

Государственный университет – Высшая школа экономики

Центр фундаментальной социологии

# Социологическое обозрение

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

Том 7. № 3. 2008

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

Главный редактор – Филиппов Александр Фридрихович  
Ответственный секретарь – Пугачева Марина Геннадиевна  
Члены редколлегии

Баньковская Светлана Петровна  
Вахштайн Виктор Семенович  
Куракин Дмитрий Юрьевич  
Савельева Ирина Максимовна  
Полетаев Андрей Владимирович  
Корбут Андрей Михайлович (Белоруссия)  
Александр Джеффри (США)  
Надточий Эдуард (Швейцария)  
Урри Джон (Великобритания)

Редактор интернет-сайта – Сергей Петрович Еремин  
Литературный редактор – Каринэ Акоповна Щадилова

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРЕВОДЫ

**Юрген Хабермас**

Проблематика понимания смысла в социальных науках .....3

**Альбион Смолл**

Эра социологии .....34

### РЕФЕРАТЫ

**Павел Степанцов**

**Виктор Безруков**

Проблема Места и Я (Self) в социальной географии и философии .....44

### ОБЗОРЫ

**Наиль Фархатдинов**

Социология искусства без искусства.

Индустриальная метафора в социологических исследованиях .....55

**Никита Харламов**

Ландшафты глобального урбанизма: власть, маргинальность и креативность.

Конференция 21-го комитета Международной социологической ассоциации .....70

### СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

**Александр Филиппов**

О понятии теоретической социологии .....75

## ПЕРЕВОДЫ

*Юрген Хабермас*

### Проблематика понимания смысла в социальных науках\*

**Аннотация.** В статье утверждается, что проблематика рационального истолкования социального действия, представляющая внутреннюю метатеоретическую и методологическую задачу социальных наук, должна осмысляться исходя из основополагающего понятия взаимопонимания. Лишь опираясь на обладающую внутренней рациональностью структуру ориентированного на взаимопонимание действия — включающую в себя использование языка как механизма координации действий и достижения согласия, основывающегося на intersубъективном признании притязаний на значимость, — социальный ученый в состоянии, заняв перформативную установку как минимум виртуального участника взаимодействия, осуществить объективную интерпретацию наблюдаемых им социальных процессов.

**Ключевые слова.** Понимание смысла, рациональность действия, рациональное истолкование, intersубъективное отношение, процессы взаимопонимания, перформативная установка, виртуальное участие, притязания на значимость, контекст.

Та же проблематика рациональности, с которой мы столкнулись при исследовании социологических понятий действия, обнаруживает себя с другой стороны, когда мы рассматриваем вопрос, что значит понимать социальные действия. Основные понятия социального действия и методология понимания социальных действий взаимосвязаны. Различные модели действия предполагают различные отношения действующего субъекта к миру, которые конститутивны не только для аспектов рациональности действия, но и для рациональности истолкования этих действий интерпретатором (например, социальным ученым). Ведь вместе с формальным концептом мира действующий субъект полагается на допущения общности, отсылающие изнутри его перспективы за пределы круга непосредственных участников и претендующие на значимость и для внешнего интерпретатора.

Данная взаимосвязь легко проясняется в случае телеологического действия. Предполагаемое этой моделью действия понятие объективного мира, в который действующий субъект может целенаправленно вмешиваться, должно быть в равной мере значимым как для самого действующего субъекта, так и для любых интерпретаторов его действий. Это и позволяет Максус Веберу сформулировать для телеологического действия идеальный тип целерационального действия, а для интерпретации целерациональных действий — критерий «объективной рациональной правильности»<sup>1</sup>.

Субъективно целерациональным Вебер называет целенаправленное действие, «ориентированное только на средства, (*субъективно*) представляющиеся адекватными для достижения (*субъективно*) однозначно воспринятой цели» [1, с.495]. Ориентация действия может быть описана в соответствии с (предложенной Г. Х. Вригтом) схемой практических

---

\* *Habermas J. Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S. 152-203.*

© Тягунова Т., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

<sup>1</sup> Относительно связи веберовских онтологических предпосылок с теорией действия и методологией понимания см.: [21].

выводов<sup>2</sup>. Интерпретатор может выходить за рамки этой *субъективно* целерациональной ориентации действия и сравнивать фактическое протекание действия со сконструированным случаем соответствующего *объективно* целерационального протекания действия. Этот идеально-типический случай интерпретатор может сконструировать без какого-либо произвола, поскольку действующий относится субъективно целерационально к миру, идентичному по категориальным основаниям для действующего субъекта и наблюдателя, т. е. доступному им одним и тем же когнитивно-инструментальным образом. Интерпретатору требуется лишь установить, «как *могло бы* протекать действие при знании всех обстоятельств и всех намерений участников и при строго целерациональном, ориентированном на кажущийся *нам* значимым опыт выборе средств» [69, S.5].

Чем однозначнее действие соответствует объективно целерациональному протеканию, тем менее требуются дальнейшие, объясняющие его *психологические* размышления. В случае объективно целерационального действия описание действия (осуществленное с помощью практических выводов) обладает в то же время и объяснительной силой в смысле интенционального объяснения [73, S.266]. Правда, установление объективной целерациональности действия вовсе не означает, что действующий *должен* был вести себя также и субъективно целерационально; с другой стороны, субъективно целерациональное действие может, конечно, быть субоптимальным согласно объективной оценке: «Мы сопоставляем фактическое действие с “телеологически” рассматриваемым действием, рациональным согласно всеобщим каузальным правилам опыта, чтобы *либо* установить рациональный мотив, который *мог* руководить действующим и который мы намерены выявить, посредством раскрытия его фактических действий как подходящих средств для достижения цели, которую он “мог бы” преследовать; *либо* объяснить, почему известный нам мотив действующего имел вследствие выбора средств *другой* результат, чем субъективно ожидал действующий» [68, S.116 f].

Действие может истолковываться как более или менее целерациональное, если имеются стандарты оценки, которые действующий и его интерпретатор в равной мере принимают в качестве действенных, т. е. в качестве критериев объективной или беспристрастной оценки. Интерпретатор, предлагая, как говорит Вебер, рациональное истолкование, сам высказывает определенное отношение к притязанию, выдвигаемому целерациональными действиями; он оставляет установку третьего лица в пользу установки участника, который подвергает проверке и в случае необходимости критикует проблематичное притязание на значимость. Рациональные истолкования производятся в перформативной установке, поскольку интерпретатор исходит из разделяемой всеми сторонами базы оценок.

Схожее основание предоставляют и два других отношения к миру. Нормативно регулируемое и драматургическое действия также доступны рациональному истолкованию. Правда, здесь возможность рациональной реконструкции ориентаций действия не столь очевидна и фактически не настолько проста, как в вышерассмотренном случае целерационального действия.

В случае нормативно регулируемых действий действующий субъект, вступая в межличностное отношение, устанавливает отношение к чему-то в социальном мире. Субъективно «правильно» (в смысле нормативной правильности) действующий субъект ведет себя, если он полагает, что искренне следует действующей норме действия; а объективно правильно, если соответствующая норма фактически признается оправданной в кругу тех, кому она адресована. Правда, на этом уровне вопрос о рациональном истолковании еще не возникает, поскольку наблюдатель может лишь описательно установить, согласуется ли действие с имеющейся нормой и обладает ли последняя, со своей стороны, социальной значимостью. Действующий же субъект, согласно предпосылкам этой модели действия, может следовать лишь таким нормам (или нарушать их), которые он

---

<sup>2</sup> Касательно дискуссии, вызванной данным предложением см.: [58].

субъективно рассматривает в качестве действенных или оправданных; и вследствие данного признания нормативных притязаний на значимость он подвергает себя объективной оценке. Он вынуждает интерпретатора подвергать проверке не только фактическое *совпадение* норм с действием или фактическую значимость нормы, но и правильность самой этой нормы. Интерпретатор может принять или, напротив, отклонить, исходя из ценностно-скептической точки зрения, это требование как бессмысленное.

Если интерпретатор занимает такую скептическую точку зрения, он будет объяснять, исходя из не-когнитивистской разновидности этики, что действующий субъект заблуждается относительно обоснованности норм и вместо оснований способен ввести в случае необходимости эмпирические мотивы для признания норм. Тот, кто следует подобного рода аргументации, вынужден считать понятие нормативно регулируемого действия теоретически неадекватным; он будет пытаться заменить описание, сделанное первоначально в понятиях нормативно регулируемого действия, другим описанием, сделанным, например, в терминах каузалистской теории поведения<sup>3</sup>. Если интерпретатор, напротив, убежден в теоретической продуктивности модели нормативно регулируемого действия, он должен полагаться на принятые вместе с формальным понятием социального мира допущения общности и допускать возможность проверки нормы, которую действующий субъект считает правильной, на предмет *достойности* ее признания. Такое рациональное истолкование нормативно регулируемого действия основывается на сравнении социальной значимости с контрафактически сконструированной действенностью наличного нормативного контекста. Здесь я не буду останавливаться на методических трудностях производимого интерпретатором за действующего субъекта, т. е. с адвокатских позиций, практического дискурса<sup>4</sup>.

Морально-практическая оценка норм действия, без сомнения, ставит интерпретатора перед еще большими трудностями, чем контроль успешности правил целерационального действия. Однако в принципе нормативно регулируемые, так же как и телеологические действия могут истолковываться рационально.

Такой же вывод следует и из модели драматургического действия. Здесь действующий субъект, раскрывая нечто о себе перед публикой, устанавливает отношение к чему-то в своем субъективном мире. Опять же, формальный концепт мира предоставляет основание для оценки, разделяемое действующим и его интерпретатором. Интерпретатор может истолковать действие рационально в том смысле, что обнаружит элементы введения в заблуждение или самозаблуждения. Он может раскрыть скрыто стратегический характер представления себя, сравнив манифестируемое содержание выражения, т. е. то, что говорит действующий субъект, с тем, что он подразумевает. Интерпретатор может раскрыть, кроме того, систематически искажаемый характер процесса взаимопонимания, показав, как участники производят субъективно правдивые высказывания и все же объективно говорят нечто иное, нежели то, что они подразумевают (причем сами не осознавая). Метод глубинной герменевтической интерпретации неосознаваемых мотивов несет с собой свои трудности, отличные от адвокатской оценки объективно приписанной диспозиции интересов и проверки эмпирического содержания технических и стратегических правил действия. И все же на примере терапевтической критики можно разъяснить, как возможно рациональное истолкование драматургических действий [39, S. 120 ff; 60; 51; 57].

Методы рационального истолкования пользуются в социальных науках сомнительным авторитетом. Критика платонистской научно-экономической модели показывает, что одни оспаривают эмпирическое содержание и объяснительную силу рациональных моделей принятия решений; возражения же против когнитивистских подходов философской этики и сомнения в отношении развитой в гегелевско-марксистской

<sup>3</sup> Контroversу между каузалистской и интенционалистской теориями действия доказывает А. Бекерман: [14].

<sup>4</sup> Ср. указания в: [40, S. 150 ff]. Касательно критической реконструкции реального генезиса системы норм см.: [49, I, S. 57 ff.; 48, p. 73 ff; 50, S. 209 ff].

традиции критики идеологии демонстрируют, что другие сомневаются в возможности морально-практического обоснования норм действия и компенсации частных интересов способными стать обобщенными интересами; наконец, широко распространенная критика научности психоанализа показывает, что многие уже считают проблематичной и *концепцию* бессознательного, понятие двойственного скрыто-манифестируемого значения выражений переживания. Я думаю, что эти возражения, в свою очередь, основываются на сомнительных основных эмпирических допущениях [56]. Мне, однако, нет необходимости подробно останавливаться здесь на этих контроверзах, поскольку моя цель — не доказать *возможность* и теоретическую продуктивность рациональных истолкований, а обосновать более сильное утверждение, а именно: вместе со смыслопонимающим подходом к предметной области социального действия проблематика рациональности оказывается *неизбежной*. Коммуникативные действия всегда требуют в известном смысле рационального истолкования. Отношения стратегически, нормативно и драматургически действующего субъекта к объективному, социальному или субъективному мирам принципиально доступны объективной оценке — для действующего субъекта и его наблюдателя в равной мере. В случае коммуникативного действия даже исход самого взаимодействия зависит от того, в состоянии ли участники прийти к единству относительно *интерсубъективно действенной* оценки своих отношений к миру. Согласно данной модели действия, взаимодействие может иметь успех лишь в том случае, если участникам удастся достичь между собой консенсуса, причем последний зависит от утвердительных/отрицательных высказываний отношения к притязаниям, потенциально базирующимся на основаниях. Я еще проанализирую эту *рациональную внутреннюю структуру ориентированного на взаимопонимание действия*. Пока же вопрос в следующем: отображается ли — и как в таком случае — внутренняя структура взаимопонимания действующих субъектов в понимании не участвующего интерпретатора.

Не заключается ли задача описания взаимосвязей коммуникативного действия просто в как можно более точном прояснении смысла символических выражений, из которых состоит наблюдаемая последовательность? И не является ли данное прояснение значения совершенно независимым от (в принципе поддающейся проверке) рациональности тех высказываний отношения, на которых держится межличностная координация действий? Это было бы верно лишь в том случае, если бы понимание коммуникативного действия допускало четкое разделение вопроса о значении и вопроса о значимости; но именно это и проблема. Без сомнения, мы должны проводить различие между интерпретационной деятельностью наблюдателя, который хотел бы понять смысл символического выражения, и той интерпретационной деятельностью участников взаимодействия, которые координируют свои действия посредством механизма взаимопонимания. В отличие от непосредственных участников, интерпретатор не заботится о способном стать консенсуальным истолковании, чтобы иметь возможность согласовать свои планы действия с планами действия других действующих субъектов. Но, возможно, интерпретационная деятельность наблюдателя и участника различаются лишь по своей функции, а не по своей структуре. Поскольку уже в простое описание, в семантическое прояснение речевого действия должно частично входить то утвердительное/отрицательное высказывание отношения интерпретатора, посредством которого характеризуются, как мы видели, рациональные истолкования идеально-типически упрощенных протеканий действий. Коммуникативные действия могут быть «рационально» истолкованы не иначе как в еще требующем прояснения смысле. Я хотел бы развить этот беспокоящий тезис, руководствуясь проблематикой понимания смысла в социальных науках. Я рассмотрю его сначала из перспективы теории науки (1), а затем последовательно с позиций феноменологического, этнометодологического и герменевтического направлений понимающей социологии (2).

(1) Понимание и взаимопонимание были очерчены в восходящей к Дильтею и Гуссерлю традиции в *онтологической* перспективе: первое — Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927) [6] как основная черта человеческого здесь-бытия, второе — Гадамером в

«Истине и методе» (1960) [2] как основная черта исторической жизни. Я отнюдь не собираюсь систематически опираться на этот подход, а хочу лишь зафиксировать, что ведущаяся в последние десятилетия *методологическая* дискуссия об основаниях социальных наук привела к сходным результатам:

«The generation of descriptions of acts by everyday actors is not incidental to social life as ongoing *Praxis* but is absolutely integral to its production and inseparable from it, since the characterization of what others do, and more narrowly their intentions and reasons for what they do, is what makes possible the intersubjectivity through which the transfer of communicative intent is realized. It is in these terms that *verstehen* must be regarded: not as a special method of entry to the social world peculiar to the social sciences, but as the ontological condition of human society as it is produced and reproduced by its members»<sup>5</sup>.

Социология должна найти основывающийся на понимании доступ к своей предметной области, поскольку она обнаруживает в ней процессы взаимопонимания, посредством которых и в которых в известной степени эта предметная область уже предварительно, т. е. до всякого теоретического вмешательства конституирована. Социальный ученый имеет дело с *символически предструктурированными объектами*; они воплощают структуры того дотеоретического знания, с помощью которого способные говорить и действовать субъекты создали эти объекты. Собственный смысл символически предструктурированной реальности, с которым сталкивается социальный ученый при конституировании своей предметной области, содержится в правилах производства, в соответствии с которыми обнаруживаемые в предметной области способные говорить и действовать субъекты прямо или косвенно порождают общественную жизненную взаимосвязь. Предметная область социальных наук охватывает все, что подпадает под описание «составная часть жизненного мира». Что значит данное выражение, можно интуитивно прояснить указанием на те символические объекты, которые мы производим, говоря и действуя: начиная с непосредственных выражений (таких как речевые действия, целенаправленная деятельность, кооперация) до осаждений этих выражений (таких как тексты, традиции, документы, произведения искусства, теории, предметы материальной культуры, товары, техника и т. д.) и опосредованно произведенных, организуемых и самостабилизирующихся образований (институты, общественные системы и личностные структуры).

Речь и действие — непроясненные основные понятия, к которым мы апеллируем, когда хотим прояснить, опять же лишь предварительно, принадлежность к социокультурному жизненному миру, существование его составных частей. Проблема «понимания» в гуманитарных и социальных науках приобрела методологическое значение прежде всего потому, что ученый не получает доступа к символически предструктурированной реальности посредством одного лишь *наблюдения* и что *понимание смысла* не поддается такому же методическому контролю, как наблюдение в эксперименте. Социальный ученый имеет к жизненному миру в принципе такой же доступ, что и социально-научный профан. Он должен уже в известной мере принадлежать жизненному миру, составные части которого он хотел бы описать. Чтобы описать их, он должен уметь понимать их; чтобы понимать их, он должен в принципе быть способным участвовать в их

---

<sup>5</sup> «Производство описаний действий повседневными акторами не является второстепенным по отношению к социальной жизни как непрерывно осуществляемой *Практике*, а представляет собой существенную часть ее производства и неотделимо от нее, поскольку характеристика того, что делают другие, точнее их намерений и причин того, что они делают, является тем, что делает возможной intersubjectivity, благодаря которой реализуется передача коммуникативного намерения. В этих терминах и следует рассматривать *verstehen*: не в качестве особого метода проникновения в социальный мир, свойственный исключительно социальным наукам, а в качестве онтологического условия человеческого общества как оно производится и воспроизводится его членами» [35, p. 151; 36, p. 135 ff].

производстве; участие же предполагает принадлежность. Как мы увидим, это обстоятельство запрещает интерпретатору то разделение вопросов значения и значимости, которое способно гарантировать внушающий доверие описательный характер пониманию смысла. В связи с этим я хочу предложить четыре размышления.

(а) Проблематика понимания несет в себе зерно дуалистического взгляда на науку. Историзм (Дильтей, Миш) и неокантианство (Виндельбанд, Рикерт) сконструировали в отношении наук о природе и духе дуализм на уровне дихотомии объяснение vs. понимание. Этот «первый круг» контрверзы объяснение-понимание сегодня уже не актуален [17]. Однако рецепция феноменологического, аналитико-языкового и герменевтического подходов в социологии породила примыкающую к Гуссерлю-Шюцу, Витгенштейну-Уинчу, Хайдеггеру-Гадамеру дискуссию, в которой ввиду методологической роли коммуникативного опыта обосновывается особое положение социальных наук по отношению к прототипическим наукам о природе, таким, например, как физика. В противоположность этому эмпирическая теория науки отстаивала развитый еще в венском неопозитивизме концепт единства наук. Вопреки отдельным эпигонам [12, S. 106 ff] данная дискуссия может быть рассмотрена как завершенная. Критики, опиравшиеся прежде всего на Абеля [10, p. 211 ff], ложно поняли понимание как эмпатию, как таинственный акт проникновения в ментальные состояния другого субъекта; отталкиваясь от эмпирических предпосылок они были вынуждены переистолковать коммуникативный опыт в смысле основанной на вчувствовании теории понимания [38, S. 142 ff; 15, S. 59 ff]<sup>6</sup>.

Начало следующей фазы дискуссии положил постэмпирический поворот в аналитической теории науки [47; 30; 25]. Мэри Хессе выдвинула тезис о том, что в основе общепринятого противопоставления естественных и социальных наук лежит концепт естественных наук, эмпирически-аналитических наук в целом, который, между тем, давно устарел. Вызванные Куном, Поппером, Лакатосом и Фейерабендом дебаты по поводу истории современной физики показали, что (1) данные, на основе которых происходит проверка теорий, не могут быть описаны независимо от соответствующего теоретического языка; (2) выбор теорий осуществляется, как правило, не в соответствии с основными принципами фальсификационизма, а в зависимости от парадигм, которые, как выясняется при попытке уточнения внутритеоретических отношений, соотносятся друг с другом так же, как и партикулярные формы жизни: «I take it that it has been sufficiently demonstrated, that data are not detachable from theory, and that their expression is permeated by theoretical categories; that the language of theoretical science is irreducibly metaphorical and unformalizable, and that the logic of science is circular interpretation, reinterpretation, and self-correction of data in terms of theory, theory in terms of data»<sup>7</sup>. Мэри Хессе заключает отсюда, что (3) построение теорий в естественных науках не в меньшей степени, чем в социальных зависит от интерпретаций, которые могут быть проанализированы в соответствии с герменевтической моделью понимания. Именно с точки зрения проблематики понимания не поддается, как кажется, обоснованию особое положение социальных наук<sup>8</sup>.

В противоположность этому Гидденс совершенно правомерно выдвигает тезис о том, что социальные науки сталкиваются со специфической, а именно *двойной* герменевтической задачей: «The mediation of paradigms or widely discrepant theoretical schemes in science is a hermeneutic matter like that involved in the contacts between other types of meaning-frames. But sociology, unlike natural science, deals with a pre-interpreted world where the creation and

<sup>6</sup> Превосходный обзор дискуссии см. в: [67].

<sup>7</sup> «Я полагаю, было в достаточной мере показано, что данные не отделимы от теории и что их представление пронизано теоретическими категориями; что язык теоретической науки неустранимо метафоричен и неформализуем, а также что научная логика есть круговая интерпретация, реинтерпретация и самокоррекция данных с точки зрения теории и теории с точки зрения данных» [42, p. 9].

<sup>8</sup> Я не буду останавливаться здесь на проблематике введенного Куном для естественных наук понятия парадигмы, которое лишь с оговоркой может быть применено к социальным наукам; см.: [31, p. 925 ff]; см. также ниже S. 201 f.



reproduction of meaning-frames is a very condition of that which it seeks to analyse, namely human social conduct: this is why there is a double hermeneutic in the social sciences...»<sup>9</sup>. Гидденс говорит о «двойной» герменевтике, поскольку в социальных науках проблема понимания встает не только в связи с зависимостью описания данных от теории и зависимостью теоретических языков от парадигмы; здесь проблематика понимания обнаруживает себя еще до порога образования теорий, а именно при *получении*, а не только при *теоретическом описании* данных. Поскольку повседневный опыт, который в свете теоретических понятий и с помощью операций измерения может быть *переоформлен* в научные данные, в свою очередь, уже символически структурирован и недоступен простому наблюдению [29; 45].

Если зависящее от парадигмы теоретическое описание данных требует уровня 1 интерпретации, ставящего все науки перед структурно *схожими* задачами, то для социальных наук можно показать неизбежность уровня 0 интерпретации, на котором отношение между языком наблюдения и языком теории обнаруживает *дальнейшую* проблему. Дело не только в том, что язык наблюдения зависит от языка теории; *до* выбора какой-либо теоретической зависимости социально-научный «наблюдатель» как участник процессов взаимопонимания, посредством которых он только и может получить доступ к своим данным, должен пользоваться соответствующим [изучаемой] предметной области языком. *Специфическая* проблематика понимания состоит в том, что социальный ученый не может «использовать» этот «обнаруживаемый» в предметной области язык как некий нейтральный инструмент. Он не может «войти» в этот язык, не прибегая к дотеоретическому знанию члена некоего, а именно своего собственного жизненного мира, которым [знанием] он как профан интуитивно обладает и, не анализируя, привносит в любой процесс взаимопонимания.

Это воззрение, разумеется, не ново, а является именно тем тезисом, который всегда отстаивали критики концепта единства наук. Оно лишь предстает в новом свете, поскольку аналитическая теория науки с ее недавним постэмпиристским поворотом на *собственном* пути *воспроизвела* данное критическое воззрение, которое ей поставили в упрек теоретики понимания. Но оно и без того уже располагалось на линии прагматической логики науки от Пирса до Дьюи [22, p. 165 ff; 16].

(б) В чем же состоят особые методологические трудности понимания в науках, которые вынуждены раскрывать свою предметную область посредством интерпретации? Этот вопрос еще в 1959 году рассматривал Г. Шервхейм [64, p. 213-239, 265-302]. Шервхейм относится к тем, кто возобновил спор о социально-научном объективизме, дискуссию, которая была временно завершена обобщающим исследованием Р. Ф. Бернштейна «Реструктурирование социальной и политической теории» (1976). Вследствие сенсационного впечатления, произведенного книгой «Идея социальной науки» П. Уинча (1958) [5], не был в достаточной мере замечен тот факт, что именно Шервхейм был тем, кто первым показал методологически неприемлемые следствия проблематики понимания, т. е. проблематичное в понимании.

