-и-самой-деятельности-клиники. Конкретное содержимое папки выступает *репрезентацией* социально упорядоченного уклада клинической деятельности; оно не описывает порядок и не является свидетельством порядка. Говоря, что кодировщик должен знать порядок деятельности клиники, о которой он выносит суждение, с целью опознания конкретного содержания как проявления-порядка, я хочу указать на использование кодировщиком документов из учетной

папки в *знаковой функции*. Когда кодировщик способен «видеть систему» в содержании, он получает возможность расширять и по-другому интерпретировать инструкции по кодированию — *ad hoc-ing* их, — поддерживая релевантность инструкций по кодированию для конкретного содержимого и этим формулируя смысл конкретного содержания так, чтобы в глазах кодировщика оно сохраняло, несмотря на то, что оно трансформируется кодированием, значение реального события конкретной деятельности клиники.

Отсюда вытекают некоторые важные следствия:

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

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

Практические социологические рассуждения: общее понимание

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

Анализ опыта студентов, сообщавших о рядовом разговоре, свидетельствует, что в обоих случаях — и как «продукт», и как «процесс» — общее понимание заключается во внутритемпоральном ходе интерпретативной работы. Этот опыт указывает на некоторые странные следствия из того факта, что в *обоих случаях* общее понимание обязательно имеет операциональную структуру.

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

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

Студенты заполняли левую колонку таблицы быстро и легко, но находили правую сторону несравненно более трудной. При получении задания многие спрашивали, сколько они должны написать. По мере того, как я все больше принуждал их к точности, ясности и

конкретности, задача становилась все более трудоемкой. В конечном итоге, когда я требовал от них исходить из того, что я узнаю, о чем они конкретно говорили, только буквально прочитав то, что они буквально написали, они начинали жаловаться, что задача невыполнима.

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

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

Студенты сначала отделяли бы то, *что* было сказано, от того, *о чем* говорилось, и устанавливали бы между этими двумя содержаниями соответствие знака и референта. *То, что* сказали стороны, рассматривалось бы как контурная, частичная, неполная, замаскированная, эллиптическая, свернутая, двусмысленная или обманчивая версия *того, о чем* говорили стороны. Задача состояла бы в заполнении контуров того, что было сказано. То, о чем говорилось, заключалось бы в уточненном и соотнесенном содержании того, что сказали стороны. Таким образом, формат левой и правой колонок соответствовал бы тому «факту», что содержание того, что было сказано, можно было бы зафиксировать посредством записывания того, что способен сохранить диктофон. Правая колонка требовала бы, чтобы было «добавлено» нечто «большее». Поскольку контурность того, что было сказано, была недостатком, студенты были бы вынуждены предпринимать поиски где-то за рамками того, что было сказано, чтобы а) найти соотносимое содержание, б) найти основания для доказательства — поскольку им нужно было бы доказать это — корректности этого соотнесения. Так как они сообщали о конкретном разговоре конкретных людей, они бы искали это дальнейшее содержание в том, что собеседники «имели в виду», или о чем они «думали», или что им «казалось», или чего они «хотели». Далее, им нужна была бы гарантия того, что они определили, что собеседники реально, а не предположительно, гипотетически, воображимо или возможно имели в виду. Иными словами, им нужно было бы упоминать наблюдаемые действия — наблюдаемые способы поведения сторон — с целью предоставления оснований для претензии на свое «реально». Уверенность в этом приобреталась бы за счет установления наличия в отношениях между собеседниками гарантирующих добродетелей, таких, как то, что они говорили честно, открыто, искренне, чистосердечно и т. п. Из всего этого следует, что студенты обращались бы к своему знанию общности понимания и к своему знанию разделяемого согласия для рекомендации адекватности своих объяснений того, о чем говорили стороны, то есть того, что стороны взаимно понимали. Тогда что бы студенты не писали, они могли исходить из того, что я, как компетентный сочлен того же самого сообщества (разговоры были в конце концов рядовыми), должен обладать способностью видеть соответствие и его основания. Если я не видел соответствия или если я составлял содержание иначе, чем они, тогда до тех пор, пока

они могли продолжать предполагать мою компетентность — то есть до тех пор, пока мои альтернативные интерпретации не подрывали мое право претендовать на то, что подобные альтернативы должны восприниматься всерьез ими и мной, — я мог восприниматься студентами как настаивающий на том, чтобы они предоставили мне более тонкие детализации, чем того требуют практические обстоятельства. В таком случае, они должны были бы приписывать мне слепую педантичность и должны были бы жаловаться на то, что поскольку «всем ясно видно» когда, для всех практических целей, уже достаточно и нужно остановиться, нет никого слепее человека, не *желающего* видеть.

Такая версия их задачи оправдывает их жалобы на то, что они должны писать «больше». Она так же оправдывает все более усиливающуюся трудоемкость задачи по мере прогрессивного принуждения к ясности и т. п. Но она плохо оправдывает конечную невозможность задачи, поскольку она оправдывает лишь одну грань «невозможности» задачи: нежелание студентов идти дальше, но не оправдывает сопутствующее ощущение, а именно, что студенты каким-то образом осознают принципиальную неосуществимость задачи. Наконец, эта версия их задачи вообще никак не оправдывает их жалобу на то, что способ осуществления задачи умножает ее характеристики.

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

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

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

Я полагаю, что правая колонка не читалась как соотносимое содержание левой и что стоящая перед студентами задача объяснения того, о чем говорили собеседники, не вынуждала их уточнять содержание того, что говорили собеседники. Я полагаю, напротив, что их письменные объяснения представляли собой попытки проинструктировать меня насчет того, как использовать то, что говорили стороны, в качестве метода выявления того, что говорили собеседники. Я полагаю, что я попросил студентов предоставить мне инструкции по опознанию того, что конкретно и несомненно говорили стороны. Убеждая их в альтернативных «интерпретациях», настаивая на том, что двусмысленность все еще остается, я заставлял их соглашаться, что они продемонстрировали мне только то, что стороны предположительно, или вероятно, или воображимо, или гипотетически говорили. *Они рассматривали это как то, что их инструкции неполны, что их демонстрации не удалась в той степени, в какой их инструкции неполны, и что различие между претензиями на «реально» и «предположительно» зависит от полноты инструкций.*

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

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

В целях ведения своих повседневных дел люди принимают как само собой разумеющееся, что то, что было сказано, будет составлено согласно методам, которые используются сторонами для составления того, что они говорят, для наделения его ясным, последовательным, непротиворечивым, понятным или планомерным характером, т. е. как находящегося под юрисдикцией некоторого правила — одним словом, как рационального. Выявить «смысл» того, о чем сказано, — значит придать тому, что было сказано, характер «как правило». *«Общее согласие» указывает на различные социальные методы осуществления опознания членом того, что нечто было сказано-согласно-правилу, а не на демонстрируемое схватывание существенных тем. Тем самым, надлежащий образ общего понимания — это скорее операция, нежели взаимное пересечение накладывающихся рядов.*

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

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

Одним словом, общее понимание, вызывающее «внутренний» темпоральный ход интерпретативной работы, обязательно имеет операциональную структуру. Для аналитика не замечать его операциональную структуру — значит использовать обыденное знание*

* Так называемый здравый смысл, common sense – Прим.ред.

общества теми же самыми способами, какими члены используют его, когда они должны выяснить, что реально делают или «о чем» реально «говорят» люди, т. е. использовать обыденное знание социальных структур *одновременно* как тему и как ресурс исследования. Альтернатива состояла бы в том, чтобы приписывать исключительный приоритет исследованию методов согласованной деятельности и методов взаимопонимания. Не *один* метод понимания, а множество разнообразных методов понимания является истинным, до сих пор неизученным, но важным предметом исследования для профессионального социолога. Свидетельством их многообразия служит бесконечный список способов, которыми говорят люди. Некоторые свидетельства их характера и различий встречаются в социально доступных толкованиях множества знаковых функций, например, когда мы обращаем внимание на маркирование, навешивание ярлыков, символизацию, эмблематизацию, криптограммы, аналогии, анаграммы, индикацию, миниатюризацию, имитацию, макетирование, симуляцию — короче, при опознании, использовании и производстве упорядоченных укладов различных видов культурной обстановки «изнутри» этой обстановки⁹.

Политики

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

1) Неопределенно большая область надлежащих видов обстановки может быть локализована, если используется политика поиска, заключающаяся в том, что *какой бы случай* не изучался, он исследуется на наличие следующей характеристики: «выбор» среди альтернатив смысла, фактичности, объективности, причины, объяснения, общности *практических действий* является проектом действий членов. Такая политика предусматривает, что любые вообразимые типы исследования, начиная с гадания и заканчивая теоретической физикой, привлекают наш интерес в качестве социально организованных искусных практик. То, что социальные структуры повседневной деятельности составляют контексты, объекты, ресурсы, обоснования, проблемные темы и т.д. для действий и результатов исследований, устанавливает правомерность нашей заинтересованности в любом без исключения способе проведения исследования.

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

⁹ Этот вопрос был затронут Монро Бердсли в его статье «Прием метафоры» (Monroe Beardsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, March, 1962), где он отмечает тот эффект, что не мы решаем, что слово используется метафорически, так как знаем, что думает человек; напротив, мы знаем, что он думает, потому что мы понимаем, что слово используется метафорически. Рассматривая в этом отношении поэзию, Бердсли пишет, что «ключи к этому факту должны каким-то образом присутствовать в самом стихотворении, иначе мы бы очень редко могли читать поэтические произведения».

релевантности или воспроизводимости их действий и результатов — начиная с колдовства и заканчивая топологией — приобретаются и обеспечиваются только через конкретные, локализованные организации прикладных действий.

2) Члены организованного объединения постоянно сталкиваются с необходимостью выяснять, опознавать, заявлять или делать очевидным рациональный, то есть последовательный, или непротиворечивый, или избирательный, или планомерный, или эффективный, или методичный, или познаваемый характер таких входящих в их исследования видов деятельности, как вычисление, построение графиков, опросы, выборки, фиксация данных, написание отчетов, планирование, принятие решений и др. Чтобы описать, каким образом конкретные исследовательские процедуры, являясь составляющими обыденных организованных занятий членов, осуществляются членами в качестве опознаваемо рациональных действий *в конкретных случаях* организационных обстоятельств, недостаточно сказать, что члены прибегают к некоторому правилу, при помощи которого определяется последовательный, или непротиворечивый, или планомерный, т. е. рациональный, характер их конкретной деятельности. Недостаточно предположить, что рациональные свойства исследований членов производятся согласием членов с правилами исследования. Напротив, «адекватная демонстрация», «адекватное сообщение», «достаточные доказательства», «изложение фактов», «переоценка зафиксированных данных», «необходимый вывод», «рамка ограниченных альтернатив», короче, все темы «логики» и «методологии», включая сами эти названия, истолковываются для организационных феноменов. Эти феномены являются контингентными итогами организации обыденных действий, и как контингентные итоги, они доступны членам в качестве норм, задач, проблем. Только таким образом, а не как инвариантные категории или общие принципы, определяют они «адекватные исследование и дискурс».

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

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

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

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

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

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

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

Перевод с английского Андрея Корбута

Бенно Верлен*

Субъективная точка зрения

Как было показано выше, отправным пунктом философии науки К. Поппера была «объективная теория знания, не знающая субъекта». Эдмунд Гуссерль, основатель феноменологии, и Альфред Шюц, наиболее значительный, хотя и недооцененный, представитель феноменологии в социальных науках, начинают с диаметрально противоположного тезиса¹. В их философии условия объективного знания находятся в рамках знающего субъекта. Нет знания, независимого от субъекта, ибо все познаваемое сперва должно быть проанализировано в понятиях, составляющих его смысл.

Ниже я исследую этот тезис «субъективной перспективы». Я попытаюсь также дать систематическое объяснение ее значения для социальных наук и для социальной географии, в том числе. Мой анализ будет основываться в основном на трудах Шюца, а на Гуссерля я буду ссылаться только для большей ясности. Прежде всего, меня интересуют общие принципы теорий знания и науки и выводимые из них правила для социального исследования. Я особо сосредоточусь на феноменологической теории строения смысло содержания социального знания. Но вначале я вкратце остановлюсь на историческом контексте, в котором сформировались центральные положения феноменологической теории знания. Это поможет лучше понять суть субъективной перспективы в социальных и культурологических исследованиях.

Исторический контекст субъективной перспективы

Заложенные Галилеем основания научной мысли в эпистемологии привели к дуализму, самое яркое проявление которого мы находим в трудах Декарта. Оно предполагает дуальность физически-материального (внешнего) мира и человеческого сознания (внутреннего мира). Знание стало проблемой опосредования между внешним миром (телом) и внутренним миром (душой). Юм и Британская школа эмпириков исследовала часть внешнего мира, существующую в человеческом сознании, как он там оказывается и как затем «перерабатывается» в знание. Они пришли к выводу, что не может быть иного знания о

* Бенно Верлен – профессор Института географии Иенского университета (Германия). Перевод сделан по: Verlen Benno. *Society, Action and Space*. L.:Routledge, 1993. P. 52-72.

Werlen, B. *Gesellschaft, Handlung und Raum*. Franz Steiner Verlag, 1987.

© Бенно Верлен

© Перевод Баньковская С., 2003

© Центр фундаментальной социологии, 2003

¹ Мы не имеем возможности рассмотреть здесь все неточности и противоречия данного подхода. Основная трудность заключается в том, что сам Гуссерль постоянно критиковал предшествующие свои исследования и сомневался в своих собственных более ранних работах. Так что теперь, в современных исследованиях, невозможно представить более или менее связно направление его мысли. Всевозможные введения в гуссерлианскую феноменологию, ее критика и ее социологические и исторические приложения обычно сосредотачиваются на определенном периоде работы Гуссерля. Поэтому сперва надо сравнить вторичную литературу с собственной «самокритикой» Гуссерля с тем, чтобы оценить адекватность и правильность критики из вторичной литературы (См.: Adorno 1982; Esser et al. 1977: 84-96; Rombach 1974). Более того, критики не согласны между собой и относительно разграничений работ Гуссерля на периоды и фазы, что делает классификацию критических работ чрезвычайно трудной задачей (См.: Szilasi 1959; Diemer 1956; Held 1981).

А поэтому нелегкое это дело дать последовательное описание идей Гуссерля. Поскольку в данном разделе мы обращаемся, главным образом, к базовым предпосылкам «субъективной перспективы» в социальных науках, касающихся теории знания и научной теории, то в последующем изложении я сосредоточусь на тех аспектах, которые Шюц в полемике с Гуссерлем упоминает как необходимые для обоснования «не-реалистической-объективной социальной науки» – так Шюц называет ее в интервью Байеру (1971: 10).

внешнем мире, чем верование. Как я уже показал в предыдущей главе, Юм также заключил, что это верование становится тем сильнее, чем чаще наше сознание получает определенные чувственные впечатления извне. Таким образом, любое переживание реальности может дать нам только лишь определенную степень уверенности в том, что эта реальность возможна. Эта мысль в конце XIX века привела к спекулятивному идеализму Гегеля и Дильтея и других нео-идеалистов (Kueng 1982: 2).

Гегель был бы рад узнать, что эта синтетическая чисто спекулятивная философия, в свою очередь, породила своего собственного антипода – аналитическую школу (Фреге, Рассел, Карнап, Поппер и др.). Но спекулятивная философия имела и другую реакцию – феноменологическую школу (Брентано, Гуссерль, Шелер, Мерло-Понти, Хайдеггер и др.). Обе школы согласны в том, что необходим строгий анализ реальности, а не (спекулятивный) всеобщий синтез. Обе они желают появления «философии как строгой науки» (Husserl 1965). Эти две противоположности различны, однако, в том, как они отвечают на картезианский дуализм. Аналитическая школа настолько увязла в рассуждениях о внешнем мире, независимом от человека, что уверовала в возможность использования этого внешнего мира в качестве критерия истинности лингвистически конвенциональных суждений (под которыми подразумеваются определенные понятия) и сформулированных в науке законов. Смысловая структура «реального мира» берется здесь как данное (некритично). С точки зрения же феноменологической теории знания это равносильно объективному разрешению картезианского дуализма. Принимая сознание действующего своим отправным пунктом, феноменологическая школа пытается представить этот дуализм безосновательным. Тем самым она возвращается к позиции Декарта, хотя акценты теперь расставлены иначе.

Гуссерлианскую феноменологию интересует, главным образом, установление оснований «строгой науки», что отнюдь не означает требования математической формализации или убеждения в том, что единственно истинным знанием является знание измеряемое². Гуссерль как опытный математик, написавший не одну свою работу по математической логике³, был уверен, что ни одна из так называемых строгих наук, столь успешно использующих язык математики, не может дать нам понять наш опыт внешнего мира – того мира, существование которого они некритически предполагают и который они делают вид, что измеряют при помощи отметок и показателей на своих приборах. Все эмпирические науки ссылаются на внешний мир как на пред-данный, но и они сами, и их приборы также являются элементами этого мира. (Schutz 1962: 100)

Требование «строгой науки» у Гуссерля подразумевало более обширную программу, нежели просто формализация научных высказываний. Он хотел раскрыть все предпосылки знания, на которых основываются как естественные, так и социальные науки. Для этой цели он попытался сформулировать теорию знания, которая выявила бы скрытые предпосылки любого привычного процесса мысли с тем, чтобы можно было бы делать объективно истинные высказывания.

«Слияние эмпиризма и рационализма, которое было взято за образец современной наукой» (Luckmann 1983: 22), привело, по мнению Гуссерля (Husserl 1970a), к «кризису» европейской науки. Этот кризис вырос из отчужденного состояния идеализированных и формализованных продуктов теоретической деятельности в области математики и логики. Эти продукты оказались отчужденными не только от своих истоков в жизненном мире, но и реифицированы в качестве основополагающих принципов природы. Гуссерль постоянно упрекает эти науки в «слепой наивности» в том смысле, что они не видят своих истоков, корней своей «идеализирующей и математизирующей теоретической деятельности и оснований этой деятельности в практике повседневной жизни» (Luckmann 1983: 18). Далее

² О значении логики и математики для научного действия в феноменологической теории знания см.: Szilasi 1959: 29ff.

³ «Über den Begriff der Zahlen» (1887) и – в итоге весьма противоречивой дискуссии с Фреге – «Logische Untersuchungen» (1901).

Лукман отмечает, что и социальные науки также не были лишены этой слепоты, но их научному идеалу присуща еще большая наивность.

Социальные науки не только весьма основательно переняли логическую форму рассуждений у физических наук (это историческое достижение сочетания эмпиризма с рационализмом), но и весьма безосновательно претендуют на такую же *эпистемологическую* независимость научного знания (Luckmann 1983: 18).

Таким образом, в традиционном эмпирическом социальном исследовании «слепота относительно природы предмета социальной науки [...] состоит в метафизическом устранении рефлексивности» (Luckmann 1983: 18) и интенциональности.

В своих исследованиях интенциональности, в анализе строения сознания и смысло-содержания, интерсубъективности познавательного процесса знающего субъекта Гуссерль указал на главные факторы, противодействующие такому отчуждению. Любой научный анализ, по мнению феноменолога, должен быть укоренен в жизненном мире, тогда отчуждение, развившееся в науке, будет устранено. Слепую наивность можно преодолеть, только если постоянно держать в уме, и даже в научных действиях, что каждый акт приобретаемого знания основывается на потоке сознания познающего субъекта, и что сознание основано на жизненном мире.

Особенно Гуссерля интересует основополагающее напряжение, существующее между различными требованиями, предъявляемыми к «истине». Настоящее научное открытие должно подчиняться двум требованиям, которые на первый взгляд могут показаться противоречивыми: с одной стороны оно должно быть «объективным» (т.е. содержание знания должно быть обоснованным независимо от субъективных обстоятельств реального протекания этого открытия), а с другой – мы ожидаем, однако, что познающий субъект убедил себя неким образом в обоснованности своего открытия, и он смог это сделать только *субъективно* осуществляя это открытие в конкретной ситуации. (Held 1981: 275).

Другими словами, «объективное» всегда может быть только продуктом субъективного акта, но, тем не менее, может существовать и независимо от него. Если мы попытаемся разрешить эту дилемму с точки зрения одностороннего объективизма, мы впадем в наивный позитивизм, некритично принимающий реальность в качестве критерия суждений об объективности. Если же мы решаем ее субъективно, мы впадаем в (идеалистический) психологизм, который предполагает, что логически обоснованные суждения – это психологические, а не объективные факты.

Несмотря на опровержения психологизма в «Логических исследованиях», Гуссерль решает эту дилемму, обращаясь к субъективной стороне понимания. Он начинает с идеи о том, что признанное истинным является «объективным» и обоснованным «как таковое». Можно сказать, что признанное истинным имеет существование независимо от изменения субъективной ситуации данного открытия. Но содержание этой истины, которое заключено именно в этой независимости, достижимо только в его уникальном соотношении с субъективным знанием. Тем самым Гуссерль отказывается некритично принимать постулат реализма, но, в то же время, опасается и метафизических ловушек. Поэтому он больше не ищет причин того, что существует в мире, и того, что в нем происходит, но стремится раскрыть строение *смысла* фактов, которые предстоит открыть.

Такое понятие предполагает решительную попытку поставить под сомнение все опытные данные, которые кажутся просто «заданными». Имея в виду эту цель, испытывающий воздействия субъект должен быть свободен от «наивного» подхода – эту идею и Декарт положил себе за начало. Поэтому он более не рассматривал данные органов чувств как начало всякого опыта, но полагал *ego cogito* – мыслящего субъекта – началом нашего знания. Да и Гуссерль начинал с того же, в этой связи и его теория познания может рассматриваться как субъективистская. Однако, гуссерлианская критика направлена именно на эти два положения картезианской теории познания: Декарт слишком мало значения уделял обоим понятиям – понятию *ego* и понятию «*cogito*» – познания. Акты мышления

(«когитации»), происходящие в сознании *ego*, Декарт рассматривал как изолированные друг от друга целостности. Он не видел отношения отдельно взятых актов мышления к предшествовавшим им актам мышления. Кроме того, Гуссерль усматривает недостаток Декарта в том, что тот не сделал «достаточно радикального различения между самим мыслительным актом и объектом мысли» (Schutz 1962: 102). Таким образом, собственная мысль Гуссерля и его радикализация Декарта отличается использованием понятия «интенциональность мышления».

В отличие от Декарта феноменологи подчеркивают *интенциональный характер* нашего мышления. Для них не существует (в отличие также и от Фреге и Поппера) мыслей или идей как таковых. Поскольку мысли всегда соотносятся с предметами, которые находятся в поле нашего опыта, постольку и каждый мыслительный акт, воспоминание, образ и т.п. должен быть мыслью о чем-то, воспоминанием чего-то, образом какого-то объекта, который мыслится, вспоминается, воображается. Поэтому каждый мыслительный акт имеет интенциональную структуру. Раскрыв интенциональную структуру сознания, возможно разрешить дилемму кажущихся противоречивыми требований к «истине», при этом не впадая в односторонность «объективизма» или «субъективизма». В таком контексте «истина» означает совокупность фактов, которые не ограничены ни внешним миром, ни психологическими факторами, но является результатом акта сознания, соединяющего оба компонента и, тем самым, минует картезианский дуализм. С помощью интенциональности мы можем сосредоточиться на «объекте», не отвергая при этом субъективность акта познания. Феноменологическую максиму «обратиться к вещам как таковым» следует также понимать в этом смысле. Когда тема, «осознание-вещей», становится центральной, и «сознание» тем самым становится неразрывно связанным с «вещами», все субъективное оказывается так же неразделимо с внешним объектом⁴. Идеалистский или солипсистский взгляд на мир при таком подходе столь же маловероятен, как и «объективистское» устранение субъекта.

Вторая гуссерлианская радикализация картезианской теории познания в отношении мыслительных актов затрагивает различие между тем, что воспринимается, и интенциональным актом восприятия. Хотя воспринимаемый объект и существует во внешнем мире независимо от воспринимающего субъекта, последний может воспринимать его только так, как объект является ему (или ей), а не так, как он в действительности существует, «как таковой», (что бы это ни значило). Воспринятое явление (как результат интенционального акта сознания) тем самым также независимо и от того, что «фактически дано». Что бы с ним в последствие ни случилось во внешнем мире, оно может продолжать существовать в сознании субъекта в том виде, в каком однажды оно было воспринято субъектом, независимо от своей действительной участи во внешнем мире. Если же субъект заинтересуется этим же объектом впоследствии, то он может по-прежнему соответствовать первоначальному восприятию (поскольку остался неизменным, и поскольку интенциональный акт сознания остается последовательным). В этом случае сознание может достичь синтеза – признания двух явлений тождественными. Второе восприятие может, однако, оказаться не соответствующим первому. Тогда «*ego* может усомниться в любом из них или искать объяснения их явному несоответствию» (Schutz 1962: 107). Если *ego* принимает решение прояснить это сомнение, то он должен изначально четко различать акт восприятия и то, что воспринимается.

Акту восприятия Гуссерль дает название *noesis*, а воспринимаемое называет *noema*. В этом контексте существуют изменения интенционального объекта, обусловленные деятельностью разума, и поэтому являющиеся ноэтическими, и другие изменения, берущие начало в самом интенциональном объекте и по сему являющиеся ноэматическими (Schutz 1962: 107).

⁴ См.: Peursen 1969: 25; Pivcevic 1970:93; Held 1981: 278.

Любое восприятие (*noesis*), таким образом, является результатом сложного процесса интерпретации, «в котором восприятия в настоящем связаны с восприятиями различных аспектов (*cogitationes*), испытанными в прошлом» (Schutz 1962: 108). Все бывшие в прошлом опытные данные создали определенный универсальный стиль, определенное строение тип-структуры. Все последующие восприятия интерпретируются в соотношении с этой тип-структурой. Другими словами, ноэтический коррелят *ноэзиса* приобретает свой особый смысл, благодаря интенциональному акту сознания, который, в свою очередь, отсылает назад, к уже существующей в сознании *ego* тип-структуре. Чтобы выяснить, зависит ли несостоятельность наличного опыта, по сравнению с предшествующим, от ноэтического (акта) или же от ноэматически (воспринятого) аспекта знания, нам надо обратиться к гуссерлианскому рассмотрению роли *ego* в процессе понимания.