Шервхейм начинает с тезиса, что понимание смысла является модусом опыта. Если *смысл* полагается в качестве основного теоретического понятия, то символические значения должны рассматриваться в качестве данных: «What is of interest for us... is, that *meanings* — the meaning of other people's expressions and behaviour, the meanings of written and spoken words — *must be regarded as belonging to that which is given*... In other words, what we propose

<sup>9</sup> «Посредническая роль парадигм или крайне различных теоретических схем в науке является герменевтическим вопросом, аналогичным тому, который касается взаимодействия между другими типами смысловых рамок. Но социология, в отличие от естественных наук, имеет дело с пред-интерпретированным миром, в котором создание и воспроизводство смысловых рамок как раз и является условием того, что она [социология] стремится анализировать, а именно социального поведения людей: в этом и состоит причина существования двойной герменевтики в социальных науках...» [35, p. 158].

is a perceptual theory of meaning, and of our knowledge of other minds»<sup>10</sup>. Анализ «восприятия» символических выражений показывает, в чем состоит отличие понимания смысла от восприятия физических предметов: понимание смысла требует установления *интерсубъективного отношения* с субъектом, который произвел выражение. Так называемая теория восприятия значения проясняет понятие коммуникативного опыта, наталкиваясь при этом на «забытую тему» аналитической теории науки: интерсубъективность, устанавливающаяся в коммуникативном действии между Я и Другим. Шервхейм подчеркивает различие между двумя основными установками. Тот, кто в роли *третьего лица* наблюдает нечто в мире или делает высказывание о чем-то в мире, занимает объективирующую установку. Напротив, тот, кто участвует в коммуникации и вступает в интерсубъективное отношение в роли *первого лица* (Я) со *вторым лицом* (которое, в свою очередь, относится в качестве Другого к Я как второму лицу), занимает не-объективирующую или, как мы сегодня сказали бы, перформативную установку.

Наблюдения каждый делает сам для себя и проверяет сделанные на основе наблюдения высказывания другого наблюдателя (в случае необходимости на основе результатов измерений) опять же каждый для себя. Если этот процесс приводит у различных, принципиально любых наблюдателей к согласующимся высказываниям, объективность наблюдения может быть признана как достаточным образом гарантированная. Понимание же смысла, напротив, является — именно в силу своей коммуникативности — солипсистски неосуществимым опытом. *Понимание* символического выражения в принципе требует участия в процессе *взаимопонимания*. Значения, все равно, воплощены они или нет в действиях, институтах, продуктах труда, словах, кооперативных связях или документах, могут быть раскрыты лишь *изнутри*. Символически предструктурированная реальность образует универсум, который будет оставаться герменевтически закрытым, т. е. непонятным для взоров неспособного к коммуникации наблюдателя. Жизненный мир раскрывается лишь субъекту, который использует свою языковую компетентность и компетентность действовать. Благодаря этому он получает доступ к тому, чтобы участвовать как минимум виртуально в процессах коммуникации членов и таким образом самому стать как минимум потенциальным членом.

Социальный ученый должен при этом использовать некую компетентность и некое знание, которым он интуитивно располагает в качестве профана. До тех пор, пока он не идентифицировал и не проанализировал это дотеоретическое знание, он не может контролировать, в какой мере и с какими последствиями он как участник еще и *вмешивается* и тем самым изменяет процесс коммуникации, в который он всего лишь *вступает* с тем, чтобы понять его. Между процессом понимания и процессом производства существует непроясненная обратная связь. Проблематика понимания может быть, таким образом, сведена к краткому вопросу: как совместить *объективность понимания* с перформативной установкой того, кто участвует в процессе взаимопонимания?

Шервхейм анализирует методологическое значение смены объективирующей установки на перформативную. С этой сменой, как он считает, связана двойственность социальных наук, «which is the result of the fundamental ambiguity of the human situation; that the other is there both as an object for me and as another subject with me. This dualism crops up in one of the major means of intercourse with the other — the spoken word. We may treat the words that the other utters as sounds merely; or if we understand their meaning we may still treat them as facts, registering the fact that he says what he says; or we may treat what he says as a *knowledge claim*, in which case we are not concerned with what he says as a fact of his biography only, but as something which can be true or false. In both the first cases the other is an object for me, although

<sup>10</sup> «Что нас интересует... так это то, что *смыслы* — смысл выражений и поведения других людей, смыслы написанных и произнесенных слов — *должны рассматриваться как принадлежащие тому, что дано...* Другими словами, то, что мы предлагаем, — это перцептивная теория смысла и нашего познания разума других» [64, p. 272].

in different ways, while in the latter he is a fellow-subject who concerns me as one on an equal footing with myself, in that we are both concerned with our common world»<sup>11</sup>.

Шервхейм обращает здесь внимание на то интересное обстоятельство, что перформативная установка первого лица в отношении второго лица означает одновременно ориентацию на притязания на значимость. В этой установке Я не может рассматривать выдвинутое Другим притязание на истинность как нечто происходящее в объективном мире; Я принимает это притязание *фронтально*, оно [Я] должно воспринять это притязание со всей серьезностью, должно отреагировать на него посредством утверждения или отрицания (иначе вопрос о том, правомерно ли это притязание, еще определенно не может быть поставлен). Я должно воспринять выражение Другого в качестве символически воплощенного знания. Это объясняется характером процессов взаимопонимания. Тот, кто хочет достичь взаимопонимания, должен допустить наличие общих стандартов, на основе которых участники способны решать, достигнут ли консенсус. Однако если участие в процессах коммуникации означает, что один должен высказать свое отношение к притязаниям на значимость другого, то социальный ученый — в тот момент, когда он *накапливает* коммуникативный опыт, — даже не обладает правом выбора в пользу понимания выражения своего партнера как простого факта. При этом встает вопрос, может ли он вообще рассматривать независимо друг от друга различаемые Шервхеймом случаи два и три, понимание семантического содержания выражения и реагирование на связанное с ним притязание на действенность. Шервхейм пока не предлагает удовлетворительного анализа, однако его размышления уже указывают на важные в рамках нашего контекста следствия.

(в) Если понимание смысла рассматривается как модус опыта, и если коммуникативный опыт возможен лишь в перформативной установке участника взаимодействия, наблюдающий социальный ученый, накапливающий зависящие от языка данные, должен занять такое же положение, как и социально-научный профан. Насколько далеко простирается структурное подобие интерпретационной деятельности одного и другого? При ответе на этот вопрос полезно помнить, что речь и действие — не одно и то же. Непосредственные участники преследуют в повседневной коммуникативной практике цели *действия*; участие в совместном процессе истолкования служит установлению консенсуса, на основе которого они координируют свои планы действий и могут реализовывать соответствующие цели. Цели действия *такого рода* социально-научный интерпретатор не преследует. Он участвует в процессе взаимопонимания ради понимания, а не ради достижения цели, по отношению к которой должны координироваться целенаправленное действие интерпретатора и целенаправленное действие непосредственного участника. Система действий, с которой соотносится социальный ученый *как действующий субъект*, располагается в другой плоскости; она, как правило, является сегментом научной системы, не совпадая с наблюдаемой системой действия. Социальный ученый участвует в последней,

<sup>11</sup> «которая является результатом фундаментальной двусмысленности человеческой ситуации; поскольку другой одновременно является и объектом для меня и таким же субъектом, как я. Этот дуализм обнаруживается в одном из важнейших средств отношений с другим — устным слове. Мы можем рассматривать слова как всего лишь издаваемые другим звуки; или, если мы понимаем их смысл, мы можем рассматривать их еще и как факты, регистрируя тот факт, что другой говорит то, что он говорит; или мы можем рассматривать то, что он говорит, как *претензию на знание*, в таком случае то, что он говорит, интересует нас не только как факт его биографии, но и как нечто, что может быть достоверным или ложным. В первых двух случаях другой выступает объектом для меня, пусть и различным образом, в то время как в последнем случае он является равноправным субъектом, который интересует меня как занимающий такое же положение как и я, в котором мы оба проявляем интерес к нашему общему миру» [64, р. 265]. Шервхейм открыто присоединяется к трансцендентальной теории интерсубъективности Гуссерля; но в действительности его анализ ближе к основным идеям восходящей к М. Буберу и Ф. Розенцвейгу диалогической философии; М. Тёнисен понимает философию диалога, которую он приписывает также Розеншток-Хюси и Гризебаху, как контрпроект картезианской, т. е. монологически разворачиваемой трансцендентальной феноменологии. См.: [65]. По поводу Гуссерля см.: [44, р. 144 ff].

так сказать, *с вычетом своих свойств действующего субъекта*, концентрируясь как говорящий и слушающий исключительно на процессе взаимопонимания.

Это можно пояснить на модели гуманитарного ученого, который расшифровывает переданные традицией документы, переводит тексты, истолковывает традиции и т. д. В этом случае участники подлинного процесса взаимопонимания могут даже не заметить виртуальное участие интерпретатора, отделенного от них временным интервалом. Данный пример проливает также свет на противоположную модель участвующего наблюдателя, активное присутствие которого неизбежным образом изменяет исходную сцену. Даже в этом случае действия, с помощью которых интерпретатор более или менее незаметно пытается включиться в наличный контекст, имеют *вспомогательную функцию* для преследуемого в качестве самоцели участия в процессе взаимопонимания, выступающего ключом к пониманию действий *других* действующих субъектов. Я оставляю нуждающееся в прояснении выражение «вспомогательная функция» и говорю только о «виртуальном» участии, поскольку интерпретатор, будучи рассмотрен в качестве действующего субъекта, преследует цели, которые соотносятся не с актуальным контекстом, а с *другой* системой действий. В этом отношении интерпретатор не преследует внутри контекста наблюдения *собственных* целей действия.

Итак, что же означает *роль виртуального участника* в связи с вопросом об объективности понимания социально-научного интерпретатора? Рассмотрим названные Шервхеймом альтернативы. Если интерпретатор ограничивается наблюдением в строгом смысле слова, он воспринимает лишь физические субстраты выражений, не понимая их. Чтобы приобрести коммуникативный опыт, он должен занять перформативную установку и принять участие в подлинном процессе взаимопонимания, пусть даже лишь виртуально. Может ли он при этом, как полагает Шервхейм, ограничиться описательной фиксацией семантического содержания выражений, т. е. как если бы оно было неким фактом, не реагируя на притязания на значимость, которые участники выдвигают вместе со своими выражениями? Может ли интерпретатор полностью воздержаться от оценки действительности выражений, подлежащих описательной фиксации?

Чтобы понять выражение, типичный случай ориентированного на взаимопонимание речевого действия, интерпретатор должен знать условия его действительности; он должен знать, при каких условиях связанное с ним притязание на значимость приемлемо, т. е. должно, как правило, признаваться слушающим. Мы понимаем речевой акт лишь тогда, когда знаем, что делает его приемлемым. Откуда же интерпретатор может получить это знание, если не из контекста наблюдаемой в каждом случае коммуникации или из поддающихся сравнению контекстов? Он может понять значение коммуникативных актов лишь постольку, поскольку последние укоренены в контексте ориентированного на взаимопонимание *действия* — это центральное воззрение Витгенштейна и исходный пункт его теории употребления значения [13; 33, S. 72 ff]. Интерпретатор, видя, как планы действий участников координируются через образование консенсуса и как обрываются связи между действиями различных действующих субъектов вследствие отсутствия консенсуса, устанавливает, при каких условиях символические выражения признаются действительными и когда связанное с ними притязание на значимость подвергается критике и отклоняется. Интерпретатор, таким образом, не может объяснить семантическое содержание выражения независимо от контекстов действия, в которых участники реагируют на спорное выражение посредством утверждения, отрицания либо воздержания от высказывания. И эти утвердительные/отрицательные высказывания он опять же не понимает, если не в состоянии продемонстрировать имплицитные основания, которые участники привлекают для высказывания своего отношения. Поскольку согласие и разногласия опираются — в той мере, в какой они измеряются по взаимно выдвинутым притязаниям на значимость, а не обуславливаются всего лишь внешними обстоятельствами — на основания, которыми мнимо или фактически располагают участники. Эти большей частью имплицитные основания образуют оси координат, на которых разворачиваются процессы взаимопонимания. Однако

если интерпретатор, чтобы понять выражение, должен *представить себе те основания*, с помощью которых говорящий в случае необходимости и при подходящих обстоятельствах будет отстаивать действенность своего выражения, то он *сам* будет втянут в процесс оценки притязаний на значимость.

Материя оснований такова, что они совершенно не поддаются описанию в установке третьего лица, т. е. без реакции подтверждения, отклонения или воздержания. Интерпретатор не поймет, что такое «основание», если не реконструирует его вместе с его притязанием на значимость, т. е. в смысле Макса Вебера: *не истолкует рационально*. Описание оснований требует *eo ipso* оценки и в том случае, если тот, кто дает описание, видит себя неспособным оценить в данный момент их обоснованность. Основания можно понять лишь в той мере, в какой понимают, *почему* они обоснованы или не обоснованы, и почему при данных условиях решение о том, хороши они или плохи, (еще) не может быть принято. Поэтому интерпретатор не может истолковать выражения, потенциально связанные посредством поддающихся критике притязаний на значимость с основаниями и тем самым репрезентирующие знание, не высказывая своего отношения к ним. И он не может высказать своего отношения, не применяя *собственных* стандартов оценки, во всяком случае, стандартов, которые он усвоил. Последние критически соотносятся с другими, отличными от них стандартами оценки. Вместе с высказыванием отношения к выдвинутому Другим притязанию на значимость в каждом случае начинают применяться стандарты, которые интерпретатор не просто обнаруживает, а должен признать в качестве правильных. В этом отношении всего лишь виртуальное участие не освобождает интерпретатора от обязательств непосредственного участника: в том пункте, который имеет решающее значение для вопроса об объективности понимания, от обоих – и социально-научного наблюдателя, и социально-научного профана – требуется одинакового типа интерпретационная деятельность.

Осуществлявшиеся до сих пор размышления должны были показать, что метод понимания смысла ставит под вопрос привычный тип объективности познания, поскольку интерпретатор, даже если и без наличия собственных целей действия, должен принимать участие в коммуникативных действиях и соотноситься с обнаруживаемыми в самой предметной области притязаниями на значимость. Он должен отнестись к внутренней рациональной структуре ориентированного на притязания на значимость действия посредством в известном смысле рационального истолкования. Последнее интерпретатор может нейтрализовать лишь ценой занятия положения объективирующего наблюдателя; но исходя из него, внутренние смысловые взаимосвязи вообще не доступны. Таким образом, существует *фундаментальная взаимосвязь между пониманием коммуникативных действий и в известном смысле рациональными истолкованиями*. Эта взаимосвязь фундаментальна, поскольку коммуникативные действия не истолковываются *в два этапа*, сначала понимаясь в своем фактическом протекании и лишь потом сравниваясь с идеальнo-типической моделью протекания. Более того, виртуально, без собственных целей действия участвующий интерпретатор может описательно зафиксировать смысл фактически протекающего процесса взаимопонимания лишь при условии, что он оценивает согласие и разногласия, притязания на значимость и потенциальные основания, с которыми он соотносится, исходя из общей, принципиально *разделяемой* им и непосредственными участниками основы. Данное условие всякий раз оказывается обязательным для социально-научного интерпретатора, когда он кладет в основу своих описаний модель коммуникативного действия. Это вытекает, как я хотел бы показать в заключение, из онтологических — в широком смысле — предпосылок этой модели.

(г) Описывая поведение как телеологическое действие, мы исходим из допущения, что действующий полагается на определенные онтологические предпосылки, что он учитывает объективный мир, в котором может нечто познавать и в который может целенаправленно вмешиваться. Мы, наблюдающие действующего субъекта, исходим, в свою очередь, из определенных онтологических предпосылок относительно субъективного мира действующего субъекта. Мы проводим различие между «миром» и миром, как он предстает с

позиции действующего. Мы может описательно установить, что действующий субъект *считает* истинным в отличие от того, что (по нашему мнению) истинно. Выбор между описательным и рациональным истолкованием состоит в том, что мы решаем, игнорировать ли или принимать всерьез в качестве притязаний, доступных объективной оценке, притязание на истинность, которое действующий субъект связывает со своими мнениями, и соотносящееся с истинностью притязание на успешность, которое он связывает со своими телеологическими действиями. Игнорируя их в качестве притязаний на значимость, мы тем самым рассматриваем мнения и цели как нечто субъективное, т. е. как нечто, что, будучи высказано действующим субъектом, раскрыто или выражено им перед публикой в качестве его мнения или цели, должно быть приписано его субъективному миру. В этом случае мы нейтрализуем притязания на истинность и успешность посредством того, что рассматриваем мнения и цели как экспрессивные выражения; а они могут быть оценены объективно лишь с точки зрения правдивости и аутентичности. Но подобная точка зрения не применима к телеологическому действию принципиально одинокого, так сказать, лишенного публики действующего субъекта. Если мы, напротив, принимаем всерьез притязания действующего субъекта, и именно таким образом, каким он сам считает их рациональными, мы подвергаем его (предполагаемые) шансы на успех критике, основывающейся на *нашем* знании и нашем сравнении фактического с идеально-типически спроектированным целерациональным протеканием действия. Действующий, разумеется, может *ответить* на эту критику лишь в том случае, если мы наделим его другими компетентностями, нежели те, которые допускает модель телеологического действия. *Взаимная* критика была бы возможна лишь в том случае, если бы действующий мог, со своей стороны, установить межличностные отношения, действовать коммуникативно и даже принять участие в особой, связанной со множеством предпосылок коммуникации, которую мы назвали дискурсом.

Аналогичный мысленный эксперимент мы можем поставить и в том случае, если описываем поведение как нормативно регулируемое действие. При этом мы исходим из допущения, что действующий субъект учитывает второй, а именно социальный мир, в котором он может проводить различие между согласующимся с нормами или отклоняющимся от них поведением. В то же время мы, как наблюдатели, исходим, со своей стороны, из онтологических предпосылок относительно субъективного мира действующего субъекта, так что можем проводить различие между социальным миром, как он предстает для действующего субъекта, социальным миром, как он предстает для других членов, и *социальным миром*, как он предстает для *нас*. Выбор между рациональным и описательным истолкованием и здесь заключается в решении касательно того, принимаем ли мы *mutatis mutandis* всерьез или истолковываем лишь как нечто субъективное нормативное притязание на значимость, которое действующий субъект связывает со своими действиями. И здесь описательное истолкование основывается на переинтерпретации того, что действующий субъект, следуя признанной в качестве легитимной норме, считает рациональным. И здесь в случае рационального истолкования сохраняется асимметрия между нами и действующим субъектом, который в границах модели нормативного действия не наделен способностью в качестве участника дискурса *оспаривать* в гипотетической установке значимость норм.

Данная асимметрия сохраняется и тогда, когда мы описываем поведение как драматургическое действие и оснащаем действующего субъекта соответствующими концептами мира. Мы, наблюдатели, апеллируем в случае рационального истолкования к компетентности осуществлять оценку, которую сам действующий субъект не может опротестовать. Ибо мы должны считать себя способными подвергнуть критике, в данном случае на основе косвенных улик, экспрессивное выражение, которое сам действующий субъект осуществляет с притязанием на правдивость, как самозаблуждение, при том что действующий субъект в границах модели драматургического действия не в состоянии защитить себя от нашего рационального истолкования.

Основные понятия телеологического, нормативно регулируемого и драматургического действий обеспечивают *методологически релевантное различие* между

уровнем интерпретации действия и уровнем проинтерпретированного действия. Однако как только мы начинаем описывать поведение в понятиях коммуникативного действия, наши собственные онтологические предпосылки оказываются для нас не более комплексными, чем те, которые мы приписываем самим действующим субъектам. Различие между обоими понятийными уровнями — уровнем координируемых с помощью языка действий и уровнем координируемой с помощью языка интерпретации, которую мы как наблюдатели даем им, — действует не более как защитный фильтр. Поскольку, согласно предпосылкам модели коммуникативного действия, действующий располагает столь же широкой интерпретационной компетентностью, как и сам наблюдатель. Действующий субъект теперь не только оснащен тремя концептами мира, но и способен употреблять их рефлексивным образом. Удачный исход коммуникативного действия зависит, как мы видели, от процесса интерпретации, в котором участники приходят внутри системы отношений с тремя мирами к общему определению ситуации. Любой консенсус основывается на интересубъективном признании притязаний на значимость, которые могут быть подвергнуты критике; при этом предполагается, что коммуникативно действующие субъекты *способны к взаимной критике*.

Но как только мы наделяем действующих субъектов *этой* способностью, мы утрачиваем как наблюдатели нашу *привилегированную позицию* в отношении своей предметной области. Мы более не располагаем выбором давать наблюдаемой последовательности взаимодействий либо описательное, либо рациональное истолкование. Как только мы приписываем действующим субъектам *такую же* компетентность осуществлять оценку, к которой мы апеллируем как интерпретаторы их выражений, мы утрачиваем иммунитет, который до сих пор был гарантирован нам методологически. Мы оказываемся вынуждены принять участие в перформативной установке (даже если и без наличия собственных целей действия) в процессе взаимопонимания, который мы хотели бы описать. Тем самым мы подвергаем наше истолкование *в принципе* такой же критике, которой должны взаимно подвергать свои интерпретации коммуникативно действующие субъекты. Но это значит, что различие между описательным и рациональным истолкованием на этом уровне оказывается лишенным смысла. Или точнее: в известном смысле *рациональное* истолкование является здесь единственным путем к раскрытию *фактического* протекания коммуникативного действия. Оно не может иметь статус *ad hoc* образованного идеального типа, т. е. статус дополнительной модели рациональности, поскольку последняя *не может предоставить независимое* от него [истолкования] описание фактического протекания действия, с которым ее можно было бы сравнить.

Это ретроспективным образом проливает свет на рациональные истолкования типов действия первого уровня. Сравнение фактического протекания действия с моделью, которая стилизует действие, исходя из всякий раз единственного аспекта рациональности (пропозициональной истинности, эффективности или инструментальной успешности, нормативной правильности, аутентичности или правдивости), требует описания действия, *независимого* от рационального истолкования. Эта предварительная герменевтическая деятельность не тематизируется, а наивно предполагается в моделях действия первого уровня. Описание фактического протекания действия требует комплексного истолкования, которое имплицитно уже использует понятия коммуникативного действия и, как и сами повседневные интерпретации, несет в себе черты в известном смысле рационального истолкования. Возможность выбора между описательным и рациональным истолкованием возникает лишь в том случае, если одна из не-коммуникативных моделей действия обязывает наблюдателя к абстрагированию, т. е. к тому, чтобы вычленять из комплекса протекающего посредством выдвижения притязаний на значимость взаимодействия всякий раз лишь один аспект.

(2) Если мы настолько концептуально обогащаем модели действия первого уровня, что интерпретация и понимание смысла оказываются основными чертами самого социального действия, то вопрос о том, как деятельность понимания социально-научного наблюдателя связывается с естественной герменевтикой повседневной коммуникативной

практики, как коммуникативный опыт преобразуется в данные, уже не может низводиться до формата частной исследовательско-технической проблемы. Благодаря этнометодологии [34] и философской герменевтике [38] данное воззрение вновь обретает актуальность и беспокоит конвенциональное, определяемое постулатом ценностной нейтральности самопонимание социологии [4; 70]<sup>12</sup>. В этих труднообозримых дискуссиях<sup>13</sup> лишь в недавнее время наметилось предложение, на котором я и хочу сконцентрироваться; и именно то обстоятельство, из которого вытекает проблема понимания смысла, и может быть рассмотрено в качестве ключа к ее разрешению [24, S. 15 ff; 46].

Если социальный ученый должен, как минимум виртуально, участвовать во взаимодействиях, значение которых он хотел бы понять; и если это участие, кроме того, означает, что он должен имплицитно высказать свое отношение к притязаниям на значимость, которые непосредственные участники связывают в коммуникативных действиях со своими выражениями, тогда социальный ученый не может связать свои собственные понятия с обнаруживаемыми в контексте понятиями никаким иным образом, кроме как так, как это делают сами профаны в своей коммуникативной повседневной практике. Он движется внутри тех же структур возможного взаимопонимания, в которых непосредственные участники осуществляют свои коммуникативные действия. Однако наиболее общие структуры коммуникации, которыми овладели способные говорить и действовать субъекты, не только открывают *доступ* к определенным контекстам и делают возможным *присоединение* и дальнейшее развитие контекстов, которые участники, как это сначала могло бы показаться, вовлекают в сферу всего лишь партикулярного. Эти самые структуры предоставляют одновременно и критические средства для того, чтобы проникнуть в наличный контекст, подорвать его изнутри и выйти за его пределы, чтобы в случае необходимости *предпринять* на основе фактически установленного консенсуса *необходимые меры*, пересмотреть ошибки, исправить недоразумения и т. д. *Эти же структуры, делающие возможным взаимопонимание, обеспечивают и возможности рефлексивного самоконтроля процесса взаимопонимания.* Это тот заложенный в самом коммуникативном действии потенциал критики, который социальный ученый, включаясь в качестве виртуального участника в контексты повседневных действий, может систематически использовать и делать значимым, исходя из этих контекстов, вопреки их партикулярности. Я хочу кратко обозначить, как это воззрение реализуется в дискуссии о методах, с самого начала сопровождающей понимающую социологию.