С тем, чтобы оценить роль субъекта, или *ego*, в процессе приобретения знания, следует решительно отказаться от не критичной, наивной, установки в отношении мира. Ибо при (наивном) подходе к знанию нас не интересует, таков ли мир, каким мы просто его воспринимаем, или способ его существования зависит исключительно от наших восприятий. Уверенность в значении и природе того вклада, который вносит в приобретение знания субъективный компонент, нам придает, в некоторой степени, наличие «искусственной, теоретической, установки»⁵. Феноменологическая философия и феноменологически ориентированная социальная наука взялись за анализ и классифицирование таких установок.

Процесс конституирования и интерсубъективность

Для сторонников феноменологической перспективы объективный смысл физической и социальной реальности не является заданным как таковой. Скорее, он представляется как результат осмысленного его выстраивания взаимодействующими субъектами. По выражению одного из феноменологов, «объективный мир конституирован всеми нами, и любой из нас (дабы иметь одинаковый опыт и приобретать одно и то же знание) заменим на любого другого, точно так же конституированного *alter-ego*» (Szilasi 1959: 111). Таким образом, «объективный смысл» является общим и связующим отношением между потоками сознания субъектов, т.е. их «запасом наличного знания». Посредством интенциональных актов это общее связующее отношение конституирует интерсубъективную реальность.

Далее я более подробно рассмотрю основные понятия этой теории познания с тем, чтобы прояснить главное положение, изложенное выше.

Понятие «строение» употребляется в феноменологической литературе в двух различных контекстах: во-первых, в отношении строения сознания знающего субъекта и, во-вторых, в отношении строения смысло содержания воспринимаемых явлений. Что касается первого аспекта «строения», то здесь следует начинать с того факта, что любое понимание смысла совокупности обстоятельств отсылает нас к другому, предшествующему интенциональному опыту. Это может быть собственный опыт действующего или же опыт других людей, переданный ему. Как бы там ни было, любой акт понимания, по утверждению феноменологов, предполагает определенное предшествующее знание об исследуемой совокупности обстоятельств. Согласно этой теории сознание – шюцевский «запас наличного знания» – является осадком всего предшествующего опыта, который на момент рассматриваемого опыта или действия находится в прошлом. Познающий субъект всегда может привлечь этот прошлый опыт, поскольку он принадлежит «потоку сознания». Таким образом, на протяжении жизни познающего субъекта выстраивается («конституируется») определенная структура сознания, которую подробно и исследует Шюц в своих работах по

⁵ При «искусственной установке», т.е. в ее самом общем смысле установке философского сомнения, должно быть установимо, какие аспекты воспринимаемого объекта были конституированы актом познания субъекта, а какие являются атрибутами объекта как такового.

структуре релевантности и идеальным типам⁶. Если различный опыт субъектов имеет место в одном и том же обществе и культуре, то сознание каждого индивида в этом сообществе (скорее всего) приобретет интерсубъективно состоятельную структуру. Тем самым, в потоке переживаемого опыта, в запасе знания субъекта, создаются предпосылки для конституирования «объективности»: одно данное событие или объект будет иметь один и тот же смысл для каждого, тем самым становясь «объективным» фактом. Именно так и выстраивается интерсубъективное сознание объекта. Для того, чтобы описать истину как «объективную истину», сначала надо показать, что данный факт (*Sachverhalt*) «является для меня таким же, как и для всех, с кем я вступаю в коммуникацию» (Brauner 1978: 42). Объективная истина возможна только, если данный факт, к которому относится утверждение, признается одним и тем же всеми субъектами, находящимися в коммуникации друг с другом.

Это значит, что интерсубъективный консенсус относительно внешнего мира вполне возможен, несмотря на решающую роль субъекта в процессе познания. Это объясняется тем, что субъективность *ego* представляет собой лишь один из полюсов в строении сознания. Вторым полюсом как раз и является интерсубъективность мира современников. В процессе социализации познающий субъект учится интерпретировать мир интерсубъективно; здесь самое главное – усвоение общего языка. В этом процессе социализации «объективные» перспективы познания передаются таким образом, что данные факты с одним и тем же смыслом могут быть общими для всех субъектов из одного социо-культурного мира. Если эти перспективы обоюдны, факты становятся объективными, т.е. интерсубъективно тождественными, объектом познания. Это означает, по словам Бронера, «что хотя мир со всем его "содержимым" и проникает в сознание (любого познающего субъекта) различными путями, его можно все же испытывать и интерсубъективно как общий для всех мир посредством актов познания и явления» (Brauner 1978: 42). Благодаря общей перспективе индивидуальное переживание мира сливается с единым интерсубъективным миром, находя свое наивысшее выражение в «общих объектах сознания» (Husserl 1982: 56) – с миром, который представляется объективно данным.

Вторым аспектом «строения» является субъективное строение смысла материально-физических и ментально-нематериальных фактов. Это и есть интенциональный вклад смысла, опирающегося на интерсубъективный запас знания. «Интенциональность» в этом контексте выступает и как конкретная направленность сознания, и как вложение смысла. В этом отношении Гуссерль, прежде всего, заинтересован в творческой функции интенциональности, заложенной в самом акте восприятия. В ходе этого акта поступающие органам чувств данные (световые импульсы, звуковые волны и т.п.), гуссерлианская «сущность» (*Nule*), становится нозмой – явлением с конкретным смыслодержанием. С точки зрения феноменолога чувственные данные в чистом виде, на которых классические позитивисты и основывают свою объективную науку, становятся осмысленными только лишь посредством интенционального акта в сознании. Тем самым, только после того, как чувственные данные будут наделены «формой и очертанием» (Peursen 1969: 95) в сознании, а их смысл будет выстроен как результат субъективного акта познания, они становятся релевантными для действующего.

И хотя именно познающий субъект выполняет акт интенционального построения, эту эпистемологию нельзя называть (как это делает Хабермас (Habermas, 1988)) эгологическим подходом. Конечно, Гуссерль помещает синтезирующий процесс интенциональности в потоке сознания индивида. Но, в то же время, следует понимать, что соотносится с чем-то иным, нежели субъект. Таким образом, внутреннее и внешнее, субъект и внешний мир, действующий и социальность сосуществуют в акте познания. Применение этого подхода к

⁶ См. главу 5.

социальным исследованиям должно стать изначально, что дает нам все основания обратиться непосредственно к Шюцу.

По Шюцу (Schutz, 1962: 116ff.) отнесение (Verweis) к интенциональности, к интерсубъективности процесса познания, закладывает фундаментальные основания «социальности». Когда речь заходит о различении «вещей во "внешнем мире"» (Schutz, 1962: 110) и «идеальных объектов», Шюц, как и Гуссерль, начинает с предпосылки о том, что каждая вещь, каждый данный во внешнем мире факт, может быть (как объект знания) только идеальным, интенциональным объектом. Настоящий объект проникает в сознание с помощью знаков и символов, «которые, в свою очередь, являются воспринимаемыми (wahrnehmbare) вещами – такими, как звуковые волны произносимого слова или напечатанные буквы» (Schutz 1962: 110). Вывод, который из этого следует, заключается в том, что реальный мир и в самом деле может существовать без познающего субъекта, но его смысло содержание может быть конституировано только познающим субъектом. Реальный мир как таковой, тем самым, является предпосылкой для действий субъекта, но этот мир становится релевантным [этим действиям], только если наделяется конкретным смыслом, после того, как субъект сформировал его смысло содержание. Таким образом, конструирование социальной реальности происходит посредством символизации того, что познаваемо во внешнем мире. В этом процессе сочетаются обе формы, или оба аспекта, построения. Любое конституирование смысло содержания данного факта посредством интенционального акта (второй аспект) всегда включает в себя свою собственную историю, «и эту историю (первый аспект) можно обнаружить, лишь усомнившись в ней» (Schutz 1962: 111).

Феноменологическая эпистемология по-своему заинтересована не только в том, чтобы показать логическую обоснованность процесса человеческого познания, она также стремится прояснить предоснования формальной логики. Но для этого она должна ответить на вопрос о том, какой процесс конституирования заслуживает суждения типа «логически обоснованный» или «логически необоснованный». По Гуссерлю, «истинность» высказывания или мысли можно оценить только, если прояснены (geklart) эти изначально акты сознания. Наивные предположения объективной науки об онтологических предпосылках «реальности» неприемлемы. Прежде всего, следует проанализировать сами эти предпосылки.

Итак, феноменологическая философия вознамеривается исследовать то, что ученые принимают как само собой разумеющееся: «Феноменолог, можно сказать, не должен заниматься объектами как таковыми; его должен интересовать их смысл, такой, каким он сформирован посредством деятельности нашего разума» (Schutz 1962: 115). «Объективная реальность» не принимается как само собой разумеющееся, но рассматривается как продукт конституирующего процесса, исполняемого познающим субъектом. Этот процесс конституирования должен стать доступным для эмпирического исследования, а не классифицироваться в качестве априорных категорий или в качестве принадлежащего к области метафизики. Я попытаюсь показать, что такая постановка вопроса влияет на основные интересы социальных наук, которые имеют своей целью эмпирически обоснованные высказывания относительно социальной реальности.

Жизненный мир как существенная предпосылка исследования

Основа для формирования сознания описана Гуссерлем как «жизненный мир». Шюц также называет ее «повседневным», или «обыденным миром действующего»⁷. Действующий

⁷ Приравнивание «жизненного мира» Гуссерля к «повседневному миру» Шюца имеет свои трудности, поскольку Шюц сохраняет понятие «жизненный мир» как центральный теоретический элемент (см.: Schutz and Luckman 1974). Гратхоф (1978b: 68ff.) предлагает различать эти два понятия, интерпретируя гуссерлианский «жизненный мир» как «общий фон повседневного мира» (1978b: 69), как философскую классификацию и пред-структуру пред-положений на основании всех действий, позволяющих нам описывать повседневный мир не-

переживает повседневный мир в «естественной установке», и, согласно Шюцу, социолог должен исследовать этот мир в «теоретической установке», соответствующей его смыслу. В этом разделе я остановлюсь, прежде всего, на этом тезисе. Во-первых, прежде, чем подробно исследовать различие между процессами интенционального конституирования, производимыми в «естественной установке», и процессами, производимыми в «теоретической установке», а также их отношение к другим процессам, рассматриваемым в философии Шюца, следует объяснить понятие «установка»⁸.

Различные «установки»

Понятие «установка» у Гуссерля (Husserl 1970a: 280) указывает на «обыденно закрепленный стиль волеия жизни, сочетающий направления воли или интересов, предписываемых этим стилем, сочетающий конечные цели, культурные воплощения, общий стиль которых тем самым и определен». Проще говоря, под этим понятием он подразумевает «перспективу», определяющую способ переживания опыта. Шюц (Schutz 1962: 207ff) использует вместо «установки» термин «*attention a la vie*», заимствованный у Бергсона. Он означает нечто, сходное с «напряженностью сознания», особую направленность и внимание к жизни, посредством которых создаются различные области реальности.

повседневным, теоретическим языком. Это дает возможность научного описания структур повседневной жизни и естественной установки. Согласно Гратхофу (1978b: 68), «повседневный мир» Шюца следует интерпретировать как:

социальный конструкт, всегда в перигее, мира, уже пред-конституированного в своем многообразии и в своей конкретной истории. «Повседневная жизнь» с другой стороны, является возможным конструктивным творением нового мира из повседневных забот и трудностей путем постоянного действия и интесубъективного опыта – вместе с последующим прозрением относительно ее возможного устаревания и разрушения (См. также: 1978b: 73ff).

Шюц отчасти заинтересован в том, чтобы показать, что жизненный мир действующего с самого начала не является его собственным приватным миром, но миром интесубъективным: «основополагающей структурой его реальности является то, что мы все его разделяем» (Schutz and Luckman 1974: 4). Этот общий элемент соотносится как с социо-культурной, так и с физически-естественной сферами жизненного мира и, тем самым, со всем, что в них находится. Шюц также отмечает, что природа не является перигеем, как интесубъективный общий элемент, ибо:

Значение этого «естественного мира» (который уже переживался, осваивался и именовался нашими предшественниками) в корне одно и то же для меня и для моих сотоварищей, поскольку оказывается в общей схеме интерпретаций. В этом смысле область вещей, принадлежащих внешнему миру, является также и социальной для действующего (Schutz and Luckman 1974: 5).

⁸ Я хотел бы сперва исправить неверное представление, возобладавшее в специальной литературе по социальной географии. Для многих ученых феноменология является методом, «который стремится понять жизненный мир человека непосредственно через "холистские" интерпретации повседневных ситуаций» (Seiffert 1972: 17). По мнению Сейфтерта, феноменологическое объяснение – это такое, когда, «имея дело с формулировками и интерпретациями переживаний и чувств, мы получаем "да-так-это-и-бывает"» (1972: 29). Интерпретации в социальной географии доходят до представления о том, что «феноменология» обеспечивает благоприятную метафизическую почву для возведения «здорового смысла» со всеми его предрассудками и смутными понятиями в ранг «науки» (см. Wirth 1979 и последующая критика этой установки Pickles 1985). Более того, попытки феноменологической философии показать, что каждая неотчужденная наука должна иметь своим основанием жизненный мир, не следует искажать в том смысле, что наука должна удовлетвориться формулированием субъективно-описательных утверждений в терминах обыденного языка и о повседневном мире. Ссылкой на значимость жизненного мира для науки не следует злоупотреблять для оправдания бесконтрольных и неконтролируемых научных действий самих ученых или недостатка в их действиях научной строгости. Научное понимание «субъективной перспективы» требует соответствующего жизненному миру научного метода, а не возведения субъективных и доктринерских суждений в ранг науки. «Жизненный мир» был превращен в научную проблему, а естественная, или наивная, установка не считается больше единственным доступом к миру, в котором мы живем. Далее я попытаюсь показать, что, согласно феноменологии Гуссерля и Шюца, любая наука коренится, или имеет отправную точку, в жизненном мире. Это не означает, однако, что наука невозможна.

Вслед за Уильямом Джеймсом Шюц (Schutz 1962: 207) видит «реальность» как просто отношение к нашей эмоциональной и деятельной жизни. По своему происхождению вся реальность субъективна; все, что возбуждает и стимулирует наш интерес, является реальным. Назвать нечто реальным – значит поставить это нечто в определенное отношение к нам самим.

Понятие реальности, таким образом, истолковано как «горизонт смысла». Для действующего «реальность» имеет объективное значение только до тех пор, пока существует интерессубъективное соглашение относительно существования вещи, и до тех пор, пока относительно этого не возникает противоречия⁹.

Различной степени напряжения в нашем сознании, стили переживания опыта и познание – это «функции нашей различной заинтересованности в жизни» (Schutz 1962:212). В соответствии с уровнем интереса можно различать напряженности сознания и, соответственно, различные области реальности, «каждая со своим собственным, специфическим и отдельным стилем существования» (Schutz 1962: 207), тем самым очерчивая конечную область значения. Эти классификации реальности не устанавливаются посредством онтологической структуры их объектов, но, скорее, конституируются посредством смысла, переживаемого субъектом. Другими словами: все переживания, принадлежащие конечной области значения, указывают на особый стиль жизненного опыта, а именно – на когнитивный стиль. С учетом этого стиля все они находятся во взаимной гармонии и совместимы друг с другом (Schutz and Luckman 1974: 23).

Шюц классифицирует области реальности следующим образом: повседневный мир, мир науки и исследований, мир религиозных переживаний и мир фантазий (игра, искусство, сказки, шутки...), снов и безумия. Для целей социальных наук особое значение имеют, по Шюцу, повседневный мир и мир науки и исследований вместе с соответствующими им стилями знания, т.е. – установками. Вместе с этим и проблема «адекватного» соотношения (социальной) науки с повседневным миром оказывается в центре внимания. Вслед за Гуссерлем Шюц называет стиль познания, конституирующий реальность повседневного мира, «естественной установкой», а тот, который делает то же самое в мире науки, – «теоретической установкой».

Он классифицирует далее каждую из установок более подробно в соответствии с ее изначальным соответствием, ее первичной формой спонтанности и ее особой формой «вынесения за скобки». Как будет показано ниже, первичная форма спонтанности и естественной, и теоретической установки характеризуется телодвижениями как «актами оперирования» во внешнем мире и только после – мыслительными актами.

Естественная установка и повседневный мир

Гуссерль определяет «естественную установку» как «погружение в мир» («*in-die-Welt-hinein-leben*»), где познающий и действующий человек всегда направляет *прагматическими мотивами*. Эта установка указывает на наивное отношение к миру, когда не задаются вопросом, является ли мир в действительности таким, каким он переживается в опыте, или же, с другой стороны, зависит ли способ его существования исключительно от субъективного восприятия. Тем самым форма «вынесения за скобки», которую, согласно Шюцу, действующий использует в своей естественной установке, уже очерчена в самом

⁹ Гуссерль (1982: 128-9) дает следующее более точное определение понятия «реальность»: некоторым образом и с некоторой предосторожностью в употреблении слов, мы можем также сказать, что *все реальные единства – это единства смысла [Einheiten des Sinnes]. [...] Абсолютная реальность – это все равно, что круглый квадрат*. Реальность и мир – это лишь названия для определенных обоснованных *смысловых единств [Sinneseinheiten], единств «смысла» [Einheiten des Sinnes]*, соотносящихся с определенной последовательностью абсолютного, чистого, сознания, которая, в силу ее *сущности*, наделяет смыслом [*sinngebende*] и демонстрирует осмысленность [*Sinnesgueltigkeit*] именно так и не иначе.

общем смысле: «То, что он "выносит за скобки", – это сомнение в том, что мир с его объектами может быть и другим, нежели таким, каким он является ему» (Schutz 1962: 229). Он принимает мир, выстроенный как само собой разумеющийся и реальный с его точки зрения, по крайней мере, до тех пор, пока он не становится сомнительным и проблематичным. Естественная установка, таким образом, направляет мое переживание мира, в котором я рожден и который я полагаю существовавшим до меня. «Это неведомая страна всего, данного мне в опыте как оно есть, само-собой-разумеющиеся пределы, в которых помещены все проблемы, которые мне предстоит преодолеть» (Schutz and Luckman 1974: 4)¹⁰.

Область естественной установки в реальности включает как физические, так и идеальные объекты. Их смыслы конституируются и принимаются как само собой разумеющиеся познающими субъектами, являющимися членами данного общества и культуры. Эта область реальности включает, прежде всего, мир чувственных данных, мир, непосредственно доступный восприятию¹¹, в котором тело действующего представляет собой точку отсчета для ориентации.

Повседневный мир как неоспоримое основание, выстроенное внутри естественной установки, формирует, тем самым, ту область, или регион реальности, в котором люди и осуществляют свое участие посредством регулярно повторяющихся актов вторжения. В этом мире все временно принимается без сомнений, будучи с самого начала по своему характеру интересубъективным. Это свойство, однако, всегда испытывается действующими через субъективные интерпретации смысла, благодаря наличию у них запаса ранее приобретенного знания. Эта область реальности формирует схему соотнесения актов, с помощью которых интенциональное сознание познающих индивидов проясняет повседневный мир. Эта схема сделана из идеально-типического знания. Она включает в себя «открытые горизонты предполагаемых переживаний, похожих на уже бывшие» (Schutz 1962: 7). Мир не переживается как «собрание упорядоченных индивидуально уникальных объектов, разбросанных во времени и пространстве» (Schutz 1962: 7), но как собрание идеальных типов. «То, что переживается в настоящем восприятии объекта, апперцептивно¹² переносится на любой другой похожий объект, воспринимаемый только лишь как типичный»¹³ (Schutz 1962: 8). В естественной установке действующий воспринимает жизненный мир в его типических чертах, и в контексте тип-структуры, т.е. в системе координат, действующий и ориентируется соответственно.

В соответствии со своими прагматическими мотивами действующие в их естественной установке, прежде всего, заинтересованы в тех объектах, которые выделяются. Они выделяются на фоне того, что не подвергается сомнению. Эта выборочная деятельность определяет специфические черты объекта, которые являются его индивидуальными чертами, и те, которые являются типическими (Schutz 1962: 9-10). Каким будет это определение,

¹⁰ Реальность, именно та, которая является перигеем по отношению ко всем остальным реальностям и которая, хотя и является независимой от личности, не обладает независимым смысло-содержанием.

¹¹ См.: Luehinger 1982: 36.

¹² Под «апперцепцией» Шюц подразумевает процесс, посредством которого конкретный опыт или восприятие интерпретируется с учетом запаса знания.

¹³ Каждое ожидание, которое опыт укладывает в тип, может быть подтверждено или опровергнуто в наличном процессе переживания.

В случае подтверждения содержание предполагаемого типа изменится; в то же время, тип разделится на под-типы; с другой стороны, реальный конкретный объект проявит свои индивидуальные характеристики, которые, тем не менее, имеют форму типичности. (Schutz 1962: 8).

Однако зачастую действующий придает большее значение не-типичным аспектам «экземпляра», представляющего тип, например, «кота». Для меня более важно в моем коте как раз не то общее, что объединяет его с другими котами, напротив – важнее для меня то, что отличает его от других котов, которых я знаю. Другими словами, я могу воспринимать объект как экземпляр определенного типа, но я не должен думать о нем в понятиях общих категорий.

зависит от наличного запаса знания на данный момент времени. Поэтому любое прояснение жизненного мира имеет место в биографически определенной ситуации. Биографически определенная ситуация¹⁴, однако, детерминирована не только тип-структурой, но и, кроме того, делает возможной последующую деятельность, доступными – цели, возможными – прагматические мотивы. И эта «наличная цель [...] определяет те элементы ситуации, которые, помимо всех остальных в ней присутствующих элементов, соответствуют этой цели» (Schutz 1962: 9).

Итак, в повседневном мире действующие принимают «естественную установку», как она была описана выше, и их запас знания формируется посредством интересубъективных типов. Для Шюца, однако, это слишком неточное описание предпосылок для аутентичной коммуникации индивида с другими. Согласно Шюцу, «естественная установка» предполагает дальнейшее вынесение за скобки – «предположений о постоянстве структуры внешнего мира» (Schutz and Luckman 1974: 7).

Идеально-типическое знание, сконструированное в запасе знания действующего и примененное им для прояснения мира, не подвергается сомнению в процессе «вынесения за скобки естественной установки». «Каждое объяснение внутри жизненного мира (также остается) среди вещей уже объясненных, в реальности, которая изначально и типично знакома» (Schutz and Luckman 1974: 7). Чтобы справиться с миром, действующий полагается на мысль, что «мир и дальше будет оставаться (таким, каким он знал его до сих пор), и что, соответственно, запас знания, полученный от других людей и сформированный на основе его собственного опыта, будет и в дальнейшем способствовать сохранению его основополагающей обоснованности» (Schutz and Luckman 1974: 7). Вслед за Гуссерлем (Husserl 1969: 98) Шюц называет это предположение идеализацией принципа «и так далее». Это составляет первый аспект «предположения о постоянстве структуры мира».

Он ведет к другому основополагающему предположению. Согласно Шюцу, действующий начинает с мысли о том, что он всегда может повторить успешные в прошлом акты. До тех пор, пока структура жизненного мира остается неизменной, он может рассчитывать на свою способность и в дальнейшем проникать в нее, так же, как и в прошлом. Шюц и Гуссерль называют это предположение (которое представляет собой форму идеализации) вторым аспектом постоянства структуры мира, идеальностью принципа «Я-всегда-смогу-это-повторить».

Подводя итог, можно сказать: естественная установка, формирующая повседневный мир действующих, характеризуется своей прагматической «обращенностью», ориентацией и вниманием. Кроме того, Шюц выделяет и культурный слой смысла в повседневном мире, «который изначально и делает физические объекты объектами наивного опыта» (Schutz and Luckman 1974: 21). Вдобавок он вычленяет взаимодействия и отношения действующего в естественной установке – повседневный социальный мир. Все эти области, или периферии смысла отличаются единообразием стиля переживания и познания, что делает их конечными областями смысла повседневного мира. Регулятивным для опыта и познания принципом как раз и является стиль специфической напряженности сознания как функция прагматических мотивов, а именно – «гармония и совместимость, ограниченные данной областью смысла» (Schutz and Luckman 1974: 24).

Переход от одной конечной области смысла к другой описан Шюцем как «скачок», или как «потрясение»¹⁵, как «замена одного стиля переживания опыта на другой» (Schutz and Luckman 1974: 24). Для каждой области смысла характерна своя собственная структура

¹⁴ Несколько более подробным определением "биографической ситуации" является то, когда действующий "оказывается в таком физическом и социо-культурном окружении [...], в котором у него есть своя позиция, и не только позиция в смысле физического пространства и внешнего времени или в смысле его статуса и роли внутри социальной системы, но и своя нравственная и идеологическая позиция" (Schutz 1962: 9).

¹⁵ См.: Schutz 1962: 230ff.

совместимости того, что пережито и познано, так что ни одна область смысла не может быть произвольно и незаметно сведена к другой.

Соответственно, для социальных наук центральной методологической проблемой является «скачок» от опытно-когнитивного стиля естественной установки повседневного мира к теоретической установке. Как может социальная наука адекватно анализировать повседневный мир? Или: каковы для социальных наук условия, которые позволяют анализировать общество с субъективной точки зрения действующих, и каковы методы процедуры, которые она должна/может использовать для достижения этой цели? Прежде чем приступить к этим вопросам, я должен сперва проанализировать отличительные черты теоретической установки. Затем я смогу рассмотреть ее отношение к повседневному миру, или «скачок» от «естественной установки» к «теоретической установке» и обратно.

Теоретическая установка и повседневный мир

«Теоретическая установка», «напряженность сознания» в исследовании, отличается от «естественной установки» прежде всего тем, что принимающий ее ученый *не мотивирован* прагматическими соображениями. Познающий субъект занимает положение незаинтересованного наблюдателя¹⁶, который «выносит за скобки» какой бы то ни было личный практический интерес. Цель ученого – «не повелевать миром, но наблюдать и, по возможности, понимать его» (Schutz 1962: 245), а также формулировать научные теории о нем. Тем самым, Шюц принимает веберианский постулат «свободы от ценностей» (Weber 1951: 475ff), хотя и помещает его в свой феноменологический контекст.

Конечно же, теории могут, если это позволяют их практические внедрения, способствовать господству над миром, изобретать для этого технологические новшества и т.д. Но, согласно Шюцу, такое использование теории «не является частью процесса научного теоретизирования как такового. Научное теоретизирование – это одно, а использование науки в рабочем порядке – другое дело» (Schutz 1962: 246). Итак, нас сейчас будет интересовать не применение научной теории, но построение научной теории как таковой.

Поскольку «теоретическая установка» предполагает «вынесение за скобки» прагматических мотивов, это означает, что исследователь дистанцируется от субъективных интересов. Естественная установка исследователя должна быть замещена установкой на соответствующую дисциплину. Теоретическая установка должна определяться двумя вещами: 1) непосредственная проблема, находящаяся в рассмотрении подходящей для этого теории; 2) (соответствующие) основания, уже заложенные в рамках данной дисциплины. Эта теоретическая установка предполагает интерес к проблемам, которые касаются всех – к «проблемам как таковым»¹⁷. Кроме того, исследователь «выносит за скобки» и свое собственное физическое существование, т.е. он исключает определенность своих собственных, конкретных (пространственно зафиксированных) обстоятельств и живет *посредством* мышления. Какое значение это имеет для субъективности исследователя, который поистине совершает скачок от естественной установки к теоретической – это другой вопрос. Для того, чтобы продолжить мое рассуждение, следует, однако, заметить, что поскольку в этом отношении исследователи не участвуют во внешнем мире, они могут

¹⁶ Ученый должен быть «незаинтересован» постольку, поскольку он не мотивирован теми же (практическими) намерениями, что и действующие, чьи действия он изучает. Тем самым он совершает «скачок» (в смысле Кьеркегора) в «теоретическую» установку, в иное *«attention a la vie»*. Теоретик, совершив «скачок» в незаинтересованность, освобождается от изначальной тревоги и от всех надежд и страхов, с ней связанных (Schutz 1962: 247).

¹⁷ «Проблемы как таковые» имеют для Шюца совсем иной статус, нежели «истины, идеи и проблемы как таковые» имеют для Поппера; см.: глава 4 в этом контексте.

постоянно пересматривать и отвергать свои теории, не внося непосредственно изменений в не-научный мир¹⁸.

«Эта теоретическая Вселенная специализированных наук сама по себе является конечной областью смысла, обладающей своим особым когнитивным стилем, со своим особым видением проблем и своими горизонтами, ждущими объяснений» (Schutz 1962: 250). Из этой предпосылки Шюц выводит правила научного действия, которые можно свести к трем следующим постулатам:

1. *Постулат согласованности и совместимости всех высказываний.* Это требование относится не только к высказываниям в рамках одной своей дисциплины, но и ко всем другим научным высказываниям, а также к естественной установке в отношении повседневного мира.

2. *Постулат эмпирического основания для научных высказываний.* Это значит, «что все научные идеи должны выводиться, непосредственно или косвенно, из проверенных наблюдений» (Schutz 1962: 251). То есть, эти суждения должны соотноситься с фактами из жизненного мира.

3. *«Постулат наивысшей возможной ясности и отчетливости всех используемых понятий и терминов»* (Schutz 1962: 251). Это требование указывает на то, что посредством прояснения в рамках «теоретической установки» разрозненные до-научные понятия и способы мышления доводятся до уровня высшей ясности в том смысле, что их (скрытые), подразумеваемые, значения делаются явными.

Из этих трех общих правил, устанавливающих условия, при которых смысловая область «науки» может рассматриваться как «реальная», Шюц выводит вполне точные для социологической методологии указания. Вначале он рассматривает главные цели любого научного действия, затем переходит к сравнению социологических процедур с методологией естественных наук и, тем самым, устанавливает особые характеристики социологии¹⁹.

Вслед за Уайтхедом Шюц видит основные цели любой науки прежде всего в разработке эмпирических теорий (т.е. теорий, которые согласуются с опытом) и, во-вторых, – в отчетливом объяснении повседневных представлений. Это объяснение «состоит в том, чтобы сохранить эти представления в научной теории как гармонизированной мысли» (Schutz 1962: 4). Для этого наука должна «разработать способы, с помощью которых мысленные объекты из обыденного опыта вытесняются мысленными объектами науки» (Schutz 1962: 4). Именно в этом процессе вытеснения мы и видим смысл различия между естественными и социальными науками.

Все знание о мире, будь то повседневное, общественное или научное по своей природе, связанное с социальными или с естественными науками, «состоит из конструктов, т.е. совокупности абстракций, обобщений, формализаций, идеализаций, характерных для

¹⁸ Существует определенное сходство между этим постулатом и попперовским постулатом о мире-3, существующем независимо от познающего субъекта. Но, в противоположность Попперу, Шюц считает, что не познающий субъект независим от объективных идей, но ученый, который в теоретической установке независим от конкретного внешнего мира. Таким образом, с точки зрения Шюца, теории можно и «отбросить» при этом без всякого эффекта для людей: ученый подавляет свою конкретную личность в рамках «теоретической установки».

¹⁹ Из этого, однако, не следует, что Шюц рассматривает методы социальных и естественных наук как далекие друг от друга. Он отвергает, как неприемлемые, постулаты и номотетической школы в социологии (тех социологов, которые следуют примеру естественных наук и стремятся лишь к формулировке правил и к объяснениям явлений), и идиографической школы (заинтересованной лишь в неповторимых утверждениях и в истолковании явлений, чураясь измерением и экспериментом в социологии). Согласно Шюцу (Schutz 1962: 48ff), идиографисты в особенности не учитывают тот факт, что определенные процедурные правила столь же обоснованы и для всех эмпирических наук: принципы контролируемого вмешательства, принципы контролируемой верификации другими учеными, теоретические идеалы единства, простоты, обобщения и точности. Шюц считает эти общие факторы обоснованными, каким бы ни был объект исследования. Здесь я хотел бы только отметить, что Шюц предлагает третье направление в социологической методологии, которое не следует приравнивать к чему бы то ни было предшествующему.

соответствующего уровня организации мышления» (Schutz 1962: 5). Таким образом, все классифицируемые факты следует понимать как проинтерпретированные факты: такие интерпретации следует рассматривать «только» как конкретные аспекты того, что мы переживаем. Если наука замещает конструкты здравого смысла ясными теоретическими конструктами, то *естественные науки* относятся к физическому миру. Физический мир состоит только из таких фактов, которые сами по себе не обладают структурой релевантности и смысла. Следовательно, естественные ученые привязаны только к системе релевантности своей дисциплины, а не к системе релевантности самих изучаемых фактов. Поскольку «релевантность не присуща природе как таковой, она выступает результатом избирательной и интерпретативной деятельности людей, находящихся в природе или наблюдающих природу» (Schutz 1962: 5). Факты, которыми занимаются естественные науки – молекулы, атомы или электроны – сами для себя ничего не значат, а их интерпретации естествоиспытателями имеют для них не больше смысла.

Факты же, которыми занимается социальный ученый – социальный мир, человеческие действия и их последствия, – напротив, с самого начала имеют особую смыслоструктуру и структуру релевантности. Действующие «уже выбрали и уже проинтерпретировали этот мир посредством целого ряда обыденных конструктов реальности повседневной жизни, именно эти мыслительные объекты [конструкты] и определяют их поведение, определяют цели их действий и средства, доступные для их достижения» (Schutz 1962: 6). Таким образом, социальный ученый в своей «теоретической установке» должен соотноситься с «мыслительными объектами, созданными здравым смыслом человека, проживающего свою повседневную жизнь среди таких же людей» (Schutz 1962: 6). Создаваемые в исследовании теоретические конструкты должны не только превосходить конструкты повседневной жизни, но и совпадать с ними, если претендуют на эмпирическую обоснованность. Я мог бы проинтерпретировать тезис Шюца следующим образом: естественные науки стремятся формулировать конструкты первого порядка, которые Шюц называет конструктами первой степени. Это такие конструкты, которые не должны соотноситься с последующими смыслоструктурами. Социальные науки стремятся к формулировке конструктов второго порядка – «сконструированных из конструктов, полученных действующими на социальной арене [в естественной установке], чье поведение и наблюдает [социальный] ученый, пытаюсь объяснить его в соответствии с процедурными правилами своей [социальной] науки» (Schutz 1962: 6). Следовательно, самой важной задачей для методологов социальных наук должно быть «изучение общих принципов, согласно которым люди организуют свой опыт в повседневной жизни и, в особенности, свой социальный опыт» (Schutz 1962: 59).

Социальная наука, стремящаяся к этой цели, должна воспринять постулат субъективной интерпретации, встать на субъективную точку зрения. Она должна соотноситься с «интерпретацией действия и его обстоятельств в понятиях самого действующего» (Schutz 1962: 34). Объект социального исследования – человеческие действия в самых различных своих проявлениях, их организация в разного рода типы институционализации, а также результаты, или артефакты, этих действий – следует рассматривать и анализировать в рамках и с точки зрения субъективной перспективы. Требуется такого рода ре-конструкция, которая сможет структурировать процессы человеческого поведения в определенные типы. Только таким образом социальные науки могут исследовать социальную реальность, рассчитывая при этом на эмпирическую обоснованность. Другими словами, что именно действующие подразумевают, когда *они* действуют – это вопрос понимания.

Как уже отмечалось, смысловые контексты, конкретные формы запаса наличного знания и системы соотнесения действующего – все это основывается на конкретной особой индивидуальной биографической ситуации. Для исследователя возникает вопрос: как уловить эти субъективные смыслоструктуры и воспроизвести их в рамках объективной

системы научной теории, не превращаясь при этом в шизофреника? Как разрешить этот парадокс?

Как только мы принимаем теоретическую установку²⁰, становится возможным понимание субъективных смыслоструктур, так что первый аспект этого парадокса может быть снят. Формулировка конструктов второго порядка, принимающих в расчет субъективный смысл действующего, отличается от формулировки конструктов первого порядка; оба типа конструктов не вытекают из одной установки. Поэтому мыслительные объекты, сформулированные социальными науками, не соотносятся с конкретными действиями конкретных индивидов, происходящими в конкретных ситуациях. С помощью особых методологических средств [...] социальный ученый замещает мыслительные объекты здравого смысла, соотносящиеся с конкретными событиями и случаями (Schutz 1962: 36).

С этой целью он разрабатывает модели, представляющие социальный мир в свете теоретически релевантных проблем.

Второй аспект парадокса – вопрос о возможности в принципе воспроизводить субъективный смысл в объективных теориях – также тесно связан с различием между «естественной» и «теоретической» установкой. В отличие от действующего в «естественной установке», исследователь в «теоретической установке» не предполагает в социальном мире некоего «здесь», которое можно сформировать в конструкт. «Корпус» знания и методы его дисциплины составляют запас знания исследователя. Исследователь наблюдает образцы человеческого действия и его последствия постольку, «поскольку они доступны его наблюдению и открыты для его интерпретаций. Но образцы взаимодействий, однако, он должен интерпретировать в понятиях их субъективного смысла, иначе он теряет всякую надежду уловить «социальную реальность» (Schutz 1962: 40). Объективное воспроизведение субъективных смысловых контекстов возможно до тех пор, пока исследователь не разделяет ту же прагматическую систему соотнесения, что и исследуемый действующий. Таким образом, такое воспроизведение возможно, только если он отказывается от (социального и физического) «здесь» жизненного мира и замещает биографически определяемый набор знания «объективным» знанием данной дисциплины.

Теоретический подход к повседневному миру

Поскольку воспроизведение, или перестройка, повседневного мира имеет место в естественной установке, теоретическая установка должна в точности соотноситься с естественной, если не хочет оказаться в кризисе отчужденной самодостаточности.

Следовательно, все утверждения, выводимые из социологических теорий должны основываться на интерсубъективном опыте естественной установки. Из этого выводятся специфические принципы социологического исследования.

По Шюцу, построение социологических моделей и теорий, выводимых из этих общих наблюдений над познанием и теоретизированием должно удовлетворять следующим постулатам:

1. *Постулат логической состоятельности.* «Система типичных конструктов, созданных ученым, должна отвечать требованиям наибольшей степени ясности и отчетливости применяемой концептуальной схемы и должна быть вполне совместимой с принципами формальной логики» (Schutz 1962: 43). Всецело логический характер как раз и отличает научные конструкты (замещающие обыденные) от повседневного мышления.

²⁰ Включая и ссылку на постулат свободы от ценностей.

2. *Постулат субъективной интерпретации.* «Для того, чтобы объяснить человеческие действия, ученый должен задаться вопросом: какую модель индивидуального разума можно построить и какое типичное содержание ей можно приписать, чтобы объяснить наблюдаемые факты как результат деятельности такого разума понятным образом» (Schutz 1962:43). Тогда можно быть уверенным, что любое действие можно проследить вплоть до его субъективного смысла.

3. *Постулат адекватности.* «Каждое понятие в научной модели человеческого поведения должно быть выстроено таким образом, чтобы акт действия, выполненный действующим индивидом в жизненном мире по образцу типического конструкта, был понятен как для самого действующего индивида, так и для его сотоварищей в терминах интерпретаций здравого смысла повседневной жизни» (Schutz 1962: 44). Применение этого постулата, по мнению Шюца, позволит предотвратить отчуждение социальных наук от мира повседневности.

Перевод с английского С.П.Баньковской

Литература

- Kung, G.* (1982) Einführung in die Phänomenologie, unpublished manuscript, Fribourg.
- Husserl, E.* (1965) Philosophy as Rigorous Science. Phenomenology and the Crisis of Philosophy, tr. Q. Lauer, New York: Harper Torchbooks.
- Schutz, A.* (1962) Collected Papers, vol. I, ed. and intr. M. Natason, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Luckmann, Th.* (1983) Life-World and Social Realities, London: Heinemann Educational.
- Husserl, E.* (1970a) The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, tr. and intr. C. Carr, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Held, K.* (1981) 'Edmund Husserl', in O. Höffe (ed.) Klassiker der Philosophie, vol. 2, München: C.H. Beck.
- Szilasi, W.* (1959) Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen: M. Niemeyer.
- Brauner, H.* (1978) Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien, Meisenheim a.G.: Hain.
- Husserl, E.* (1982) Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, vol. 1, tr. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Peursen, C.A.V.* (1969) Phänomenologie und analytische Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer.
- Habermas, J.* (1988) The Logic of the Social Sciences, tr. S.W. Nicholsen and J.A. Stark, Cambridge: Polity Press.
- Schutz, A. and Luckmann, Th.* (1974) Structures of the Life-World, tr. R.M. Zaner and H.T. Engelhardt Jr, London: Heinemann.
- Husserl, E.* (1969) Formal and Transcendental Logic, tr. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Weber, M.* (1951) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

*Гёран Терборн**

О границах и динамике норм и нормативного действия Социологическая рефлексия

Основные вопросы

Каково значение норм в человеческой деятельности? Каковы пределы нормативного действия? Каковы отношения между нормативным и не нормативным действием? В каких случаях нормы управляют акторами и их деятельностью? Как задаются нормы?

Какова динамика норм? Почему и как они меняются? Что управляет усилением или ослаблением, рассредоточением или концентрацией нормативного действия по сравнению с инструментальным или телеологическим действием? Что ведет к переменам в форме или содержании нормы, а также в замене старых норм новыми?

Это одни из ключевых вопросов нашего семинара. Они принимают специфическую форму в рамках каждой дисциплины, имеющей дело с нормами, но, к счастью, этот набор вопросов обеспечивает общую площадку, которую каждый из нас может достичь различным путем, чтобы затем двинуться в своем направлении.

Начать следует с признания того простого факта, что нормы в самом деле принадлежат к сферам интересов многочисленных научных дисциплин, которые редко имеют возможность взаимного диалога. Бизнес-администрирование, криминология, теория принятия решений, экономика, этика, теория игр, юриспруденция, организационная теория, педагогика, философия, политология, психология, социолингвистика, социология, теология – все они в той или иной степени сталкиваются с вопросами о нормах и нормативном действии. Идея нашего семинара заключается в том, чтобы дать каждому возможность познакомиться с подходами других.

Полезно было бы с самого начала дать определение. Нормой может быть названо предписывающее или запрещающее суждение, говорящее нам «Сделай так!» или «Не делай так!» (оно может также иметь форму одобрения или неодобрения: «Пожалуйста, сделай так!», «Пожалуйста, так не делай!»). Нормы, понимаемые в этом смысле, подразумевают целый спектр поддерживающих их механизмов – от законодательных норм, утверждаемых специальным аппаратом принуждения и санкционирования, до норм морали, существующих только в сознании индивидуума, между ними же расположен широкий ряд норм, обычно называемых социальными, предмет одобрения или осуждения для некоторой совокупности акторов. Хотя было бы, вероятно, полезно сосредоточиться на какой-нибудь из частей этого спектра, наш контекст предполагает рассмотрение всех видов норм.

Как бы ни было широко приведенное выше определение, оно не охватывает всех возможных вариантов употребления слова «норма». В частности, в него не попадают два весьма распространенных смысла. Один – это «норма» как определение, например, того, что такое метр или, в контексте сегодняшних проблем Европейского Союза, что такое фрукт. Я также не включил в свое определение представление о норме как мере распределения, то есть как о наиболее часто встречающемся значении, о том, что подразумевается под термином «нормальный».

* Семинар по нормам и нормативному действию SCASSS, Упсала, 3 июня 1998 г.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

© Гартаковская Ирина, 2003.

Под нормативным действием мы подразумеваем действие, вызванное к жизни нормой о том, как следует действовать. Нормативное действие – кто-то, возможно, предпочтет назвать его деонтологическим действием – отличается от теологического или инструментального действия тем, что оно не является результативным, не ориентировано на какой-то конкретный результат, значимый для актора. С другой стороны, этика ответственности, как называл ее Макс Вебер, подразумевает, что последствия такого действия важны не для самого актора, но для других людей. Классическая юридическая максима нормативного действия – *'fiat iustitia, pereat mundus'*^{*} – не является надежным путеводителем по королевству норм.

В дальнейшем я постараюсь показать парадоксальность ситуации с нормами в рамках сегодняшней социологии, а также предложить некоторую собственную социологическую рефлексию по поводу социального значения разного рода норм и их изменения. Социологическая перспектива предполагает внимание к тому, как и насколько нормы способны формировать акторов и социальные порядки, а также влиять на их изменение.

Парадокс и вызов для *Homo Sociologicus*

В сегодняшней социологии существует парадокс. В то время как общее внешнее допущение предполагает, что человек социологический есть личность, руководимая в основном социальными нормами, в рамках сегодняшних ведущих социологических школ весьма сложно найти какую-либо удовлетворительную трактовку норм и нормативного действия. В современной социальной теории главный интерес к нормам вытекал из проблематики рационального выбора (ср. Ullmann-Margalit 1977; Vicchieri 1997)¹. Наиболее серьезный вклад в изучение этой темы был внесен Джеймсом Коулменом (Coleman, 1990), принадлежащим именно к тому новому течению в социологии, которое занимается теорией рационального выбора.

Неоклассический Синтез социологии, начатый Талкоттом Парсонсом и подразумевавший переосмысление социологии XIX – нач. XX века для установления классического канона, придавал нормам огромное значение. В самом деле, представление об определенных «нормативных элементах», присутствующих в целях акторов, а также в отдельной стандартной ситуации связывающих положение актора с его целью, легло в рамках Синтеза в основу «теории сознательного действия» (Parsons 1937: 74 и далее).

Послевоенные формулировки Парсонса (напр., Parsons 1951) были нацелены скорее на социальную систему и ее «структурно-функциональный анализ», чем на теорию действия. Но и последняя не была забыта (см. Parsons and Shils 1953), и анализ социальной системы держался на признании центральной роли норм. Социальные системы характеризовались прежде всего своими ценностями, из которых выводились нормы, указывающие на конкретные способы деятельности.

Менее амбициозный с точки зрения теории и более эмпирически ориентированный вариант неоклассической социологии «среднего уровня» был предложен Робертом Мертоном, поставившим исследования норм и аномии (отсутствия норм) в центр своего анализа (Merton 1957: гл. IV-V и др.)

Однако неоклассической социологии не удалось консолидироваться и монополизировать все дисциплины. Напротив, с начала 1960-х она стала подвергаться все усиливающимся атакам, в результате чего в 1970-х перестала быть приемлемой парадигмой, хотя и не была заменена какой-либо сопоставимой по систематичности и влиятельности теорией.

^{*} Пусть рухнет мир, лишь бы закон торжествовал. – прим. перев.

¹ Американская социологическая ассоциация недавно посвятила проблеме норм специальную сессию своей конференции, Kreps (1997), Lindbeck (1997).

После Парсонса и Мертона социологи обычно принимали нормы как само собой разумеющееся понятие – важное, но не принципиальное и не интересное. На мой взгляд, это означало прискорбный отказ от участия в актуальнейшем диалоге, ведущемся в современных социальных науках и экономической истории, где нормы и нормативные институты служили главными темами.

Исторические катаклизмы совершенно не обязательно должны приводить к тому, что нормы становятся неактуальными, но это все же произошло. Для этого, по всей видимости, существуют две главных причины. Одна – сам характер дисциплины, другая связана с междисциплинарными противоречиями, имевшими место в 1960-х и 1970-х.

Во-первых, большинство социологов всегда воспринимали свою науку как скорее эмпирическую и интересовались прежде всего конкретными эмпирическими проблемами. Неоклассический Синтез был по преимуществу теоретическим предприятием, и он никогда не занимал доминирующую позицию во всей сфере эмпирики. Это вечное разделение получило затем свою поддержку в концепции «социального», поддержанной большинством социологов, каковы бы ни были их взаимные противоречия. Она заключается в том, что «социальное» имеет постоянно изменяющиеся свойства и не сводимо к элементарному действию. Внимание к эмпирическим задачам и анти-редукционистские эпистемология и онтология усиливали друг друга, позволяя тем самым избегать или игнорировать базовые вопросы, связанные с пониманием действия. Вы можете делать очень интересные открытия в области, скажем, отношений на рабочем месте, межличностных связей, городской жизни, жизненного уровня, социальной мобильности или гендерных паттернов, особо не задумываясь при этом о базовых мотивах социального действия или основных свойствах социальных систем.

Во-вторых, сам характер основных теоретических противоречий в социологии также привел к тому, что нормы исчезли из поля зрения.

Парсонсианский синтез был теоретически уязвим с двух сторон. Одной из них была общая концепция управляемого нормами актора, которая оставляла мало места для других мотиваций, кроме случаев «девиации», которые, как отклонения от нормы, были по определению маргинальны или второстепенны. Критики (наиболее влиятельным из которых был Wrong 1961) подвергли атаке преобладающую в социологии «гиперсоциализированную концепцию человека». Много позже полу-парсонсианец Александр сформулировал эту проблему как контингентность действия (Alexander 1988). Другая проблема была связана с макро-уровнем и касалась источника норм. Парсонс выводил последние из ценностей и охватывающей социальную систему культуры. Его критики (Dahrendorf 1959, Rex 1961 и другие) подняли вопрос о власти, о том, что нормы могут быть навязаны и, соответственно, служить причиной конфликта.

По мере того, как эта теория подвергалась атакам, становилось ясно, что она уязвима и с эмпирической точки зрения. У Парсонса было много одаренных учеников, большей частью в США, и он был вдохновителем значительного числа эмпирических исследований, как на микро-, так и макро-уровне, но Парсонсианский Синтез все же предлагал именно аналитическую и интерпретационную рамку, а не объяснение предшествующих эмпирических головоломок. Не удалось достичь эмпирического прорыва, который мог бы быть предъявлен как аргумент в защиту Синтеза.

Неоклассический Синтез социологии не удался, и в результате возникло много различных подходов, разнообразие которых не было столь разрушительно, как это могло бы показаться, именно из-за эмпирической ориентации дисциплины. Каждый подход вносил свой вклад в познание социального мира.

Существующий широкий набор возможностей можно объединить в два больших направления. С одной стороны, произошел поворот от нормативного к когнитивному и коммуникативному, от социализированных в рамках данной культуры членов сообщества с интериоризованными нормами к «познающим агентам» (Giddens) и коммуникаторам

(Habermas 1981). С другой стороны, с помощью форм, предложенных историческим материализмом, под влиянием структурной лингвистики и антропологии, прежде всего изменилось понятие связанной с актором социальной структуры. «Структуралистский» переворот привел к возобновлению интереса к «структуре и пространству действия» (agency)», наиболее впечатляющим результатом в этом направлении, вероятно, является концепция «двойственности структуры» Энтони Гидденса (1984: 25 и сл.), делающая акцент на том, что законы структуры являются одновременно и ресурсами, используемыми акторами, и результатом их деятельности; а также представление предрасположенностей (dispositions) акторов в виде их «хабитуса», концептуализированное Пьером Бурдьё (1987: 127 и сл., 155 и сл.).

Нормативность, однако, остается вне фокуса внимания, хотя всегда присутствует в качестве фона. Но все же ряд крупнейших современных социологов выдвинули понятия «морального фактора» или «морального порядка», а также «нормативно-аффективное» на передний план (Etzioni 1988; Wuthnow 1987, 1991).