(а) В контексте немецкой социологии двадцатых годов следствия основанного на понимании смысла подхода к символически предструктурированной реальности наиболее последовательно были продуманы А. Шюцем [62; 7]. Он осознает, что вместе с выбором основных понятий теории действия мы сталкиваемся с, как минимум, тремя предварительными методическими решениями. *Во-первых*, решение описывать общественную реальность таким образом, чтобы она понималась как вытекающий из интерпретационной деятельности непосредственных участников конструкт повседневного мира: «...социальный мир... имеет собственное значение и структуру релевантности для человеческих существ, в нем живущих, думающих и действующих. Они уже осуществили выборку и проинтерпретировали этот мир в конструктах обыденного мышления повседневной жизни, и именно эти объекты мышления воздействуют на их поведение, определяют цели их действий и доступные средства их достижения» [8, с.9]. Понимание смысла — это привилегированный модус опыта членов жизненного мира. Разумеется, и социальный ученый должен пользоваться этим модусом опыта. Именно благодаря ему он получает свои данные.

<sup>12</sup> В данном контексте я не буду останавливаться на методологическом значении тезиса Куайна о радикальной неопределенности перевода; см. в связи с этим: [74, p. 49 ff; 32, p. 53 ff].

<sup>13</sup> Они были начаты в Германии вместе с так называемым позитивистским спором: [11].



Это и есть *второе* решение, которому Шюц (вместе с М. Вебером и У. И. Томасом) придает форму постулата: «Для того чтобы объяснить человеческие действия, ученый должен спросить себя, какую модель индивидуального сознания можно создать и какое типичное содержание должно быть ей придано, чтобы она могла объяснить наблюдаемые факты как продукт деятельности такого сознания в доступных пониманию отношениях. Следование этому постулату гарантирует возможность сводить все виды человеческих действий или их результаты к субъективным значениям таких действий или их результатов, т. е. значений, придаваемых самим действующим своему действию» [8, с.43].

Однако этот постулат имеет для Шюца не только исследовательско-техническое значение; напротив, из него вытекает, *в-третьих*, специфическое ограничение для построения теории. Теоретические понятия, в которых социальный ученый формулирует свои гипотезы, должны быть определенным образом связаны с дотеоретическими понятиями, в которых члены интерпретируют свою ситуацию и контекст действий, в котором они участвуют. Шюц не обосновывает подробно, почему из «двойной герменевтической» задачи социальных наук с необходимостью следует такая внутренняя обратная связь теории с повседневным пониманием участников, чьи выражения должны быть объяснены при помощи теории. Он просто постулирует: «Каждый термин в научной модели человеческого действия должен быть таким, чтобы индивидуальное человеческое поведение в жизненном мире, соответствующее этому конструкту, было бы понятно как самому действующему, так и его партнерам в терминах обыденных интерпретаций повседневной жизни. Следование этому постулату гарантирует совместимость конструктов социального ученого с конструктами обыденного опыта социальной реальности» [8, с.43-44].

Языковые игры, которые социальный ученый обнаруживает в своей предметной области и в которых он, как минимум виртуально, должен участвовать, носят в каждом случае партикулярный характер. Как может социально-научная теория опираться на понятия конкретного жизненного мира и в то же время отмежевываться от его партикулярности? Шюц считает, что социально-научный наблюдатель занимает *теоретическую установку*, которая позволяет ему преодолевать относящуюся к жизненному миру перспективу как свою собственную, так и исследуемой повседневной практики. В то время как мы в качестве членов жизненного мира включены в «мы-отношение», занимаем специфическое для Я и группы место в пространственно-временной системе координат жизненного мира, относимся как Я к Другому или Другим, проводим различие между предшественниками, современниками и потомками, принимаем в качестве само собой разумеющегося культурные данности и т. д., социально-научный наблюдатель порывает со своей *естественной* (или перформативной) установкой и помещает себя в место по ту сторону своего, вообще какого-либо жизненного мира, т. е. во внемирное место: «Не имея собственного “здесь” в социальном мире, социальный ученый не организует этот мир вокруг себя самого. Он никогда не может войти в образец взаимодействия как одно из действующих лиц социального театра, не отказавшись, хотя бы на время, от своей научной установки. Участвующий наблюдатель или полевой работник входит в контакт с изучаемой группой как человек среди людей; лишь система релевантностей, служащая схемой отбора и интерпретации данных, определена его научной установкой, временно отодвинутой на второй план, чтобы быть возобновленной вновь» [8, с.40].

Теоретическая установка характеризуется как установка «незаинтересованного» наблюдателя; она, в общем, должна создать дистанцию по отношению к повседневным, биографически укорененным интересам. Поскольку Шюц не может, как Гуссерль, апеллировать к особому методу воздержания от суждений (*Epoche*), он вынужден иначе объяснять нейтрализацию относящейся к жизненному миру перспективы. Он объясняет ее с помощью специфической смены систем релевантностей. В этом и состоит *решение* ученого заменить системой научных ценностей систему ценностей своей повседневной практики («*by establishing the life-plan for scientific work*»), являющееся достаточным для того, чтобы привести к *смене естественной установки на теоретическую*. Данное объяснение не

является вполне удовлетворительным. Если бы теоретическая установка определялась лишь ценностями подсистемы науки, Шюц должен был бы объяснить методологическую роль этих особых ценностных ориентаций. Он должен был бы показать, почему именно они помогают решить проблему, состоящую в том, чтобы связать построение теории с коммуникативно проясненным дотеоретическим знанием, которое социальный ученый обнаруживает в своей предметной области, не привязывая в то же время значимость своих высказываний к (обнаруженному или привнесенному им) контексту жизненного мира.

Лишь вскользь Шюц делает замечание, которое позволяет распознать отправную точку для решения: «[Понимание] не является частным делом наблюдателя, не подлежащим проверке в опыте других наблюдателей. [Оно как минимум в той мере проверяемо, в какой частные восприятия смысла одного индивида могут при определенных условиях контролироваться другими индивидами]» [9, с.58]. Если возможные коррективы вводящего в заблуждение коммуникативного опыта, так сказать, встроены в само коммуникативное действие, социальный ученый не может гарантировать объективность своего познания тем, что «наденет» на себя фиктивную роль «незаинтересованного наблюдателя» и таким образом ускользнет в некое утопическое место за пределами коммуникативно доступного жизненного контекста. Скорее, ему необходимо искать условия объективности понимания в общих структурах процессов взаимопонимания, в которые он включается с тем, чтобы установить, может ли он, зная эти условия, рефлексивным образом обрести достоверность относительно следствий своего участия.

(б) В краткой истории этнометодологии это — центральный вопрос, мнения по которому расходились [19, р. 179 ff; 75, р. 6 ff]. Этнометодологи, с одной стороны, подчеркивают процессуальный и лишь партикулярный характер интерпретативно производимой участниками повседневной практики, с другой стороны, делают методологические следствия из того обстоятельства, что социальный ученый в принципе имеет статус одного из участников. Оба аспекта выделяются ими более четко, нежели А. Шюцем, на которого они опираются. Это порождает дилемму, которая будет оставаться неразрешимой до тех пор, пока кооперативные процессы истолкования не будут поняты как ориентированное на притязания на значимость взаимопонимание.

С каждой последовательностью взаимодействий коммуникативно действующие субъекты возобновляют видимость нормативно структурированного общества; фактически же они на ощупь пробираются от одного достигнуто на данный момент проблематичного консенсуса к другому. Поскольку все распространяющиеся на ситуацию концепты и ориентации действия всякий раз должны вырабатываться заново, окказионализм особенного доминирует над всеобщим, так что видимость континуальности многих последовательностей действий может быть гарантирована лишь за счет привязки к соответствующему контексту<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> «The features of a setting attended to by its participants include, among other things, its historical continuity, its structure of rules and the relationship of activities within it to those rules, and the ascribed (or achieved) statuses of its participants. When viewed as the temporally situated *achievement* of parties to a setting, these features will be termed the occasioned corpus of setting features. By use of the term *occasioned* corpus, we wish to emphasize that the features of socially organized activities are particular, contingent accomplishments of the production and recognition work of parties to the activity. We underscore the occasioned character of the corpus in contrast to a corpus of member's knowledge, skill, and belief standing prior to and independent of any actual occasion in which such knowledge, skill, and belief is displayed or recognized. The latter conception is usually referred to by the term *culture*» [«Характерные черты обстановки, воспринимаемые ее участниками, включают среди прочего ее историческую континуальность, структуру правил и взаимосвязь совершаемых в ней действий с этими правилами, а также приписываемые (или достигаемые) статусы их участников. Рассмотренные как временное достижение участников обстановки, эти черты будут называться окказиональным корпусом черт обстановки. Используя термин *окказиональный* корпус, мы хотим подчеркнуть то обстоятельство, что черты социально организованной деятельности являются партикулярными, контингентными осуществлениями производства и опознания работы участников деятельности. Мы подчеркиваем окказиональный характер данного корпуса по сравнению с корпусом знания членов, их навыков и убеждений, всегда предшествующих и не зависящих от любых актуальных обстоятельств, в которых это знание, навыки и убеждения проявляются или опознаются. Последнее обычно называют «культурой»] [76, р. 94].

Такая точка зрения объясняет, почему Гарфинкель и его ученики интересуются контекстуальной зависимостью повседневной коммуникации и в этой связи ролью индексичных выражений. Значение предложений, в которых встречаются такие сингулярные термины, как «я» и «ты», «здесь» и «теперь», «этот» и «тот», изменяется вместе с речевой ситуацией. Осуществленные с помощью этих выражений отсылки могут быть поняты лишь при условии знания речевой ситуации. Интерпретатор должен либо уже знать в качестве участника взаимодействия тот контекст, на который опирается говорящий, либо требовать от говорящего ясной формулировки своих имплицитных предпосылок. Чтобы удовлетворить данному требованию, говорящий должен заменить относящиеся к ситуации индексичные выражения ситуационно независимыми выражениями, например, пространственно-временными параметрами или другими обозначениями. В повседневной коммуникации такие усилия, направленные на то, чтобы частично прояснить знание контекста и устранить недоразумения относительно пресуппозиций, вполне привычны. Однако эти попытки ведут к регрессу: каждое новое прояснение, в свою очередь, зависит от дальнейших пресуппозиций. В рамках повседневных коммуникаций контекст речи допускает пошаговое прояснение, но не *возврат назад*. Гарфинкель правомерно подчеркивает, что выражения, в которых встречаются индексичные выражения, отнюдь не должны «приводиться в порядок», поскольку контекстуальная зависимость является не изъяном, а необходимым условием нормального употребления нашего языка. Правда, это тривиальное наблюдение странным образом драматизируется Гарфинкелем и используется для того, чтобы с предельной остротой выделить в процессе интерпретации, наряду с исследующим, также и созидательный момент *проектирования* и кооперативного *производства* окказиональной общности. Это проливает свет на герменевтическую привязку интерпретатора к его исходному положению.

В повседневных коммуникациях выражение никогда не выступает гарантом самого себя, оно пополняется семантическим содержанием, исходя из контекста, понимание которого говорящий предполагает у слушающего. И интерпретатор должен проникнуть в эту взаимосвязь ссылок в качестве участвующего партнера по взаимодействию. Исследующий, направленный на познание момент не может быть отделен от момента созидательного, конструктивного, направленного на достижение консенсуса. Поскольку предпонимание контекста, от которого зависит понимание размещенного в нем выражения, интерпретатор не может обрести, не принимая участия в процессе создания и дальнейшего развития этого контекста. Социально-научный наблюдатель также не имеет привилегированного доступа к своей предметной области, а должен пользоваться интуитивно владеемыми методами интерпретации, которые он естественным образом приобрел как член своей социальной группы.

До тех пор, пока социолог не осознает это обстоятельство, он наивно разделяет свой статус с социально-научным профаном и гипостазирует, как и последний, общественную реальность как нечто существующее в самом себе. Таким образом, традиционный социолог не отдает себе отчета в том, что он может объективировать взаимосвязь действий, которую делает своим предметом, лишь используя предварительно в качестве источника информации самого себя. Он не осознает, что как участник взаимодействия он уже участвовал в установлении взаимосвязи действий, которую он делает предметом своего анализа. Этнометодологическая критика создает все новые вариации этой темы смешения «resource and topic»<sup>\*</sup>. Она стремится показать, что общепринятые социально-научные конструкты имеют в принципе такой же статус, как и повседневные конструкты профанных членов.

Истолкования социолога также остаются зависимыми от общественного контекста, который они, однако, должны объяснять, поскольку находятся в плену объективизма повседневного сознания: «Если на этом элементарном уровне единственная возможность для наблюдателя идентифицировать осуществленные действия состоит в том, чтобы следовать

<sup>\*</sup> *Resource and topic* (англ.) — ресурс и тема. — *Прим. пер.*

по пути документальной интерпретации, тогда описания взаимодействий интерсубъективно не верифицируемы в каком-либо строгом смысле — поскольку интерпретации различных индивидов лишь в том случае могут стать согласованными, если они способны и в состоянии совместно выработать общую социальную реальность — и поскольку такие описания не являются независимыми от контекста. Если наблюдатель описывает взаимодействия интерпретативным образом, он не может не конструировать лежащий в основе образец, который служит необходимым контекстом для того, чтобы увидеть, чем “собственно” являются ситуации и действия, в то время как эти же ситуации и действия выступают, в свою очередь, необходимым ресурсом для определения того, чем “собственно” является контекст» [71, S. 66 ff]. Эта методологическая критика становится, разумеется, и для самих этнометодологов проблемой, как только они начинают развивать социально-научные теории. В лагере этнометодологов обнаруживаются прежде всего *три* реакции на эту трудность.

*Радикальное самоприменение* методологической критики ведет к заключению, что интерпретирующие науки должны оставить притязание на то, чтобы производить теоретическое знание. Понимание того, что интерпретация контекста действий предполагает участие и конструктивное влияние на этот контекст, лишь позволяет осознать дилемму, но не разрешает ее. Понимание неизбежно самоотносящегося характера исследовательской практики не ведет к независимому от контекста знанию. Поэтому социальное исследование должно быть признано как одна из партикулярных форм жизни наряду с другими формами жизни. Теоретическая работа, так же как и религия или искусство, является деятельностью, характеризующейся рефлексивностью; вследствие того, что она делает своей непосредственной темой процессы интерпретации, используемые исследователем в качестве источника, не отменяется ее привязка к ситуации. Универсальность притязания на истинность — это видимость; то, что в каждом отдельном случае признается истинным, является делом конвенции: «We must accept that there are no adequate grounds for establishing criteria of truth except the grounds that are employed to grant or concede it — truth is conceivable only as a socially organized upshot of contingent courses of linguistic, conceptual, and social courses of behavior. The truth of a statement is not independent of the conditions of its utterance, and so to study truth is to study the ways truth can be methodically conferred. It is an ascription... Actually, this principle applies to any phenomenon of social order»<sup>15</sup>.

С другой стороны, с целью избежать саморазрушительного следствия релятивизма предпринимается попытка смягчить данную дилемму посредством *банализации*. Представители традиционной социологии, не колеблясь, выступают за принятие требования, которое и без того вписано в их идеал объективности: методы исследования должны быть усовершенствованы настолько, чтобы впредь исключить неотрефлексированное включение повседневных теорий в измерения. Этот аргумент встречается в двух версиях. Либо признается принципиальная зависимость *всех* социально-научных интерпретаций от предпонимания участников — тогда должно быть показано, что выводы безопасны; либо контекстуальная зависимость социально-научных интерпретаций с самого начала ставится как исследовательско-прагматический вопрос, как вопрос степени, а не принципа [37, p. 429]. Эта реакция свойственна и некоторым этнометодологам, ставящим своей целью методический учет перформативной установки интерпретатора, т. е. его участие в тексте, который он хотел бы понять, и *реформирование* социального исследования таким образом, чтобы оно лучше, чем прежде, соответствовало бы своим собственным идеалам объективности. В этом духе А. Сикурел, например, стремится к разработке новых,

<sup>15</sup> «Мы должны признать, что нет адекватных оснований для установления критериев истинности, за исключением тех оснований, которые служат для ее поддержания или допущения — истинность возможна лишь как социально организуемый результат контингентной последовательности лингвистических, концептуальных и социальных последовательностей действий. Истинность утверждения не является независимой от условий его произнесения, а значит исследование истинности есть исследование тех способов, с помощью которых становится возможным методическое наделение истинностью. Речь идет о приписывании ... Фактически, данный принцип применим к любому феномену социального порядка» [54, p. 329].

изобретательных проектов, которые бы избегали объективизма опросных и анкетных методов [26; 27, p. 41 ff; 28]. Следствием этого, разумеется, явился бы отказ этнометодологии от своей претензии поставить на место традиционных теорий действия новую парадигму. Ортодоксальные же ученики Гарфинкеля настаивают на *смене парадигмы*.

Гарфинкель хотел бы выполнить феноменологическую программу постижения всеобщих структур жизненных миров в целом посредством обнаружения в интерпретационной деятельности повседневных рутинных действий методов, в соответствии с которыми отдельные индивиды всякий раз возобновляют объективную видимость общественного порядка. Он делает предметом анализа «common sense knowledge of social structure»\*, чтобы показать как «routine grounds of everyday activities»\*\* становятся результатом согласованной деятельности в повседневных действиях. *Теория создания и воспроизводства ситуаций действия вообще* соотносится с *инвариантностью процедур истолкования*, используемых членами в коммуникативных действиях. При этом интерес направлен прежде всего на универсальные признаки системы референций для отношений говорящий-слушающий, т. е. на нарративную организацию временных последовательностей, на межличностную организацию пространственных дистанций, на объективность общего мира, на базовые ожидания нормальности, на понимание контекстуальной зависимости и необходимости интерпретации коммуникативных выражений и т. д. [63, S. 433 ff].

В той мере, в какой этнометодология выступает уже не в качестве методологической критики, а в качестве полноправной теории, становятся различимы черты программы формальной прагматики. Правда, здесь опять встает вопрос: если социально-научные интерпретации столь же зависимы от контекста, как и повседневные интерпретации, как в таком случае вообще возможно исследование подобного рода универсалий: «If interpretative practices are to be opened up as a topic for investigation, then “interpretive” methods can scarcely provide the appropriate means for so doing... On the contrary, ...any explanation of invariant features of interactions will need to be through a language other than that of the everyday actor, and in terms which will be decidedly revelatory to him»<sup>16</sup>.

Цимерман парирует это возражение в стиле Альфреда Шюца: «The Ethnomethodologist treats the fact that he lives and acts within the same social world that he investigates in quite a different way than do the varieties of traditional sociologists»<sup>17</sup>. Критический социолог должен, таким образом, отказаться от естественной установки, которая и профану, и традиционному социологу в равной мере мешает подходить к нормативной реальности общества как к *явлению*, т. е. продукту сознания. При этом он ориентируется прежде всего на наивные допущения своих менее просвещенных коллег, поскольку они воспроизводят повседневные наивные допущения профана еще и методически, т. е. в наиболее осязаемой форме.

Правда, как эта рефлексия всеобщих предпосылок коммуникации может быть обеспечена методически, остается не ясно. Цимерман должен был бы либо предоставить привилегированный доступ к предметной области, например, выявить эквивалент гуссерлевской трансцендентальной редукции [43]; либо показать, что социально-научный анализ, хотя и связан непосредственным образом с повседневными интерпретациями, однако способен рефлексивным образом проникнуть в последние и выйти за границы соответствующего контекста настолько, что станет возможной реконструкция *всеобщих* предпосылок коммуникации. Если я правильно понимаю, большинство этнометодологов

\* Обыденное знание социальных структур. — *Прим. пер.*

\*\* Рутинные основания повседневных действий. — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> «Если интерпретативные практики должны быть сделаны доступными в качестве темы исследования, тогда “интерпретативные” методы вряд ли могут предоставить подходящие средства для совершения этого... Напротив, ...любое объяснение инвариантных свойств взаимодействий будет нуждаться в совершенно другом языке, чем тот, которым пользуется повседневный актер, однако в терминах, которые будут принципиально релевантны ему» [37, p. 430].

<sup>17</sup> «Этнометодолог рассматривает тот факт, что он живет и действует внутри того же социального мира, который исследует, совершенно иначе, чем это делают многие традиционные социологи» [76, p. 289].

пребывает в нерешительности перед лицом этой альтернативы: первый путь они не *могут* выбрать, не вступив в противоречие со своими критико-методологическими воззрениями; второй путь они не хотят выбирать, поскольку тогда они вынуждены будут прийти к рациональной внутренней структуре ориентированного на притязания на значимость действия.

Гарфинкель рассматривает притязания на значимость, на интересубъективном признании которых основывается любое коммуникативно достигнутое согласие, даже если формирование консенсуса так окказионально, неустойчиво и фрагментарно, *как всего лишь феномены*. Он не проводит различия между признанным значимым консенсусом, для которого участники могли бы предоставить в случае необходимости основания, и вне какой-либо связи со значимостью, т. е. *de facto* достигнутым — будь то на основе угрозы применения санкций, будь то вследствие риторического выпада, расчета, отчаяния или смирения — одобрением. Гарфинкель рассматривает и стандарты рациональности, как и все прочие конвенции, как результаты *случайной* практики интерпретации, которые, хотя и могут быть описаны, однако не поддаются систематической, а именно основывающейся на интуитивно применяемых самими участниками критериях оценке. Притязания на значимость, отсылающие за пределы локальных, временных и культурных границ, этнометодологически просвещенный социолог рассматривает как нечто, что участники лишь *принимают* за универсальное: «Таким образом, основная политика состоит в отказе от серьезного рассмотрения распространенной заявки на то, что действительность, продуктивность, эффективность, осмысленность, последовательность, планомерность, типичность, единообразность, воспроизводимость действий — т. е. *рациональные свойства* практических действий — оцениваются, опознаются, категоризируются, описываются путем применения правила или стандарта, приобретенного за пределами той актуальной обстановки, в пределах которой эти свойства опознаются, используются, создаются и обсуждаются находящимися в этой обстановке членами. Все процедуры, посредством которых общие характеристики *логических* и *методологических* свойств действий и результатов исследований оцениваются на основе правила, интересны как *феномены* для этнометодологического исследования и никак иначе ... Любое “логическое” и “методологическое” свойство действия, каждую характеристику смысла, фактичности, объективности, объяснимости, общности следует рассматривать как *контингентное осуществление социально организованных обыденных действий*. Рекомендуется политика, заключающаяся в том, что любая социальная обстановка рассматривается как самоорганизующаяся в отношении осмысленного характера ее собственных проявлений как репрезентаций либо как свидетельств-социального-порядка. Любая обстановка организует свою деятельность так, чтобы сделать свои свойства в качестве организованной среды практических действий обнаружимыми, обсчитываемыми, записываемыми, сообщаемыми, о-них-историю-рассказываемыми, анализируемыми, короче, — *объяснимыми*» [3, с.24].

Если Гарфинкель высказывает данную рекомендацию всерьез, тогда он должен зарезервировать для этнометодолога привилегированную позицию «незаинтересованного» наблюдателя, наблюдающего за тем, как непосредственные участники формулируют свои выражения таким образом, что другие в состоянии их понять, и как они, в свою очередь, интерпретируют выражения других в качестве понятных. Этнометодолог, считающий себя способным на это, апеллирует в отношении своих собственных высказываний к критериям значимости, которые *a fortiori* находятся *вне* области применяемых самими участниками критериев значимости. Если он не считает себя способным на такую внемирную позицию, тогда он не может претендовать на теоретический статус своих высказываний. В отношении взаимных языковых игр теоретиков он может разве что принимать в расчет дополнительного рода критерии значимости: стандарты научной рациональности были бы такими же партикулярными, как и любые другие критерии значимости, по-своему функционирующие в других жизненных сферах [55]. Гарфинкель мог бы избежать дилеммы между гуссерлевским абсолютизмом и признанным Блумом и Макхью релятивизмом лишь в том случае, если бы

серьезно отнестся к имплицитно встроенному в идеи истинности и правильности притязанию на универсальность как указанию на *заложенный в речи базис значимости*. Поскольку и в той мере, в какой социально-научный интерпретатор в роли, как минимум виртуального, участника должен в принципе ориентироваться на *те же* притязания на значимость, на которые ориентируются и непосредственные участники, он может, исходя из этой всякий раз разделяемой имманентной разумности речи, серьезно отнестись и одновременно подвергнуть критической проверке рациональность, на которую претендуют участники в отношении своих выражений. Тот, кто делает темой то, что выступает для участников лишь предпосылкой, и занимает рефлексивную установку по отношению к интерпретируемому, не располагает себя *вне* исследуемого коммуникативного контекста, а углубляет его и радикализует путем, в принципе доступным *всем* участникам. Этот *путь от коммуникативного действия к дискурсу* в естественных контекстах всесторонне блокирован, однако всегда уже содержится в структуре ориентированного на взаимопонимание действия.

(в) Этнометодология интересуется интерпретационной компетентностью взрослых говорящих субъектов, поскольку стремится исследовать то, как в ходе кооперативных процессов истолкования осуществляется координация действий. Она имеет дело с интерпретацией как с *длящейся деятельностью* участников взаимодействия, т. е. с микропроцессами истолкования ситуации и обеспечения консенсуса, которые даже в том случае являются сложноорганизованными, когда участники без труда могут опереться на привычное понимание ситуации в стабильных контекстах действия. Под микроскопом *любое* взаимопонимание оказывается окказиональным и хрупким. Философская герменевтика, напротив, исследует интерпретационную компетентность взрослых говорящих с точки зрения того, как способный говорить и действовать субъект делает понятными в незнакомом ему окружении непонятные выражения. Герменевтика имеет дело с интерпретацией как *исключительной деятельностью*, требуемой лишь тогда, когда релевантные фрагменты жизненного мира становятся проблематичными, когда достоверность культурно сформированного фона нарушается, а нормальные средства взаимопонимания перестают действовать. Под увеличительным стеклом взаимопонимание оказывается под угрозой лишь в предельных случаях вхождения в чужой язык, неизвестную культуру или отдаленную эпоху и тем более в патологически деформированные жизненные сферы. В рамках нашего контекста эта герменевтическая постановка вопроса имеет одно преимущество. В диагностическом случае нарушенной коммуникации именно та проблема, которую опускает понимающая социология в обеих до сих пор обсуждавшихся версиях, не может более отодвигаться на задний план: могут ли, в конечном счете, вопросы прояснения значения быть отделены от вопросов рефлексии значимости или нет?

Коммуникация является нарушенной, если не выполнены (некоторые) языковые условия для непосредственного взаимопонимания между (как минимум) двумя участниками взаимодействия. Я буду исходить из того наглядного случая, когда участники применяют грамматические предложения совместно владеемого (или легко поддающегося переводу) языка. Герменевтический пример — это истолкование переданного традицией текста. Сначала интерпретатор, как кажется, понимает предложения автора и лишь в последующем с тревогой обнаруживает, что текст все же не настолько хорошо понят им, чтобы в случае необходимости он был в состоянии *ответить* на вопросы автора<sup>18</sup>. Интерпретатор рассматривает это как признак того, что он ошибочно поместил текст в *другой* контекст и исходил из других вопросов, нежели сам автор.

Итак, задача интерпретации может быть определена следующим образом: интерпретатор учится проводить различие между своим собственным пониманием контекста, которое, как он полагает сначала, он разделяет с контекстом автора, но на самом деле лишь подменил его, и пониманием контекста автором. Задача состоит в том, чтобы

<sup>18</sup> О методологическом значении вопроса и ответа согласно Колингвуду см.: [46, S. 94 ff].

прояснить определения ситуации, предполагаемые переданным традицией текстом, исходя из жизненного мира автора и его адресатов.

Жизненный мир образует, как мы видели, горизонт процессов взаимопонимания, с помощью которых участники приходят к соглашению или полемизируют относительно чего-то в объективном, в их общем социальном или в каждом случае субъективном мире. Интерпретатор может исходить из молчаливого допущения, что он разделяет эти формальные отношения к миру с действующим субъектом и его современниками. Он пытается понять, *почему* автор, считая, что определенное положение дел существует, определенные ценности и нормы имеют значимость, определенные переживания могут быть приписаны определенным субъектам, высказал в своем тексте определенные утверждения, принял во внимание или нарушил определенные конвенции, выразил определенные намерения, диспозиции, чувства и т. д. Лишь в той мере, в какой интерпретатор осознает *основания*, позволяющие предстать выражениям автора в качестве *разумных*, он понимает, что автор мог *подразумевать*. На фоне этого могут быть идентифицированы при необходимости отдельные идиосинкразии, т. е. те места, которые не становятся понятными, даже исходя из предпосылок жизненного мира, разделяемого автором с его современниками.

Таким образом, интерпретатор понимает значение текста в той мере, в какой он осознает, почему автор считает себя вправе высказать определенные утверждения (в качестве истинных), признать определенные ценности и нормы (в качестве правильных), выразить определенные переживания (в качестве правдивых). Интерпретатор должен прояснить для себя контекст, из которого автор и современная ему публика должны были исходить как из совместно разделяемого знания, чтобы для них не возникало тех трудностей, которые создает нам текст сегодня, и чтобы смогли проявиться *другие*, релевантные современникам автора трудности, которые, в свою очередь, представляются тривиальными нам. Лишь на фоне когнитивных, моральных и экспрессивных составляющих культурного запаса знания, на основе которого автор и его современники выстроили свои интерпретации, может раскрыться смысл текста. Но опять же родившийся позже интерпретатор не сможет идентифицировать эти предпосылки, если не выскажет к связанным с текстом притязаниям на значимость по меньшей мере имплицитного отношения.

Это становится ясно, исходя из имманентной разумности, которую интерпретатор должен допускать у всех выражений, какими бы непрозрачными они ни были поначалу, в той мере в какой он вообще приписывает ее субъекту, во *вменяемости* которого он не видит причины сомневаться. Интерпретатор не сможет понять семантическое содержание текста до тех пор, пока не будет в состоянии представить себе основания, которые автор мог бы привести при соответствующих обстоятельствах. И поскольку убедительность оснований (будь то для утверждения фактов, для рекомендации норм и ценностей или для выражения переживаний) не идентична принятию-в-качестве-убедительных оснований, интерпретатор вообще *не может представить* себе основания, *не оценивая их*, не высказывая к ним утвердительно или отрицательно отношения. Может случиться и так, что интерпретатор «подвесит» определенные притязания на значимость, что, в отличие от автора, он не решится рассматривать определенные вопросы как решенные, а подойдет к ним как к проблемам. Но если он не предпримет даже *частичной систематической* оценки, т. е. не только приостановит в любом случае имплицитное высказывание своего отношения к основаниям, которые автор мог бы сделать действенными для своего текста, но и рассмотрит это как нечто несовместимое с описательным характером его смелого предприятия, он не сможет подойти к основаниям так, как они подразумеваются. В этом случае интерпретатор не *воспримет всерьез* своего партнера как вменяемого субъекта.

Интерпретатор лишь в том случае сможет выяснить значение непрозрачного выражения, если он объяснит, как возникла эта непрозрачность, т. е. почему основания, которые автор мог бы привести в своем контексте, для нас более не приемлемы. Если интерпретатор вообще не поставит вопрос о значимости, его с полным правом можно спросить, интерпретирует ли он вообще, т. е. предпринимает ли усилия вновь привести в



действие нарушенную коммуникацию между автором, его современниками и нами. Другими словами, интерпретатор обязан удерживать и перформативную установку, которую он занимает как коммуникативно действующий, и именно тогда, когда он ставит вопрос о пресуппозициях, на которых строится непонятный текст<sup>19</sup>.

Гадамер говорит в этой связи о «предвосхищении завершенности». Интерпретатор должен допустить, что переданный традицией текст, несмотря на свою первоначальную недоступность для интерпретатора, представляет собой разумное, т. е. поддающееся обоснованию при определенных пресуппозициях выражение. При этом «[п]редполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, — читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому как адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия и для начала смотрит на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним, — а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых — точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела ... Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению “понять” текст — психологически или исторически — как чужое мнение. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина. Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь — выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу» [2, с. 348-349].

Гадамер употребляет здесь слово «истина» в традиционном философском смысле разумности, включающей пропозициональную истинность, нормативную правильность, аутентичность и правдивость. Мы признаем разумность за всеми субъектами, которые ориентируются на взаимопонимание и, следовательно, на универсальные притязания на значимость, кладя при этом в основание своей интерпретационной деятельности интерсубъективно действенную систему отношений с мирами, или, как мы скажем: децентрированное миропонимание. Это лежащее в основе согласие, которое предварительно объединяет нас и на основании которого может быть подвергнуто критике любое фактически достигнутое согласие, обосновывает герменевтическую утопию всеобщего и безграничного разговора в жизненном мире, в котором мы совместно живем<sup>20</sup>. Каждая удачная интерпретация сопровождается ожиданием того, что автор и его адресаты, если бы они только преодолели «временную дистанцию» благодаря процессу обучения, дополнительному к нашему процессу интерпретации, могли бы разделить наше понимание их текста. В таком контрафактически преодолеваемом время процессе взаимопонимания автор должен

<sup>19</sup> В. Кульман, энергично разрабатывавший вопрос о перформативном характере практики истолкования, показал, что понимание смысла возможно путем достижения, как минимум виртуального, взаимопонимания относительно самого предмета: понимание текста требует взаимопонимания с автором, который до тех пор, пока он признается вменяемым субъектом, никоим образом не может быть полностью объективирован. Поскольку вменяемость как способность ориентироваться на притязания на значимость, которые направлены на интерсубъективное признание, означает, что действующий субъект должен в той же мере иметь возможность *сохранять за собой правоту* в отношении интерпретатора, как и в принципе быть способным, со своей стороны, *извлекать урок* из осуществленной интерпретатором критики его пресуппозиций: «Только если другой в состоянии — и именно в глазах того, кто хочет узнать о нем нечто — (1) в принципе сказать нечто действительно *новое и неожиданное*, только если он (2) в принципе способен выразить нечто, *превосходящее* взгляды желающего познать его, если последний может от первого в принципе чему-то научиться, и (3)... только если другой в принципе удерживает возможность сказать нечто *истинное*, только в этом случае он одновременно и познается и признается как субъект» [46, S. 84].

<sup>20</sup> О постулате «безграничного взаимопонимания» см.: [18, здесь S. 213 ff].

отделиться от горизонта его собственного настоящего аналогично тому, как мы в качестве интерпретаторов расширяем, включаясь в его текст, наш собственный горизонт. Гадамер использует для этого образ сливающихся друг с другом горизонтов.

Правда, Гадамер придает истолковывающей модели понимания странно *одностороннее направление*. Если мы в перформативной установке виртуальных участников разговора исходим из того, что выражение автора несет в себе презумпцию разумности, мы допускаем не только возможность того, что интерпретируемый *для нас* является примером, что мы можем у него чему-то научиться; скорее мы *также* учитываем возможность того, что автор мог бы научиться чему-то и *у нас*. Гадамер остается в плену опыта филолога, имеющего дело с классическими текстами — а «классическое есть то, что способно устоять перед исторической критикой» [2, с. 341]. Воплощенное в тексте знание, как он полагает, в принципе превосходит знание интерпретатора. С этим контрастирует опыт антрополога, показывающий, что интерпретатор отнюдь не всегда занимает в отношении традиции подчиненную позицию. Чтобы достаточным образом понять веру в ведьм народа занде, современный интерпретатор должен реконструировать даже процессы обучения, которые отделяют нас от них и могут объяснить, в чем в существенных отношениях отличается мифическое мышление от современного. Здесь задача интерпретации расширяется до собственно теоретической задачи следовать децентрализованному мировоззрению и понять то, как на этом пути пересеклись процессы обучения и разучивания. Лишь систематическая история рациональности, от которой мы значительно удалены, могла бы уберечь нас от того, чтобы либо впасть в чистый релятивизм, либо наивно установить абсолютность наших собственных стандартов рациональности.

Методологическую прибыль философской герменевтики можно резюмировать следующим образом:

— интерпретатор может прояснить значение символического выражения лишь в качестве виртуального участника процесса взаимопонимания между непосредственными участниками;

— хотя перформативная установка и привязывает его к предпониманию исходной герменевтической ситуации;

— однако эта привязка не должна снижать действенность его интерпретации,

— поскольку он может воспользоваться внутренней рациональной структурой ориентированного на взаимопонимание действия и рефлексивно апеллировать к компетентности вменяемого участника коммуникации осуществлять оценку,

— чтобы систематически соотнести жизненный мир автора и его современников с собственным жизненным миром

— и реконструировать значения интерпретируемого в качестве как минимум имплицитно оцененного предметного содержания выражения, которое может быть подвергнуто критике.

Гадамер ставит под угрозу свое основное герменевтическое воззрение, скрывая за предпочитаемой им моделью гуманитарной работы с канонизированными текстами в сущности проблематичный случай *догматического истолкования сакральных сочинений*. Лишь на этом фоне он может анализировать интерпретацию исключительно в плане *приложения*, т. е. с точки зрения того, «что любое понимание текста представляет собой усвоение актуализируемого интерпретатором смысла текста относительно возможных ситуаций в его мире» [24, S. 15 ff]<sup>21</sup>. Философская герменевтика с полным основанием

---

<sup>21</sup> Бёлер описывает специальный случай догматической герменевтики: «Истолкование институциональных текстов, значимость которых предполагается в данном сообществе, ставит задачу преодолеть различия между текстом и наличной ситуацией таким образом, чтобы получить реальный ориентированный на действие эффект, а именно применить их к настоящей ситуации интерпретатора. Постановка этой задачи ситуативной актуализации, усвоения и применения обязательного практического смысла рефлексивируется и методологически решается *догматической герменевтикой*, которая была разработана иудейской и христианской теологией, а

утверждает наличие внутренней взаимосвязи между вопросами о значении и значимости. Понять символическое выражение – значит знать, при каких условиях может быть признано его притязание на значимость. Однако понять символическое выражение *не* означает согласиться с его притязанием на значимость невзирая на контекст. Традиционалистски применяемая герменевтика Гадамера как минимум способствовала этому отождествлению понимания и согласия: «Наличие согласия — отнюдь не необходимое условие диалогической установки по отношению к тому, что хотят понять. Диалогически можно относиться и к выраженному смыслу, который понимают в его притязании, не признавая в итоге... Понять самого себя как адресата притязания — не значит с необходимостью признать притязание; скорее это значит отнестись к нему серьезно. Всерьез же относится к притязанию тот, кто проверяет его правомерность, — т. е. тот, кто осуществляет аргументацию, а не немедленное приложение. Тот, кто осуществляет аргументативную проверку, направленный на обосновывающую оценку дискурс, и на уровне значимости действует диалогически... *Простое* приложение не дает диалогического соответствия, поскольку только в дискурсе притязание может быть признано *как* притязание на значимость. Ибо притязание на значимость содержит в себе утверждение того, что нечто *достойно признания*» [24, S. 40 f]<sup>22</sup>.

Рассмотрение основных понятий теории действия и методологии понимания смысла показало, что проблематика рациональности не привносится в социологию извне, а возникает изнутри. Как метатеоретически, так и равным образом методологически она центрирована на основополагающем понятии взаимопонимания. Это понятие интересовало нас в двух аспектах: координации действий и основанного на понимании смысла доступа к предметной области. Процессы взаимопонимания направлены на консенсус, основывающийся на интересубъективном признании притязаний на значимость. Последние, в свою очередь, могут взаимно выдвигаться участниками коммуникации и в принципе подвергаться критике. В ориентации на притязания на значимость актуализируются отношения действующих субъектов к миру. Устанавливая всякий раз посредством своих выражений отношение к чему-то в мире, субъекты исходят из формальных общностей, вообще конститутивных для взаимопонимания. Если к проблематике рациональности нельзя подойти, не обращаясь к основным понятиям социального действия и методу понимания смысла, как в таком случае обстоит дело с имеющим существенное значение вопросом о том, могут ли — и тогда как — процессы модернизации быть подчинены рационализации?

Социология, выступающая в качестве теории общества, занимается данной темой с начала своего возникновения. В ней отражаются предпочтения, которые, как было сказано, имеют дело с условиями возникновения этой дисциплины; они могут быть объяснены исторически. Но кроме этого существует и *внутреннее* отношение между социологией и теорией рационализации. Далее я буду вводить теорию коммуникативного действия с помощью *данной* тематики.

Если в относящихся к теории действия основаниях социологии с неизбежностью заложено *какое-то* понятие рациональности, построение теории рискует с самого начала оказаться ограниченным определенной культурной или исторической перспективой; в таком случае основные понятия следовало бы установить таким образом, чтобы имплицитно *соустановленное* понятие рациональности было *всеохватывающим* и *всеобщим*, т. е. удовлетворяющим универалистским притязаниям. Требование такого понятия рациональности вытекает и из методологических соображений. Если понимание смысла должно пониматься как коммуникативный опыт и если последний возможен лишь в перформативной установке коммуникативно действующего субъекта, то эмпирический базис

---

также юриспруденцией и в качестве социально-философского предшественника которой может рассматриваться аристотелевское учение о фронезисе» [24, S. 37].

<sup>22</sup> В своей критике Гадамера Бёлер следует К. О. Апелю: [15, S. 22 ff.; 38, S. 282 ff.; 41, S. 174 ff.; 66, S. 321 ff]; см. также [24, S. 483 ff].

смыслопонимающей социологии лишь в том случае может быть совмещен с ее притязанием на объективность, если герменевтические методы смогут опереться, по крайней мере интуитивно, на всеохватывающие и всеобщие структуры рациональности. С обеих точек зрения, как метатеоретической, так и методологической, мы не можем надеяться на объективность общественно-теоретического познания, если корреспондирующие друг с другом понятия коммуникативного действия и интерпретации будут выражать лишь партикулярную, тесно связанную с определенной культурной традицией перспективу рациональности<sup>23</sup>.

Внутренняя рациональная структура процессов взаимопонимания — которые мы предварительно охарактеризовали с помощью (а) отношений к миру действующих субъектов и соответствующих понятий объективного, социального и субъективного миров, (б) притязаний на значимость, таких как пропозициональная истинность, нормативная правильность и правдивость или аутентичность, (в) понятия рационально мотивированного согласия, т. е. опирающегося на интересубъективное признание притязаний на значимость, которые могут быть подвергнуты критике, и (г) концепта взаимопонимания как кооперативной выработки общих определений ситуации, — должна быть доказана, если необходимо удовлетворить требованию объективности, в определенном смысле как *общезначимая*. Это достаточно сильное требование для того, кто действует без метафизической подстраховки и более не полагается на выполнимость строгой, претендующей на окончательное обоснование трансцендентально-прагматической программы.

Очевидно, что тип ориентированного на взаимопонимание действия, внутреннюю рациональную структуру которого мы предварительно очертили, никогда не выступает всегда и везде нормальным случаем коммуникативной повседневной практики [53, S. 134 ff]. Я сам указал на противоречия между мифическим и современным миропониманием, на контрасты ориентаций действия, которые типичным образом проявляются в архаическом и современном обществах. Если в отношении *нашего* понятия рациональности мы выдвигаем, со сколь угодно многими оговорками, претензию на общезначимость, не придерживаясь при этом совершенно несостоятельной веры в прогресс, мы взваливаем на свои плечи значительный груз доказательств. Его вес становится вполне ощутимым, когда мы переходим от резких и свехупрощающих контрастов, внушающих превосходство современного мышления, к менее резким противоположностям, которые раскрывает межкультурное сравнение способов мышления различных мировых религий и цивилизаций.

<sup>23</sup> Этот тезис с особой ясностью представляет Макинтайр: «...if I am correct in supposing rationality to be an inescapable sociological category, then once again the positivist account of sociology in terms of a logical dichotomy between facts and values must break down. For to characterize actions and institutionalized practices as rational or irrational is to evaluate them. Nor is it the case that this evaluation is an element superadded to an original merely descriptive element. To call an argument fallacious is always at once to describe and to evaluate it. It is highly paradoxical that the impossibility of deducing evaluative conclusions from factual premises should have been advanced as a truth of logic, when logic is itself the science in which the coincidence of description and evaluation is most obvious. The social scientist is, if I am right, committed to the values of rationality in virtue of his explanatory projects in a stronger sense than the natural scientist is. For it is not only the case that his own procedures must be rational; but he cannot escape the use of the concept of rationality in his inquiries» [«...если я прав, полагая, что рациональность является неотъемлемой социологической категорией, тогда, опять же, позитивистское рассмотрение социологии в терминах логической дихотомии фактов и оценок должно быть несостоятельным. Для того, чтобы охарактеризовать действия и институционализированные практики как рациональные или иррациональные, их необходимо оценить. Но это не значит, что это оценивание является элементом, добавляемым к исходному чисто описательному элементу. Называть некий аргумент ошибочным, значит всегда одновременно его описывать и оценивать. В высшей степени парадоксально то, что невозможность выведения оценочных заключений из фактических предпосылок была выдвинута в качестве логической истины, в то время как сама логика является наукой, в которой точное совпадение описания и оценивания наиболее явно. Если я прав, социальный ученый вследствие своих объяснительных проекций придерживается ценностей рациональности даже строже, чем ученый-естественник. И дело не только в том, что его собственные процедуры должны быть рациональными, но и в том, что он не может избежать использования понятия рациональности в своих исследованиях»] [52, p. 258].

Даже если это разнообразие систематизированных и высокодифференцированных картин мира и можно было бы иерархизировать относительно современного миропонимания, то не далее, как уже в самом модерне мы сталкиваемся с плюрализмом сил веры, не позволяющим незамедлительно выделить некое универсальное ядро.

Если сегодня мы еще отваживаемся на попытку доказать всеобщность понятия коммуникативной рациональности, не прибегая к гарантиям великой философской традиции, то в принципе имеются три пути. *Первый* путь — формально-прагматическая разработка пропедевтически введенного понятия коммуникативного действия. Под этим я имею в виду попытку рационального реконструирования всеобщих правил и необходимых предпосылок ориентированных на взаимопонимание речевых действий с опорой на формальную семантику, теорию речевых действий и другие подходы языковой прагматики. Такая программа направлена на гипотетические реконструкции того дотеоретического знания, которое вводят в действие компетентные говорящие субъекты, когда употребляют предложения в ориентированных на взаимопонимание действиях. Эта программа не выступает эквивалентом трансцендентальной дедукции описанных коммуникативных универсалий. Однако гипотетические реконструкции должны поддаваться проверке с помощью интуиции говорящих субъектов, охватывающей максимально широкий социокультурный спектр. На этом пути рационального реконструирования естественных интуиций универсалистское притязание формальной прагматики не может быть с *неизбежностью* выполнено в трансцендентально-философском смысле, оно может быть лишь разъяснено<sup>24</sup>.

*Во-вторых*, мы можем попытаться оценить эмпирическую пригодность формально-прагматических воззрений. Здесь в нашем распоряжении имеются прежде всего три исследовательские области: объяснение случаев патологической коммуникации, эволюция оснований социокультурных форм жизни и онтогенез способностей к действиям. (а) Если формальная прагматика реконструирует всеобщие и необходимые условия коммуникативного действия, то это должно дать не-натуралистические критерии нормальных, т. е. ненарушенных форм коммуникации. Нарушения коммуникации могут быть объяснены затем нарушением формально-прагматически выделенных условий нормальности. Подобного рода гипотезы могли бы быть проверены с помощью случаев систематически искажаемой коммуникации на материале, который до сих пор собирался прежде всего в патогенных семьях и оценивался в рамках теории социализации с клинической точки зрения. (б) Антропогенез также должен позволить разъяснить, может ли быть воспринято всерьез универсалистское притязание формальной прагматики. Формально-прагматически описанные структуры ориентированного на успех и взаимопонимание действия должны считываться с эмерджентных признаков, возникающих в ходе антропогенеза и характеризующих форму жизни социокультурно обобществленных индивидов. (в) Наконец, универсалистское притязание формальной прагматики может быть проверено на материале, который предоставляет психология развития относительно приобретения коммуникативных и интерактивных способностей. Реконструкция ориентированного на взаимопонимание действия должна быть пригодной для описания компетентностей, онтогенез которых уже исследуется с универсалистской точки зрения в традиции Пиаже.

Очевидно, требуется немалое усилие, чтобы осуществить эти три исследовательские перспективы, пусть и всего лишь посредством вторичной оценки эмпирических исследований в этих областях. Несколько менее претенциозен, *в-третьих*, анализ социологических подходов к теории общественной рационализации. Здесь мы можем присоединиться к хорошо разработанной традиции теории общества. *Этот* путь выбираю я, разумеется, не с целью осуществить исторические изыскания. Скорее, я принимаю понятийные стратегии, допущения и аргументации от Вебера до Парсонса с целью

<sup>24</sup> Об эффективности слабых трансцендентальных аргументов в смысле Стросона см.: [61, S. 182 ff].

систематического разворачивания проблем, которые могут быть решены с помощью теории рационализации, развитой на основе основных понятий коммуникативного действия. Не история идей, а история теорий в ее систематическом рассмотрении может привести к этой цели. Гибкая развертка и целенаправленное использование значимых, созданных с целью объяснения теоретических конструкторов сделает возможным, как я надеюсь, продуктивный проблемно ориентированный способ действий. Исходя из теоретической точки зрения, развитой мной во введении, я хотел бы убедиться в продуктивности такого систематического анализа в экскурсах и промежуточных рассмотрениях.