Другими словами, было бы неверным воспринимать социологию через призму концепции *homo sociologicus* как Нормативного Человека, аналогичного максимизирующему прибыль Экономическому Человеку. Скорее, мы сможем понять главный аспект различных направлений в экономике и социологии, рассмотрев, какими основными понятиями они пользуются в качестве ключевых переменных в теории деятельности.

Таким образом, нам следует разработать аналитическую схему объяснения деятельности. Ее базовыми элементами являются совокупность акторов, совокупность ситуаций (или условий) и совокупность действий. Идеалистический эманационизм* предполагает исчезновение из этой схемы ситуаций, крайняя форма структурализма сводит акторов к их ситуациям (положениям в системе), но мы в данном случае имеем дело с основным направлением междисциплинарной социальной науки. Имея задачу объяснения социального действия, мы принимаем во внимание два фактора, для каждого из которых мы можем различить два основных способа объяснения, принятых в социальных науках, различающихся своей трактовкой набора акторов и набора ситуаций.

Факторы, размещающиеся с правой, объясняющей стороны нашей формулы, могут быть разделены на переменные и заданные или случайные. Два последних, несомненно, синонимичны, но они имеют одну важную общую черту – их не надо исследовать. Поэтому с точки зрения эмпирической социальной науки, заданные и случайные факторы применительно к конкретной ситуации могут считаться эквивалентом.

Схема 1. Способы объяснения человеческого действия.

Акторы

Ситуации

Заданные/Случайные

Переменные

Заданные/Случайные

Неоклассическая экономика
Рациональный выбор

Бихевиористская и экспериментальная психология

Переменные Основные направления социологии,
антропологии и политологии

* Эманационизм (emanationism) – метафизическая доктрина, существующая в гностицизме и особенно неоплатонизме. Плотин считал физический мир эманацией «мировой души», которая, в свою очередь, является эманацией божественного присутствия, которое, в свою очередь, является эманацией более высокого божества и т.д. - прим. перев.

Динамическая психология

В характерном для экономики способе объяснения действие объясняется с помощью изменения ситуации, в основном это касается соотношения цен и доходов. Акторы являются заданными, посвятившими себя максимизации выгоды, со «стабильными предпочтениями»: «Предполагается, что предпочтения существенно не изменяются во времени, несущественно различаются у богатых и бедных и даже у представителей различных обществ и культур. Это допущение о стабильности предпочтений обеспечивает надежное основание для прогнозирования реакции на различные изменения...» (Becker 1976:5).

Изменение ситуации определяется возможным соотношением затрат-выгоды, получаемым в результате использования разных возможностей в момент выбора. Когда (предполагаемые) стимулы меняются, акторы действуют другим образом, и характер их действий предсказуем. Допущения о принципе максимизации и о стабильности предпочтений не предполагают с непереносимостью исключительно эгоистические или материальные предпочтения, они даже не обязательно бывают универсально одинаковыми. Главный момент заключается в другом, а именно, в том, что для экономических объяснений и прогнозов характерно исходить из базового допущения об акторах с заданными предпочтениями, схемами принятия решений и ограничениями.

Социологи, как и антропологи, а также представители основных политологических школ, исходят из предположения о том, что акторы отличаются друг от друга в зависимости от принадлежности к различным категориям и группам, а также в зависимости от исторического периода. С точки зрения социологии и антропологии, социальное действие различается, потому что различаются акторы. Они принадлежат к различным группам или культурам, они имеют разные позиции, роли и положение в социальных системах и социальных сетях, они могут иметь разные материальные или символические ресурсы. Для задач социологического исследования важно понять, чем именно и насколько сильно различаются акторы, и какое количество акторов имеет эти отличия.

С другой стороны, вариативность ситуаций или обстоятельств действия обычно принимается как случайная или заданная, хотя и может приниматься во внимание так же, как и в экономических объяснениях, в которых вариативность самих акторов рассматривается как ограничение. Возможности, доступные социологическому актору, как правило, различаются не в зависимости от обстоятельств конкретного действия, а в зависимости от его ценностей, норм или интерпретации ситуации, а также в зависимости от позиции актора в социальной структуре².

Социологи обычно не принимают во внимание различия в ситуациях, что и нашло выражение в старой шутке, гласящей, что социология является наукой о том, почему у людей нет никакого выбора.

Нормативный Человек, таким образом, может быть рассмотрен как часть большого набора объяснительных схем, в рамках которых действие в основном рассматривается скорее в терминах различий в характеристиках акторов, чем в терминах ожидаемых от изменения ситуаций результатов.

Совмещение двух объяснительных подходов может принять форму формулирования взаимных противоречий, то есть, социологического сомнения в заданности/случайности акторов и наоборот, экономического сомнения в заданности/случайности ситуаций, либо сводимых к положению в структуре, либо к интерпретациям и/или оценкам самих акторов, либо случайно варьирующихся.

² Последняя иногда может восприниматься как «ситуация» актора, но «ситуация» является его более или менее постоянной характеристикой, и ее не следует смешивать с обстоятельствами конкретного фрагмента действия, которое нуждается в объяснении. Альтернативы здесь культурно определены или «структурно заданы».

Нормативные и другие действия

Нормативные действия, обозначаемые как действия во имя того, что (как считается) правильно, являются одним из трех основных видов человеческих действий, наряду с телеологическими действиями, направленными на достижение определенного результата, и эмоциональными действиями, выражающими чувства гнева, скорби или радости.

Не все виды действий, предпринимаемых со знанием норм или следующие нормам, можно считать нормативными действиями. Люди могут следовать нормам по нескольким различным причинам, и только один набор причин соотносится с тем, что мы в данном случае понимаем под нормативным действием. Следование нормам может быть инструментальным, либо ради вознаграждения, либо с целью избежать насилия. Мы можем вести себя конформно из желания принадлежности к некому сообществу и/или позитивной оценки и уважения, или из страха выглядеть нелепо, подвергнуться остракизму, увольнению или юридическому наказанию. Есть все основания полагать, что человеческое поведение большей частью бывает мотивировано разнообразной смесью принципа максимизации выгоды и нормативности.

Нормативное действие, предпринимаемое ради следования нормам как таковым, может происходить по различным причинам. На одном полюсе мы можем отметить подсознательные привычки или рутину, источники усвоения которых мы уже давно забыли или, по крайней мере, обычно о них не думаем. Многие из наших наиболее частых повседневных действий относятся к этой категории, например, наша манера говорить или ухаживать за собой, телесные практики, ассортимент питания, стиль работы. Другими словами, мы делаем многие вещи, потому что мы считаем правильным так поступать, особенно (или вообще несколько) не задумываясь об этом.

С другой стороны, нормативные действия могут вытекать из рационального знания (или того, что им считается) о последствиях таких действий для окружающего мира, при этом игнорируется (или имеет лишь второстепенное значение) выгодность результата этих действий для самого актора.

Между двумя полюсами нормативно-конформного действия, один из которых основан на привычке, а другой на рациональном знании, существует обширный ряд нормативных действий, которые вызывают наиболее интересные аналитические вопросы. На мой взгляд, мы можем посмотреть на это следование нормам между привычкой и рациональным пониманием под двумя углами зрения.

С одной стороны, мы можем следовать норме исходя из нашей *идентификации* с источником данной нормы и соответствующих ценностей. Источником нормы может быть конкретная личность, организация или доктрина. Это не просто вопрос о «интериоризации» нормы, но прежде всего, о связи нашего индивидуального самоосознания с источником нормы. Последний, таким образом, придает смысл нашей жизни (на время своего существования). Мы даже можем быть готовы рисковать жизнью во имя существования источника нормы. Нация и религия являются наиболее распространенными источниками норм, призывающими нас быть готовыми к предельной жертве, а именно к согласию отдать жизнь. Но идентификация важна также в менее героических смыслах – объектом идентификации могут быть родители, учителя, выдающиеся сверстники, спортивные или поп-«звезды». Мы можем также идентифицироваться с процедурой, например, легитимным способом делать какие-то вещи – скажем, с помощью демократического голосования или согласно юридическим законам.

В рамках коллектива, с которым мы себя идентифицируем, наши действия обычно соответствуют определенным нормам. В экстремальных случаях другие воспринимаются как недо-люди, к которым нормы не применимы. Войны между республиками, на которые

распалась Югославия, дали миру много подобных примеров. Таким образом, коллективная идентичность акторов может определять набор действующих норм.

С другой стороны, мы можем следовать нормам из *самоуважения*. Это продукт глубокой интериоризации (к условиям, обеспечивающим такую интериоризацию, мы обратимся ниже). Для большинства из нас существуют определенные вещи, которых мы не делаем, и определенные вещи, которые мы делаем, независимо от того, как ведут себя другие люди. Иначе мы будем испытывать чувство отвращения, омерзения, презрения к себе, не говоря уже о стыде и чувстве вины. Эти запреты могут простираться от питания «мертвыми животными» до «штрейкбрехерства», от донесения в полицию до мошенничества, от попрошайничества до эксплуатации неимущих.

Насколько мне известно, ни следование нормам из идентификации, ни из самоуважения до сих пор почти не исследовалось, по крайней мере, в социологии.

По способу своего функционирования в человеческих взаимодействиях нормы могут быть разделены по меньшей мере на три главных типа. Один из них составляют *конституирующие* нормы, которые определяют систему действия и участие в нем актора. Они устанавливают правила игры. По отношению к актору это нормы поведения, включения, подходящего языка, гигиены и телесных практик, манер. Они включают знаки чести и определения человеческого достоинства, а также подходящей социальной компетентности.

Другой набор состоит из *регулятивных* норм, обозначающих ожидаемые от актора вклад, исполнительность и выполнение задач, поставленных системой. Наиболее распространенные их примеры – нормы работы, семейные и другие социально-предписанные роли, нормы поведения члена группы.

К третьей группе относятся *распределительные* нормы³, указывающие как в данной социальной системе должны размещаться вознаграждения, затраты и риски.

Другими словами, нормы определяют значение членства в социуме, ожидаемый от членов вклад в социальную систему и соответствующее вознаграждение за их членство и/или вклад. В этом качестве нормы вездесущи, они играют центральную роль в функционировании любой социальной системы, большой или маленькой.

Три эти типа норм имеют разную социальную значимость. Первостепенное значение имеют наиболее глубоко интериоризованные нормы поведения, поскольку они определяют, что значит быть полноценным, компетентным членом социальной системы. Если вы не говорите на определенном языке и не «ведете себя» подходящим образом, вы не принадлежите ей, вы находитесь вне. Вы не можете быть, например, нормальным взрослым человеком, или шведом, или экономистом. Три типа норм имеют разную глубину и разную динамику. Обычно представляется, что нормы поведения наиболее глубоко интериоризованы актором, и их нарушение вызывает наиболее сильную реакцию. Серьезные нарушения норм поведения обычно влекут за собой отвержение, исключение, и даже отторжение и отвращение.

Говоря об интериоризации, я не могу сказать, являются ли регулятивные и дистрибутивные нормы более глубоко интериоризованными по сравнению друг с другом, но мне представляется, что нарушение дистрибутивных норм вызывает более сильную реакцию. Ощущение нечестности и несправедливости дает мощный стимул к действию. С другой стороны, регулятивные нормы вклада или выполнения значимы как критерий статусной атрибуции в рамках социальной системы.

Нормы обычно представляют собой не единичные правила, но часть иерархично организованной системы, простирающейся от высших принципов до правил, применимых лишь в отдельных ситуациях. Благодаря этому нормативное действие обладает существенной гибкостью интерпретации и осуществления, на что редко обращают внимание.

³ Распределительные нормы могут также восприниматься как регулятивные нормы второго уровня.

Институты и другие системы действия

Общая дискуссия о нормах должна быть соотнесена с институтами – часто употребляемое и весьма произвольно определяемое в наши дни слово. Хотя институты и институционализация рассматриваются некоторыми социологами преимущественно в когнитивных терминах, и соотносятся с «типологизацией» и формированием коллективных представлений о мире (или его части), более распространен подход, основанный на нормах и ценностях. Институтами, таким образом, правильнее было бы считать имеющие внешние границы комплексы норм, включая конституирующие нормы поведения, регулятивные нормы вклада/выполнения и распределительные нормы. Нормы данного института могут быть формальными или неформальными, явными или подразумеваемыми. К этим институциализированным комплексам норм прилагаются системы санкций против их нарушителей. В развитых обществах эти институциональные санкции часто, хотя и не всегда и не по определению, подкрепляются законом и юридическим воздаянием или наказанием. Семья (определенного исторического вида) – классический социологический пример, приводимый когда речь идет об институтах, но можно также вспомнить, скажем, о частной собственности или парламентской демократии как институтах в этом же смысле слова.

Для того чтобы составить общее представление об институтах, вероятно, стоит разместить их в рамках спектра нормативного и не-нормативного действия, чтобы выделить затем принципиально различные способы институциональной регуляции.

1. Не-нормативное и в связи с этим не-институциональное действие

Сюда, прежде всего, следует поместить все разнообразие сингулярных индивидуальных действий и деятельностных стратегий, также как и недолговечные формы интеракции, такие как повседневные столкновения или толпы. Нормы вторгаются в действия акторов только как часть общей организации человеческой деятельности через посредство социального обучения, в основном с помощью правил языка.

Но сюда же относятся долговременные формы интеракции, а именно *властные игры*. Отношения между суверенными государствами, бандами или объединенными группами независимых индивидуумов хорошо репрезентируют этот пример, но такие же примеры легко могут быть найдены во внутренней жизни диктаторских государств или банд. Интеракции этого вида не обязательно являются насильственными или мошенническими, но подразумевают контролируемые властные отношения и рациональный интерес. Нормы принимаются акторами во внимание только в терминах затрат и выгоды.

2. Институты или институциализированные системы действия

Институты бывают двух основных видов, и каждому соответствует свой тип нормативной регуляции. Оба эти вида имеют конституирующую нормативную рамку, определяющую подобающее и неподобающее поведение. Но они различаются способом регуляции правильного поведения. В первом из них акторы могут свободно выбирать стратегию и предпринимать шаги в соответствии с ней. Во втором сам характер и часто последовательность шагов предписываются нормами.

Мы можем назвать первую категорию институтов соревновательными играми или *нормативными рамками* (легитимной) максимизации. В качестве «игр» они имеют нормативные уставы, предписывающие количество шагов, но в рамках игры акторам позволяется и от них ожидается максимизация их выгоды. Сюда принадлежат все соревновательные игры, но важнейшими из институтов этого вида являются гражданские общества и рынки (во всем своем разнообразии). Гражданские общества и рынки, в свою очередь, могут быть представлены как каркасы таких институтов, как плюрализм,

конституции, юридические законы, имущественные права и т.д. В этих рамках, запрещающих властные игры насилия и обмана, актеры могут максимизировать свою выгоду. Однако институциональные рамки необязательно бывают конгруэнтными друг другу.

Вторую большую разновидность институтов мы можем назвать *ролевыми играми*. Театральная метафора здесь будет весьма уместна. Пьеса может быть по-разному прочитана и поставлена, характеры различным образом интерпретированы, и игра актеров отличается. Социальный спектакль, как и театральный, дает актерам несколько уровней свободы, но всегда существует набор ролей, которые должны быть сыграны. В самом деле, ролевые игры вне театральной сцены редко предписывают актерам жесткую линию, но скорее, определенный ограниченный набор возможных вариантов поведения и поступков.

Ролевые игры в современной социальной жизни не менее важны, чем рынки. Каждое современное общество имеет по меньшей мере три социальных сцены, на которых каждый день разыгрываются важные ролевые игры. Одна из них – это *семья*, пьеса, либретто которой за последнее время было радикально переписано. Но роли отца, матери, дочери, сына, брата, сестры, бабушки, дедушки и других родственников по-прежнему существуют со всеми своими ожиданиями, обязательствами, правами и наборами предписанных действий.

Другой такой сценой является *мир работы*, со всем своим огромным количеством ролей работников, каждая из которых имеет набор норм, указывающих, что делать, чего не делать и каким образом. Следует добавить, что работа является ролью, даже если она выполняется в контексте рынка. Продавец также играет свою партию.

Третья большая сцена представляет собой *организованную репрезентацию*, со своими играми в демократическую политику, ассоциации и лоббирование. Что может или не может, должен или не должен делать член кабинета министров, политик, депутат или представитель большей частью предписано конституциями и уставами, директивами и общественным мнением.

Исполнение нормативных Ролевых Игр составляет «обязательное действие» или «регулируемое правилами поведение» в том смысле, в котором об этом писали Марч и Олсен, но дифференциация норм отличается большей специфичностью, чем «правила» Марча и Олсена и многих других «институционалистов», под которыми они подразумевали «заведенные практики, процедуры, конвенции, роли, стратегии, организационные формы и технологии, вокруг которых конструируется политическая деятельность. Мы также подразумеваем верования, парадигмы, коды, культуры и знания, которые окружают, поддерживают, вырабатывают и вступают в противоречие с этими ролями и практиками» (March and Olsen 1989: гл.2).

Рынки и Ролевые Игры находятся друг с другом чаще в отношениях симбиоза, чем конкуренции. Во многих случаях на рынках распределяются входные билеты, которые позволяют играм осуществляться. На рынке труда распределяются билеты для профессиональных ролевых игр, на электоральном рынке – для игр в представительство, а на рынке секса и брака распространяются билеты для семейных игр.

Существует также третий вид важных институциональных действий, в которых нормативные предписания гораздо жестче, чем в ролевых играх. Но они обычно трактуются скорее как специальная часть институциональных или организационных ролевых игр, чем институт как таковой. Это *ритуалы*, церемонии, формальные процедуры. Не предполагается их интерпретация или разнообразие исполнения, но они должны осуществляться строго согласно правилу, литургии или протоколу, хотя искусство исполнения среди всех задействованных актеров редко бывает одинаковым. Ритуалы служат дисплеями норм, и поэтому важны для усиления их воздействия.

3. Не-институциональные нормативные действия

Поле нормативного не исчерпывается институтами. На другом конце спектра человеческой деятельности мы можем обнаружить огромное количество действий, предпринятых под воздействием *личных норм*. Они распространяются, скажем, от добровольного участия в справедливой войне до правозащитной деятельности. Личные моральные убеждения часто могут очень строго предписывать и запрещать, но актер помнит о возможности «исключения из правил».

Условия лояльности нормам

В современной социологии, насколько мне известно, не предпринимается систематических усилий для формулирования хотя бы промежуточных выводов из исследований о детерминантах следования нормам и их нарушения. Поэтому будет весьма уместно привести здесь результаты, полученные в области педагогики и криминологии. Мы можем представить, что лояльность нормам и их нарушение как процессы, имеющие протяженность во времени, подчиняются логистической модели и графически имеют S-образную форму со своими провалами и пиками (ср. Schelling 1978). Но каковы в таком случае переменные и механизмы, стоящие за этой моделью, т.е. за конкретной ситуацией, в которой находятся акторы? И если мы хотим усилить или ослабить лояльность нормам, на что мы должны воздействовать?

Здесь, видимо, можно говорить о трех типах ключевых переменных. Одним из них, очевидно, является *социализация акторов*. Она зависит не только от рамок, продолжительности, последовательности и интенсивности внушения. На нее также решительным образом влияет формирование идентичности акторов. Имеется в виду, насколько они испытывают самоуважение и уверенность в себе, насколько сильна их идентификация с источником нормы. Процесс формирования идентичности естественно приводит к постепенному нарастанию добродетельности или порочности, вызванному эффектом воздействия социализирующих на социализированных, родителей на детей, учителей или лидеров на их последователей. Не уверенный в себе, непривлекательный, непоследовательный в следовании нормам воспитатель (*socializer*), скорее всего, породит последователей, имеющих низкую уверенность в себе и малую приверженность нормам, которые им передавали, и эти черты они, вероятно, передадут также и следующему поколению.

Когда процесс идентификации проходит слабо, даже тоталитарная власть воспитателей редко может достичь успеха во внушении желаемых норм. Это, видимо, общая проблема, затрагивающая управление тюрьмами и оккупированными территориями. Вместо интериоризации официальных норм, происходит их столкновение с негласными контр-нормами. Уклонение от официальных норм может стать правилом.

Второй вид переменных – это *институты*. Чем более четко данный институт оформлен, более внутренне последователен, более совместим и взаимосвязан с другими институтами, тем больше вероятности, что его нормы будут соблюдаться. Понятно, конечно, что разные институты – будь то частная собственность, парламентская демократия или нуклеарная семья – значительно различаются в этом отношении в зависимости от той социальной системы, к которой они принадлежат.

Наконец, вполне естественное переплетение видов мотивации в человеческой деятельности делает очень важной *состыковку норм и стимулов*. Чем сильнее системы вознаграждения коррелируют с системой норм, тем более высокой лояльности нормам можно ожидать. Можно сказать, что это настолько очевидно, что граничит с банальностью. Но выработка оптимального соответствия норм и стимулов в сложных обществах, с большим количеством норм и сложными системами вознаграждения, является весьма непростой институциональной задачей. Не способствует ее решению и существующая в академической науке традиция рассматривать нормы и стимулы вне связи друг с другом.

Динамика норм

Разговор о динамике норм предполагает проблематику двух видов. Одна связана с нормативными практиками данного актора или группы акторов, осуществляемых последовательно во времени. Другая относится к спросу и предложению в сфере норм, существующим для всего населения данного общества. Первая связана с такими вопросами, как интерпретация норм, следование им или отклонение от них, оппортунизм, доверие, отслеживание и принуждение к соблюдению норм. Вторая адресована не только к вопросам индивидуального обучения и культурной эволюции (рассматриваемых с теоретической точки зрения (напр., Vicchieri et al. 1997), но также и к усиливающемуся падению морали и нарастанию чувства несправедливости, призывам к регуляции (или отказу от регуляции), нормативному дискурсу, блюстителям морали, социальным движениям, нормативным мобилизациям, законодательству и учреждению или изменению праворегулирующих организаций.

Силы, способствующие изменению, мы можем разделить на две группы: одна, внутренне присуща человеческой нормативной деятельности, другая, внешняя, связанна с социальными условиями, решительным образом влияющими на нормы и нормативную деятельность.

Влиятельные внешние силы нормативных изменений

С социологической точки зрения, можно говорить о четырех главных силах изменений, влияющих как на следование действующим нормам, так и на спрос и предложение в сфере норм.

Наиболее важными, вероятно, являются изменения в отношениях *власти* – под которыми подразумевается совокупность ресурсов и возможностей, воспринимаемых акторами как доступные. По отношению к динамике норм, соответствующая власть может эффективно действовать через два весьма различных механизма, вытекающих из разных видов функционирования норм. Главная функция учреждения норм – это контроль за действиями других, а главная функция следования нормам – самоконтроль. Первая связывает нас с блюстителем морали и социальными движениями, вторая – с проблематикой идентичности и самоуважения.

По отношению к нормам как средству контроля за другими людьми, уместно введенное Джеймсом Коулменом (James Coleman 1990: 247-8) различие между «целевой группой» и «заинтересованными лицами» («бенефициариями»). Главное здесь то, что люди, которые учреждают и поддерживают нормы, необязательно являются теми же людьми, от которых ожидается соблюдение этих норм. Нормы того, что дети должны и не должны делать, обычно учреждаются и поддерживаются взрослыми, которые сами не видят причины им следовать. Патриархальные нормы женского поведения также относятся к таким рассогласованным нормам, особенно касающиеся добродетели и сексуальности. В существующих попытках формирования глобальных норм некоторые явно рассчитаны на объединение всех людей, например, такие, как нормы против разрушения атмосферы газовыми выбросами, в то время как другие, такие как попытки запрещения военных преступлений, направлены преимущественно на определенные группы, хотя и не являются в полной мере рассогласованными в том смысле, о котором писал Коулмен.

Этот спектр, от полностью согласованных до полностью рассогласованных норм, важен для понимания их динамики, поскольку показывает возможные отношения между нормоучредителями и теми, для кого эти нормы предназначаются. И тут огромную роль играют соответствующие властные отношения.

Поскольку существует различие между «бенефициариями» – заинтересованными в соблюдении норм лицами, и целевыми группами для этих норм, следование нормам,

утверждение и разрушение норм, скорее всего, будут меняться по мере изменений властных отношений между первыми и вторыми. Поскольку мы имеем дело с комплексами норм, называемыми институтами, мы должны ожидать, что они будут меняться медленнее, чем соответствующие властные отношения. Эти властные отношения существуют как на микро-, так и на макроуровне, между отцами и дочерьми или патронами и агентами, так же как и между социальными общностями и государствами. Если говорить о конформности данных акторов, изменение властных отношений между целевыми группами и «бенефициариями» (заинтересованными лицами) влияет и на их (де)стимулирование и на идентификацию.

Во-вторых, власть альтернативных источников нормативной идентификации также управляет динамикой норм. Важность этой власти особенно наглядна по отношению к присоединению или отвержению таких обширных систем норм и ценностей, какими являются религии или секулярные идеологии, в которых власть или эффективность норм слишком косвенная, сложная или необязательная с точки зрения чисто рационального восприятия. Мировые религии распространяются властью оружия и коммерческого преуспевания. Присоединение к социализму подкреплялось властью Советского Союза, и повернулось вспять с упадком и распадом последнего. Современное усиление религиозных норм в исламском мире произошло большей частью из-за поражений и фрустраций, из-за ослабления светских моделей развития.

Вторая сила, воздействующая на динамику норм, порождается к жизни *результатами распределения*. Последние весьма сильно влияют на потребность в нормах. Наличие норм распределительной справедливости, честности и взаимности, каковы бы ни были их исторические корни, естественны для человеческих сообществ, и, как правило, их строго придерживаются. Представление об их нарушении порождает требование санкций и/или более строгого регулирования. Как исторические свидетельства, так и психологические эксперименты говорят о том, что здесь большую роль играет норма, на которую можно сослаться, чаще всего это уже существующий порядок вещей.

Утверждение новых или укрепление старых норм распределения является результатом чувства покаяния моральных основ и соответствующих властных отношений.

В-третьих, утверждение и сохранение дальнейшей жизнеспособности норм управляется непредсказуемым *запасом источников идентификации*. Последние часто воспринимаются как блюстители морали. Харизма таких фигур, служащих объектом идентификации, является переменной огромного значения. Этот концепт обычно был связан с основателями религий и религиозными лидерами, но может также относиться и к светским «звездам».

Личная харизма не может быть ни передана другому человеку, ни унаследована. Но ее сила и, соответственно, источники идентификации могут воспроизводиться. Это происходит, когда решающую роль играет нарратив, нарративы об основателях и других героях или критических моментах в существовании той или иной религии, страны, движения, корпорации, которые дают другим поколениям примеры для следования. Иконы и другие визуальные имиджи служат той же цели воспроизведения во времени источника идентификации. Ритуалы помогают поддерживать коллективную память. Их сила в этом отношении иногда невероятно впечатляюща, особенно в религиях, существующих уже более тысячелетия.

Наконец, нормы подвержены влиянию изменений в *знаниях*, как в личном опыте самих акторов, узнающих о возможностях альтернативного поведения, так и в научном знании. Последствия Великой депрессии рыночных экономик вызвали к жизни более экономную нормативную модель экономического поведения, в то время как после событий 1980-х годов в Великобритании, США и Чили во всем мире расцвела дерегулированная экономика и приватизация. Научное знание о влиянии табака на глобальное изменение климата, например, вызвало запрещение курения во многих местах и появление норм, ограничивающих выбросы в атмосферу.

Особый когнитивный эффект имеет изменение значения того или иного вида действия для заинтересованных в нем людей («бенефициариев»). Например, строгие нормативные требования, предъявляемые к членам боевых, военных, политических, религиозных организаций, теряют для их руководителей значение во времена мира и компромисса. Также и поведение и помощь детей становятся менее важными для родителей, если они сами работают и зарабатывают достаточно, чтобы прокормить семью.

Расширение известного набора источников идентификации означает, при прочих равных обстоятельствах, ослабление их относительной власти. Очень амбициозные с точки зрения норм предприятия, такие как монастыри, секты и тоталитарные государства, стремятся поэтому держать своих членов или свое население подальше от внешнего мира.

Внутренние процессы нормативных изменений

Независимо от того, что происходит с властными отношениями, результатами распределения, количеством источников идентификации и сознанием акторов, существует по меньшей мере две внутренние проблемы, с которыми любая система нормативного действия сталкивается с течением времени. Одна из них – демографические процессы среди населения, другая – необходимость интерпретации норм.

Люди как акторы являются пользующимися языком, обучающимися в рамках определенной культуры и сознательно рассуждающими существами. Это означает, что все нормы являются предметом интерпретации со стороны акторов. Главное исходное положение социологии – представление о том, что акторы различаются, приводит социологов к подозрению о том, что акторы, скорее всего, могут различным образом интерпретировать ту или иную норму. Подчинение нормам может определяться в широком и узком смыслах. Оно может иметь выхолощенное значение и быть чисто ритуальным, исключительно «для публики». Но оно может и быть подверженным инновациям в виде новой интерпретации нормы или переосмысления внутренней структуры всего корпуса норм.

Социологический подход предполагает, что нормативные инновации группируются где-то на верхнем уровне данного социального порядка, поскольку там существуют ресурсы и оттуда возможен общий взгляд на ситуацию, либо на самых его границах, где возможен контакт с другой системой норм. Чисто символическое следование существующим нормам и разрыв с ними, скорее всего, произойдут на нижних уровнях данной иерархии, причем разрыв случится в среде маргиналов.

Из неизбежно интерпретативного характера следования нормам вытекает и *демографическая* проблема, которую не следует смешивать с эволюционной генетикой, используемой в теории игр (напр., Axelrod 1997). Новые члены семьи, церкви или партии, новые работники на предприятии, новые граждане государства вряд ли будут идентичны своим предшественникам. Поэтому их интерпретации данных норм будут иметь тенденцию к хотя бы небольшому отличию, связанному со спецификой жизненного опыта новичков. Старшие члены институтов и организаций обычно бывают этим обеспокоены и активно стараются социализировать новичков в рамках данной системы норм.

Ритуал можно охарактеризовать как дисплей системы норм, и предписанные ритуалом нормы не выполняют других функций, кроме дисплея данной нормативной системы. Поэтому он меньше зависит от интерпретации акторов, чем другие нормы, которые выполняют функции руководства жизнью акторов. В то время как ритуалы в сравнительно малой степени подвергаются давлению перемен, другие нормы по ходу существования системы обычно претерпевают постепенную эволюцию и сдвиги. Скорость и направление последних, в принципе, предсказуемы, поскольку зависят от положения актора в данный исторический период в данной социальной системе. Из трех типов норм, рассмотренных выше, регулятивные нормы наиболее подвержены эволюционным изменениям в своей интерпретации по сравнению с более глубоко интериоризированными нормами поведения и распределения.

Заключение: нормам бросают вызов

Нормы представляют собой не только точку аналитического пересечения разных дисциплин. Нормы являются также центральными нормативными вопросами современного мира. Борьба с массовыми и насильственными попраниями норм оказывается в центре внимания внутренней политики во многих обществах, сталкивающихся с насилием в школах и других сферах жизни молодежи, с взрывами ксенофобии и преступности. Создание соответствующих институтов стоит на повестке дня во многих частях мира, в частности, эффективное государственное строительство в Африке и других бедных странах Третьего мира, создание капиталистических рынков и демократических правительств в посткоммунистических государствах. На мировой арене предпринято несколько попыток формирования глобальных норм по отношению к правам человека, загрязнению окружающей среды, защите глобальных природных ресурсов, таких как океаны или первобытные дождевые леса. Глобализация рынков влечет за собой необходимость создания глобальных нормативных рамок экономических трансакций.

Перед лицом всех этих проблем и интересов, задача науки и ученых по исследованию возникновения функционирующих норм, механизма следования им и динамики их изменения, очевидно, превышает возможности не только отдельного ученого, но даже и отдельной дисциплины. Существует одновременно пространство и необходимость для объединения усилий для понимания и анализа. Междисциплинарные встречи выполняют свою функцию, даже если они всего лишь дают ученым возможность познакомиться с подходами, существующими в других науках. Но такая осведомленность, такое принятие в расчет достижений других дисциплин могут также послужить источником вдохновения, поводом для критики или примером для подражания. Некоторые ученые, имеющие высокий уровень терпимости по отношению к разным точкам зрения, могут также счесть плодотворным объединение с целью экспертизы какой-либо другой отрасли знания в каком-нибудь совместном проекте.

Нормы и их попрание влияют на всех нас и всех нас заботят.

Перевод с английского И.Н. Тартаковской

Литература

- Alexander, J. 1988. Action and Its Environments. New York, Columbia University Press
- Axelrod, R. 1997. The evolution of strategies in the iterated prisoners dilemma, in Bicchieri, C., et al. (eds.) 1997. The Dynamics of Norms. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-16.
- Becker, G. 1976. The Economic Approach to Human Behavior. Chicago, Chicago University Press
- Bicchieri, C., et al. (eds.) 1997. The Dynamics of Norms. Cambridge, Cambridge University Press
- Bourdieu, P. 1987. Choses dites. Paris, Ed. de Minuit
- Coleman, J. 1990. Foundations of Social Theory. Cambridge Mass., The Belknap Press.
- Dahrendorf, R. 1959. Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford, Stanford University Press
- Etzioni, A. 1988. The Moral Dimension. New, The Free Press
- Giddens, A. 1984. The Constitution of Society. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp.
- Kreps, D. 1997. Intrinsic Motivation and Extrinsic Incentives, American Economic Review 87:359-64

- Lindbeck, A. 1997. Incentives and Social Norms in Household Behavior, *American Economic Review* 87:370-77.
- March, J., and Olsen, J. 1989. *Rediscovering Institutions*. New York, The Free Press.
- Merton, R. 1957. *Social Theory and Social Structure*. New York, The Free Press.
- Parsons, T. 1937. *The Structure of Social Action*. Glencoe Ill., The Free Press
- Parsons, T. 1951. *The Social System*. New York, The Free Press
- Parsons, T., and Shils, E.(eds.) 1953. *Toward A General Theory of Action*. Theoretical Foundations for the Social Sciences. Cambridge Mass., Harvard University Press
- Rex, J. 1961. *Key Problems in Sociological Theory*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Schelling, T. 1978. *Micromotives and Macrobehaviour*. New York, W.W. Norton
- Ullmann-Margalit, E. 1977. *The Emergence of Norms*. Oxford, The Clarendon Press
- Wrong, D. 1961. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology, *American Sociological Review* 26: 183-93.
- Wuthnow, R. 1987. *Meaning and Moral Order*. Berkeley, University of California Press
- Wuthnow, R. 1991. *Acts of Compassion*. Princeton, Princeton University Press

РЕФЕРАТЫ

*Владимир Фурс**

*Арджун Аппадурай. «Современность» на просторе:
культурные измерения глобализации*

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.*
Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996

В реферируемой книге выдвигается теория радикальной трансформации «современности» (modernity), согласно которой электронные средства коммуникации и массовые миграции являются главными факторами изменения, совместно воздействуя на «работу воображения», формирующую субъективность эпохи модерна. Исходная посылка состоит в том, что электронные посредники кардинально меняют все поле масс-медиа и оказывают определяющее воздействие на традиционные средства коммуникации. Благодаря множественности своих форм и интенсивному пронизыванию повседневной жизни, они предоставляют новые ресурсы и новые рамки для имажинативного конструирования человеческих «я» и социальных миров.

Важным фактором изменения являются не только новые медиа-формы, но и значительное возрастание человеческой мобильности. Конечно, массовые миграции сами по себе не новы, но когда интенсификация миграций налагается на электронно опосредованные потоки образов и чувств, транслируемых масс-медиа, складывается новый порядок нестабильности в производстве субъективности эпохи модерна. К примеру, когда турецкие гастарбайтеры смотрят турецкие фильмы, сидя в своих квартирах в Германии, или же когда корейцы, живущие в Филадельфии, смотрят олимпийские игры 1988 г. в Сеуле, движущиеся образы встречаются с де-территориализованными зрителями, образуя транснациональные публичные сферы. Таким образом, электронные масс-медиа и массовая миграция, рассматриваемые в их взаимодействии, характеризуют сегодняшний мир не как новые технические силы, но как силы, которые реорганизуют работу социального воображения. И зрители, и образы находятся синхронно в движении, и те, и другие утрачивают территориальную привязку к локальным, национальным или региональным пространствам. Конечно, сохраняется множество зрителей, которые не мигрируют, и множество образов, циркулирующих совершенно локально (скажем, в сетях кабельного телевидения). Но практически все популярные фильмы, новостные программы или телешоу касаются удаленных и отраженных электронными посредниками событий; подавляющее большинство людей имеют знакомых (друзей, коллег, родственников), находящихся в движении (уехавших или приехавших) и воплощающих в себе возможности, доступные и для других. Именно изменчивое и непредсказуемое отношение между движущимися медийными образами и мигрирующими аудиториями определяет сегодня связь глобализации и «современности». Социальное воображение, рассмотренное в этом контексте, является не просто силой освобождения или силой дисциплины, но пространством борьбы, в котором индивидуумы и группы пытаются включить глобальное измерение в собственный опыт «современного».

Один из лейтмотивов книги – небывало высокое значение воображения в сегодняшней социальной жизни (Аппадурай постоянно использует термин «работа воображения» – очевидную аллюзию фрейдовской «работы сновидения»). Как полагает автор, технологические инновации XX века в последние десятилетия привели к

* Фурс Владимир Николаевич, профессор кафедры философии Европейского гуманитарного университета, Минск.

© Фурс В., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

качественному сдвигу, вследствие которого воображение стало одним из определяющих социальных факторов, что, в свою очередь, породило множество «воображаемых миров». Тезис о том, что в электронном мире воображение начинает играть значительную роль, предполагает проведение трех различий.

Во-первых, воображение разорвало связь с обособленным экспрессивным пространством искусства, мифа и ритуала и стало частью повседневной ментальной деятельности обычных людей во многих обществах. Оно включилось в логику обычной жизни, из которой было в значительной мере устранено. Конечно же, и прежде – в периоды великих революций, в ходе мессианских движений и т.п. – могущественные лидеры, внедряя свои идеи в социальную жизнь, создавали тем самым влиятельные движения за социальные изменения. Однако в настоящее время воображение перестало быть достоянием лишь немногих особо одаренных (харизматических) индивидуумов – вполне заурядные люди в полной мере задействуют его в практике своей повседневной жизни. Это обстоятельство особенно заметно при рассмотрении взаимодействия массовых миграций и электронно опосредованных образов: сейчас большее количество людей, чем когда-либо прежде, вполне обыденно воображают возможность того, что они или их дети будут жить и работать в других местах, а не там, где они родились или находятся в настоящее время. Это неиссякаемый источник роста диаспор – диаспор надежды, диаспор террора, диаспор отчаяния. Опыт диаспор привносит силу воображения (памяти и желания) в биографии множества обычных людей, и это создает мифологии и социальные проекты, не являющиеся контрапунктом достоверности повседневной жизни.

Во-вторых, следует различать воображение и фантазию. В социальных науках до сих пор влиятельна традиция, связанная в основном с критикой массовой культуры и восходящая к идеям Макса Вебера: мир эпохи модерна характеризуется вписыванием жизни в «железные клетки», работа воображения здесь блокируется силами коммодификации, обобщенной регламентацией и секуляризацией жизни. Теоретики модернизации последних десятилетий (Парсонс, Шилс, Инкелес) основывались именно на этом образе мира эпохи модерна как сферы сокращающейся религиозности и растущего сциентизма, все меньшего пространства игры и все большей регламентации. Подобный образ представляет собой фундаментальную ошибку, которая разоблачает себя в двух ключевых моментах. Во-первых, явно ошибочен догматический тезис о смерти религии и победе науки. Расцвет новых видов религиозности показывает, что религия не только не мертва, но и становится в сегодняшней глобальной политике все более влиятельной силой. Во-вторых, ошибочно думать, что электронные медиа являются средством наркотического одурманивания масс. Данный догмат основан на представлении о том, что техническое воспроизводство образов привязывает людей к индустриальному труду, но это явное упрощение. Достаточно очевидно, что потребление образов масс-медиа сплошь и рядом стимулирует вовсе не покорность, а иронию, сопротивление, избирательное отношение к происходящему или, говоря обобщенно, деятельную реакцию. Террористы, подражающие Рэмбо, домохозяйки, использующие романтическую литературу и сериалы как средство конструирования собственной жизни, мусульманские семьи, слушающие речи исламских лидеров на аудиокассетах, – все это примеры активного восприятия медийных образов людьми во всем мире. Так что теория масс-медиа как «опиума народа» должна восприниматься с изрядным скептицизмом. Сказанное не означает, что потребители образов являются *свободными* действующими лицами: в современном мире потребление часто представляет собой форму тяжелого и строго регламентированного труда. И все же, там, где есть потребление, там есть и удовольствие, а где удовольствие, там и действие.

В отличие от воображения, связанного с деятельностью, фантазия несет в себе неустранимые коннотации мечтаний, отстраненных от проектов и действий, и подразумевает нечто приватное и даже индивидуалистическое. Воображение же имеет проективный смысл, смысл прелюдии к деятельному самовыражению того или иного рода. Фантазия рассеивает и

расслабляет, тогда как воображение, особенно имеющее коллективный характер, может стать горючим материалом для действия. Именно воображение, в своих коллективных формах, создает идеи соседства и национальности, моральных экономий и несправедливого распределения заработков и перспектив трудоустройства. Сегодня воображение является организующим основанием для действия, а не для замыкания в себе.

В-третьих, следует проводить различие между индивидуальным и коллективным смыслом воображения. В книге речь идет о воображении именно как о характеристике коллективов, а не о способности особо одаренных индивидуумов. Масс-медиа через опыт совместного восприятия образов генерируют «сообщества чувств» – группы людей с совместным опытом воображения и чувствования. В пионерской работе Бенедикта Андерсона уже было изображено подобное формирование «братств», создаваемых коллективным опытом масс-медиа и способных перейти от совместного воображения к коллективным действиям. Только в сегодняшнем мире на смену «печатному капитализму» приходит «электронный капитализм», создающий сообщества, которые часто имеют транснациональный и даже постнациональный характер.

Итак, до недавнего времени социальная жизнь была в значительной степени инертна, традиции предлагали конечный набор жизненных возможностей, а фантазия и воображение были остаточными практиками, ограниченными выдающимися личностями или специальными областями. Но на протяжении буквально последних двух десятилетий, благодаря тому, что де-территориализация личностей, образов и идей достигла качественно нового уровня, положение дел разительно изменилось. Все больше людей на все больших пространствах рассматривают все более широкий спектр жизненных возможностей. Разумеется, речь идет вовсе не об идиллии неограниченных возможностей, открытых для беспроблемной реализации, а о том, что даже в самых безнадежных жизненных условиях, в самых жестоких и бесчеловечных обстоятельствах, в самых резких формах неравноправия действительно заявляет о себе сила воображения. Узники совести, малолетние рабочие, женщины, занятые изнурительным трудом на плантациях или фабриках, все, чей удел крайне тяжел, рассматривают свою жизнь не просто как продукт наличного порядка вещей, но скорее как иронический компромисс между тем, что они могут вообразить, и тем, что позволяют фактические условия.

«Для того чтобы понять эту новую роль воображения в социальной жизни, мы должны свести воедино старую идею образов, особенно механически производимых образов (в смысле Франкфуртской школы), идею «воображаемого сообщества» (в смысле Андерсона) и французскую идею «воображаемого» (*imaginaire*) как созданного ландшафта коллективных стремлений, который столь же реален, как «коллективные представления» Эмиля Дюркгейма, опосредованные ныне сложной призмой современных медий» (р. 31). Не будучи уже ни опиумом масс, ни средством эскапизма, ни элитарным занятием, ни элементом созерцательной жизни, воображение стало сегодня организующим элементом социальных практик и формой, связывающей индивидуальную деятельность и глобально структурированные поля возможного.

Как показал Андерсон, определенные формы масс-медиа играли ключевую роль в воображении нации и способствовали распространению этой формы на колониальный мир. Основной аргумент автора состоит в том, что аналогичная связь может быть обнаружена между сегодняшней организацией работы воображения и возникновением постнационального политического мира. По мере того, как медиация все больше определяется доминированием электронных посредников (и утрачивает связь с умением читать и писать), и все больше связывает производителей и аудиторию поперек национальных границ (тогда как в самой аудитории все большую роль играет коммуникация между теми, кто мигрирует, и теми, кто ведет оседлый образ жизни), рождается все больше транснациональных (в частности, диаспорных) публичных сфер. Соответственно, можно

констатировать завершение эпохи, когда моделью публичного пространства была национальная публичная сфера.

По мнению Аппадурои, предлагаемая им теория трансформации не просто новая редакция прежних теорий модернизации. Во-первых, это не телеологическая теория, дающая рецепт того, как модернизация универсально порождает рациональность, демократию, свободный рынок и все больший объем национального продукта. Во-вторых, стержнем предлагаемой теории является не крупномасштабный проект социальной инженерии (будь то организованный государствами, международными организациями или технократическими элитами), а повседневная культурная практика, посредством которой видоизменяется работа воображения. В-третьих, предлагаемый подход оставляет открытым вопрос о том, ведут ли эксперименты с «современностью», которые электронные масс-медиа делают возможной, к национализму, насилию или социальной справедливости: этот подход амбивалентен в прогнозах. В-четвертых, он является эксплицитно транснациональным (даже постнациональным) и этим радикально порывает с архитектурой классической теории модернизации, апеллировавшей, как методологически, так и этически, к нации–государству. Электронные масс-медиа и транснациональная мобилизация ломают монополию наций–государств на проект модернизации и формируют новое чувство глобального как современного и современного как глобального. Ныне модерн расценивается скорее как диалект глобализации, а не как призыв к определенной национальной или интернациональной политике.

Этот подход к осмыслению «глобального модерна» (the global modern), в соответствии с дисциплинарной принадлежностью автора, развивается в перспективе культурной антропологии. Использование «взгляда антропологии» помогает избежать восприятия глобализации в виде процесса гомогенизации именно благодаря тому, что антропология предполагает понимание культурного как специфицирующего момента во многих практиках. Аппадурои подчеркнуто избегает употреблять существительное «культура», предпочитая ему прилагательное «культурный». Форма существительного имплицитно подразумевает понимание культурных феноменов как своего рода вещей или субстанций, так или иначе трактуемых, тогда как «культурное» отсылает к области различий, контрастов и соотношений. Этот «адъективный» смысл культурных феноменов, который основывается на реляционистском ядре лингвистики Соссюра, Аппадурои считает одним из основных достоинств структурализма. Хотя термин «различие» связан сейчас с целым комплексом ассоциаций (главным образом, благодаря специфическому использованию у Деррида и его последователей), его основное достоинство состоит в той полезной эвристике, которая может подчеркнуть точки сходства и контраста между различными видами категорий, будь то классы, гендерные роли, группы или нации. Когда мы говорим о чем-то (практике, объекте, идеологии и т.п.) как имеющем культурное измерение (именно в таком адъективном плане), мы подчеркиваем идею ситуированного различия, т.е. различия в отношении к чему-то локальному, воплощенному и значимому. Эти рассуждения можно резюмировать следующим образом: культуру следует рассматривать не как субстанцию, но скорее как определенное измерение явлений, измерение, которое связано с размещенными и воплощенными различиями. Такая трактовка позволяет мыслить культуру не как свойство индивидов или групп, а скорее как эвристическое средство, которое мы можем использовать, чтобы говорить о различиях.

Однако в мире множество различий и лишь некоторые из них являются культурными. Отсюда – вторая особенность предлагаемого адъективного использования термина «культура»: в качестве культурных рассматриваются только те различия, которые устанавливают основы для мобилизации групповых идентичностей. Естественно, возникает вопрос: не отбрасывает ли это нас к тому, чтобы связывать культуры с этносами? Аппадурои подчеркивает, что не следует трактовать наличные социальные группы как культуры: понятие культуры позволяет использовать различия для создания различных понятий групповой идентичности. Тогда этничность можно трактовать как натурализованную

групповую идентичность. Означает ли это отождествление этничности и культуры? Одновременно и да, и нет, поскольку слово «культура» здесь указывает не просто на обладание определенными атрибутами (материальными, языковыми или территориальными), но и на сознание этих атрибутов и их натурализацию как условие групповой идентичности. Этничность не должна пониматься как простое расширение родства (т.е. как биологическая или генеалогическая характеристика), ядром предлагаемой Аппадурои идеи этничности является сознательное и имажинативное конструирование и мобилизация различий. В книге раскрывается логика формирования этнической идентичности, противоположная примордиалистской (или экстенционалистской, т.е. основанной на однонаправленном расширении репертуара эмоций, рожденных родством, на более масштабные социальные отношения).

Итак, характеризуя использование «взгляда антропологии», автор переходит от культуры как субстанции к культуре как измерению различий, затем – к культуре как групповой идентичности, основанной на различии, наконец, – к культуре как процессу натурализации подмножества различий, которое было мобилизовано для артикуляции групповой идентичности. Прделанный путь позволяет автору ввести понятие «культурализм». Термин выглядит необычно: как правило, он используется с префиксами: би-, мульти- и др. «В самом общем виде культурализм можно определить как политику идентичности, мобилизованную на уровне нации-государства» (р.15). Перед лицом активности государств, стремящихся вписать этническое многообразие в фиксированный и закрытый комплекс культурных категорий, к которым индивидуумы нередко причисляются силовым образом, многие группы по всему миру сознательно мобилизуются в соответствии с критериями идентичности. То, что представляется возрождением этнонационализма и сепаратизма во всемирном масштабе, является частью более широкой трансформации, которую автор и обозначает термином «культурализм». «Культурализм ... представляет собой сознательную мобилизацию культурных различий, используемую в более масштабной национальной или транснациональной политике» (р.15). Культурализм почти всегда связан с борьбой за большее признание со стороны существующих наций-государств или различных транснациональных инстанций. Культуралистские движения (поскольку они почти всегда представляют собой попытки мобилизации) являются образцовой формой «работы воображения» и часто связаны с фактом или возможностью миграции или сепаратизма. Эти движения осознанно используют вопросы идентичности, культуры и исторического прошлого в своей борьбе с нациями-государствами и другими культурализмами, т.е. им присуща осмысленная, стратегическая и популистская мобилизация культурного материала. Культурализм – это та форма, которую принимают культурные различия в эпоху электронных масс-медиа, массовой миграции и глобализации.

В главе «Разъединение и различие в глобальной культурной экономике» Аппадурои говорит о том, что новая культурная экономика должна рассматриваться как сложный, перекрывающийся дизъюнктивный порядок, который уже не может быть понят в терминах существующих моделей центра–периферии (даже тех, которые могли учитывать множественность центров и периферий). Первичной моделью такого порядка может служить взаимодействие пяти ландшафтов, каждый из которых представляет собой специфическое измерение глобальных культурных потоков. Эти ландшафты обозначаются как «этноскейпы», «медиаскейпы», «техноскейпы», «финансовые ландшафты» и «идеоскейпы». Обозначение этих организующих рамок глобальных потоков как своеобразных ландшафтов призвано подчеркнуть, что они не являются некоей объективной данностью, наблюдаемой под любым углом зрения. Скорее, это перспективистские конструкты, по-своему выстраиваемые различными акторами: нациями-государствами, диаспорными сообществами, субнациональными объединениями и движениями, сообществами, основанными на интеракции лицом к лицу, семьями и индивидами. Эти ландшафты представляют собой строительные элементы *воображаемых миров*, конструируемых исторически размещенными

имагинериями различных лиц и социальных групп. Характерной чертой сегодняшнего состояния является прогрессирующее разъединение этих ландшафтов, организующих глобальные потоки: в путях движения людей, машинерии, денег, образов и идей наблюдается все меньше изоморфизма.