Этот путь систематического анализа истории теорий рекомендуется отнюдь не по причинам *ложного* удобства, вкрадывающегося всякий раз, когда мы еще не в состоянии осуществить фронтальную проработку проблемы. Я полагаю, что в основе данной альтернативы — отклонение в историю теорий vs. систематическая проработка — лежит ложная оценка статуса теории общества, причем в двойном отношении. Во-первых, соперничество парадигм имеет в социальных науках другое значение, чем в современной физике. Оригинальность великих теоретиков общества, таких как Маркс, Вебер, Дюркгейм и Мид, заключается, как и в случае Фрейда и Пиаже, в том, что они ввели парадигмы, некоторым образом еще и сегодня *равноправно* конкурирующие друг с другом. Эти теоретики остались современниками, во всяком случае, не в том же смысле став «историческими», в каком Ньютон, Максвелл, Эйнштейн или Планк, достигшие прогресса в теоретическом использовании одной единственной фундаментальной парадигмы [59]. Во-вторых, социально-научные парадигмы *внутренне* связаны с общественным контекстом, в котором они возникают и становятся действенными. В них происходит саморефлексия миро- и самопонимания коллективов: они опосредованным образом служат интерпретации общественных диспозиций интересов, горизонтов устремлений и ожиданий [72; 23]. Поэтому для любой теории общества *присоединение к истории теорий* является также и своего рода тестом: чем свободнее она может включить в себя интенции прежних теоретических традиций, объяснить, подвергнуть критике и продолжить их, тем более она оказывается застрахованной от опасности того, что в ее собственной теоретической перспективе незаметно станут действенными партикулярные интересы.

Впрочем, теоретико-исторические реконструкции имеют то преимущество, что мы непрерывно движемся между основными понятиями теории действия, теоретическими допущениями и привлеченными в иллюстративных целях эмпирическими очевидностями и одновременно можем удерживать в качестве исходной точки основную проблему, а именно вопрос: может ли — и в таком случае как — капиталистическая модернизация быть понята в качестве процесса односторонней рационализации. При этом я выберу следующий путь. Теория рационализации Макса Вебера охватывает, с одной стороны, структурное изменение религиозных картин мира и когнитивный потенциал дифференцировавшихся ценностных сфер науки, морали и искусства, с другой стороны, селективную модель капиталистической модернизации (Гл. II). В апоретическом процессе марксистской рецепции веберовского тезиса о рационализации от Лукача до Хоркхаймера и Адорно обнаруживаются границы подхода теории сознания и основания для смены парадигмы с целесообразности на коммуникативное действие (Гл. IV). В этом свете заложенные Г. Х. Мидом коммуникативно-теоретические основы социальных наук и социология религии Э. Дюркгейма смыкаются таким образом, что концепт опосредуемого языком нормативно регулируемого взаимодействия может быть объяснен с точки зрения генезиса понятий. Идея вербализации сакрального может быть рассмотрена как точка, в которой сходятся допущения Мида и Дюркгейма относительно рационализации жизненного мира (Гл. V).

С помощью развития теории Т. Парсонса можно проанализировать проблему связывания основных понятий теории систем и теории действия. При этом необходимо учесть результаты промежуточных рассмотрений, посвященных [основным] вопросам систематического анализа (Гл. VII). Первое промежуточное рассмотрение направлено на представление формально-прагматического подхода теории коммуникативного действия,

беря за исходную точку теорию действия Макса Вебера (Гл. III). Во втором промежуточном рассмотрении сначала развивается концепт жизненного мира, затем прослеживается эволюционная тенденция к расщеплению системы и жизненного мира настолько, чтобы сделать возможной переформулировку тезиса о рационализации Макса Вебера и его применение к сегодняшним отношениям (Гл. VI). Заключительное рассмотрение сводит вместе теоретико-исторические и систематические исследования; оно должно, с одной стороны, сделать доступной проверке предложенную интерпретацию модерна на примере тенденций оформления юридических прав и, с другой стороны, уточнить задачи, которые встают сегодня перед критической теорией общества (Гл. VIII).

*Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой*

### Литература

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М. И. Левина // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
3. Гарфинкель Г. Что такое этнометодология / Пер. с англ. А. Корбута // Социологическое обозрение. 2003. Том 3. № 4. С. 3–25.
4. Гоулднер А. В. Наступающий кризис западной социологии / Пер. с англ. А. С. Фомина, В. В. Кузнецова, М. Г. Ермаковой. СПб.: Наука, 2003.
5. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
7. Шюц А. Смысловое строение социального мира / Пер. с нем. С. А. Ромашко // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 687–1022.
8. Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 7–50.
9. Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 51–68.
10. Abel Th. The Operation called Verstehen // American Journal of Sociology. 1948. №53.
11. Adorno Th. W. et al. Der Posotivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1969.
12. Albert H. Hermeneutik und Realwissenschaft // Albert H. Plädoyer für kritischen Rationalismus. München, 1971.
13. Alston P. Philosophy of Language. Englewood Cliffs, 1964.
14. Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen / A. Beckermann (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1977.
15. Apel K. O. Transformation der Philosophie. Frankfurt/Main, 1973.
16. Apel K. O. Der Denkweg von Charles S. Peirce. Frankfurt/Main, 1975.
17. Apel K. O. Die Erklären/Verstehen-Kontroverse. Frankfurt/Main, 1979.
18. Apel K. O. Szientismus oder transzendente Hermeneutik // Apel K. O. Transformation der Philosophie. Frankfurt/Main, 1973, Bd. 1.
19. Attewell P. Ethnomethodology since Garfinkel // Theory and Society. 1974. № 1.
20. Beck M. Objektivität. Hamburg, 1974.
21. Benhabib S. Rationality and Social Action // Philos. Forum. 1981. Juli. Vol. XII.
22. Bernstein R. F. Praxis and Action. Philadelphia, 1971.

23. *Bernstein R. F.* Restrukturierung der Gesellschaftstheorie. Frankfurt/Main, 1979.
24. *Böhler D.* Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode // *Hartung H., Heistermann W., Stephan P. M.* Fruchtblätter. Veröffentl. d. P. H. Berlin, 1977.
25. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie / W. Diederich (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1974.
26. *Cicourel A. V.* The Social Organization of Juvenile Justice. N. Y., 1968.
27. *Cicourel A. V.* Cross-Modal Communication // *Cicourel A. V.* Cognitive Sociology. London, 1973.
28. *Cicourel A. V.* Theory and Method in a Study of Argentine Fertility. N. Y., 1974.
29. *Cicourel A. V.* Methode und Messung in der Soziologie. Frankfurt/Main, 1975.
30. Criticism and the Growth of Knowledge / Ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970.
31. *Eckberg D. L., Hill L.* The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review // American Sociological Review. 1979. №44.
32. *Feleppa R.* Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth // Phil. Soc. Sci., II, 1981.
33. Die Philosophie der normalen Sprache / E. v. Savigny (Hrsg.). Frankfurt/Main: Suhrkamp-TB, 1974.
34. *Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, 1967.
35. *Giddens A.* New Rules of Sociological Method. London, 1976.
36. *Giddens A.* Habermas' Critique of Hermeneutics // *Giddens A.* Studies in the Social and Political Theory. London, 1977.
37. *Goldthorpe J. H.* A Revolution in Sociology? // Sociology. 1973. № 7.
38. *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/Main, 1970.
39. *Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Ideologiekritik / J. Habermas (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1971.
40. *Habermas J.* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/Main, 1973.
41. *Habermas J.* Was heißt Universalpragmatik? // Sprachpragmatik und Philosophie/ K.O. Apel (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1976.
42. *Hesse M.* In Defence of Objectivity // Proc. Aristol. Soc. 1972. London, 1973.
43. *Husserl E.* Formale und transzendente Logik // Jb. f. Philos. u. Phänom. Forschg. Bd. X. Halle, 1929.
44. *Hutcheson P.* Husserl's Problem of Intersubjectivity // J. Brit. Soc. Phenomenol. 1980. №11.
45. *Kreppner K.* Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften. Stuttgart, 1975.
46. *Kuhlmann W.* Reflexion und kommunikative Erfahrung. Frankfurt/Main, 1975.
47. *Kuhn Th.* Die Entstehung des Neuen. Frankfurt/Main, 1971.
48. *Lorenzen P.* Normative Logic and Ethics. Mannheim: Bibliographisches Institut, 1969.
49. *Lorenzen P.* Szientismus vs. Dialektik // Hermeneutik und Dialektik I / R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.). Tübingen, 1970.
50. *Lorenzen P., Schwemmer O.* Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim, 1973.
51. *Lorenzer A.* Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt/Main, 1970.
52. *MacIntyre A.* Rationality and the Explanation of Action // *MacIntyre A.* Against the Self Images of the Age. London, 1971.
53. *McCarthy Th. A.* Einwände // Transzendentalphilosophische Normenbegründungen / W. Oelmüller (Hrsg.). Paderborn, 1978.
54. *McHugh P.* On the Failure of Positivism // Understanding Everyday Life / Ed. by J. D. Douglas. London, 1971.
55. *McHugh P.et. al.* On the Beginning of Social Inquiry. London, 1974.
56. *McIntyre A.* Das Unbewußte. Frankfurt/Main, 1968.
57. *Mischel Th.* Psychologische Erklärungen. Frankfurt/Main, 1981.



58. Neue Versuche über Erklären und Verstehen / Hrsg. K. O. Apel, J. Manninen, R. Tuomala. Frankfurt/Main, 1978.
59. *Ryan A.* Normal Science or Political Ideology? // Philosophy, Politics and Society /Ed. by P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner. Vol. 4. Cambridge, 1972.
60. *Schelling W. A.* Sprache, Bedeutung, Wunsch. Berlin, 1978.
61. *Schönrich G.* Kategorien und transzendente Argumentation. Frankfurt/Main, 1981.
62. *Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien, 1932.
63. *Schütze F., Meinfeld W., Springer W., Weymann A.* Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens // Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit / Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.). 2 Bde. Reinbeck: Rowohlt, 1973, Bd. 2.
64. *Skjervheim H.* Objectivism and the Study of Man // Inquiry. 1974. №17.
65. *Theunissen M.* Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, 1965.
66. *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970.
67. Understanding and Social Inquiry /Ed. By F. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy. Notre Dame, 1977.
68. *Weber M.* Methodologische Schriften. Frankfurt/Main, 1968.
69. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln, 1964.
70. Werturteilsstreit / A. Albert., E. Topitsch (Hrsg.). Darmstadt, 1971.
71. *Wilson Th. P.* Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung // Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit /Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.). 2 Bde. Reinbeck: Rowohlt, 1973.
72. *Wolin Sh. S.* Paradigms and Political Theories // Politics and Experience /Ed. by P. King, B. C. Parekh. Cambridge, 1968.
73. *Wright G. H. v.* Erwiderungen // Neue Versuche über Erklären und Verstehen/ K. O. Apel, J. Manninen, R. Tuomala (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1978.
74. *Wrighton D.* The Problem of Understanding // Philosophy. Sociology. Science. II. 1981.
75. *Zimmermann D. H.* Ethnomethodology // American Sociologist. 1978. №13.
76. *Zimmermann D. H., Power M.* The Everyday World as a Phenomenon // Understanding Everyday Life / Ed. by J. D. Douglas. London, 1971.

*Альбион Смолл*

## Эра социологии\*

**Аннотация.** Если относительно момента зарождения социологии как науки нет определенности, то время ее институционализации как университетской дисциплины можно обозначить хронологически точно благодаря Альбиону Смоллу (1854-1926), создавшему первый в мире социологический факультет в Чикаго, в 1892 году (который он и возглавлял 30 лет). Этим, однако, заслуги Смолла в институционализации социологии не исчерпываются: он основал, в 1905 г., один из наиболее влиятельных и по сей день социологических журналов – «American Journal of Sociology», а с 1912 по 1913 гг. был президентом Американской социологической ассоциации, в создании которой он также сыграл не последнюю роль.

Как и многие американские социологи того времени Смолл получил весьма разностороннее образование (теологическое в своей основе) и продолжил его в Европе: в Лейпциге и Берлине он изучал историю, политэкономия и политику. В это же время он познакомился и с социологией, главным образом, благодаря общению с Георгом Зиммелем, переписку с которым он не прекращал и по возвращении в Америку.

Становление социологии как принципиально новой социальной дисциплины Смолл рассматривал не только как признак, но и как условие динамичного развития современного реформирующегося демократического общества.

Основные работы А.Смолла – «General Sociology» (1905), «Adam Smith and Modern Sociology» (1907), «The Meaning of the Social Sciences» (1910), «Between Eras: From Capitalism to Democracy» (1913) – свидетельствуют о его фундаментальном интересе не столько к глубинным теоретическим изысканиям относительно предмета и метода науки, сколько к осмыслению новой когнитивной перспективы, предлагаемой социологией для универсалистского описания и последующего преобразования социального мироустройства.

Этим же пафосом проникнута и публикуемая ниже статья А. Смолла.

Социология занимает важное место в умах наших современников<sup>\*\*</sup>. Одобряй или оплакивай этот факт – его не обойдешь. Осмысление нескольких измерений данного факта послужит хорошим введением для нашего нового журнала.

*I. В нашем веке существование связей и сотрудничества между людьми играет гораздо более заметную и влиятельную роль, чем в любой из предшествующих эпох. Современные люди по сравнению с прежними поколениями вынуждены куда острее сознавать, что во многих и всё усложняющихся отношениях их судьба зависит от других*

---

\* *Small A. The Era of Sociology // The American Journal of Sociology. Vol. 1., N. 1. July 1895. P. 1-15.*

© Ковалев А., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

\*\* Имеются в виду люди конца XIX в. С соответствующей поправкой надо воспринимать в тексте и слова «современный», «наш век», «наше поколение» и т.п. — *Прим. перев.*

людей. К примеру, было бы удивительно, если там, где доля неквалифицированных рабочих в добывающих отраслях уменьшается, а доля занятых в промежуточных процессах производства и потребления, соответственно, увеличивается, такие изменения не сопровождались бы какими-то подвижками во взглядах на относительную важность природных и социальных элементов в человеческой жизни. По мере того, как отрасли промышленности диверсифицируются, как разделение труда и конкуренция становятся явлениями территориальными и интернациональными не меньше чем индивидуальными, как занятия всё более очевидно формируются под влиянием потребностей и действий пространственно далёких друг от друга лиц, как коммуникация между группами людей, хотя и разделённых географически, но связанных производственно становится всё более быстрой и точной, – ощущение зависимости от природных условий перестаёт быть преобладающим фактором в человеческих расчётах. Решающим становится ощущение зависимости от изобретательности и планов других людей или преимуществ, добываемых личными усилиями.

Владелец ранчо в штате Монтана, который благополучно перезимовал со своим стадом, но не может доставить его на рынок из-за того, что предприниматель в Иллинойсе не сумел наладить взаимопонимание с поставщиками угля, машинистами и столярами; рудокоп в Неваде, который обнаруживает связь между определёнными законодательными актами и падением цены на его серебро; мельник в Пенсильвании, вдруг открывший, что от голосования группы каких-то людей в Вашингтоне зависит увеличение или уменьшение его загрузки и заработков – все эти и прочие уроки учат не рассчитывать на постоянные факторы в человеческих отношениях, а смотреть на других участников жизненной игры исключительно как на противников за шахматной доской или как на соперничающие команды на футбольном или бейсбольном поле.

Благодаря таким урокам факт межчеловеческой связи и взаимозависимости стал близко знакомой и глубоко личной реальностью для массы людей задолго до того, как философы начали постигать его значение.

II. *Отличительной чертой ментальности нашего века является недисциплинированное социальное самосознание.* Люди более определённо и разнообразно, чем когда-либо прежде сознают присутствие друг друга. Но одновременно они хуже разбираются в запутанных взаимных влияниях. Иногда мы пытаемся внушить нашему поколению, будто все мы сотрудники, но в массовом сознании прочно утвердилось мнение, что люди – «помеха друг другу». Мы знаем о социальных контактах вполне достаточно, чтобы считать человека животным, которое больше всего вредит особям своего собственного биологического вида. Каковы бы ни были цели и поступки человека, их невозможно осуществить безболезненно, без того, чтобы избежать столкновений с упреждающими предрассудками, правами собственности или целями других людей.

Судьба, которая сражается за нас или против нас в жизненных баталиях, больше не кажется природной или сверхчеловеческой силой, это просто результат отдельного или коллективного человеческого волеизъявления. Независимо от достижений современной теории социальной связи, люди никогда не имели лучших доказательных жизненных свидетельств, что такая связь существует.

III. *Именно самоочевидность и неизбежность контактов между людьми породили амбициозные популярные философские учения, объясняющие смысл социальной связи.*

Социальное самосознание выражает себя или как руководящее предположение, или как контролирующая догма. Современные люди не просто сознают существование контактов с соотечественниками и иностранцами, с чиновниками и рядовыми согражданами, с получателями и плательщиками зарплаты, с капиталистами, землевладельцами и арендаторами, членами и не членами профсоюзов, работниками умственного и физического труда, трудящимися и преступниками, богатыми и бедными, ищущими работу и увливающими от неё бездельниками. Эти люди всех рангов и состояний думают о таких

контактах, слышат разные аргументы за и против них, – то есть различные мнения и убеждения.

Ещё до изобретения книгопечатания некоторые индивиды размышляли о социетарных\* отношениях вообще. В последней четверти XVIII века социальная философия вырвалась из школьных стен и в одной из европейских стран получила широкую народную поддержку, достаточную для свержения находившейся в упадке династии. Под конец XIX века неграмотные стали ничтожным меньшинством в странах, считающихся оплотом цивилизации, и всё население, которое умело читать (наряду с теми, кто не умел), продолжило непрерывную учёбу в школе популярной социологии. Если полагать, что «малознание» и поверхностное обучение – опасные явления, то угроза, исходящая из этих источников, ныне универсальна. Миллионы людей с фрагментарными, обрывочными представлениями о социетарных отношениях пытаются претворить эти скудные познания в социальные доктрины и практическую политику. Наши современники думают, что постоянные, неизменные факторы в условиях человеческой жизнедеятельности не существенны по сравнению с элементами, которые могут быть определены взаимным соглашением, договором. Популярное суждение на этот счёт отравлено теперь красивой полуправдой, будто общество есть то, что выбирают и делают по собственному выбору сами люди. Популярная социальная философия наших дней в её бесчисленных формах выражения изощряется в спекуляциях о переустройстве институтов общества без должной оценки объективных ограничений человеческого познания и деятельности.

IV. Популярная социальная философия находит сегодня соответствующее отражение в социальном тяготении или «движении» в направлении определённых симпатий и догадок, порождённых и взлелеянных спекулятивной рефлексией на тему современных социетарных условий человеческого существования. В таком движении выявляются некоторые из конечных (предельных) детерминирующих факторов судьбы человеческой, но всё-таки картина игры этих глубоких сил неустойчива и вводит в заблуждение, ибо в настоящее время они почти столь же загадочны для тех, кто доверяют этой картине, как и для тех, кто сомневается в ней. Это движение сочетает некоторые обнадеживающие элементы и догадки со всеми видами опасностей, о которых мы говорили выше. Недавно ему дал выразительную характеристику профессор Грэхем Тэйлор (Taylor), которую мы процитируем, хотя она и расходится с некоторыми из высказанных здесь мыслей.

*«Только вдумчивая оценка того, что представляет собой современное социологическое движение, позволяет хотя бы догадываться, чего от него можно ждать Церкви. Если бы это были просто некоторые или все формы, в которых движение выражает себя в текущей литературе или повседневных трудах, заданный выше вопрос, возможно, допустил бы более короткий и более определённый ответ. Но всякий, будь то гражданский истец или критик, кто рассматривает это движение только как род литературы, или идеал немногих лидеров мысли и действия, или патентованные авторские излияния какой-нибудь школы теоретиков, или всего лишь метод общественной работы, или модную причуду, – тот абсолютно не способен понять его, если не готов всерьёз принять идею живого отношения между движением и Церковью на общей почве христианства.*

*Убеждение, что перед нами никак не меньше чем широкое социальное движение современности, лежит в основе дискуссии о нём, и само по себе предопределяет её выводы. Это просто-напросто направление, в котором сегодня движется жизнь и по которому с опозданием следуют «лидеры». Это направление, какое принимает течение дел человеческих и какое оно приняло бы, даже если бы не существовало считающейся эталонной социологической литературы, готовой отмечать вехи прогресса движения. Это*

---

\* По-видимому, в англоязычной литературе теперь принято другое написание: *societary* заменено на *societal* – «социетальный», что означает «взятый в масштабах общества в целом». – Прим. перев.

*заново рождённое сознание множественности граней существования каждого другого человека и связи каждого со всеми как соратников друг для друга. Это сознание дано Богом, и настали времена, когда «никто не живёт один», хочет он того или не хочет. Это и движение обыкновенного ума понять сложные отношения человека к человеку в современном обществе и соединить науку с искусством жить и работать вместе. Это и движение сердца обыкновенного человека реализовать неумирающую надежду на социальную справедливость и человеческое братство. Это и движение общей воли найти какие-то средства, чтобы наладить расстроены взаимотношения индивидов и выбитых из колеи классов, порождённые самой революционной (кроме Евангелия) силой, которая когда-либо вторгалась в человеческую жизнь, а именно, современной индустриальной системой.*

*В теперешнем социологическом движении представлено всё это и даже больше, если рассматривать его в соотношении с Церковью. Наука социология в составе движения быстро накапливает данные и формулирует предметную область той ветви научного исследования, которая строго ограничивается изучением общества как целого, а в совокупности общественные науки закладывают основание для практического искусства совместной жизни и работы в конкретных условиях и классовых средах, порождаемых отдельными социальными структурами. Но хотя эти новые науки являются неотъемлемой частью самовыражения рассматриваемого движения и крайне важны для его продолжения, прогресса и силы, они и сегодня есть и всегда будут далеки от совпадения с ним или исчерпания его собою. Ибо это движение жизни пока превосходит самые удачные попытки его определений и почти сводит к абсурду их отождествления с ним. Это движение имеет наблюдателей, но не признаёт никаких авторитетов. Оно имеет своих истолкователей, но ни у одного направления мысли или действия нет таких слабых проявлений персонального лидерства. Здесь действует могучий «Zeitgeist»\*, тот самый животворящий дух, к которому и правдиво и благоговейно применимо божественное описание Святого Духа: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» [Евангелие от Иоанна, 3,8]. В присутствии этого духа времени достойны уважения только религиозный дух и научная позиция»<sup>1</sup>.*

Это своеобразное проявление духовного брожения нашего времени перекликается с двумя постулатами социальной философии, сегодня поддерживаемыми с разной силой и в разных формах небывало большим числом людей: 1) отношения человека к человеку не такие, какими они должны быть; 2) надо что-то делать безотлагательно и прямо, систематически и масштабно, дабы исправить кричащие несправедливости.

Указывая, что подобная популярная агитация за перекройку нашей социальной структуры и логически предвещающие её популярные философии общества не являются преимущественно академическими занятиями, что все вместе они гораздо шире сферы влияния учёных, мы привлекаем внимание к тем моментам текущей ситуации, которыми доселе интересовались очень немногие теоретики. Отношение популярной «народной» социологии к вот-вот ожидаемой научной социологии должно быть определено в умах учёных до возникновения ещё большей путаницы. Слишком много всего уже вложено или выдано в кредит профессиональным исследователям общества, чтобы пренебречь этой задачей.

Тот факт, что социология большей частью не является продуктом академических школ, ускользнул от внимания наблюдателей. Популярные попытки объяснить существующие формы общества и найти предпочтительные средства для успешного изменения социальных условий так же независимы от научных школ, как и от времён года. Некоторые учёные всё ещё придерживаются мнения, что социология не только пуста и бесформенна, но и навсегда останется такой, поскольку ничто в природе вещей не

\* Дух времени (нем.). – Прим.перев.

<sup>1</sup> The Advance, June 20, 1895.

санкционирует её самостоятельного существования, и потому название её – это просто модный девиз, чтобы дать место новым теоретикам социальности. Эти критики почти ничего не знают о глубоких течениях сегодняшней популярной мысли. Только очень неопытный социолог может воображать, будто он и его сотрудники изобретают предмет новой науки. Они всего лишь силятся совершенствовать ответы на те назойливые вопросы о состоянии общества, которые ежечасно выдвигает обыкновенный человек. Они не создают с нуля, а просто представляют предметы любопытства обычной публики. Жизнь настолько реальнее для обыкновенных людей, чем для научных школ, что средства наблюдения и инструменты мысли начинают заботить этих людей не раньше, чем они вплотную займутся решением неотложных и более важных для их жизни вопросов по сравнению с проблемами, заботящими учёных. Оттого-то социальные философии, народные в истоках, пристрастные по содержанию, но мощные по политическому воздействию, входят в моду, прежде чем учёные успевают распознать условия задачи, которую эти доморожденные философии притязают объяснять и решать. Доктрины профессиональных социологов представляют собой попытки заменить критически пересмотренной, вторичной, мыслью скороспелые первичные умозаключения, наполняющие сочинения популярной социологии, в которых деловые люди разного рода вне всяких школ упражняются в изложении своих впечатлений о социальной жизни.