В главе «Жизнь после примордиализма» Аппадурои отмечает, что мы нуждаемся в таком понимании этничности, которое было бы способно эффективно объяснить современные всплески этнонационализма и этнического насилия. Пожалуй, самая заметная черта современной этничности заключается в том, что она объединяет группы, которые по своему пространственному протяжению и численности намного превосходят те группы, которые изучались традиционной антропологией. Тамилы, сербы, малазийцы, баски, сикхи и другие – все они представляют собой очень большие группы, заявляющие о своем национальном самоопределении и включенные в насильственное противоборство со структурами существующих государств, а также с другими этническими группами большого масштаба. Именно сочетание большого размера, стремления к национальному самоопределению и насилия характеризует такие новые этничности (хотя, конечно, термин «этничность» может по-прежнему прилагаться также к малым и невоинственным группам).

Для выработки новой концепции этнической динамики необходимо преодолеть натурализацию этничности как исторически образованной формы социальной классификации. За подобную натурализацию несет ответственность примордиалистский ход мысли, суть которого состоит в следующем: все групповые чувства, включающие сильное чувство групповой идентичности, чувство «мы», задействуют те привязанности, которые связывают малые коллективы близких друг другу людей, обычно основанные на родстве или его расширениях. «Идеи коллективной идентичности, основанные на разделяемых апелляциях к крови, цвету кожи или языку, получают свою аффективную силу от чувств, которые связывают малые группы» (р. 140).

Примордиалистский ход мысли основан на аналогии онтогенеза и филогенеза в человеческом развитии: подобно тому, как индивидуум, согласно западной психологии, обладает в глубине своей личности аффективным ядром, которое контролируется разумом, но при определенных условиях может взрывным образом проявиться во всей своей «первобытной» иррациональности, так и коллективы обладают общим сознанием, исторические корни которого находятся в некоем отдаленном, но остающемся практически неизменным прошлом, и всегда могут актуализироваться в своей аффективной непосредственности вследствие тех или иных исторических и политических обстоятельств. Прежде незрелость групп уподоблялась инфантильности индивидуума особенно легко и охотно применительно к нациям не-западного мира, однако взрыв этнических конфликтов в Восточной (и даже Западной) Европе стал поводом для экстраполяции примордиалистского тезиса. То, что старый язык модернизации сменился новым языком препятствий на пути к гражданскому обществу и к устойчивой демократии, не меняет существа примордиалистского хода мысли.

Победный марш проекта Просвещения оборачивается в последнее время повсеместной актуализацией этнической розни, объяснить которую в рамках примордиалистского образа мысли не представляется возможным. В рамках примордиалистской перспективы невозможно объяснить, почему в мире, практически полностью охваченном различными модификациями проекта Просвещения, этнические чувства получают такую интенсивность и такой размах.

Аппадурои набрасывает контуры нового подхода к этническим движениям в эпоху глобализации, уделяя особое внимание их насильственным и разрушительным проявлениям.

Прежде всего он отказывается от традиционных рассуждений (дескать, модернизация в не-западном мире ведет к возникновению новых напряжений и проблем, что активизирует примордиальные чувства) и опирается на ту линию в континентальной и отчасти американской политической теории последних 20 лет, которая акцентирует внимание на

роли воображения в политике. Обычно ассоциируемая с работой Андерсона, эта линия имеет более давнюю историю и связана с традицией, подчеркивающей активность идеологии в политической жизни. К ней принадлежат, в частности, работы Корнелиуса Касториадиса и Клода Лефорта об идеологии, Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф о гегемонии. В свою очередь, эти работы развивают идеи Антонио Грамши и других исследователей, касающиеся процесса трансформации идеологий в структуры здравого смысла. Эти теоретики, равно как и представители Бирмингемской школы в Англии и индийские представители *subaltern studies*, открыли новую перспективу рассмотрения подчиненного сознания и возникающих в нем форм сопротивления. Опора на данную традицию позволяет выдвинуть гипотезу о том, что «концепции будущего сегодня играют в групповой политике намного большую роль, чем идеи относительно прошлого, хотя примордиалистские проекции в прошлое также релевантны современной политике воображения» (р.145). Признание того, что воображение и активная деятельность намного важнее для групповой мобилизации, чем нам казалось, перекликается с исследованием «изобретения традиций» (Эриком Хобсбаумом и Теренс Рэйнджер), которое также подрывало примордиалистский образ мысли. Правда, это исследование само стало предметом критики за немотивированное разделение «аутентичных» и «изобретенных» традиций, однако оно обратило наше внимание на то, что историческое мышление, воздействующее на чувства и мотивы индивидуальных действующих лиц, не вырастает из глубин человеческой психики или из седой древности традиции, а генерируется политически обусловленной игрой публичных и групповых мнений относительно прошлого. Это исследование также помогает понять, что национальная и групповая политика в современном мире имеет дело большей частью не с механизмами примордиального чувствования, а с тем, что в книге предложено называть «работой воображения».

Ирония, заключенная в значительной части книги, состоит в том, что производство примордиальных чувств является вовсе не препятствием для модернизирующих усилий государства, а составной частью самого проекта нации-государства эпохи модерна. Так, многие разновидности расового, религиозного и культурного фундаментализма осознанно стимулируются различными нациями-государствами (или определенными партиями в них) в связи с попытками подавить внутреннее диссидентство, повысить гомогенность государства, усилить надзор и контроль над различными группами подвластного населения.

Это именно та разновидность мобилизации, которую Аппадурраи называет культуралистской, т.е. она предполагает этничности, мобилизованные нацией-государством эпохи модерна и в отношении практик последнего. Культурализм подразумевает нечто большее, нежели этничность или культура (и то и другое предполагает нечто естественное, бессознательное, молчаливо принимаемое в групповой идентичности). Когда идентичности производятся в поле классификации, мобилизации и именования, где господствует политика уровня нации-государства, они воспринимают культурные различия как свой *сознательный* объект. Эти движения могут быть ориентированы на самовыражение, автономию, национальное выживание или же характеризоваться ненавистью, расизмом и желанием подавить или уничтожить другие группы. Хотя этничность эпохи модерна, будучи в этом смысле культуралистской, внутренне связана с практиками наций-государств, стоит отметить, что значительная часть современных культуралистских движений является *транснациональной*, коль скоро многие мобилизованные национальные этничности вследствие широких миграций действуют вне пределов одного национального государства.

Еще один контраргумент против примордиалистской точки зрения связан с выводом, который можно сделать из достижений последних десятилетий в науках о человеке: эмоции не являются сырым, докультурным материалом, образующим всеобщий транссоциальный субстрат. Эмоции культурно сконструированы и социально размещены. В частности, лейтмотив работ Фуко о «власти/знании», Мосса о «техниках тела» и соображений Бурдьё относительно «инкорпорированной социальности» состоит в том, что техники тела и

аффективные диспозиции, вовсе не будучи проекциями телесных состояний и переживаний на большие экраны действия и репрезентации, представляют собой как раз нечто противоположное: вписывание в телесную конституцию дисциплин самоконтроля и практик групповой дисциплины, часто связанных с государством и его интересами. (Здесь уместно упомянуть работы Норберта Элиаса.) Разумеется, подход, персонифицированный названными исследователями, не свободен от открытых вопросов. В частности, еще нуждаются в анализе и реконструкции процессы вписывания культурных и политических схем в телесный опыт, благодаря чему они реально мотивируют действующее лицо. Однако в любом случае ясно, что нет смысла разделять мир эмоций и аффектов и мир языка и саморепрезентации и что эти миры участвуют в формировании макроконцепций гражданского существования, конструируемых интересами и идеологиями, которые осуществляют власть над всем социальным порядком.

Это означает, что каузальную цепь следует изображать в порядке, обратном привычному. Вместо того, чтобы двигаться от внутренних чувствований к внешним проявлениям, которые в совокупности образуют крупные формы действия и репрезентации, следует практиковать обратное направление: сверху вниз, от макро- к микроуровню, показывая, что власть в значительной мере является средством впечатывания крупномасштабных дисциплин гражданского состояния в «интимный» уровень телесных действующих лиц. Эта вовсе не беспроблемная антропологическая литература все же свидетельствует, что чувства и переживания можно концептуализировать только с учетом соответствующих культурных рамок значения и стиля и более масштабных исторических рамок власти и дисциплины. «Тем самым она серьезно ставит под вопрос привычную идею о скрытом за поверхностью культурных форм, социальных порядков и исторических обстоятельств пласте примордиальных чувствований» (р.148).

В сценариях многих видов этнического насилия усматривается определенный порядок, для объяснения которого недостаточно ссылок ни на заговоры и усилия внешних агентов, ни на универсальное ядро внутренних, примордиальных чувствований. Безумие этнического насилия бросает вызов теории, и все же, как полагает Аппадурай, оно до некоторой степени может быть объяснено в контексте крупномасштабных формаций идеологии, воображения и дисциплины. Альтернативой примордиалистской перспективе, основанной на образе «эксплозии», может служить модель «этнической имплозии», контуры которой автор намечает в одноименной главе.

В соответствии с этой моделью, эпизоды этнического насилия питаются энергией макрособытий и «каскадов», которые связывают глобальную политику с микрополитикой улиц и кварталов. Особенность brutального насилия состоит в том, что его объектом становятся хорошо и непосредственно знакомые люди (соседи, сослуживцы, те, с которыми убийцы и насильники сталкивались едва ли не каждый день в обычной жизни). Насилие мотивируется чувством предательства, вероломства, самозванства, которое фокусируется на соседе: он оказывается в действительности не тем, кем казался, за кого прежде себя выдавал. Электронными средствами коммуникации, государством и другими силами большого масштаба генерируется чувство обманутого доверия, вероломства в отношении «нашей» групповой идентичности. Неистовство, вызванное этим предательством, коль скоро оно принимает массовый характер, может становиться механическим и безличным, но оно питается первичным шоком от диссонанса между тем, кем повседневно близкий «другой» казался, и тем, кем он оказался «на самом деле». Чувства предательства, вероломства и вызываемые ими ненависть и иступление имеют прямое отношение к миру, в котором крупномасштабные силы мощно вторгаются в локальную имажинерию и становятся определяющими закулисными силами в потоке обычной жизни. Используя топику «симулянта», «секретного агента», «самозванца», дискурс разоблачения объединяет абстрактную категоризацию и близость межличностных отношений. Обнаружение ненавистных официальных идентичностей за масками добропорядочных и хорошо знакомых

персон имеет ключевое значение для объяснения экстаической жестокости этнического насилия; именно включенность в конкретную повседневность обеспечивает силу чувств. Безусловно, при объяснении этнического насилия нельзя сбрасывать со счетов и обычно называемые факторы: экономическую фрустрацию, политическую демагогию, стремление к самоуправлению; но они не в состоянии объяснить запредельную жестокость этноцида эпохи модерна и характеризующую его радикальную случайность. Аппадурраи полагает, что гипотеза, согласно которой насилие мотивируется сочетанием повседневной близости, абстрактных идентичностей и чувства предательства, помогает понять, почему обычные и вполне миролюбивые люди превращаются в убийц, палачей и насильников и почему друзья, соседи и сослуживцы становятся объектами глубочайшей ненависти и иступления. Признав эту гипотезу, исследователи должны обратить внимание на идентичности большого масштаба, которые создаются, трансформируются и реифицируются аппаратами государств эпохи модерна (часто в транснациональном или диаспорном поле) и циркулируют через электронные масс-медиа. Если эти идентичности достаточно убедительно изображаются политиками, религиозными лидерами и СМИ в качестве естественных и изначальных лояльностей, то обычные люди считают, что только этот вид идентичности значим и что они окружены врагами. Конечно же, не все культуралистские движения ведут к насилию в отношениях между этническими группами, но культурализм, коль скоро он охватывает идентичности, мобилизуемые на уровне нации-государства, серьезно чреват насилием, особенно в эпоху, когда культурное пространство нации-государства становится объектом транснациональных воздействий (в виде миграций и электронных масс-медиа).

Таким образом, предлагается объяснительная перспектива, противоположная привычной примордиалистской: субстрат этнических чувств не рассматривается как основа для объяснения этнических взрывов (эксплозий). Скорее предполагается, что сами структуры этнических чувств являются сложным продуктом локального воображения (опосредованного чрезвычайным многообразием глобальных каскадов, пронизывающих локальности). Эпизоды этнического насилия могут рассматриваться как имплозивные в двух смыслах: в структурном смысле они представляют собой свертывание в локальную политику давлений и пульсаций со все более широких политических арен, а в историческом смысле, локальное политическое воображение, подверженное воздействию масштабных процессов, проходящих сквозь время и определяющих интерпретацию будничных событий, постепенно создает репертуар этнических чувств. Последние на первый взгляд могут казаться «примордиальными», но на самом деле они являются продуктами долговременных процессов действия, коммуникации и интерпретации. Когда же вспышки этнического насилия наконец происходят, намного легче заметить их эксплозивное измерение, их распространение, быстро охватывающее другие сектора жизни. Однако это измерение не должно заслонять измерение создания исходных условий для такого взрыва, и которое не следует трактовать как дремлющую в глубине аффективную иррациональность.

Итак, сегодняшние широкомасштабные и часто насильственные движения требуют нового понимания соотношений между историей и деятельностью, аффектом и политикой, транснациональными и локальными факторами. Для этого необходимо перейти от диалектики внутреннего/внешнего, навязываемой примордиалистским способом мышления, к диалектике имплозии/эксплозии как ключу к специфической динамике этничностей эпохи модерна.

Рассматриваемые в этой перспективе современные этнические движения (культурализмы) напрямую связаны с кризисом нации-государства: государства утрачивают былую монополию на идею нации. «Воплощенный в репертуарах все более мобильных групп населения – беженцев, туристов, гастарбайтеров, транснациональных интеллектуалов, ученых и нелегалов, – националистический джинн все в меньшей мере сдерживается идеями пространственной границы и территориального суверенитета» (pp.160–161). Налицо настоящая революция в основаниях национализма.

В главе «Патриотизм и его будущее» Аппадурои говорит о том, что мы являемся свидетелями становления постнационального политического порядка. Насилие, которое сопровождает политику идентичности во всем мире, отражает беспокойство, связанное с поиском не-территориальных принципов солидарности. Территориальный национализм служит для этих движений алиби, но вовсе не обязательно их действительным мотивом или конечной целью. «Хотя многие антигосударственные движения вращаются вокруг образов родины, цвета кожи, места и возвращения из изгнания, эти образы отражают скорее нищету их (и наших) политических языков, чем гегемонию территориального национализма. Иными словами, еще не возникла ни одна идиома для фиксации коллективных интересов многих групп в транслокальных формах солидарности, в пересекающих границы формах мобилизации и постнациональных формах идентичности» (р.166). Эти интересы все еще артикулируются в языке воображения, связанном с территориальным государством. Неспособность многих детерриториализованных групп мыслить себя вне имагинерии нации–государства зачастую является причиной глобального насилия, поскольку многие движения за эмансипацию и идентичность вынуждены в своих битвах с существующими нациями–государствами использовать ту самую имагинерию, которую они пытаются преодолеть.

После окончания холодной войны могло показаться, что мир стал однополярным, на деле же он стал полицентричным. Неправоммерно рассматривать государства и культуры так, будто они представляют собой что-то обособленное: необходимо учитывать уже высокую и все возрастающую степень взаимопроникновения. Складывается множество новых центров силы: организации, движения, идеологии. В качестве примеров можно назвать транснациональные филантропические движения, опирающиеся на группы волонтеров по всему миру; международные террористические организации, мобилизующие людей, деньги, оборудование; международную моду, осуществляющую транснациональный перенос вкуса; движения зеленых, организующиеся вокруг своеобразной биополитики; глобальные секты и транснациональные правозащитные организации. Присмотримся к миру беженцев. В течение долгого времени беженцев и их организации рассматривали как обломки политической жизни, плавающие между нациями–государствами как островами стабильности. Но важно обратить внимание на то, что лагеря беженцев, их собственные бюрократии, движения в помощь беженцам, соответствующие департаменты национальных государств, транснациональные филантропические организации – все это составляет часть постоянной структуры возникающего постнационального порядка. Причем речь идет о формациях, основанных на принципах финансирования, вербовки сторонников, координации действий и воспроизводства, которые являются постнациональными, а не интернациональными или мультинациональными.

Аппадурои выделяет несколько релевантных смыслов используемого в данном контексте термина «постнациональный»: «Первый является темпоральным и историческим и означает, что мы находимся в процессе перехода к глобальному порядку, в котором нация–государство отживает свое, а его место занимают другие формации верности и идентичности. Смысл второго значения в том, что то, что возникает, суть сильные альтернативные формы для организации глобального трафика ресурсов, образов и идей – формы, которые или активно конкурируют с нацией–государством или составляют мирные альтернативы для широкомасштабных политических лояльностей. Третье значение указывает на возможность того, что в то время как традиционные нации могут продолжать существовать, постоянная эрозия способности нации–государства монополизировать лояльности будет стимулировать распространение национальных форм, которые в значительной мере отделены от территориального государства» (pp.168–169). Нация–государство как организующая форма политического порядка эпохи модерна действительно находится в кризисе, и частью этого кризиса является все более насильственное отношение между ним и его постнациональными Другими.

РЕЦЕНЗИИ

*Цыганков Д.**

Дома новы, но предрассудки стары

Исследование А. Здравомыслова, посвященное социальному конструированию образа России и русских в Германии,¹ как бы подводит итог полутора десятка лет новой великой дружбы между обеими странами. Ее начало можно датировать переуступкой М.Горбачевым обанкротившегося ЗАО «ГДР» в пользу успешного АО «ФРГ» (включая время «предпродажной подготовки»), а своего пика она достигает в речи президента В.Путина в Бундестаге объединенной Германии в сентябре 2001 г.

Интересно, что весь массив интервью (в большинстве своем – с представителями академического мира Германии) был проведен летом 2000 г. (возможно, нижней точкой в динамике отношений вышеозначенного периода). Тогда, после стремительного взлета В.Путина во власть, по свидетельству гамбургской подруги Людмилы Путиной Ирен Питч («Деликатная дружба», Вена 2001), «когда уже почти не оставалось сомнений – во всяком случае перед выборами, – в том, что он вскоре станет президентом, в западных средствах массовой информации началась невиданная травля Путина. Я слышала и читала чудовищные вещи об этом человеке, которого никто из авторов всей этой клеветы не знал и не мог знать. Я слышала, как всевозможные комментаторы в ток-шоу перемалывают ему косточки и высказывают такие предположения, от которых волосы становятся дыбом...».

Прибавим к этому шок, пережитый германскими инвесторами после августа 1998 г., и традиционно негативный образ России в германских масс-медиа². Тем самым академический мир Германии оставался не просто самым информированным репрезентантом немцев относительно русских. Здесь важнее, что на шкале «симпатии – антипатии» (с учетом имманентных и глубоко залегших предрассудков) – возможно, он был наиболее толерантным к России.

При анализе интервью А. Здравомыслов пошел по пути контент-анализа текстов, выделения доминирующих тем и узловых высказываний. С моей точки зрения политолога, стоило бы дополнить его биографическим методом, привлекая истории жизни интервьюируемых (CV профессоров обычно свободно лежат на сайтах, а на дополнительные вопросы можно было бы отвести место в Interview Guide). И далее – разбить их на три поколения: те, кто застал 9 мая 1945 в детском или подростковом возрасте; рожденные после войны и узревшие Россию через прорезь прицелов «холодной войны»; младшее поколение, чья учеба и первые исследовательские опыты пришлось на разрядку, горбачевскую перестройку и ельцинское реформирование.

* Цыганков Даниил Борисович, к. социол. н., заместитель декана факультета прикладной политологии ГУ-ВШЭ.

© Цыганков Д., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

¹ Здравомыслов А.Г. Немцы о русских на пороге нового тысячелетия. М.: РОССПЭН, 2003. – 544 с., илл.

² Однако никто не поставил вопроса, почему немецкая пресса столь часто печатает материалы, если не по содержанию, то по внутренней интенции смахивающие на мастерские тексты времен Министерства пропаганды Третьего Рейха или «холодной войны» («все дороги марксизма ведут в Москву», из-за стен Кремля на предвыборном плакате ХДС поднимается монстр). Пропагандисты и пиарщики легко передвигали рычажок «антирусский» – «антикоммунистический» туда-сюда. Но здесь есть и экономический аспект: любые СМИ имеют двойную логику структурирования – политическую и экономическую. Зрелый медийный проект, действующий в условиях рынка, должен окупаться; грубо говоря – публиковать то, что желает читать/смотреть/слушать его целевая группа. Пресловутый Katasterofenberichterstattung о России (писанина о катастрофах) – это не столько ксенофобия, сколько банальный маркетинг.

Для «старшего поколения» – поколения Ханса-Дитера Клингеманна и Хайнца Харбаха – шок Сталинграда был освобождающим³, их сердце «бьётся на Восток», а в сотрудничестве с Россией, в частности, в помощи ей, они видят своего рода моральный долг. Но его представители уже ушли на пенсию или уходят в 2000-2005 гг. Да и сомнительно, что чувство вины может служить базисом для долгосрочного сотрудничества.

Отпрыски холодной войны – поколения Клауса Зегберса и Питера Шульце – в последние годы продвинулись вверх в «центрах принятия решения» и «фабриках мысли», и ближайшие годы им не будет «про-русского» противовеса. В поле власти гомологичную им позицию занимают политики, охотно тематизирующие Чечню⁴, рискованность инвестиций в Россию и наступление на «свободу» масс-медиа. Политически надо быть готовым ко всему – от препятствования экономическим проектам России и ЕС (таким, как энергетический альянс или скоростная железная дорога от Лиссабона до Владивостока) вплоть до судебных исков, отгаликивающихся от послевоенных событий (депортация немецкого населения, удерживание немецких военнопленных в советских ИТЛ). Это время России придется достойно перестоять.

Третье поколение – поколения Маркуса Кайзера и Петры Штыков – американизованное, ровно дышащее к России⁵; но в них-то и заключается шанс российской политики, правда – лишь в дальней перспективе. Для этого Россия, российские представительства за рубежом, российские бизнесмены должны стать понятными и прозрачными. Пока что «русские» в Германии – это немцы-переселенцы из Казахстана и эмигранты, а вовсе не ученые, работающие там (и платящие налоги, кстати). «Русские» – это бюрократы в посольстве, а не российские потребители, покупающие немецкие товары (и тем самым создающие в Германии новые рабочие места).

Мало проводить «дни», «недели» и «месячники» русской культуры, мало дружить семьями политиков, мало заседать на «Петербургском диалоге», необходимы неожиданные ходы. Например, создать неправительственный фонд, финансируемый российским бюджетом и российскими транснациональными корпорациями, который будет выделять стипендии для молодых западных журналистов и политиков, желающих понять Россию умом.

Исследование А.Г. Здравомыслова не дает однозначного ответа, но – и это может быть важнее – является диагнозом нашего времени.

³Ср. в интервью с Клингеманном: «... я представляю то поколение, которое благодарно за то, что все так, как оно произошло» (с. 226).

⁴ Наиболее ярко у Шульце: «Я очень и очень редко сталкивался с негативным отношением к русским в Германии. Напротив, то, с чем мы сталкивались и сталкиваемся до сих пор в Чеченской войне, это неуважение русских солдат к правам человека, к гражданскому населению» (с. 135).

⁵ О них см. напр. у Надежды Зимон: «Раньше Россия – Советский Союз – был либо страх, либо ненависть, либо любовь. Безразличия не было. А сейчас преобладает безразличие» (с. 311).

ОБЗОРЫ

Ашкеров А.Ю.*

Между живым Прошлым и ускользящей Современностью

Политика идентичности и политизированность антропологии

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

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

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

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

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

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

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

© Ашкеров А., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Экзистенциальная компаративистика

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постметафизическое исследование человека

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постгуманитарное исследование человека

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постсоциологическое исследование человека

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

Литература

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

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

СТАТЬИ И ЭССЕ

*В.С.Вахштайн**

Драматургическая теория Ирвинга Гофмана: два прочтения

Практически все работы Ирвинга Гофмана (за исключением самой первой – «количественного» исследования аудитории мыльных опер, результаты которого так никогда и не были опубликованы) вызывали бурную и неоднозначную реакцию академического сообщества. Основной вопрос разгоравшихся споров – можно ли считать Гофмана социологом и если да, то является ли его драматургический подход органической частью социологической традиции?

Еще в 1972 г. в одном из обзоров «New York Times Book Review» Гофман был назван «самым видным из ныне живущих писателей», имеющим наибольшие основания называться «Кафкой нашего времени» [4, p. 135–143]. Эта «литературоведческая» линия интерпретации работ Гофмана была продолжена в обсуждении его «Отношений на публике» (1971); рецензент из «The Sociological Quarterly» утверждал, что Гофман «просто сочиняет романы, в которых гротеск переводится на уровень китча» [1]. Многократно отмечаемый «эзотерический стиль его повествования» привел к росту популярности Гофмана-писателя, но поставил под сомнение научность социальной драматургии¹. (Из отечественных исследователей подобные сомнения высказал Л.Г. Ионин [43], а позднее – ряд социальных психологов, усмотревших в работах Гофмана пренебрежение процедурной, методической стороной исследования [37, с. 203]²).

По сути, подозрения в «несоциологичности» с Гофмана были сняты только к моменту избрания его на пост президента Американской социологической ассоциации в 1981 г. (Хотя и после этого теоретическим построениям социальной драматургии нередко отказывали в праве называться теоретическими [11], [25, p. 108–109]). Сам Гофман старательно уклонялся от навешивания на его теорию легко распознаваемых «ярлыков» и относил свои ранние работы поочередно к «городской этнографии Эверета Хьюза» и «социальной психологии Джорджа Герберта Мида», старательно избегая при этом определения «символический интеракционизм» [35, p. 213–214].