V. *Бегло обрисованные выше факты предъявляют повышенные требования к подлинной социальной философии. Являются ли люди здоровыми или истеричными, а, возможно, параноидальными в их общей позиции по отношению к реальным и вероятным социальным условиям? Обоснованы или нет постулаты нашей социальной «интроспекции»? Изучили ли мы по возможности всё, что известно о предпосылках существующих условий, о стандартах, по которым эти условия должны быть судимы, о характере и типе будущих условий жизни, создание которых можно считать рациональной целью, о средствах, имеющихся в распоряжении человека для построения иного социального порядка? Если специалисты не имеют монополии на такую и фундаментальную, и фактологичную, и достаточно объёмную социальную философию, удостоверенную всеми необходимыми на данный момент научными санкциями, то легион упражняющихся сегодня в роли учителя широкой публики будет вредить своим коллегам агрессивным и заразительным социологическим догматизмом. Подлинная наука действует в интересах всех людей, когда настаивает на необходимости соразмерных практическим задачам исследований и чёткой формулировки условий человеческого благосостояния до предложения каких-либо заслуживающих доверия широкоэшелонных программ повышения этого благосостояния. Институты, унаследованные нашим поколением, могут быть очень грубыми, и тем не менее они суть итоговый вклад в нашу жизнь всего запаса мудрости и добросердечия предыдущих веков в их неустанном противодействии невежеству и злу. Тот, кто хотел бы реорганизовать существующие институты, должен сперва понять их.*

В заключительной главе своей последней (на 1895 г.) книги Г. Спенсер пишет:

*«Очень немногие ...прозревают сквозь непрестанные изменения...эволюцию Человечества, отвечающую требованиям его жизни. Но вместе с этой верой у всё большего числа людей возникает желание продвигать замеченное развитие дальше... И впредь наивысшей целью честолюбия такого доброжелателя станет получение своей доли участия...в формировании Человека с большой буквы. Жизненный опыт показывает, что иногда возможно возникновение страстной заинтересованности в преследовании совершенно неэгоистических целей; и с течением времени всё больше и больше начнёт расти число людей, чьей бескорыстной целью будет дальнейшая эволюция Человечества».*

Это объясняет, почему постоянный рост человеческого благосостояния зависит не от латания мелочей, а от приобретений, обеспечиваемых развитием человека высшего типа, способного к высокому качеству сотрудничества. И мы настаиваем, что программа, наиболее пригодная для продвижения к такой цели, – это подавление буйства воображения и недопущение подмены порядка в научном исследовании.

VI. Многие способные учёные начинают признавать в указанных условиях призыв к уникальным формам служения обществу. Наши тезисы не подразумевают обесценивания гуманитарных наук прошлого. Отличные специалисты накопили в этом прошлом и продолжают накапливать больше знаний, чем мы научились использовать. Формируется своеобразный федеративный союз гуманитарных наук, благодаря которому продукты разделения труда в производстве знаний, востребованные обществом для своих целей, будут эффективно скомпонованы и использованы как средства повышения благосостояния людей. Как следствие, то, что доселе достигалось бессознательно и случайно, впредь будет делаться методически. Аналитическая и микроскопическая научная работа останется незавершенной и безуспешной без дополнительных усилий учёного-синтезатора, выстраивающего из мелких деталей объёмные, что-то объясняющие структуры. Условия человеческого сотрудничества столь сложны, что в наши дни более непростительно повышать теперешнюю обострённую чувствительность и возбудимость публики абстрактным теоретизированием о планах ускорения совершенствования человека, пока мы не свели все доступные и относящиеся к делу факты о прошлых и современных человеческих объединениях к обобщённому знанию, которое укажет и направление и средства их совершенствования.

Эту новую задачу научного знания начинают признавать во всех частях мира, где человеческая мысль не скована. Учёные повсюду выражают неудовлетворённость фрагментарностью знаний об обществе и заявляют о своих честолюбивых замыслах придать этим знаниям настоящую динамику. Недавнее описание Бенджамином Киддом состояния общественных наук в Англии прекрасно показывает то положение, которое всюду вызывает дидактический протест. Он пишет:

*«Когда я приступил к своему труду "Социальная эволюция", меня поразило, как несомненно поражал и до меня многих серьёзных исследователей общественных явлений, необычайный контраст, какой представляют науки, изучающие человека, по сравнению с практическими и экспериментальными науками, на которые они опираются. Нет нужды разглагольствовать о силе и энергичном движении вторых и о новой жизни, которая началась для многих из этих наук с прогрессом знания за последние пятьдесят лет. Всё здесь идёт так, как и должно быть. И это главное в упомянутом кричащем контрасте. Вынужден признаться, что то впечатление контраста, с которым я некогда садился писать свою большую книгу, к настоящему моменту только выросло и углубилось. По-видимому, вдумчивый наблюдатель неизбежно придёт к выводу (сколько бы он ему ни сопротивлялся), что кроме кучки работников, держащихся более или менее обособленно от главного корпуса профессионалов, мы в Англии действительно не имеем сегодня ни одной школы мысли, воспитывающей людей, пригодных для занятий наукой о человеческом обществе как целом. С моей стороны было бы нескромным делать такие замечания, если бы под этим скрывалось хоть какое-то намерение пренебрежительно говорить о предлагаемом обучении и трудной работе, ревностно исполняемой даже при самых обескураживающих обстоятельствах во многих учреждениях обсуждаемой нами области знания. Моя цель другая. Сожалеть надо об изоляции этих работающих учреждений и их департаментов друг от друга и от наук, на которые они должны бы опираться. То единство жизни, повсеместно обнаруживаемое ныне через посредство наук низшего уровня, единство, которое заставляет их на каждом шагу пересекаться друг с другом и делает почти невозможным проведение между ними строгих разграничительных линий, – это единство нигде не найдено в более высоких ветвях знания. Работники во многих из них всё ещё пребывают в мире идей более ранней эпохи, который давно миновал в других областях. Плохо сознавая, как быстро движется мир, некоторые из этих людей, кажется, даже с вызовом, заявляют нам, что они ничего не знают и не хотят знать о происходящем в других науках.*

Мы многие годы слышали и слышим теперь о науке истории, и много честных и эрудированных работников трудились, чтобы поднять историю на достойную её высоту. Тем не менее нет зрелища, способного вознать в более глубокую депрессию учёного,

*привыкшего к точным методам и атмосфере поисков истины в непритязательных эмпирических науках, верящего под их сильным влиянием в верховную власть универсальных законов, чем тщетные усилия распутать беспорядочно перепутанные нити знания в сфере истории. В наших университетах и других учебных заведениях представители этой науки всё ещё обсуждают, может ли история вообще иметь какие-либо законы, и даже – должна ли она основываться на фактах или безбоязненно сочинять исторические романы. Возьмём с полки том любого исторического труда и попробуем найти там хоть какой-то научный намёк на естественные законы, поддерживающие и контролирующие величественный процесс жизни, которая так пышно расцвела в нашей западной цивилизации, или естественные законы, направляющие либо направившие развитие других социальных систем, современных или предшествовавших ей. По всей вероятности, такой поиск ничего не даст. Если и будет предпринята попытка обсудить проблему обобщённо, на языке причинно-следственных связей, она не будет убедительной из-за методов, сильно отличающихся от используемых наукой в других областях знания. Возьмём какой-нибудь представительный орган просвещённого общественного мнения, например, «The Spectator», и мы обнаружим в недавнем его номере историческую критику, обсуждающую с неумным удивлением несомненную связь между горсткой невежественных людей, взявшихся «очищать мир, о котором они ничего не знали, с помощью идей, которые этот мир презирал», и фактом, что эти люди тем не менее так изменили его, что и поныне результаты их мысли и деятельности «влияют на законы и деяния вожатых всего человечества». Мы найдём эту же критику равно поражённой «зрелищем полунагого аскета, сидящего под своим баньяном и выдающего смуглым слушателям, невежественным как бараны, гигиенические рекомендации, которые на сегодня формируют единственные правила антисептики в умах трети человечества». Не меньше изумляет таких критиков, что «припадочный погонщик верблюдов, месяцами скитавшийся по горам Аравии, оставил в наследство потомкам мысли, которые, дурные они или добрые, оказались столь могущественными, что объединили племена пустыни в несокрушимое братство, в нацию воинов, и бросили их в бой, и растоптали в прах высочайшие социальные организации тогдашнего мира». Но ни один удивляющийся журналист не найдёт объяснения. Для него всё это – часть «романа истории». Такова заключительная формула писака, движимого, однако, убеждением, что под поверхностью этих событий должен существовать какой-то закон. Но он не находит ничего лучшего, чем предложить нам работать по этой формуле в последнем десятилетии нашего научного XIX века.*

*Даже если беспристрастный наблюдатель обратится к той партии, к которой естественным образом тяготеют его симпатии, – партии, противящейся романному толкованию истории и в настоящее время посвятившей себя изнурительному изучению различных исторических периодов, – то в целом он тоже не найдёт для себя чего-то существенно более удовлетворительного. По-видимому, усилия этой партии направлены на то, чтобы основать школу классификаторов и мастеров составлять резюме из исторических материалов. Пределом целей этих историков, похоже, является публикация всех доступных из существующих материалов, дабы гарантировать подлинность источников нашего знания. Надо быть далёким от духа науки, чтобы бросить хоть слово упрёка в адрес столь полезной и необходимой работы. Но неправильно и притворяться, будто мы надеемся, что когда-нибудь сможем создать полноценную науку истории только в рамках этого умонастроения, или что остатки ещё не опубликованных манускриптов и расширение источников информации за счёт не использованных ранее, однако чем-то ценных, способны настолько укрепить фундамент исторического знания, что это позволит нам возвысить историю до подобающего ей достоинства полноценной науки.*

*Сегодня история ждёт не просто классификаторов и мастеров резюме, а работников, обученных методам компаративистики, которые добавят к существующему снаряжению историка инструментарий, необходимый ему для трактовки истории как последней, сложной, но упорядоченной фазы в общей эволюции жизни. Только от такого*



*работника можно ожидать, что в объяснениях наших человеческих и исторических проблем он использует тот обширный запас знаний, который уже теперь готовы предложить естественные науки в качестве опоры истории.*

*Любой непредвзятый наблюдатель, не приверженный слепо мнениям лишь одной из спорящих сторон, бросив беглый взгляд на другие общественные науки, придёт к выводу, что все они во многом пребывают в том же состоянии, как и история. Трудно вообразить более удивительную ситуацию, чем та, которую в наши дни показывает экономическая наука. Последние тридцать лет известна теория общественного развития, основанная на определённой экономической концепции и выдвинутая автором, работавшим вне всяких рангов и рядов официальных представителей этой науки. Я разумею воззрения Маркса на современное общество и его экономическую теорию прибавочной стоимости, на которой они основаны. Это учение до того очевидно одностороннее, диспропорциональное, истинное лишь частично, до того ясно показывающее на каждом шагу игнорирование автором образа и способа действий в человеческом обществе, игнорирование существования эволюционных сил, более могучих, чем любой фактор, который он принял в расчёт, – что навряд ли в будущей науке об обществе за таким учением закрепится выдающееся место. И однако, как ни странно, сегодня в любом университете едва ли найдётся профессор экономики, который не чувствовал бы прямого или косвенного влияния на свою работу марксовы обобщения. Влияние их растёт, несмотря на опровержения, постоянно выдвигаемые экономистами. Скажу больше, я склонен думать, что современный автор-социалист (Dr. Edward Aveling «The Student's Marx») не слишком переоценил истинное положение в мире Маркса-мыслителя, поставив одного его рядом с Дарвином во влиянии на мысль XIX столетия. В чём же секрет такого влияния марксовы обобщения, достойного большого учёного, несмотря на все его ошибки? Мне кажется, секрет в том, что ему удалось построить свою теорию общества на базе ясного и большей частью верного описания исторической и антропологической формы одного важного социального отношения, – описания, которое легко переносилось («проецировалось») на личные обстоятельства в истории жизни очень многих людей. В его трудах не учитывались особые, присущие человеческому обществу факторы, которые контролируют и регулируют упомянутое отношение. Но эффект достигнутого Марксом несовершенного понимания естественного закона, действующего в человеческом обществе в более широком смысле, чем привыкли понимать присяжные экономисты, так возвысил его над критиками, что как политическая и социальная сила его теория остаётся почти неуязвимой для тех, кто тщится справиться с нею, оставаясь внутри узкого круга чисто экономической аргументации. Было время, когда общество по необходимости обращалось за наставлениями к одним экономистам. В современном же состоянии нашего знания буквально нет ни одной науки об обществе в более широком понимании, чем у Маркса, – науки, у которой мир мог бы искать помощи и руководства в проблемах, с какими он бьётся в своего рода агонии, задающей тон всей литературе переживаемого нами периода.*

*Если от истории и экономики перейти к профессиональной философии, то и там найдёшь лишь повторение того же урока. Кроме создателя системы синтетической философии Герберта Спенсера – колоссального здания, медленно и болезненно (и ко вреду для него) выстраиваемого автором в отдалении и почти независимо от профессиональных школ, – философы Англии живут в старом мире мысли, на который слабо повлиял приток знаний, принесённых прогрессом частных наук. По большей части эти философы даже не знают, что делается вне их мирка. И в наше время, когда ощущение единства и непрерывности действия естественного закона во всём царстве жизни стало отправным пунктом во всякой настоящей научной работе, нет феномена более поразительного, чем люди с известным авторитетом в своих разделах знания, берущиеся обсуждать проблемы человеческого существования и определять конечные принципы человеческой природы без реального снаряжения для решения такой задачи, располагая крайне скудными сведениями о тех науках, которые подводят к предмету их рассуждений, и толком не сознавая огромное*

*и даже революционное значение вкладов, сделанных этими науками в интересующий их предмет на протяжении жизни нынешнего поколения. Даже в наименее плодотворный для науки период в прошлом такая позиция была бы истинным бедствием. Ибо в истории философии нет урока более ясного и выразительного чем тот, о котором не скажешь лучше профессора Хаксли: «Мыслители, внесшие наиболее важные позитивные вклады в философию, такие как Декарт, Спиноза и Кант, не говоря уж о более поздних примерах, были глубоко проникнуты и вдохновлены духом естествознания, а в некоторых случаях (как Декарт и Кант) были знакомы с ним в специальных деталях. Поистине лаборатория естествоиспытателя есть преддверие храма философии, и тот, кто не сделал в ней пожертвований и не претерпел очищения, имеет мало шансов быть допущенным в святилище философии». И если это было верно в прошлом тех наук, на которые опирается философия, то насколько же более убедительно звучит это в наши дни, когда такие науки стали источниками знания, преобразовавшего и перестроившего самые основы человеческой мысли!»<sup>2</sup>.*

VII. Если мы не обманываемся, учёные в Соединённых Штатах тоньше и проницательнее коллег в остальном мире разбираются в вопросах подчинения всякого специального знания более широким комплексам отношений. Нигде в мире не найдёшь представителей специальных наук, меньше американских специалистов ограниченных содержанием только своего конкретного материала. Нигде учёные так не озабочены обобщением своих специальных знаний и координацией их со знаниями о других областях или фазах действительности. Эта черта американского гения делает выделение социологии в качестве самостоятельной, отличающейся от других сфер мысли одновременно и осуществимой, и трудной задачей. В каждой из общественных наук есть американские учёные, выступающие в роли успешных и вдохновляющих других лидеров, как в специальных исследованиях, так и в конструктивных комбинациях собственных результатов с чужими. Эти люди разрабатывали и продолжают разрабатывать метод социологии, хотя они могут пока предпочтительно именовать свою работу по-другому.

Разумно управляемые специализированные американские журналы по отдельным общественным наукам почти в каждом номере публикуют важные статьи на темы, которые выводят обсуждение далеко за пределы конкретной науки, номинальной специальности журнала. Не вторгаясь в область компетенции этих журналов, наш новоиспечённый *The American Journal of Sociology* будет посредником для обмена идеями между разными специалистами, создающими упорядоченную целостную панораму взаимосвязанных видов человеческой деятельности. В этом журнале американские учёные и представители европейской социологии попытаются, опираясь на новооткрытые принципы социетарных отношений, изложить свои лучшие мысли в такой форме, чтобы эти принципы могли помочь всем думающим людям выработать по возможности самый широкий взгляд на их права и обязанности как граждан.

Следовательно, журнал в первую очередь будет исполнять техническую задачу, организуя разнородные знания об отношениях людей в обществе в науку «социологию», которая соберёт воедино лучшие достижения американских учёных. Сверх того, журнал попытается постоянно переводить положения социологии на язык текущей обыденной жизни, так что его содержание не будет сводиться к объяснению и классификации ископаемых фактов. Как покажет содержание уже этого первого номера, мы не собираемся набивать наш журнал абстрактными формулировками принципов, необходимых для научного или даже технического, вспомогательного мышления. Напротив, по нашему мнению, целью науки должен быть ясный общедоступный показ значения знакомых явлений, а не конструирование царства понятий для себя, в котором, если и допускаются всем знакомые вещи, то они затемняются непроницаемой завесой искусственных выражений. Если социология хочет иметь какое-то влияние среди практиков, она должна

---

<sup>2</sup> *Nineteenth Century*, February 1895.

научиться излагать свои знания, потенциально интересные обычным людям, в форме, которую люди дела сочтут истиной, приложимой к жизни. Эта форма часто будет той, в какой не теоретики, но сами люди дела воспринимают интересующие их факты. И эти люди наиболее авторитетны для социологии. Ни один предмет, свойственный трудам и занятиям человека, нельзя считать недостойным внимания социологии, если она может обработать этот предмет так, что его отношения к другим рассматриваемым элементам деятельности и занятиям становятся яснее.

Хотя ответственными редакторами нашего журнала будут штатные социологи Чикагского университета, его авторами предполагаются и неуниверситетские люди, черпающие материалы для обобщений социальной философии из самых разных источников. Содержание номеров будет варьировать от методологических дискуссий до обсуждения планов совершенствования общества и описаний мелких социальных групп или особенно важных социальных условий, процессов и функций. Наш журнал предполагает быть «органом» редакции не больше, чем любых других ответственных социологов, которые пожелают высказаться на его страницах. Платформой журнала послужит просто-напросто убеждение в возможности настолько увеличить наши теперешние знания об общественной пользе и общедоступных удобствах, что на этой базе могут быть разработаны гораздо более эффективные комбинации мер для подъёма общего благосостояния, чем люди сумели организовать доселе. Соответственно, в этом деле мы готовы принять помощь от любого, кто может поспособствовать в определении достижимых целей или в открытии средств более рациональной организации соединённых усилий.

При рассмотрении конкретных предложений по улучшению социальных условий мы намерены оценивать эти предложения в их отношении не к ближайшим целям, а к наиболее отдалённым из прогнозируемых результатов. Такие предложения будут оцениваться не по их значению в качестве паллиативных мер, не по ссылкам (в качестве высшего и окончательного аргумента) на удовлетворение потребностей лиц, кого эти меры затронут, но по характеру изменений в типе или тенденциях движения общества, кажущихся вероятными в случае реализации предложенных мер.

Многим потенциальным читателям наиболее важным вопросом ведения журнала покажется его позиция по отношению к «христианской социологии». В нескольких словах ответ на это таков: наше отношение к христианской социологии искренне уважительное, к декларативным «христианским социологам» – подозрительное.

На только что описанной платформе редакторы попытаются сделать новый «Американский журнал социологии» фактором ограничения влияний незрелого общественного мнения, средством развития объективной и справедливой социальной философии и элементом поддержки каждого разумного усилия ко благу людей.

*Перевод с английского А.Д.Ковалёва*

## РЕФЕРАТЫ

*Павел Степанцов*  
*Виктор Безруков\**

### Проблема Места и Я (Self) в социальной географии и философии

**Аннотация.** Социальная география (human geography) проявляет достаточно интенсивное внимание к проблематике места, противопоставляя понятие «место» понятию «пространство». Э. Кейси предлагает обратить внимание на проблему взаимного конституирования человеческого Я (Self) и места. Он привлекает понятие габитуса П. Бурдьё для того, чтобы объяснить, как место оставляет свой отпечаток на Я и как Я, попадая в некоторое место эксплицирует установки, приобретенные в других местах. Кроме того, подчеркивается принципиально важная роль тела как посредника между Я и местом. Тело проводит Я в мир мест, именно благодаря телу возможно обретение некоторых установок по отношению к месту и их экспликация. Критики Кейси обращают внимание на несколько аспектов его работы. Основными пунктами критики являются не совсем ясное и четкое использование понятия «габитус», а также выбор тела в качестве связующего звена между Я и миром мест. Отвечая на критику, Кейси уточняет свои понятия и при этом ещё сильнее подчеркивает роль тела в отношениях между Я и местом.

**Ключевые слова.** Пространство, место, мир мест, плотные места, истонченные места, Я (Self), габитус, габитюды, тело, живое тело, географический субъект, Homo Geographicus, ландшафт, локал, глокализация, горизонт, размещенность, референциальная тотальность, социальная география, феноменология, гуманистическая культурная география.

Дискуссия, развернувшаяся на страницах журнала «Анналы Ассоциации американских географов» («Annals of the Association of American Geographers») несколько лет назад, началась со статьи Э. Кейси «Между философией и географией. Что это значит: быть в мире мест?». В ней рассматривались философские проблемы, с которыми географы сталкиваются, переходя от исследований физического географического пространства к изучению мест. В этом случае, утверждал Кейси, социальная география (human geography) должна переосмыслить природу географического субъекта, или географического Я (geographical self), т.е. того, кто находится на местах и действует там. Особое внимание при этом Кейси обращал на проблему человеческого тела.

Мы публикуем реферат дискуссионной статьи и часть материалов развернувшейся вслед за тем полемики. Составил подборку рефератов П. Степанцов.

#### **Участники дискуссии:**

**Эдвард Кейси:** профессор (Distinguished Professor) факультета философии университета Стони Брук (Stony Brook University).

**Профессиональные интересы:** феноменология, философская психология, теория эстетики, психоанализ. В последнее время исследовательский интерес сконцентрирован на проблематике пространства и места, этики, чувств и эмоций, философии восприятия.

---

\* **Степанцов Павел Михайлович** – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ, pavel-stepantsov@yandex.ru

**Безруков Виктор Николаевич** – студент 2-го курса факультета социологии ГУ-ВШЭ, bez\_v@mail.ru

© Степанцов П., Безруков В., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

**Николас Энтрикин:** профессор факультета географии Калифорнийского университета (University of California, Los Angeles)

*Профессиональные интересы:* культурная география, географическое мышление (geography thought), инвайронментализм, география Европы.

**Теодор Шацки:** профессор факультета философии Университета Кентукки (University of Kentucky)

*Профессиональные интересы:* социальная теория и философия социальных наук, теории действия, философия Л. Витгенштейна.

*Павел Степанцов*

**Э. С. Кейси. Между философией и географией. Что это значит: быть в мире мест?**

Edward S. Casey. *Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?* // *Annals of the Association of American Geographers*. 2001.

Vol. 91. No. 4. P. 683-693.

Проблематика места и возможность действия в этом месте человеческого Я (self) – краеугольный камень статьи Эдварда Кейси. В современной географии, по мнению автора, основной проблемой является соотношение места и пространства, сам же Кейси хочет сконцентрироваться на изучении природы субъекта, помещенного в некоторое место. Этого субъекта он предлагает называть географическим Я (geographical self).

Кейси разводит понятия «место» (place) и «пространство» (space). Пространство, в отличие от места – абстрактная сущность, оно принципиально не доступно опыту, тогда как место связано с опытом человека. Пространство определяется как объемная пустота, в которую могут помещаться вещи. Место представляет собой непосредственное окружение живого тела, арену для действий, одновременно физическую и историческую, социальную и культурную.

Я, тело и ландшафт связаны с различными измерениями места. Кейси поясняет, что он имеет в виду. Я представляет собой способность к действию (agency) и идентификацию географического субъекта. Тело связывает Я с местом через чувственные и воспринимаемые черты последнего. Ландшафт – это чувственная схема набора мест, их представление-для-Я (self-presentation).

Кейси отмечает, что в классической западной философии было принято разводить место и Я как сущности, принадлежащие к двум принципиально различным реальностям. Я связывалось с сознанием, идентичность Я – с памятью. Место же соотносилось лишь с чистым физическим бытием, принципиально отличным от сознания. Кейси ссылается на Локка, утверждая, что в его подходе такой взгляд представлен наиболее ярко. По мнению Локка, существует принципиальная дихотомия сознательного и физического. Одно никак не связывается с другим, а соотношение Я и места выражается простой формулой: такого соотношения нет.

Однако в более поздних направлениях философии дихотомия сознательного и физического преодолевается. Феноменология явилась альтернативой классическому взгляду. Я тесно связывалось с телесностью, а место стало конститутивным элементом чувствования (sensing) Я. В результате связь между Я и местом носит более сложный характер, чем простое взаимовлияние: место является конститутивным элементом Я, равно как и Я конституирует место. Нет места без Я, равно как и Я не может быть без места. Вопрос теперь заключается в следующем: как происходит такое взаимное конституирование?