Если роль Гофмана-социолога уже ни у кого не вызывает сомнения, то вопрос о связи его теории с социологической традицией по-прежнему остается открытым. Свидетельством тому непрекращающиеся попытки «вписать» концепцию Гофмана в рамки существующих подходов³.

Среди многочисленных интерпретаций драматургической теории можно выделить два принципиально различных прочтения: интеракционистское и структуралистское. В первом случае Гофман определяется как «символический интеракционист», ученик Г. Блумера,

* Вахштайн Виктор Семенович – аспирант ГУ-ВШЭ

© Центр Фундаментальной социологии, 2003

© Вахштайн Виктор, 2003

¹ Проблемы «распознавания» гофмановской теории, «балансирующей на грани между публицистикой, философией и этнографией», освещены в [13]. См. также полемику Дж. Познер и М. Ороманера о взаимоотношениях И. Гофмана с социологическим истеблишментом [27], [28], [29].

² Мы намеренно не рассматриваем те «ошибки распознавания» концепции Гофмана, которые связаны с неправильным переводом базовых понятий социальной драматургии. Так, перевод «self» как «глубинная самость» автоматически причисляет Гофмана к теоретикам-персонологам [46], что, очевидно, неверно.

³ Наиболее полным каталогом таких попыток, вероятно, является посвященный Гофману четырехтомник из серии «Sage Masters of Modern Social Thought» [12], а в отечественной социологической литературе данную проблему иллюстрируют диаметрально противоположные интерпретации гофмановской теории, предложенные А.Д. Ковалевым [44], [45] и Г.С. Батыгиным [38].

наследник Дж. Г. Мида и У. Джемса, при этом считается, что основной предмет его исследований – социальное взаимодействие. Во втором случае говорится о структуралистских интенциях Гофмана, подчеркивается влияние на него социологизма Э. Дюркгейма и социально-антропологической проблематики, постулируется, что главный предмет его исследований – организация повседневной жизни и ее структуры. В каждой из этих перспектив предлагаются свои подходы к периодизации творчества Гофмана и выявлению центральных тем на каждом из этапов.

Мы не ставим задачи выяснить, какое из прочтений Гофмана более обосновано. Наша цель – анализ интерпретаций и открываемых ими перспектив теоретизирования.

Расхождения с символическим интеракционизмом

С момента выхода в свет первой книги Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» (1956) за ним закрепилась репутация символического интеракциониста. В теоретических построениях социально-драматургического подхода раннего Гофмана действительно прослеживаются интенции, сходные с базовыми представлениями концепции Г. Блумера. Речь идет о «молчаливом принятии» им трех постулатов символического интеракционизма:

- 1) социальное действие само по себе не имеет смысла, оно основано на значениях, которые ему приписываются;
- 2) смысл действия является производным от социальной интеракции;
- 3) действие непрерывно преобразуется в ходе социальной интеракции [5, p. 621].

Из теории символического интеракционизма Блумера Гофманом заимствуется, в частности, идея «общества» как совокупности «исполнений» (performances) и «интеракции» как фундамента социальной организации. Но трактовка социального взаимодействия у Гофмана уже в ранних его работах значительно отличается от трактовки Блумера. Интеракция в социальной драматургии – это не столько поток «символически опосредованной коммуникации», сколько взаимодействие небольшого числа людей в обстоятельствах сопresутствия. «Драматургическая перспектива – пишет Гофман, – предлагает описание приемов управления впечатлениями, выработанных в данном социальном образовании, основных проблем управления впечатлениями в нем, критериев идентификации отдельных исполнительских команд, действующих в пределах такого образования и взаимоотношений между ними» [41, с. 285–286]. Акцент переносится с символического опосредования общения на взаимное восприятие людей, находящихся в некотором замкнутом пространстве – *социальном образовании*. (Под замкнутостью Гофман понимает «наличие барьеров, препятствующих чужому восприятию» [41, с. 283], что позволяет ему говорить о возможностях исследования социальных образований как «закрытых систем».) Следовательно, в центре внимания социальной драматургии оказывается не символическое опосредование, а непосредственная «доступность взгляду». Именно поэтому Э. Гидденс предлагает рассматривать труды Гофмана «как имеющие отношение к распределению пересечений присутствия и отсутствия в процессе социального взаимодействия» [40, с. 122].

Драматургическую интерпретацию взаимодействия подверг критике Блумер в своем обзоре книги Гофмана «Отношения на публике». По его мнению, Гофман игнорирует специфику межличностной коммуникации, различие между «отношением к предмету» и «отношением к другому» стирается, интеракционистский анализ превращается в «акционистский», взаимодействующие представлены скорее зрителями и исполнителями, чем партнерами [6]. В последующих исследованиях Гофман еще дальше отходит от блумеровской перспективы рассмотрения интеракции.

Что же заставляет говорить о принадлежности социальной драматургии к сонму интеракционистских концепций? Эпистемическая позиция? Однако зрелый Гофман не разделяет не только всех теоретических аксиом интеракционистской традиции, но и ее

методологических оснований. «Вы вынуждены выйти на “естественную историю” изучаемого предмета – с фазами, структурами и паттернами – или вы просто ничего не сказали или не проанализировали. Это не является сильной стороной символического интеракционизма... – отмечает Гофман в своем интервью Джеффу Верховену, – Если вы начинаете конкретизировать, вашей задачей становится приведение в порядок того, что вы видели, и этот порядок означает структуру или естественную последовательность фаз. Тогда вы оказываетесь в области структурной социологии того или иного рода» [35, р. 226].

Попытки интерпретации теории Гофмана в русле «структурной социологии» наметились позже, в 1970-х годах. До этого он остается в тени Блумера, влияние которого акцентируется сторонниками интеракционистского прочтения социальной драматургии. Однако Блумер (действительно бывший некоторое время преподавателем Гофмана, а затем, после своего отъезда из Чикаго, пригласивший его работать в Беркли) вряд ли может считаться научным наставником Гофмана. «Я, по большому счету, Блумера не воспринял, – отметил Гофман в интервью, – Хьюз⁴ оказал гораздо большее влияние. Тем не менее, я нашел работы Блумера близкими мне по духу... Кроме того, я был его коллегой в течение десятилетия, так что какое-то влияние он оказал, но в целом моя социология гораздо более традиционна... Основное влияние на меня оказали Ллойд Уорнер и А.Р. Рэдклиф-Браун, Дюркгейм и Хьюз. Может быть, Макс Вебер... Так что, если все же нужно выбрать ярлык, “хьюзовская социология” была бы более подходящим определением, чем “символический интеракционизм”» [35, р. 214–216]. Непосредственно учителями Гофмана являются только Эверет Хьюз и Уильям Ллойд Уорнер, влиянию которого можно приписать увлеченность молодого Гофмана социальной антропологией и выбор им в дальнейшем предмета исследования для докторской диссертации – «коммуникативное поведение» жителей острова Диксон. (По аналогии со знаменитым уорнеровским исследованием «символического обмена» жителей Янки-Сити [48].)

Структуралистская реинтерпретация

После выхода в свет в 1971 г. «Отношений на публике» гофмановская концепция начинает пересматриваться. Попытки «извлечь теорию Гофмана из тенет символического интеракционизма» были предприняты Ф. Мэннингом [26], а позднее – Глэзером и Строссом [14]. Научная дискуссия о том, насколько вписывается в интеракционизм анализ взаимодействий Гофмана, была развернута Рэндалом Коллинзом и Майклом Маковски в 1972 г. Тогда, отстаивая перспективы микросоциологии, Коллинз и Маковски высказались в пользу интеракционистского прочтения Гофмана, который, по их мнению, в зрелый период творчества отказался от социально-антропологических дюркгеймианских интенций ранних своих работ и перешел к детальному анализу взаимодействия между индивидами [8].

В то же время Элвин Гоулднер предложил для определения социальной драматургии термин «микрофункционализм», подчеркивая функционалистский характер драматургического анализа. На методологическую близость своей концепции структурному функционализму Парсонса указывает и сам Гофман: «Кое-что в эпистемологических разработках Парсонса всегда было близко мне по духу и представлялось обоснованным. Я думаю, я в основном позитивист. Эпистемологический реализм, предложенный в его труде (*«Структура социального действия»*. – В.В.), я нашел очень созвучным и подводящим наилучшее основание под труды Вебера и Дюркгейма, доступные на английском языке» [35, р. 219].

Однако, отмечая, что базовые методологические интенции Гофмана и структурных функционалистов совпадают (различается предмет рассмотрения – Гофмана не интересуют социальные системы как таковые, он анализирует повседневность), Гоулднер находит существенные различия, продиктованные спецификой гофмановского подхода: «В отличие

⁴ Э. Хьюз – представитель Чикагской школы, основатель этнографической социологии и социологии профессий

от функционализма, теория Гофмана лишена метафизики иерархий. В ней конвенциональные культурные иерархии разбиваются вдребезги: например ...поведение детей становится моделью для понимания взрослых, поведение преступников – точкой отсчета для понимания уважаемых людей, театральная сцена превращается в модель понимания жизни» [21, р. 245]. Американский социолог Кеннет Берк (на работы которого Гофман неоднократно ссылался) назвал такой взгляд исследователя «смещением перспектив» [7].

Впрочем, близость Гофмана структурному функционализму не ограничивается сферой эпистемологии. В интервью он неоднократно называет себя функционалистом. («Я такой же символический интеракционист, как и любой другой. Но я также и структурный функционалист в традиционном смысле» [35, р. 213]). Даже в названии книги Гофмана «Анализ фреймов» (“Frame analysis”) прослеживается аналогия с «системой координат действия» (“action frame of reference”) Т. Парсонса. Однако апелляции к структурно-функционалистской теории позднего Гофмана выполняют и «политическую» задачу – они позволяют ему атаковать конструктивизм символических интеракционистов: «Социологи по-разному, но всегда верили в социальное конструирование реальности. Вопрос в том, на каком уровне она конструируема? На индивидуальном? На уровне малых групп? ...Я верю, конечно, что социальная среда в значительной степени социально конструируема, также я убежден, что существуют некоторые биологические основания, которые должны быть приняты во внимание. Но в чем мои взгляды отличны от взглядов социальных конструктивистов, так это в том, что я не считаю индивида способным многое сконструировать в одиночку. Индивид, скорее, приходит в мир, который уже в том или ином смысле установлен... Я, таким образом, ближе к структурным функционалистам, как Парсонс или Мертон. Так же как они изначально были близки к зарождавшейся функционалистской антропологии» [35, р. 218].

Собственно, с критики конструктивизма начинается наиболее зрелое произведение Гофмана – «Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта» (1974). В основании социального конструктивизма лежит теорема Уильяма Томаса: «Если ситуация определяется как реальная, то она реальна по своим последствиям». Это утверждение, по мысли Гофмана, на первый взгляд кажется верным, но на поверку ложно. «Определение ситуации как реальной, – пишет он, – несомненно, влечет за собой определенные последствия, но, как правило, они лишь косвенно влияют на последующий ход событий; иногда легкое замешательство нарушит привычный сценарий и едва ли будет замечено теми, кто неправильно распознал ситуацию. Весь мир – не театр, во всяком случае, театр – еще не весь мир» [42, с. 61]. Здесь не стоит переоценивать отказ от театральной метафоры. Его можно найти и в заключительной части «Представления себя другим»: «...язык и маски сцены отбрасываются... Настоящее исследование на самом деле не интересовали элементы театра, которые проникают в повседневную жизнь. Его интерес был сосредоточен на структуре социальных контактов, непосредственных взаимодействий между людьми... Ключевой фактор в этой структуре – поддержание какого-то единого определения ситуации» [41, с. 302]. В данном контексте важнее то, что в «Анализе фреймов» предложенное Томасом понятие «определение ситуации» (как видно из предыдущей цитаты, весьма значимое для раннего Гофмана) коренным образом переосмысливается. Участники взаимодействия не создают определений ситуации. Они лишь распознают их [42, с. 61]. На смену понятию «определение ситуации» в работах Гофмана приходит термин «фрейм», открывая тем самым перспективы структуралистских интерпретаций.

От «ситуации» к «фрейму»

В 1977 г. в статье «“Ситуация” против “Фрейма”: “интеракционистский” и “структуралистский” анализ повседневной жизни» Джордж Гонос привел несколько существенных аргументов в пользу структуралистского прочтения гофмановской теории. С

его точки зрения, Гофман – яркий представитель современного американского структурализма: «трактовка работ Гофмана в ключе символического интеракционизма привела к их искажению, поскольку многие важные аспекты остались незамеченными» [20, р. 32].

Как быть с интеракционистской лексикой раннего Гофмана – с «взаимодействиями», «коммуникациями», «совместным определением ситуаций»? «Мы не отрицаем, что в творчестве Гофмана есть фазы и происходил ряд изменений, – пишет Гонос. – Однако наш центральный тезис состоит в том, что у Гофмана всегда были серьезные разногласия с интеракционистами, относящиеся к природе и происхождению личности, роли субъективных ориентаций акторов и т.д.» [20, р. 32]. Ранние работы Гофмана оказались прочитаны через призму «Анализа фреймов»⁵. Даже социально-антропологический интерес молодого Гофмана к работам Дюркгейма (сформировавшийся, скорее всего, под влиянием Уорнера) ретроспективно трактуется как стихийный структурализм: «Конструкты “ситуации” и “фрейма” представляют две противоположные парадигмы, использующиеся для изучения повседневности, но каждая из которых должна быть рассмотрена как дериват классической социологической традиции. “Ситуация” – это пароль к интеракционистскому (или социально-активистскому) подходу, основывающемуся на базовых принципах веберизма, тогда как “фрейм” апеллирует к категориальному аппарату, которым Гофман обязан Дюркгейму» [20, р. 34]. Иными словами, все поле классической социологии делится на две «игровые площадки» (веберизм и дюркгеймизм); Гофман предстает последовательным дюркгеймистом, а интеракционисты – чуть ли не наследниками Макса Вебера. Здесь проявляется существенная слабость рассматриваемой перспективы анализа – ее черно-белое видение, невнимание к оттенкам. Гораздо продуктивнее было бы заменить дихотомию Вебер/Дюркгейм (или социальное действие/социальный факт) на трихотомию Вебер-Зиммель-Дюркгейм (или действие/взаимодействие/факт). Апелляция к Зиммелю⁶ и его наследию могла бы прояснить некоторые аспекты соотношения структуры и взаимодействия в работах Гофмана, в частности, идею формализации структур взаимодействия и их трансформацию во взаимодействии же.

Почему те, кто еще недавно считал Гофмана последовательным учеником Блумера, провозгласили его основателем «нового американского структурализма» [23]? Что именно привлекло в «Анализе фреймов» интерпретаторов-структуралистов?

В первую очередь, само понятие «фрейм», заимствованное у Г. Бейтсона [3]. «Поворот, – пишет Гонос, – начался тогда, когда вместо запутывающего нас термина “ситуация” Гофман стал использовать понятия “случаи” (occasions), а позднее – “фреймы”»⁷ [20, с. 33].

Изначально «фрейм» интерпретируется Гофманом отлично от привычного ему прагматистского термина «ситуация». «Фрейм, – пишет он еще в 1961 г., – это матрица

⁵ Одним из критериев различения интеракционистской и структуралистской перспектив прочтения социальной драматургии является акцентирование внимания либо на «Представлении себя другим», либо на «Анализе фреймов». В зависимости от интерпретации социальной драматургии одна из этих двух книг называется «центральной в творчестве Гофмана». Гонос же рассматривает «Представление себя другим» как «пролог», первые шаги на пути к «анализу фреймов».

⁶ Зиммель не упоминается Гофманом в числе оказавших на него заметное влияние, но именно Зиммелю он обязан многими своими находками. Кроме того, Зиммель – единственный автор, который, появляясь уже в эпиграфе гофмановской диссертации, остается на страницах его работ до конца. В начале «Представления себя другим» Гофман пишет о «родственности» своего подхода подходу Зиммеля и называет социальную драматургию «формальным социологическим анализом» [41, р. 47]. Однако если в 50-х Гофман обращается к зиммелевским текстам за описаниями мира взаимодействий, то в «Анализе фреймов» он приводит, очевидно, заимствованные у Зиммеля (например, из эссе «Рама картины») примеры структурной организации повседневного опыта. Дискуссию о влиянии Зиммеля на Гофмана см.: [9; 33].

⁷ Та часть этого высказывания, которая относится к синонимичности понятий «случаи» и «фреймы», сомнительна. «Случаи» представляют собой материал для фреймирования; по смыслу это понятие ближе к «событию» или другому гофмановскому термину – «отрезок деятельности».

возможных событий и совокупность ролей, делающих их возможными» [16, p. 26–27]. Теперь поток социального взаимодействия может быть проанализирован не просто как дискретный, состоящий из отдельных событий, сплетенный из «отрезков деятельности», но и «фреймированный», организованный в доступные изучению структуры. «Структура “фрейма”, – в отличие от “ситуации”, – устойчива и не подвержена влиянию повседневных событий. Она аналогична правилам синтаксиса» [15, p. 11–12]. Собственно, отсюда – еще до издания «Анализа фреймов» – и начинается принципиальное расхождение Гофмана с интеракционистской традицией, выразившееся в дальнейшей формализации интеракционных структур.

Таким образом, для интерпретаторов-структуралистов важна типизация ситуаций взаимодействия, превращение их в фреймы. «Гофман говорит именно о типичных ситуациях, – полагает Гонос, – некоторые из них называются “кинотеатр”, некоторые – “за ужином”. Но такой “уникальной” ситуации как, например, “Джо поливает свои бобы”, у него нет» [20, p. 36]. Здесь уже не остается места исследованию крайних случаев. «Джо» должен быть своего рода «типичным Джо», бобы – «типичными бобами», наблюдатели данной ситуации должны отвечать всем требованиям «аудитории», перед которой разыгрывается этот сельскохозяйственный «спектакль», а используемый Джо «реквизит» (например, лейка) должен быть адекватен фрейму полива бобов⁸.

Гофмана интересуют именно устойчивые, повторяющиеся ситуации – повторяющиеся в социальном взаимодействии, следующем определенному, не конструируемому спонтанно «порядку». В «Анализе фреймов» он подчеркивает, что исследует «не взаимодействие, а фреймы». Сходная точка зрения выражена им в его президентском послании Американской социологической ассоциации, где «порядки взаимодействия» предлагается изучать «натуралистически», под углом зрения вечности (*sub specie aeternitatis*) [18, p. 17].

Однако если ситуации типичны и существуют как реальность *sui generis*, то какую роль тогда играют их интерпретации действующими индивидами? «Теорема Томаса» дает ответ на этот вопрос, но валиден он только в рамках направлений, исповедующих социальный конструктивизм. По мере того, как ситуации отчуждаются от индивидов, превращаясь в «фреймы», их интерпретации субъектами перестают играть ведущую роль.

Еще до издания «Анализа фреймов» Гофман отмечает фиксированность мира в материальных атрибутах человеческой деятельности: «Мы не можем сказать, что миры создаются «здесь и сейчас», потому что независимо от того, говорим ли мы об игре в карты или о взаимодействии в ходе хирургической операции, речь идет об использовании некоторого традиционного реквизита, обладающего собственной историей в «большом» обществе» [15, p. 27–28]. Если «реквизит» (equipment) реален, то у ситуации появляется объективный смысл, а вернее – возможность такого смысла, независимого от действий индивидов. Гофман уже не говорит о конструировании и интерпретации ситуаций (поскольку ни набор хирургических инструментов, ни карточная колода не сконструированы используемыми их индивидами), он подчеркивает, что фреймы отражают мир, который «доступен» (в плане возможностей использования) и «осознаваем» индивидами [15, p. 41]. Возвращаясь к примеру с Джо, можно сказать, что вздумай он поливать бобы не из лейки или поливочного шланга, а, скажем, из водяного пистолета (надев его соответствующим значением и функциями, в соответствии с допущениями символического интеракционизма), то наблюдающие эту ситуацию соседи применили бы к ней совсем иную схему интерпретации и вполне могли бы вызвать соответствующих фрейму специалистов⁹.

⁸ Сравните с утверждением Томаса: «Социальные ситуации никогда спонтанно не повторяются, каждая ситуация более или менее нова, поскольку включает в себя новые, по-разному скомбинированные человеческие действия» [34, p. 154].

⁹ Г.С. Батыгин, давший развернутую структуралистскую интерпретацию работ Гофмана, в связи с этим противопоставляет «теореме Томаса» «теорему Гофмана»: «Если вы определите ситуацию неверно, она определит вас» [38, с. 7].

Подчеркнем, что ни сами бобы, ни тело оперируемого пациента не участвуют во взаимодействии в полном смысле слова. Однако они «задают» его, будучи маркерами объективного смысла ситуации¹⁰.

Здесь появляется разделение смысла, субъективно полагаемого действующими в ситуации индивидами, и смысла объективного – присущего фрейму как таковому: «Вероятно, всегда можно найти “определение ситуации”, но те, кто участвуют в данной ситуации, не создают этого определения... все, что им остается делать – это истолковать его правильно, оценить то, чем ситуация является для них, и действовать соответственно» [42, с. 63]. Отсюда уже один шаг до заключительного гофмановского утверждения, акцентированного Г.С. Батыгиным: «Мир – объективная реальность, независимо от того, каким статусом наделяют ее участники взаимодействия» [38].

К уже названным устойчивости, автономности и наличию объективного смысла необходимо добавить еще одну значимую характеристику «фрейма», связанную с эпистемической позицией Гофмана. Фрейм используется Гофманом и как синоним «ситуации», и как синоним «определения ситуации»; это одновременно и «матрица возможных событий», которую таковой делает «расстановка ролей», и «схема интерпретации», присутствующая в любом восприятии. Гофман находит следующий выход: «Мы принимаем соответствие или изоморфизм восприятия структуре воспринимаемого несмотря на то, что существует множество принципов организации реальности, которые могли бы отражаться, но не отражаются в восприятии. Поскольку в нашем обществе многие находят это утверждение полезным, к ним присоединяюсь и я» [42, с. 86]. Фрейм, таким образом, претендует у Гофмана на статус универсальной объяснительной категории – он и «внутри» и «снаружи», и воспринимаемое и средство восприятия. Социальная жизнь и схемы ее распознавания индивидом структурно изоморфны. Отсюда центральный вывод структуралистских интерпретаций: «Проблема, следовательно, заключается в анализе структурной организации повседневного взаимодействия» [38, с. 7].

Синтаксис повседневности

Термин «фрейм» оказал гипнотизирующее влияние не только на интерпретаторов-структуралистов. Те, кто воспринял «Анализ фреймов» благосклонно, увидели в нем инструмент исследования повседневности, позволяющий спаять воедино микро- и макроуровни анализа социальной реальности, нивелировать разрыв между макросоциальными структурами и микроструктурами повседневной жизни [38]. Выступившие с критикой, обрушились на «фреймы» как на «замороженные формы, схватывающие события на периферии социальной жизни» [10, р. 74]. Так, Н. Дензин и Ч. Келлер, наиболее последовательные критики «Анализа фреймов», высказались весьма категорично: «Театральная и метафорическая интерпретация Гофманом “фрейма” заводит его в несуществующий мир театра... Если структуралистская интерпретация “Анализа фреймов” подтверждается (а мы полагаем, что это так), тогда вклад Гофмана в интерпретативную социальную науку оказывается ограниченным... Никакого взаимодействия в “Анализе фреймов” нет» [10, р. 72–75].

Какие исследовательские возможности открывает структуралистская интерпретация фрейма? Укажем лишь два возможных направления анализа. С одной стороны, фрейм

¹⁰ Предположим, вместо тела больного хирурги-интерны оперируют специальный манекен, предназначенный для тренировок врачей. Внешне их действия не должны отличаться от действий при «настоящей» операции, поскольку за ними наблюдают супервизоры, анализирующие все промахи и просчеты. Но при этом смысл ситуации изменяется – происходит трансформация деятельности. Т.е., отрезок деятельности «операция» трансформируется в отрезок «тренировка», деятельность «переключается». Такой тип переключения Гофман назвал «технической переналадкой» (technical redoing) [42, с. 120]. Врачи могут переопределять ситуацию как угодно, но если на операционном столе – тело пациента, а не манекен, ситуация приобретает совершенно иной объективный смысл.

события предъявляет свои требования к пространственной и темпоральной организации происходящего. Длительность действий, их чередование и временные «скобки», а также пространственное размещение самих взаимодействующих и реквизита, которое делает возможным взаимодействие именно в таком формате, – задают происходящее как событие в пространстве и времени. (Так, манипуляции с занавесом позволяют поставить временные скобки события «спектакль», а границы сцены и планировка зала придают ему пространственную определенность.) Но требования предъявляются также и к самому процессу общения – высказывания, допустимые в одном фрейме взаимодействия, табуированы в другом. Именно в этом направлении Гофман развивает идею фрейма после «структуралистского поворота»¹¹.

Исследование фреймирования коммуникации неожиданно (в первую очередь для самого Гофмана) оказалось востребовано этнометодологией. Можно сказать, что этнометодологи из числа бывших студентов и коллег Гофмана (Э. Щеглов, Х. Сакс) были первыми, кто откликнулись на предложенный им подход, сделав последний теоретической базой конверсативного анализа¹².

Тем не менее, центральный вопрос конверсативного анализа – как реальность конструируется в процессе общения – далек от гофмановской постановки проблемы. Гофман намеренно дистанцируется от этнометодологии и предпочитает говорить о «традиционности» своей теории («Я не принимаю радикальную, оценочную, субъективистскую точку зрения. Я ни в коем случае не этнометодолог» [35, р. 221].) Однако и Щеглов, и Сакс также пытаются построить теорию конверсативного анализа именно как теорию *синтаксиса речевых взаимодействий*, что в целом соответствует замыслу Гофмана, призывавшего исследовать «синтаксические отношения между действиями отдельных людей» или рассматривать «действие порядка интеракции как систему соглашений, подобных правилам игры на корте, правилам дорожного движения или синтаксису» [16]. «Традиционный» Гофман критикуется Щегловым не за «стремление к жесткости метода и ясности изложения» [35], а за исходную «неспособность выйти за границы индивидуальной психологии», «неготовность переключиться с анализа ”Лиц”» на анализ порядка разговора» [31, р. 181].