Кейси утверждает, что связь между местом и Я базируется на микропрактиках географического субъекта в этом месте. Примером микропрактик является мир работы (work-world), который мы находим в «Бытии и времени» Хайдеггера. Для Хайдеггера место и Я тесно связаны друг с другом в модусе мира работы. «Средства для работы – это не

просто инструменты, обладающие функциональным назначением для самих себя – например, молоток, чтобы забивать гвозди – они порождают работы или результаты (products), отсылающие к человеку, который будет ими пользоваться» (р. 684). Форма Я, таким образом, определяется в мире работы. Погруженность в этот мир помогает понять наше бытие-в-мире как связь конкретного места, в котором мы находимся, с той конкретной личностью, которой мы в нем являемся.

Каждое место обладает определенной инфраструктурой. В обществе модерна она заполняет места, делая их *плотными* (thicken). В обществе постмодерна эти инфраструктуры стираются, места *опустошаются, истончаются* (thinned out), перестают быть устойчивыми, могут легко менять форму и переходить в другие места. Для описания этой ситуации Кейси использует понятие глокализации. Речь идет о состоянии, в котором каждый локал связывается с другими местами в глобальном пространстве. В результате истончения места становятся конгломератом разрозненных мест, который очень напоминает пространство. Такая ситуация, по мнению автора, являет собой противоположность той, которая наблюдалась в обществе до эпохи модерна, где пространство всегда поделенно на места.

Изменчивость мест, считает Кейси, соответствует непостоянному характеру Я. Я представляет собой «нерешительную сущность» (indecisive entity), пребывая в опустошенных, неструктурированных местах современного мира, в первую очередь местах развлечения. Я более не способно к решительному действию, которое осуществляется в жестко структурированных, наполненных местах, таких как мастерская или публичный форум.

Но места, даже опустошаясь и становясь ещё более одинаковыми, не могут полностью исчезнуть. Более того, совокупность мест никогда полностью не превратится в пространство, потому что это разнопорядковые сущности. Места не являются лишь ограниченными регионами пространства, они – места действия, имеют отличную от пространства природу и не могут быть выведены из пространства или сведены к нему. Также и Я не может исчезнуть полностью. Я всегда может осуществить минимальную личную идентификацию хотя бы в результате способности сказать «я» или «меня» («I» or «me»).

Итак, Кейси считает, что существует прямая связь между силой Я – его способностью к автономии, самостоятельным решениям и т. п. – и наполненностью места. Я, его сила и свобода конституируются в их связи с местом. Чем более структурировано, наполнено место, тем сильнее Я. Это расходится с позицией, заявленной Жи-Фу Тюанем в работе «Космос и дом» (Yi-Fu Tuan «Cosmos and Hearth»). Последний утверждает, что свобода и сила Я связаны с независимостью от места. В частности, чем меньше человек привязан к дому, тем более он свободен, тем сильнее его способность мыслить рефлексивно и автономно.

Кейси приводит несколько примеров в подтверждение своей точки зрения. Так, наблюдается рост востребованности плотных, структурированных мест в результате увеличения количества «слабых», опустевших и изменчивых. В частности, распространение телевидения и видео способствовали увеличению значимости кинотеатров, а популярность сайта Amazon.com<sup>1</sup> привела к усилению интереса к традиционным книжным магазинам.

Эти рассуждения скорее указывают на существование связи между Я и местом, но не проясняют механизма, посредством которого связь осуществляется. Это признает и сам Кейси, а потому далее переключает внимание на объяснение осуществления связи Я и места, утверждая, что такая связь может быть объяснена лишь при помощи срединного термина, общего как для места, так и для Я. В качестве такого посредника он заимствует понятие габитуса у П. Бурдьё. Габитус для Бурдьё, говорит Кейси, представляет собой то, что лежит *между*: культурой и природой, сознанием и телом, Я и Другим и т. д.

Как габитус опосредует связь между Я и местом? Габитус – это набор усвоенных диспозиций, которые инкорпорируются в Я на психическом и физическом уровнях как результат опыта пребывания в некотором месте. Эти установки, утверждает Кейси, являются

<sup>1</sup> [www.amazon.com](http://www.amazon.com) – интернет-сайт, торгующий книгами в режиме on-line.

ядром габитуса, однако они не осознаются социальными агентами, а представляют собой «имманентный закон», нечто приобретенное опытным путем пребывания и действия в конкретном месте. Установки такого рода Кейси называет габитюдами (*habitudes*)<sup>2</sup>. Габитюды актуализируются и «разыгрываются» в местах, подобных тем, где были приобретены.

Кейси приходит к следующему выводу: габитус объединяет временную и пространственную составляющую. Он «также является посредником в силу своей способности соединять локальность (*placality*) окружающей обстановки и темпоральность (*temporality*) повторяющихся воспроизведений действий» (р. 686). Сводя местную и временную составляющие в понятие габитуса, география должна рассматривать субъекта не только в пространстве, но и во времени. Время и история, таким образом, снова входят в область географического интереса. Это противоречит, отмечает Кейси, желанию Канта развести историю и географию. Способ преодолеть дихотомию Канта Кейси видит в использовании габитуса как посредника «между местом (главным образом, но не исключительно пространственным) и Я (главным образом, но не исключительно временным)»<sup>3</sup> (р. 686). Собственно, Я становится не исключительно временным, а место не исключительно пространственным в результате свойства габитуса соединять в себе временность и местность (пространственность).

Итак, говорит Кейси, люди действуют на основании габитуса – усвоенных ими установок на психическом и физиологическом уровнях. Габитус всегда присутствует в действии, он актуализируется в мире мест. Основным способом, благодаря которому географический субъект имеет доступ к миру мест, является его обитание (*habitation*)<sup>4</sup> в некотором месте. «Я относится к месту обитания посредством согласованных движений тела, которые представляют собой активацию габитюдных схем, их экспликацию и расслоение (*exfoliation*) в обитаемом мире мест (*inhabited place-world*)» (р. 687). Здесь следует отметить два важных момента.

Во-первых, обитание представляет собой экспликацию габитуса, габитюдных схем. По словам Кейси, если габитус – это движение от внешних обычаев и норм к внутренним установкам, то обитание, напротив, – это экспликация усвоенных габитюдов в мире мест. Пребывая в некотором месте, Я обладает им, помня об опыте других подобных мест, которую предоставляет габитус. Я обладает практической схемой этого места, как сказал бы Бурдьё. Благодаря габитусу возможна ориентация и действие, собственно, обитание в этом месте.

Во-вторых, отношение Я к месту обитания осуществляется посредством тела. Тело – не просто носитель габитюдных схем, продолжает Кейси, оно важно для нас не просто как нечто, способное воспроизводить практические схемы. Тело соотносит географического субъекта с его миром мест, являясь проводником (*vehicle*), вводящим Я в этот мир двумя путями. Первый – «выход за» (*outgoing*). Здесь Кейси описывает то, казалось бы, простое обстоятельство, что именно посредством тела географический субъект сталкивается с миром мест, тело «выходит навстречу» месту. Однако в результате такого столкновения три внутренних оси, присущих ориентации тела в пространстве (вверх/вниз, вперед/назад, вправо/влево), соотносятся с тремя первичными измерениями любого места: вертикальностью, фронтальностью, горизонтальностью. Кейси отмечает, что внутренние оси

<sup>2</sup> Слово *habitude* есть в английском языке и переводится как склад характера, темперамент. Однако Кейси проводит языковую аналогию между *habitus* (габитус) и *habitudes* (габитюды в нашем переводе) одновременно стараясь сделать языковую отсылку к слову *attitudes* (установки). В силу этого мы решили сохранить эти языковые параллели в тексте реферата. Габитюды обозначают здесь «когнитивные и мотивирующие структуры, входящие в состав габитуса» (Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: АЛТЕИЯ, 2001).

<sup>3</sup> Здесь в скрытой форме выражено возражение на попытку Канта развести пространство и время как формы чувственности, направленные, первое – вовне (к месту для Кейси), второе – внутрь, на Я. Пространство и время воссоединяются друг с другом в понятии габитуса, реабилитируя тем самым внимание исследователей пространства ко времени (и наоборот).

<sup>4</sup> Кейси обыгрывает сходство терминов *habitus* и *habitation*, восходящих к одному и тому же латинскому *habeo*.

тела и измерения пространства пребывают в отношении взаимного конституирования и развития, ни тело, ни место не играют в этих отношениях превалирующей роли. Второй путь – «вхождение внутрь» (*incoming*). «[Тело] также носит на себе следы мест, которые оно знало. Эти следы постоянно налагаются на тело, откладываясь и формируя тем самым его специфическую соматографию» (р. 688). Место оформляет тело, «усваивается» им, и это столь же важно для формирования человеческого Я, сколь и усвоение межличностных структур.

Места «входят» в нас в результате нашего присутствия в некотором месте и ощущения этого места. Они обладают «цепкостью» (*tenacity*), оставаясь внутри нас много дольше того, как мы их покинули. Пребывая в некотором месте, мы оказываемся подверженными (*subject to*) ему, а затем оно конституирует наше Я не только в момент непосредственного пребывания в нём, но и после, поскольку места, в которых мы были и которым были подвержены, присутствуют в Я и спустя много времени. Вязкость мест и наша подверженность им укореняют их в нас, формируя наши практические схемы, габитюды, которые потом будут воспроизводиться в других местах. Важным элементом этого процесса является тело, посредством которого Я обладает доступом к миру мест.

Кейси заключает: чтобы быть *homo geographicus*, необходимо обладать телом. Не может быть географического субъекта без тела, только воплощенный (телесный, инкорпорированный) субъект может располагаться в месте, собственно, быть *размещенным*<sup>5</sup>. Идентичность Я, о которой говорят западные философы, требует тела, вернее, теларазмещенного (тела-в-месте). Более того, продолжает Кейси, в силу того, что только телесный субъект может быть размещен, без субъекта такого рода не бывает и места. «Пространство и локал вполне могут существовать в отсутствии телесного Я, но не может быть никакого другого субъекта в присутствии места, кроме того, что имеет телесность и способен обладать габитусом, эксплицируя его в проживании» (р. 689).

Я погружено в тело, говорит Кейси. Но теперь надо сделать следующий шаг. Равно как Я «уходит в» тело, место «расширяется» в ландшафт. Ландшафт, в самом простом определении – это совокупность мест. Диада «Я/место» конкретизируется в понятиях «тело» и «ландшафт» соответственно. Кроме такой конкретизации, и тело, и ландшафт привносят в эту диаду материальность, вещьность, что свидетельствует о важном шаге навстречу географическому мышлению.

Ничто так не подчеркивает принципиальной разницы между местом и пространством как ландшафт. Ландшафт – совокупность мест, его площадь может быть огромной, но это вовсе не нечто среднее между местом и пространством. Ландшафт принадлежит к миру мест, к реальности совсем иного рода, чем пространство. Ландшафты могут образовывать космос – мир мест, но никогда – универсум, т. е. пространство как бесконечную неопределенную тотальность.

Наиболее очевидно различие пространства и ландшафта проявляется в первичной черте ландшафта – его горизонте. Ландшафты обладают горизонтами, пространство – никогда. При этом горизонт понимается как линия дуги, ограничивающая ландшафт там, где кончается его достижимая видимость. Места не могут обладать горизонтом, только соединяясь в ландшафты, места обретают горизонт, но это горизонт ландшафта в целом. Горизонт – это граница ландшафта, но она не закрывает его, а открывает для телесного проникновения за эту границу. Другой характеристикой ландшафта являются его чувственные (*sensuous*) проявления: те его черты, которые чувственно воспринимаются пребывающими в нём географическими субъектами: покров (земля, асфальт, вода и т. д.), освещенность, вещи и т. п.

<sup>5</sup> *Implaced* – быть размещенным в некоторое место, быть в этом месте. Мы предлагаем перевод этого термина как размещение, размещенность. Для Кейси размещаться можно только в месте, нельзя быть размещенным в пространстве. Говоря о размещенности субъекта, мы с необходимостью предполагаем понятие «место» и наоборот.



Понятие ландшафта необходимо для рассуждений о географическом Я. Невозможно пребывать в месте, не имеющем отношения к другим местам. Поэтому понятие ландшафта как соединения мест является неотъемлемой чертой концепции Кейси.

В заключение Кейси утверждает, что расширение диады «Я/место» за счет понятий «тело» и «ландшафт» привело к решению двух задач. Во-первых, тело позволяет месту инкорпорироваться в Я, оставлять свои следы в нём. Я осуществляет воспроизведение практических схем в некотором месте, через тело, которое, таким образом, является необходимым условием для образования габитудов и проживания в каком-то месте. Во-вторых, понятие ландшафта позволило избежать опасности изолированности места, его несвязанности с другими местами. Понятие ландшафта как совокупности мест позволяет помыслить переходы географического субъекта из одних мест в другие, действовать в разных местах. Именно ландшафт делает осмысленным понятие мира мест.

*Виктор Безруков*

### **Н. Дж. Энтрикин. Скрытые места**

Nicholas J. Entrikin. Hiding Places // *Annals of the Association of American Geographers*. 2001. Vol. 91, No. 4. P. 694-697

Николас Энтрикин указывает на существенные различия в понимании обсуждаемых Э. Кейси понятий («пространство», «место», «габитус» и т.д.) в философском и географическом дискурсах. Заслуга Кейси, по его мнению, состоит в том, что тот попытался соединить две совершенно разные перспективы. Однако Кейси скорее привнес изменения в географию с помощью философии, а не в философию с помощью географии.

Энтрикин отмечает историко-философскую глубину работ Кейси и несравнимую с любой из работ географов широту охвата разных вопросов. Правда темы, разрабатываемые Кейси, уже затрагивались в географической литературе, особенно в работах представителей гуманистической культурной географии (*humanistic cultural geography*). Кроме того, автор указывает на недостаточную осведомленность Кейси в вопросах, относящихся к сфере географии, в частности, недостаточное знакомство с текстами географов.

По мнению Энтрикина, введение понятия «габитус» для объяснения специфики отношения Я и места приводит к результату, обратному желаемому: вместо четкости и прозрачности, габитус привносит в отношения между Я и местом неясность и путаницу. Это предопределяется смутностью формулировки самой концепции габитуса у П. Бурдьё, так что последующие интерпретации только усиливают эту неясность. Наиболее весомая критика со стороны географов заключается в том, что введение габитуса в определение специфики места делает понятие места избыточным в качестве теоретического концепта. Скрытый редукционизм понятия места, сводящий его к роли материальной фикции в отношении к социальному, приводит географию в теоретический тупик.

Очевидно, что Кейси выборочно заимствовал свою идею о роли габитуса при связи «размещения в месте» (*emplacement*) и «воплощения в теле» (*embodiment*) из теории Бурдьё. Однако эта идея, вырванная из общего контекста идей, составляющих теорию практики Бурдьё, представляет собой фигуру, более враждебную по отношению к географическому пониманию места, нежели вся теория практики в целом. Кейси конструирует свое представление о географии вокруг габитуса, и реализация такого замысла облегчается тем, что Бурдьё не высказывался об этом сюжете. Однако, если разрабатывать теорию Бурдьё более последовательно, можно обнаружить предпосылки её продуктивного использования социальными географами. Географы обращаются к социальному производству и конструированию места, и термин «*spatiality*» (пространственность) отражает эту связь.

Энтрикин в целом соглашается с идеей Кейси о соотношении места и пространства, которая не противоречит представлениям географов в этом вопросе, а скорее вписывается в их теоретическую схему.

В заключение Энтрикин вновь возвращается к тому, что теоретический горизонт между географией и философией открыт и полон возможностей. Множество тем все еще остаются неизученными и для философов, и для географов. С географической точки зрения, Кейси превзошел теорию практики Бурдые по степени влиятельности благодаря тому, что представил комплексное определение понятия «Я» и вывел «место» из теоретически непроясненного статуса. Слабость «места» в качестве теоретического концепта проявляется тогда, когда ему приписывается роль относительно всеобъемлющего условия существования, но в своих работах Кейси весьма успешно избегает этой западни. Благодаря этому, говорит Энтрикин, появляется надежда на устойчивое междисциплинарное взаимодействие.

*Павел Степанцов*

### **Т. Р. Шацки. Субъект, Тело, Пространство**

Theodore R. Schatzki. Subject, Body, Place // Annals of the Association of American Geographers. 2001. Vol. 91. No. 4. P. 698-702.

Теодор Шацки, прежде всего, отмечает, что Кейси работает в феноменологической традиции осмысления пространства, в рамках которой выделяются три группы основополагающих идей: место и Я взаимно соотносятся, живое тело (living-lived body) является посредником между местом и Я, место отлично от пространства, а живое тело – от физического. Кейси, со своей стороны, расширяет феноменологическое представление о пространстве в двух направлениях. Во-первых, он привлекает понятие габитуса П. Бурдые, при помощи которого объясняет связь между местом и Я. Во-вторых, связывает феноменологическое понятие «горизонт» с географическим понятием «ландшафт».

В данной статье Шацки сосредотачивается на трёх аспектах концепции Кейси: его утверждении, что должно существовать нечто, опосредующее место и Я; на проблемах, возникающих при рассмотрении тела как проводника Я в мир мест; и на характеристиках мест в современном мире.

### **Роль габитуса**

«Габитус» в концепции Кейси является «срединным термином», соединяющим Я географического субъекта и место, в котором этот субъект обитает. Шацки отдаёт должное самому намерению Кейси, однако ставит под сомнение использование для этой цели именно «габитуса» как понятия, взятого из социологии Бурдые. Чем бы ни опосредовалось отношение Я и места, говорит Шацки, два условия должны быть выполнены. Во-первых, опосредующее должно быть чувствительным (sensitive) к месту, в котором оно формируется, и к временному характеру процесса формирования. Во-вторых, от него требуется вызывать поведение, соответствующее как конкретному месту, так и временной природе существования агента (temporality of the agent's existence). Шацки подчеркивает, что понятие габитуса соответствует этим требованиям, но не более, чем многие другие понятия. Кейси же не приводит никаких доводов в пользу того, что именно габитус выглядит предпочтительнее альтернативных возможностей.

В качестве альтернатив Шацки отмечает продуктивность использования понятий референциальной тотальности (referential totality) Хайдеггера и сознания (mind). Референциальная тотальность представляет собой набор возможных телеологических ориентаций, определяющих смысл целей действий, совершаемых агентом в определенных местах в определенное время. Отношение Я субъекта к месту и действия субъекта в конкретном месте и в конкретное время определяются этими ориентациями, которыми субъект обладает по отношению к данному месту, локалу или, шире, миру в целом. Сами телеологические ориентации приобретаются благодаря присутствию субъекта в некотором месте.

Понятие сознания также может выступать посредником между Я и местом. Сознание включает в себя определенные установки по отношению к некоторому месту, которые также приобретаются в результате предыдущего опыта мест. Шацки специально отмечает, что ни «референциальные тотальности», ни понятие сознания не нуждаются в теле для объяснения связи между Я и местом.

### Тело

Кейси утверждает, что живое тело связывает Я и место, оно является «проводником» (vehicle) Я в мир мест. По мнению Шацки, такой взгляд вполне соответствует особому вниманию феноменологической философии к живому телу в тех случаях, когда речь идет о пространстве. Этот взгляд считается посткартезианским, однако интуиции его заложены уже Декартом. Картезианская точка зрения состояла бы в том, что мыслящий субъект действительно воспринимает, чувствует и реализует свои намерения во внешнем мире через тело. Однако Декарт приписывает сознанию субстанциальность и отличает субстанцию сознания от протяженной субстанции – внешнего мира, мира вещей. Таким образом, Декарт, вводя две субстанции, сталкивается с проблемой их соединения. Между мыслящим субъектом и миром вещей – протяженным миром – существует в таком случае разрыв. Феноменология стремится преодолеть этот разрыв, отказываясь от дуализма субстанций и привлекая понятие живого тела. Декарт также пытался соединить две субстанции через тело, только физическое.

Но если интуиции феноменологического подхода коренятся в картезианстве, то ему можно адресовать тот же вопрос, что был когда-то адресован Декарту: как именно тело позволяет преодолеть разрыв между миром вещей и сознанием – между местом и Я? Для ответа на этот вопрос Кейси привлекает понятие «цепкость» (что относится, например, к памяти). По его мнению, место «оседает» (lodge in) в теле в результате присутствия данного тела в данном месте. Но как это происходит? Благодаря памяти, которая понимается Кейси не только как феномен сознания, но и как чувственный компонент тела, позволяющий ему «помнить разные вещи, например, как кататься на лыжах» (р. 700). Как и другие феноменологи, Кейси отрицает, что сознание обладает собственной реальностью, поэтому воспоминания могут «оседать» лишь в теле. Тело перестаёт быть лишь физическим телом, а становится живым телом.

По словам Шацки, простота подхода феноменологов, связывающих субъект и мир объектов при помощи живого тела, иллюзорна. Такой подход порождает множество вопросов. Главный из них состоит в том, какова стратегическая ценность привлечения тела в качестве проводника Я в мир мест. Кейси утверждает, что *живое тело* является субъектом места, именно оно может воспринимать место и действовать в нём. Декарт сказал бы, что *мыслящая субстанция* является субъектом по отношению к местам: она усваивает их посредством процесса восприятия, сохраняет в памяти и т.д. Согласно посткартезианским концепциям, к которым принадлежит и феноменология, места, как полагал и Декарт, оставляют след в сознании тоже благодаря памяти. Зачем в таком случае, спрашивает Шацки, привлекать тело в концептуальные построения, если основной акцент всё равно делается на памяти?

Другая проблема, которую видит Шацки, заключается в сложности разведения Я и габитуса, а также Я и тела. По Кейси выходит, что габитус конституирует Я. Но это можно интерпретировать так, будто габитус и есть Я. В таком случае конституирование является синонимичным полному соответствию, слиянию. Однако для Кейси такой взгляд неприемлем. Если габитус опосредует отношение Я и места, то он должен быть отличен от Я. Парадокс использования понятия габитуса, в таком случае, состоит в его двойственности: габитус одновременно отличен от Я и есть Я. Со схожими проблемами, по мнению Шацки, Кейси сталкивается, обсуждая роль тела. Тело определяется и как проводник Я в мир мест, и в как субъект действия, как само действующее Я.

Для преодоления этого парадокса Шацки предлагает Кейси обратиться к концепции Гельмута Плеснера, который утверждает, что субъект обладает двойственным отношением к своему телу: он является своим телом и одновременно обладает им. Применительно к концепции Кейси, это может выглядеть так: если тело соединяет Я субъекта с миром мест, то субъект обладает Я, если же тело идентифицируется с субъектом, то субъект есть Я. Шацки говорит, что Кейси не обращает внимания в своей статье на двойственную природу тела, хотя она, по сути, является таковой.

### **Места в эпоху постмодерна**

В заключение Шацки касается обсуждения природы мест в современном мире. Для Кейси эти места являются «истонченными» и «безразличными» к происходящему в них. Места не определяют более, что именно люди в них делают. «То, что люди делают сегодня, более зависит от них самих, а места в результате этого всё более становятся похожи на безразличное пространство» (р. 701).

Шацки не разделяет уверенности Кейси, что места в эпоху постмодерна стали более «истонченными» и «безразличными», чем были ранее. По его словам, места, содержащие телевизор или компьютер, приобретают собственные наполняющие их структуры, которые делают эти места не более «пустыми», чем, например, место мастерской<sup>6</sup>. Он считает более удачным примером «истонченного» места современный аэропорт. Кроме того, унифицированность мест, говорит Шацки, может быть вызвана их меньшими различиями на больших географических дистанциях по сравнению с тем, что было раньше. Однако такое уменьшение в различии мест на определенной площади компенсируется увеличением темпов и скоростей перемещений людей.

Кейси утверждает, что в современном мире исчезают те места, к которым люди чувствуют привязанность и с которыми они себя идентифицируют. Это связано в первую очередь с тем, что места становятся все более одинаковыми, а темпы перемещения людей из одного места в другое постоянно увеличиваются. Шацки считает, что это замечание более значимо, чем рассуждения об «опустошении» и «растворении» мест в пространстве.

*Виктор Безруков*

### **Э. С. Кейси. О габитусе и месте. Отвечая моим критикам**

Edward S. Casey. On Habitus and Place: Responding to My Critics // Annals of the Association of American Geographers. 2001. Vol. 91, No. 4. P. 716-723.

В работе «О габитусе и месте» Эдвард Кейси уточняет центральные для его концепции понятия «габитус», «тело», «место», «пространство», «Я» (self) в их взаимосвязи и отвечает своим критикам, выдвигающим, по мнению автора, возражения двоякого рода. Так, Николас Энтрикин и Теодор Шацки критикуют Кейси за избыточность понятия «место», конструируемого и поясняемого при помощи понятия «габитус», а Барбара Хупер (Barbara Hooper) утверждает, что рассмотрение габитуса в качестве проводника социальных и политических связей недостаточно и требует дополнений.