Тема «синтаксиса взаимодействия» появляется в работах Гофмана конца 60-х и достигает своей кульминации в книге «Ритуал взаимодействия» (1967). Но если в ранних работах «синтаксис» – это метафора, призывающая к созданию системы описания социальных взаимодействий (построение «всеобщей грамматики социальности» в перифразе Батыгина), то в «Формах разговора» (1981) синтаксические отношения – это уже отношения *высказываний* в коммуникации. Высказывания организованы в определенном фрейме, как слова в предложении – за внешним разнообразием и вариативностью угадывается структура, которой можно придерживаться или пренебрегать, но которая не становится от этого менее реальной. «Разумеется, между двумя соседствующими поворотами в разговоре и переходом очереди от одного собеседника к другому, – пишет Гофман, – существует некая взаимная обусловленность, но она обычно плохо осознается участниками, так что тот, кто анализирует разговор, должен выявить ее сам» [42, с. 620].

Такая «синтаксическая» интерпретация повседневной коммуникации в корне противоречит идее экспрессивности человеческой речи, как она понимается в символическом интеракционизме. «Когда человек пользуется жизненно важными словами, –

¹¹ Сам Гофман, впрочем, никогда не называл этот переход «поворотом», предпочитая сдержанные оценки: «...после того, как я обнаружил нечто более интересное для себя в социолингвистике» [35, р. 213].

¹² Термин «конверсативный анализ» (“Conversational analysis”) не является устоявшимся в отечественной литературе. Чаще встречается перевод «анализ разговоров» [38]. Мы полагаем «конверсативный анализ» более адекватным переводом, поскольку речь идет именно о самостоятельном направлении (хотя и ассоциированном с этнометодологией), имеющем не только собственную область исследований, но и разработанный методологический аппарат.

пишет Ларс-Эрик Берг, шведский исследователь символического интеракционизма, – он осуществляет свое я: “я” становится очевидным. Человек говорящий показывает себя в слове, речью подтверждает, что он за человек. Слова решения, признания, обещания, любви или ненависти, ложь, свидетельство истины – это экзистенциальная речь, в которой человек становится тем, кто он есть, и проявляет самого себя... В экзистенциальной речи человек ставит на карту свою вероятную персональность, и он может буквально высмеять ее. Человек и его слова стоят между обезличиванием и приходом к самому себе с собственной личностью» [39, с. 157]. У Гофмана нет ни слова об «экзистенциальной речи», зато им подробно рассматривается ситуативная детерминанта «слов решения, признания, обещания любви» и т.д. Гофману гораздо ближе теория речевых актов Дж. Остина и Дж. Серля [2;32], нежели любая из интеракционистских интерпретаций общения.

Именно из работы Серля заимствуется Гофманом различие регулятивных и конститутивных правил¹³ и идея «пресуппозиции пресуппозиций»¹⁴. «Эта идея, – отмечает Батыгин, – развивает концепцию речевых действий Джона Остина, который сформулировал процедуру высказывания определенных слов в определенных обстоятельствах, определяющую понимание, то есть одни и те же мысли и чувства участников ситуации» [38, с. 53].

Впрочем, несмотря на очевидные заимствования Гофманом некоторых идей и сюжетов из теории Остина и Серля (в частности, в статье «Условие успеха» [19]), его теория речевой коммуникации оригинальна и самостоятельна. Разговор понимается как «быстро изменяющийся поток по-разному фреймированных отрезков» [42, с. 660] и анализируется в терминах «информационных состояний», «связок», «принципалов», «аниматоров», «фигур» и «аудиторий» [42, с. 654]. Этот категориальный аппарат отсылает скорее к театральным аналогиям раннего Гофмана, нежели к построениям современных ему социолингвистов. (Неслучайно Гофман пишет, что «фреймовая структура театра и фреймовая структура разговора, особенно разговора “неофициального”, имеют глубинные сходства» [42, с. 667].) Почему же тогда именно теория коммуникации Гофмана оказывается в центре внимания многих интерпретаторов-структуралистов? Почему именно в ней ищется подтверждение структуралистских оснований социальной драматургии?

Наиболее последовательную структуралистскую интерпретацию работ Гофмана, основанную на анализе гофмановской теории общения, дал Батыгин: «Структуру речевого взаимодействия Гофман определяет в классических терминах теории коммуникации: отправитель – сообщение – адресат. Содержание сообщения преобразуется таким образом, что его оригинальный, аутентичный смысл уже не поддается восстановлению. Иными словами, не человек придает смысл сообщению, а сообщение придает смысл самому себе и межличностному взаимодействию. Это вполне структуралистское рассуждение» [38, с. 11]. То есть, не люди конструируют социальную реальность в процессе коммуникации, а сама реальность открывает себя в нем. Говорящий – не автор сценария, а актер. Или, в терминах Гофмана, – «аниматор», призванный озвучить, оживить некий «текст бытия».

Структуралистское переосмысление гофмановской теории общения – лишь первый шаг. Вернемся к метафоре «синтаксиса повседневности». Она оказывается в равной степени применимой и к высказываниям, заданным определенной фреймовой структурой разговора, и к событиям, эпизодам, составляющим «отрезки деятельности». То есть, за общением двух близких друзей, театральным представлением и, скажем, игрой в шахматы скрываются фреймовые структуры, *изоморфные* друг другу. Отсюда уже один шаг до вывода, сделанного Батыгиным из прочтения работ Гофмана: «мир даже в своих мельчайших проявлениях предсказуем и являет собой континуум форм распознавания» [38, с. 18]. Идея континуума

¹³ Регулятивные правила относятся к форме высказывания и представляют собой реакцию на контекст общения, тогда как конститутивные правила сами создают контексты.

¹⁴ Пресуппозиция – фоновое ожидание, импликация, «само собой разумеющиеся» (taken for granted) определения ситуации, делающие возможным взаимопонимание общающихся.

фреймов – достояние радикально-структуралистского прочтения Гофмана. Предполагается, что за частными, изоморфными друг другу, фреймовыми структурами разговора, театра, игры скрываются другие, более общие структуры, грамматические конструкции «текста бытия». И тогда социологу остается лишь сопоставить их и встроить в континуум форм распознавания. Отсюда один шаг до создания «всеобщей грамматики социальности», которая охватывала бы как микромир повседневных событий, так и макромир социетальных структур¹⁵ [38, с. 8–9].

Подобная эпистемическая позиция, характеризующаяся верой в существование взаимосвязанных структур на разных уровнях и в разных сегментах социальной реальности, может быть названа «онтологическим структурализмом» [49, с.11]. Она легко обнаруживается в структуралистском психоанализе Ж. Лакана или структурной антропологии К. Леви-Строса, пытавшегося выявить в любом мифе какую-то элементарную мифологическую структуру, которая *a priori* представляет собой структуру всякой умственной деятельности и, стало быть, «структуру Духа» [47, с. 320]. Но применима ли такая характеристика к работам Гофмана¹⁶? Ведь разговоры гораздо менее структурированы, нежели шахматная игра или движения людей, участвующих в церемонии. «Именно эта структурная нестрогость, вариативность эпизодов повседневной деятельности делает их отличными от ритуальных действий, – пишет Гофман, – и с необходимостью превращает заготовленную схему речевого общения в нечто ненадежное и проблематичное, в то, что ближе к фикции, чем к факту» [42, с. 621]. Здесь структуралистские интерпретации обнаруживают противоречия текстам самого Гофмана.

Итак, попытки структуралистского прочтения теории Гофмана опираются на его неоднократные заявления о своей эпистемической близости к структурным функционалистам, на замену прагматистских терминов «ситуация» и «определение ситуации» структуралистским термином «фрейм», на критику социального конструктивизма, на гофмановскую теорию коммуникации и на метафору «синтаксиса повседневности». Однако интерпретаторы-структуралисты, обращая внимание на ряд ранее игнорируемых аспектов творчества Гофмана, оставили незамеченными те его идеи, которые могут быть поняты только в контексте чикагской традиции.

Назад, к Джемсу?

Попытку отстоять интеракционистское прочтение социальной драматургии предпринимает А.Д. Ковалев. Ранее, в предисловии к «Презентации себя другим», Ковалев акцентировал связь Гофмана с философской традицией американского прагматизма: «О влиянии столпов прагматизма на Гофмана свидетельствуют хотя бы его постоянные ссылки на тексты У. Джемса, Дж. Сантаяны периода увлечения Джемсом и других авторов того же круга. Им Гофман обязан многими своими ключевыми понятиями»¹⁷ [44, с. 6].

¹⁵ Сама возможность построения некоего континуума фреймов гневно отвергается в последовательном интеракционистском прочтении: «Похоже, что опыт Гофмана подрывает надежду на исполнение заветной мечты теоретиков социологии – построить мост между наблюдениями и обобщениями на уровне повседневных житейских ситуаций и историческими обобщениями макросоциологии, причем построить не в форме интуитивных прозрений, а в виде лестницы строгих понятий, включенных в общую теоретическую схему. Кажется, из чтения Гофмана надо сделать вывод, что лучше эти разные миры, то есть микровзаимодействия («сценическую постановку» которых он так хорошо проанализировал) и макроструктурные процессы, исследовать по отдельности» [44, с. 26].

¹⁶ Дензин и Келлер настаивают на том, что именно такое определение «структурализма» как нельзя более подходит теории фреймов Гофмана. По их мнению, Гофман лишь продолжает традицию «Греймаса, Леви-Строса, Лэйна, Тернера и Барта» [10, р. 67].

¹⁷ Впрочем, прагматистских оснований работ раннего Гофмана не отрицают и некоторые интерпретаторы-структуралисты. Батыгин также пишет, что «определяющее влияние на теоретическую концепцию Гофмана оказали идеи американского прагматизма, главная из которых – рассмотрение человека как действующего субъекта, формирующего бытие в соответствии со своими целями, и общества как результата межличностной коммуникации» [38, с. 20].

В чем состоит принципиальное отличие прагматистского видения социальной реальности, обнаруживаемого Ковалевым в работах Гофмана? «Вместо контовско-дюркгеймовской интуиции общества как созданной прошлым, мощной, почти божественной данности, исходным стал образ общества как чего-то созидаемого по ходу дела, так сказать, ситуативно. Именно этот сдвиг положил начало своеобразному социологическому конструктивизму значительной части американского обществоведения – толкованию социальной реальности как непрерывно творимого продукта повседневных взаимодействий, смысловых интерпретаций и переинтерпретаций. Подобный подход прослеживается не только у Гофмана, но и в таких родственных ему направлениях социологии, как социальная феноменология, этнометодология и т. п.» [44, с. 7]. Сомнительность «родства» этнометодологии и социальной драматургии отмечалась выше. Здесь же внимание фокусируется на еще одном противоречии – приписывании Гофману черт социального конструктивиста.

Если определение ситуации не создается взаимодействующими *in situ* (а именно такой позиции придерживается Гофман, который даже в ранних работах пишет не о «конструировании», а о «поддержании» общего определения), откуда оно берется? Интерпретаторы-структуралисты допускают принудительное определение ситуаций «извне», их детерминированность надындивидуальными структурами. Тогда даже «порядки взаимодействия», на необходимость исследования которых Гофман указывал в своем президентском послании к Американской социологической ассоциации, могут быть интерпретированы как реальность *sui generis*, отнюдь не «созидаемая ситуативно, по ходу дела»¹⁸. Но для интерпретатора-интеракциониста такая трактовка неприемлема, поскольку взаимодействие – это конечная, а не промежуточная инстанция объяснения. «Любой... отрезок деятельности, – пишет Ковалев, – можно как бы «заклечь в феноменологические скобки» и анализировать его в полном соответствии с методологическим принципом символического интеракционизма, по которому все значения и фактические проявления человеческой деятельности должны объясняться в рамках процесса социального взаимодействия как конечной инстанции. Взаимодействие не должно рассматриваться лишь как средство проведения влияния на его участников внешних сил» [44, с. 13].

Следовательно, ни «социальный конструктивизм», ни «детерминизм надындивидуальных структур» не свойственны социальной драматургии? Перефразируя Дж. Г. Мида, можно сказать, что определения ситуации создаются не взаимодействующими (но и не довлеющими над ними макроструктурами), а самим *взаимодействием*. Как в «Представлении себя другим» [41, с. 302], так и в «Анализе фреймов» [42, с. 61–62] обнаруживаются подтверждения подобной постановки вопроса Гофманом.

Единственное, что оказывается не проясненным в такой интерпретации – это отказ Гофмана от самого термина «определение ситуации» и введение понятия «фрейм». Пользуясь выражением Ковалева: «Если объяснить этот финт Гофмана, то объяснится и все остальное» [45, с. 17]. Однако объяснить «этот финт», исходя из изложенной выше логики интеракционистского прочтения, можно только переопределив сам термин «фрейм». Отсюда утверждение, что «фрейм выполняет калибровочную функцию выделения отрезков в потоке деятельности» [45, с. 18], а вовсе не функцию управления этим потоком.

Попытки Ковалева дать интеракционистскую трактовку «Анализа фреймов» сродни стремлению Дж. Г. Мида задним числом переинтерпретировать «Представление себя другим» в структуралистском ключе. Однако обращение к прагматизму здесь исключительно продуктивно. Особенно, если учесть, что термин «фрейм» Гофман заимствует не из когнитивной психологии, лингвистики или исследований искусственного интеллекта, а из работ этолога и философа Грегори Бейтсона, продолжающего традицию Джемса и А. Шюца

¹⁸ Такую интерпретацию предложила в частности Энн Уорфилд Роулз в работе «The Interaction Order *Sui Generis*: Goffman's Contribution to Social Theory» [30].

в исследовании социальной реальности [3]. (Отличие бейтсоновского использования термина «фрейм» от своего собственного Гофман сформулировал следующим образом: «Бейтсон полагает “фреймирование” психологическим процессом; я считаю его свойством самой организации событий и когний» [17, р. 84].)

Критикуя гофмановский «чрезмерный структурализм», Дензин и Келлер сформулировали следующий тезис: «“Анализ фреймов” Ирвинга Гофмана, структуралистский по природе своей, вряд ли может быть синтезирован с интерпретативистской традицией Джемса-Мида-Шюца-Бейтсона в социальной психологии. Скорее, он противостоит ей» [10, р. 73]. Противостоит, потому что отрицает центральный постулат интерпретативной социологии: «Значение [взаимодействия] должно быть найдено во взаимодействии, а не в структурах и правилах» [10, р. 67].

Любопытно, что критика Дензина и Келлера – единственная, на которую Гофман ответил. «Чтобы обосновать свою позицию, – пишет Гофман, – Дензин и Келлер приводят изложение “хорошего” (“интерпретативная социальная наука”) и “плохого” (“структурализм”) подходов... Они настаивают, что если написанное мной есть нечто структуралистское, а не символически-интеракционистское (эта перспектива им явно ближе), то мой “вклад в понимание взаимодействия, опыта и повседневной жизни” оказывается тривиальным, периферийным и чисто классификаторским. Тех хороших авторов, к которым я обращаюсь в “Анализе фреймов”, – Джемса, Шюца и Бейтсона – я не понимаю или не могу развить их идей (или то и другое), а мой подход есть “нечто противостоящее этим работам”» [10, р. 79].

Гофман, никогда не возражавший против структуралистских интерпретаций своих работ и даже ранние свои исследования интерпретировавший в ключе «структурной социальной психологии» [35, р. 217], настаивает на том, что лишь продолжает традицию Джемса и Шюца. Каким образом?

Ни Джемс, ни Шюц не являются для Гофмана представителями того «интерпретативного направления», которое исповедуют символические интеракционисты. «Дензин и Келлер начинают с предположения, что “субъективный смысл, эмоциональное состояние, мотивы, интенциональность и наличные цели лежат в основании текущего социального взаимодействия”, – пишет Гофман, – позиция, которую они выводят из работ Джемса, Шюца, Мида, Кули и Вебера. Дензин и Келлер стремятся сохранить эти классические источники “чистыми”, допуская только одну линию их осмысления – свою собственную. Как будто Мид никогда не приходил к структурному анализу стратегического взаимодействия, вроде того, которое мы обнаруживаем у Шеллинга¹⁹, а Шюц и Джемс, занимаясь конечными областями значений, никогда не принимали во внимание идентификацию, организацию и структуру этих миров...» [17, р. 80]. Этот структурный анализ не требует обращения к чувствам и мыслям взаимодействующих индивидов, но предполагает детальное рассмотрение форм организации того множества реальностей, о котором писали Джемс и Шюц.

Проблема проясняется. Гофман предлагает свое собственное, отличное от интеракционистского, видение работ Джемса и Шюца. Гофмановский подход, далеко отстоящий от символического интеракционизма и других «конструктивистских» направлений, тем не менее, сохраняет преемственность с трактовками Джемсом социальной реальности в целом и мира повседневности в частности. «Я думаю, это то, что Дензин и Келлер назвали структуралистским рассмотрением, – подводит итог Гофман. – Во всяком случае, для меня это следует напрямую из работ Джемса, а также Шюца и Бейтсона. Дензин и Келлер нашли другое направление, идущее от Джемса, и полагают его единственно правильным» [17, р. 83].

¹⁹ Томас Шеллинг – коллега Гофмана по Гарвардскому университету. Книга, которую здесь имеет в виду Гофман – «The strategy of conflict», исследование стратегического взаимодействия конфликтующих сторон.

Получается, разночтения в интерпретации гофмановской теории частично обусловлены разночтениями в понимании работ Джемса? Где же именно следует искать корни этого расхождения? Гофман лишь намекает на ответ. Джемс, по его мнению, одновременно использует два принципиально различных определения социальной реальности. С одной стороны, реальность, по Джемсу, это «чувство реальности»²⁰, испытываемое человеком, с другой – «всякая область значений, в которую мы можем быть вовлечены так, чтобы события в этом мире стали для нас живыми и яркими» [17, р. 293]. Первое определение принимают в качестве базового «интерпретативные направления», ищущие смысл взаимодействия в субъективных интенциях акторов. Второе, допускающее возможность изучения «областей значений» (или «порядков существования» в терминах А. Гурвича²¹) как самостоятельных сегментов реальности – становится отправной точкой рассуждений И. Гофмана. «Я не думаю, – пишет Гофман, – что Джемс указал на что-то ценное в отношении “высшей” реальности (какая бы система фреймов при ее определении ни задействовалась), однако я полагаю, он был очень находчив во всем, что связано с фиктивными областями. Его различение типов “субуниверсумов” не столь полезно, но утверждение того, что каждый из них имеет свой “особый и самостоятельный стиль существования”, представляет собой “согласованную систему” и каждый из этих миров “пока находится в центре внимания, по-своему реален” плодотворно. Этими идеями я обязан Джемсу. Их я и попытался развить в “Анализе фреймов”» [17, р. 83].

Однако постановка проблемы реальности у Джемса и ее связь с гофмановской теорией – предмет дальнейшего исследования.

Таким образом, проблема соотношения *структуры* и *взаимодействия* в работах Гофмана (которую мы обнаруживаем за многочисленными интеракционистскими и структуралистскими прочтениями) оказывается лишь верхушкой айсберга. Структуралистские и интеракционистские аспекты на микроуровне анализа социальной жизни сплетаются в сложное единство и могут быть вычленены только аналитически. Поток человеческого взаимодействия и «форматирующие» его факторы попеременно попадают в фокус рассмотрения и в зависимости от того, что именно на данный момент подлежит анализу – деятельность или фрейм, интерпретация или «реквизит» – создается иллюзия коренного поворота к новому предмету исследования. Связь структурных и деятельностных компонентов на микроуровне лучше всего описывается правилом «фигуры и фона» – один и тот же рисунок несет в себе различное содержание, в зависимости от фокусировки. В данном контексте объяснима репутация Гофмана как «неудобного классика социологии» [36]; его работы – это тест «чернильных пятен», в которых каждый из интерпретаторов видит то, что подсказывает его собственная перспектива рассмотрения. Однако причины такой двойственности следует искать не в особенностях гофмановского стиля повествования или специфике предмета исследования, а в его собственном оригинальном прочтении работ Джемса, Шюца и Бейтсона.

Литература

1. *Aronoff J.* “Relations in Public: Microstudies of the Public Order” by Erving Goffman *Sociological Quarterly* 14, Winter 1973.
2. *Austin J.* *Sense and Sensibilia.* Oxford: Oxford University Press, 1962.
3. *Bateson G.* *Steps to an Ecology of Mind.* N.-Y.: Ballantine books, 1972.

²⁰ Например, «Реальность – это просто отношение, присущее нашей эмоциональной и деятельной жизни...» [24, р. 295].

²¹ Гурвич Арон – немецкий философ-феноменолог. Гофман находит его идеи, изложенные в работе «The field of consciousness» [22], созвучными идеям Шюца.

4. *Berman M.* Weird but Brilliant Light on the Way We Live Now // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 1. L.: Sage Publications, 2000.
5. *Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969.
6. *Blumer H.* Action vs. Interaction: Relations in Public – Microstudies of the Public Order by Erving Goffman // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 4. L.: Sage Publications, 2000.
7. *Burke K.* Permanence and Change. N.-Y.: New Republic, Inc., 1953.
8. *Collins R., Makowsky M.* The Discovery of Society. N.-Y.: Random House, 1972.
9. *Davis M.* George Simmel and Erving Goffman: Legitimizers of the Sociological Investigations of Human Experience // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 3. L.: Sage Publications, 2000.
10. *Denzin N., Keller Ch.* Frame Analysis Reconsidered // Erving Goffman: Vol. 4 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. L.: Sage Publications, 2000.
11. *Ditton J.* The View from Goffman. L.: Macmillan, 1980.
12. Erving Goffman: Vol. 1-4 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. L.: Sage Publications, 2000.
13. *Fine G.A., Manning Ph., Smith G.W.H.* Introduction // Erving Goffman: Vol. 1 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. London: Sage Publications, 2000.
14. *Glazer B., Strauss A.* Awareness Contexts and Social Interaction // Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology. Boston: Ally and Bacon, 1972.
15. *Goffman E.* Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. N.-Y.: Anchor, 1967.
16. *Goffman E.* Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. L.: Allen Lane, 1972.
17. *Goffman E.* A Reply to Denzin and Keller // Erving Goffman: Vol. 4 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. L.: Sage Publications, 2000.
18. Goffman E. The Interaction Order // American Sociological Review. 1982. Vol. 48.
19. *Goffman E.* Felicity's Condition // American Journal of Sociology. 1983. Vol. 89. No. 1.
20. *Gonos G.* "Situation" versus "Frame": The "Interactionist" and the "Structuralist" Analysis of Everyday Life // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. IV. L.: Sage Publications, 2000.
21. *Gouldner A.* Other Symptoms of the Crisis: Goffman's Dramaturgy and Other New Theories // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. I. L.: Sage Publications, 2000.
22. *Gurwitsch A.* The field of consciousness. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964.
23. *Hazelrigg L.* Reading Goffman's Framing as a Provocation of a Discipline // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. III. L.: Sage Publications, 2000.
24. *James W.* The Principles of Psychology. Vol. 2. N.-Y.: Dover Publications, 1950.
25. *MacIntyre A.* After Virtue. L.: Duckworth, 1981.
26. *Manning Ph.* Erving Goffman and Modern Sociology. L.: Polity Press, 1992.
27. *Oromaner M.* Erving Goffman and the academic community // Erving Goffman: Vol. 1 / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. L.: Sage Publications, 2000.
28. *Posner J.* Erving Goffman: His presentation of self // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 1. L.: Sage Publications, 2000.
29. *Posner J.* Rebuttal to Oromaner Paper // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 1. L.: Sage Publications, 2000.

30. *Rouls A.W.* The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. II. L.: Sage Publications, 2000.
31. *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.
32. *Searl J.* Speech Acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
33. *Smith G.* Snapshots "Sub Specie Aeternitatis": Simmel, Goffman and Formal Sociology // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 3. L.: Sage Publications, 2000.
34. *Stebbins R.* A Theory of the Definition of the Situation // The Canadian Review of Sociology and Anthropology. 1967. Vol. 4.
35. *Verhoven J.C.* An interview with Erving Goffman, 1980 // Sage Masters of Modern Social Thought / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. 1. L.: Sage Publications, 2000.
36. *Абельс Х.* Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Пер. с нем. под общ. ред. Н.А. Головина и В.В. Козловского. СПб.: Алетейя, 1999.
37. *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы: Учебное пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 2001.
38. *Батыгин Г.С.* Континуум фреймов: социологическая теория Ирвинга Гофмана // Гофман 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, Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.
39. *Берг Л.-Э.* Человек социальный: символический интеракционизм // Монсон П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы / Пер. со шв. А. Ливанова. СПб: Нотабене, 1992.
40. *Гидденс Э.* Устроение общества. Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2003.
41. *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
42. *Гофман 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, Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.
43. *Ионин Л.Г.* Символический интеракционизм и феноменологическая социология между кризисным и стабилизационным сознанием // Очерки по теоретической социологии XX столетия. М., 1994.
44. *Ковалев А.Д.* Книга Ирвинга Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» и социологическая традиция // Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
45. *Ковалев А.Д.* «Фрейм-анализ» Гофмана с точки зрения переводчика // Социологическое обозрение Т.2. №2. 2002.
46. *Кравченко Е.И.* Эрвин Гоффман: социология лицедейства. М: Аспект Пресс, 1997.
47. *Леви-Строс К.* Мифологии. Т.1. Сырое и приготовленное. М.-СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 2000.
48. *Уорнер У.Л.* Живые и мертвые. М.: Университетская книга, 2000.
49. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: Петрополис, 1998.