Действительно, Кейси говорит, что габитус отражает включение социальных отношений в определение места, однако, в отличие от Бурдьё, он не намерен рассматривать

---

<sup>6</sup> В статье «Между философией и географией» Кейси приводит в качестве примера плотных, «наполненных» мест мастерскую (workshop) или публичный форум, противопоставляя их «опустошенным», истонченным местам, которые схожи с интернет-сайтами или телевизионными каналами. Переход от одного телеканала к другому или с одного сайта на другой осуществляется так же легко, как и переход между местами в современном мире. Каждое место соединено со всеми другими наподобие телеканала или интернет-сайта, и каждое место безразлично к тому, кто в нём находится. Шацки несколько неправильно интерпретирует это положение Кейси. Он говорит о местах вокруг телевизора и компьютера, тогда как Кейси – о телеканалах и сайтах.

социальные и политические корни габитуса. Поясняя подобную двойственность, Кейси настаивает на том, что его интерпретация габитуса не противоречит географическому пониманию места, наоборот, это понимание только углубляется благодаря определению значения тела для того, что он называет размещенностью (*implacement*). Габитус сравнивается с кантовским трансцендентальным схематизмом, который выступает связующим звеном между чувствами и категориями рассудка подобно тому, как габитус связывает тело и место. Политические, социальные, экономические условия становятся составляющими габитуса только в связи с их схематизацией в теле. Тело выступает той средообразующей единицей, которая, пропуская через себя социальные условия, делает возможным их определение в качестве габитуса. Это позволяет избежать неверной интерпретации условий размещенности как условий сугубо социальных (экономических, политических) в том, что можно назвать «чья-либо личная манера отношений к месту», «чья-либо уникальная история нахождения в некотором месте» или даже «чье-либо личное Я». Габитус не является простым отражением социальных отношений, скорее, он – схематизация этих отношений для того или иного варианта использования их телом при размещении в некотором месте. Благодаря габитусу мы можем судить о локализации Я в конкретном месте, и эта размещенность будет иметь свои уникальные условия, т.е. габитус создает некоторый особый уровень существования места.

Для уточнения своей теоретической схемы Кейси разъясняет специфические особенности Я применительно к таким характеристикам, как автономия, изменчивость и зависимость от внешних (социальных и естественных) факторов. По мнению Кейси, Я не автономно, и в то же время оно не «просто игрушка внешних определяющих факторов» или же пустая абстракция. Поскольку Я не является чем-то субстанциальным или законченным, оно постоянно находится в состоянии становления и не является формой окончательно установленного присутствия (*presence*). Я и место непостоянны, и изменения каждого из них по отдельности часто влекут соответствующие изменения другого. Говоря об эпохе постмодерна, для которой характерны децентрализация, изменчивость и гибкость, Кейси указывает, что места могут менять Я, которое, в свою очередь, преобразует места. Однако оба понятия, по мнению Кейси, могут оказаться слишком слабыми, если в расчет будут приниматься силы социального взаимодействия. Сохранить как «место», так и «Я» в теоретическом плане можно при помощи понятия тела.

В трактовке тела Кейси опирается на феноменологов. Но вначале тело рассматривается как понятие картезианской философии, в которой оно выступает в качестве *res extensa*, т.е. сугубо физического тела. Однако здесь возникает проблема: каким образом происходит передача мысли (относящейся к *res cogitans*) к отдельным органам человека (относящимся к *res extensa*)? От картезианского понятия тела приходится отказаться. Выход из такого противоречия найден феноменологами. «Живое» (*lived*) тело само подкрепляет и выражает мысли. Радикальные отличия «живого» тела от картезианской «протяженной вещи» становятся очевидными при рассмотрении гуссерлевского «вынесения за скобки», т.е. феноменологической редукции. Однако Кейси говорит о таком «вынесении за скобки», которое переосмыслено в духе позднего Гуссерля. Оно не сохраняет многообразия жизненного мира. Только при таких предпосылках возможно рассматривать тело как живое, а место – как не допускающее сведение к пространству. Тело выступает средним членом (*mediatrix*) между Я и местом благодаря его тройной роли: оно несет в себе действие габитуса, габитюда и идиолокальности, т.е. пребывания в данном уникальном месте. В ответ на критику Шацки Кейси указывает, что при рассмотрении посредников между Я и местом выдвигалось множество концепций и идея габитуса – только одна из них. Однако он предпочитает именно понятие габитуса, потому что через габитус прошлый опыт может быть интегрирован с текущим состоянием места. Наши ожидания конструируются на основании того, что некоторое отдельное место представляется устойчивым, однако эта устойчивость подкрепляется прошлым опытом.

Культурные аспекты также принимаются во внимание при определении мест, особенно таких их характеристик, как плотная наполненность (*thicken*) или истонченность (*thinned out*). Современная культура подразумевает большее количество истонченных мест, телесная включенность в которые существенно меньше, чем в уплотненных местах. Включенность может поддерживаться различными способами, но наиболее очевидные из них – ритуалы, с помощью которых место сохраняется в качестве плотно заполненного.

После обсуждения значения габитуса в общей теоретической схеме Кейси переходит к ответам на критику его концепции за недостаточное внимание к социальным и политическим аспектам места. По мнению Кейси, критика такого рода несостоятельна хотя бы потому, что включение социальных и политических факторов было бы необходимо только в том случае, если бы сама теория места требовала конкретных факторов и обстоятельств, определяющих неотъемлемые, четко определенные, универсальные характеристики места и тела. Однако ни Кейси, ни Хупер таких требований к своим теоретическим моделям не выдвигают. Тело, обладающее специфическими свойствами, помещенное в своеобразное место, производит некоторую специфическую и случайную включенность. И разумно полагать, что из этой специфичности акта включенности следует необходимость описания всех условий, при которых происходит размещение в некотором месте. Отсутствие перечня таких случайных условий не означает, что на них не стоит обращать внимание. Место, как таковое, всегда изменчиво, может быть истончено (опустошено) или заполнено (уплотнено), непостоянно и зависимо от некоторых обстоятельств. Но не следует смешивать понятия места и пространства. Пространство неизменно и постоянно, и такое понимание этого понятия, по мнению Кейси, было осознанно и принято на Западе в последние полтора тысячелетия. В контексте изменчивости места Кейси вводит понятие события (*event*), которое отражает последовательное чередование, составляющее становление (*becoming*). Устойчивость места постоянно нарушается течением событий.

Следующее уточнение касается дихотомии тела и души, которая, по мнению, Хупер, включена в модель Кейси. Сам автор категорически отказывается от причастности к такой интеграции, оставляя за данной гипотезой роль домысла самой Хупер. При перемещении места из сферы физического Кейси не помещает его в сферу метафизического.

Возвращаясь к различению места и пространства, Кейси вносит ряд дополнений, существенных для понимания его модели. Описательные различия этих понятий заключаются в том, что место относится к сфере локализованного личного опыта, а пространство – к сфере абстрактного и бестелесного. Истончение места приближает его к пространству как неопределенному и отдаленному. Понятия места и пространства не являются взаимоисключающими, они имеют общие объекты описания и зачастую существуют совместно, когда приходится описывать, например, такой объект, как комната. Кейси многократно повторяет, что место изменчиво, а пространство неизменно. Еще один акцент на этом различии ставится в связи с понятием присутствия. Ссылаясь здесь на свою работу «Судьба места» («*The Fate of place*»), Кейси делает общий вывод: место – проницаемо и уязвимо, пространство же обладает истинным постоянством.

Резюмируя возражения оппонентов, Кейси подчеркивает продуктивность критики. Она высветила и то, что недостаточное внимание было обращено к некоторым факторам, важным для его теоретической модели, и то, что некоторые из использованных понятий обнаружили теоретическую избыточность. Так или иначе, критика позволила откорректировать и уточнила интерпретацию практически каждого из них.

## ОБЗОРЫ

*Наиль Фархатдинов\**

Социология искусства без искусства.  
Индустриальная метафора в социологических исследованиях искусства

**Аннотация.** Статья представляет собой обзор теоретических концепций социологии искусства, развиваемых в рамках парадигмы производства и потребления. После обсуждения работ Ричарда Петерсона, стоявшего у истоков осмысленного применения метафоры производства в исследованиях искусства, речь идет о программах Говарда Беккера и Пьера Бурдьё. На наш взгляд, несмотря на значительные различия в понимании социального, и тот и другой схожим образом трактуют социологически релевантные явления искусства («социология искусства без искусства»). Общность подходов позволяет выстроить по отношению к ним единую линию критики, кратким обсуждением которой и завершается обзор.

**Ключевые слова.** Искусство, индустриальная метафора, парадигма производства, Ричард Петерсон, Говард Беккер, мир искусства, Пьер Бурдьё, поле культурного производства

Исследование искусства с социологической точки зрения имеет долгую традицию. Реконструкция этой традиции позволяет рассмотреть современное состояние социологии искусства и контекст тех дискуссий, которые лежат в основании дисциплины, но по разным причинам могут быть не актуализированы. Через анализ проблем, которые ставили перед собой философы, историки искусства и, наконец, социологи, мы можем увидеть новые возможности этого исследовательского направления, которое в последнее время переживает определенное обновление. Обсуждение теоретических оснований, направляющих эмпирические исследования (а современная социология искусства по преимуществу носит эмпирический характер), поможет восстановить конкурирующие теоретические логики. Импульсом к возобновлению теоретических дискуссий в социологии искусства послужила критика со стороны культурсоциологии (в частности, речь идет о работах так называемой новой американской культурсоциологии Джеффри Александера). Понять эту критику невозможно без восстановления общей картины исследовательских перспектив.

Социология искусства ассоциируется с именами Пьера Бурдьё и Говарда Беккера, чьи Их исследовательские программы часто противопоставляются друг другу. В ряде случаев речь действительно идет о несовместимых положениях, но в основе и Бурдьё, и Беккер решают схожие теоретические проблемы, предлагая ответы на базовые вопросы. Иначе говоря, существуют ключевые проблемы, которые исследователи решают при помощи понятий «поле культурного производства», с одной стороны, и «мир искусства» – с другой. Особенность этих двух замыслов заключается в том, что каждый из них представляет определенную традицию в социологическом теоретизировании. Следовательно, исследования и Беккера, и Бурдьё в области искусства могут быть встроены в соответствующие концептуальные базы: в первом случае речь обычно идет о символическо-интеракционистском (теория ярлыков (labelling theory)) рассмотрении, а во втором – о структуралистском постмарксистском анализе (структурно-генетический подход).

Итак, задача этого обзора – реконструировать основания современной социологии искусства, представленной в основном исследованиями, проводимыми в рамках парадигмы

---

\* **Фархатдинов Наиль Галимханович** – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии ГУ-ВШЭ e-mail

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

© Фархатдинов Н., 2008.

*производства культуры (production of culture perspective)*<sup>1</sup>. Кодификация, в свою очередь, потребует формирования критериев различия. Вначале рассмотрим работы Ричарда Петерсона, чье имя чаще всего связывают с парадигмой производства культуры. Мы предполагаем, что в основе современной социологии искусства – будь то работы в духе П. Бурдьё или Г. Беккера – лежат идеи, разработанные Р. Петерсоном. Спробуем показать, что и Бурдьё, и Беккер обращаются к той же проблематике, более того – иногда используют его готовые решения. Таким образом, парадигма культуры как производства становится доминирующей перспективой исследований в социологии искусства. Постараемся проследить, как идеи Р. Петерсона находят отражение в проектах Бурдьё и Беккера. В завершение мы рассмотрим основные пункты критики, остающиеся в центре внимания современной социологии культуры. Историческая реконструкция перспективы культуры как производства не входит в наши задачи<sup>2</sup>.

Обзор преследует две теоретические цели: с одной стороны, обозначить области, доступные описанию в рамках этой перспективы, а с другой – показать те сферы, которые выходят за ее границы. В последнем случае речь будет идти о подходах, которые по аналогии можно было бы назвать *сильной программой социологии искусства*<sup>3</sup>.

Всякий раз, когда возникает необходимость обосновать ту или иную дисциплинарную область – а социологи, исследовавшие искусство, столкнулись именно с этой проблемой, – начинается работа по конструированию предметности через основной вопрос: «что исследовать?». В социологии искусства вопрос звучит следующим образом: «что *социологического* содержит искусство?»<sup>4</sup>. Иначе говоря, прежде чем ставить вопросы эпистемологического и методологического характера, ученые должны ответить на вопрос: *что* они исследуют в искусстве, для чего часто обращаются к метафоре производства, которая рассматривает искусство как особую индустрию.

### **Ричард Петерсон и производство культуры: истоки парадигмы**

Ричарда Петерсона можно считать одним из создателей парадигмы производства, ведь именно он не только сформулировал<sup>5</sup> методологическую проблему современной социологии

---

<sup>1</sup> Необходимо сделать одно небольшое, но важное замечание, которым мы обязаны А.Ф.Филиппову. Дело в том, что производство культуры может пониматься двояким образом. С одной стороны, речь может идти о культурных индустриях, занятых производством культурных благ. Процесс производства здесь *принципиально не отличается от производства в других сферах человеческой деятельности* (прежде всего промышленного производства). С другой стороны, мы можем говорить о более широкой трактовке, которая предполагает, что *производится не только культурный объект, но и смысл или значение, ему атрибутируемое*. Здесь речь идет о специфической форме производства – культурном производстве. Социология искусства оказалась не чувствительна к таким различиям. Как следствие, подходы, которым мы уделяем внимание, работают как с экономическим (назовем его так, коль скоро рынок играет огромную роль в индустриальном производстве), так и с культурными измерениями производства. Однако есть более обширное понимание отношений культуры и производства – культура может рассматриваться как преобразование мира и природы, как основной механизм, *регулирующий отношения человека (его внутреннего мира) и окружающей его среды*. Это – по сути антропологическое – измерение тесно связано с марксистской традицией исследования культуры (например, такими понятиями как отчуждение, реификация). Для целей настоящего анализа достаточно подобного комментария, хотя, этот аспект теоретической работы нуждается в отдельном обсуждении.

<sup>2</sup> Отчасти такая цель была достигнута в недавних работах Марка Санторо [36; 37]. В этом обзоре мы постараемся вынести в сноски те суждения, которые относятся к истории социальной мысли и без которых, на наш взгляд, сложно понять ситуацию возникновения парадигмы. Основное внимание мы уделим теоретико-логическим элементам парадигмы, хотя, конечно, употребление самого понятия «парадигма» уводит нас в область мета-теоретизирования и исследования истории дисциплины. Но это проблема кодификации знания как такового.

<sup>3</sup> Например, сильная программа Джеффри Александера и Филиппа Смита [8].

<sup>4</sup> Подобным же образом начинает свои рассуждения Ю.Н. Давыдов [4].

<sup>5</sup> Прежде всего в статье 1976 года «Производство культуры: пролегомены» [34], которая является переработанным докладом, произнесенным им на ежегодной конференции Американской социологической ассоциации (1975). В том же году выходит специальный выпуск журнала *American Behavioral Scientist*. А



культуры («как исследовать культуру?»), но и в ряде статей обосновал необходимость обращения к метафорике производства. По мнению Петерсона, традиционное социологическое исследование культуры было невозможным в том смысле, что всякий раз подразумевало обширные и фундаментальные рассуждения об обществе, в то время как культура рассматривалась как часть более крупной системы и была ей подчинена. Критикуя этот подход, Петерсон стремился найти способы автономизации сферы культуры<sup>6</sup>. Избранное им решение можно назвать методологическим, поскольку он предлагал обратиться к обширной области эмпирических исследований, которые бы составили суть новой социологической дисциплины. «Наступило время, – пишет Петерсон в 1976 году, – обратиться к более систематической работе в рамках культурного поворота в дисциплине [социологии] посредством построения общей социологии индуктивно через обширную эмпирическую базу» [34, р. 669].

Петерсон предлагает реконструировать подходы в современных ему исследованиях (70-х годов), где понятие «культура» не просто фигурирует, но и анализируется в разных объективированных формах: искусство, наука, религия, знание, право, масс-медиа, образование, спорт. Тем самым Петерсон выступает за построение некоторой общей теоретической схемы социологии культуры на основе уже имеющихся исследований/концепций. Проследим логику его реконструкции.

Отношения между социальной структурой (организацией в широком смысле или обществом) и культурой – основополагающие для анализа культурных феноменов в социальной жизни. Иначе говоря, всякое социологическое рассуждение следует одному из трех логически возможных отношений. Во-первых, это допущение *автономии культуры*. Во-вторых, *социальное* (например, структура или организация), представленное также как экономические и/или политические факторы, «*создает культуру*» [34, р. 671]. Отметим, что образцом подобного рассмотрения культуры является классический марксистский анализ. И, наконец, в-третьих, *культура может выступать определяющей компонентой системы, а следовательно, ее социальной компонентой*. Несмотря на отсутствие прямых цитат<sup>7</sup>, очевидно следование парсонсианскому пониманию общества через его составляющие компоненты. Последние две позиции, как говорит Петерсон, это, соответственно, позиции материалистического и идеалистического понимания соотношения культуры и общества.

Все три позиции сходятся в том, что:

- 1) культура – это совокупность символов, которая обладает внутренней целостностью и скрепляет социальную структуру в единое целое;
- 2) культурное содержание должно быть в центре внимания исследователей;
- 3) трансформации или изменения культуры происходят последовательно и постепенно без какой-либо предзаданной логики<sup>8</sup>.

Эти характеристики поначалу были восприняты как достижения, которые необходимо сохранить, равно как и разнообразие «зеркальных» (mirror) концепций. Однако впоследствии

двумя годами позже Льюис Козер (который, по словам Петерсона, был приглашен скорее как номинальная фигура и в развитии парадигмы принял минимальное участие) становится редактором номера *Social Research*, посвященного парадигме производства. В 2004 году Петерсон совместно с Н. Анандом публикует обзор, где рассматривается почти тридцатилетняя история *методологически осмысленной* работы в этом направлении [34]. Также следует назвать журнал *Poetics*, регулярно публикующий статьи и тематические выпуски в логике этой парадигмы.

<sup>6</sup> Понятна условность атрибутирования этого проекта исключительно Р. Петерсону, ведь уже у К. Маркса можно найти рассуждения в рамках логики парадигмы производства и касающиеся непосредственно сферы искусства. Сам же Петерсон в качестве образцов исследования называет работы Харрисона Уайта об импрессионистах [38] и Дайяны Крейн о «незримом колледже» [23]. И первая, и вторая были подготовлены за несколько лет до публикации программной статьи. Петерсон уже в работах 60-х гг. по социологии музыки проговаривает некоторые принципиальные вещи (более подробно см. его интервью [37]).

<sup>7</sup> Отсылки к Парсонсу в этом ключе появились позже.

<sup>8</sup> По Петерсону, это отличает культуру от идеологии, которая, будучи символической структурой, *сознательно* подвергается изменению

Петерсон скажет, что его общий замысел был нацелен именно на преодоление «отражающих», или «зеркальных», концепций культуры и общества [33]. Впрочем, это еще не означает, что в своих предпосылках парадигма основывается на допущении автономии культуры, которое следует из этого преодоления. Вероятнее всего, культура понималась преимущественно как значимая часть общей системы, подчинить которую исключительно обществу было бы ошибкой.

Применение индустриальной метафоры к исследованию социальной жизни встречалось и до Петерсона. Он, в частности, ссылается на работы Д. Крейн по образованию. Заслуга Петерсона в том, что он начал теоретическую дискуссию. Объектами исследования в рамках парадигмы производства являются «процессы создания, изготовления, сбыта, распространения, экспонирования, внушения, оценивания и потребления» [34, р. 672]. Такая трактовка исследовательской программы приводит к тому, что, во-первых, социальное устройство (или организация) многих сфер в глазах исследователя начинает преобладать над самими сферами, стирая подобное различие, а во-вторых, деление культуры на высокую и массовую становится несущественным. Два этих различия оказываются избыточными. Но таковым было сознательное методологическое решение, прописанное в программной статье. Итак, «...парадигма производства фокусируется на том, как символические элементы культуры формируются системами, в рамках которых они созданы, распространяются, оцениваются, транслируются и сохраняются как навыки и знание» [33, р. 311].

Одним из вариантов представления этой парадигмы по отношению к искусству может служить схема, предложенная Венди Гризвольд и дополненная Викторией Александер (рис.1). Основополагающими в этой схеме признаны отношения между искусством и обществом, которые сопрягаются с отношением производителя (художника) и потребителя (публики). По мысли Гризвольд, исследование одной из граней неизбежно влечет за собой исследование других. Александер отмечает, что искусство, понимаемое как коммуникация, всегда опосредовано системами распространения, поэтому она помещает этот элемент в центр схемы.

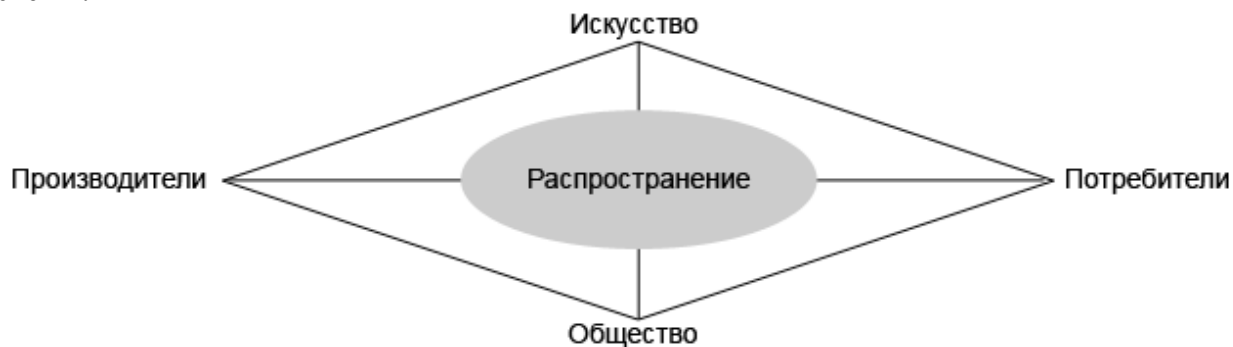


Рис.1. Парадигма производства в виде «культурного алмаза»  
Гризвольд-Александер [8, р.62]

В рамках парадигмы производства, акцентирующей «производственную» природу искусства, Петерсон выделяет шесть основных элементов: технология, право и законодательное регулирование, структура индустрии, организационная структура, система профессиональной занятости и рынок [33, р. 313]. Производственная оптика, отмечает Петерсон, позволяет применять «понятия и методы, разработанные в индустриальной и организационной социологиях, а также в социологии профессий, социальной психологии и экономической науке» [34, р. 673]. Теоретические и методологические ресурсы этих областей дают возможность исследовать каждый из шести элементов по отдельности. Таким образом, парадигма производства становится метатеоретической, поскольку сама она не задает теоретическую оптику, а лишь создает условия (единство объекта исследования), при которых различные понятия из других областей науки могут быть интегрированы в одном исследовании.

Выделим основные характеристики этой парадигмы и определим те следствия, которые они имеют для социологического анализа искусства. *Во-первых*, любое искусство (живопись, театр, музыка и др.) рассматривается здесь как индустрия, состоящая из двух процессов: культурного производства и потребления. Потребление, в свою очередь, трактуется как инвариант производства смыслов в процессе восприятия искусства. *Соответственно*, искусство уже не рассматривается лишь с точки зрения художника, поскольку оно становится результатом функционирования всей индустрии в целом. Так, отчасти осуществляется критика трансцендентности искусства и гениальной природы художника. Люди искусства – будь то художники или ценители – осуществляют свои функции в рамках индустрии.

*Во-вторых*, эстетическое измерение искусства выносится за границы самой парадигмы. Искусство лишается своей сакральной природы, а его произведения рассматриваются как товар – естественный результат функционирования производственной сферы. В рамках парадигмы речь идет лишь об овеществленных формах искусства, иначе говоря, о тех формах, по отношению к которым можно установить дистанцию (как физическую, так и психологическую), а, следовательно, обозначить их определенную экономическую ценность.

И, наконец, *в-третьих*, социология искусства экстерииоризирует искусство, редуцируя его анализ к анализу той среды (институциональной, рыночной, организационной и др.), в которой оно функционирует.

Среди подходов, в которых идея искусства как индустрия получает наибольшее развитие, следует назвать концепции Беккера и Бурдье. Каждая из рассматриваемых перспектив, если верно наше предположение об общности теоретических оснований, должна содержать две стороны – производство и потребление. Если для Беккера (как и для самого Петерсона) подобное различие ввести сложно, то для Бурдье выделение этих областей вполне оправданно.

### **Миры искусства Говарда Беккера как способ микроисследований производства**

Ресурсами теоретической работы Говарда Беккера<sup>9</sup> являются символический интеракционизм и аналитическая философия Артура Данто. Понятие «мир искусства» (art world) заимствуется из работ Данто. Оно возникает при обсуждении проблем, связанных с онтологическими концепциями искусства [24]. Одна из них трактует искусство как зеркало, т.е. нечто, отражающее природу. Однако эта теория может быть применима лишь к произведениям искусства, претендующим на реалистическое правдоподобие. Вторая концепция, напротив, наделяет сферу искусства автономией, освобождая ее от всякой репрезентации. Если в первой концепции реализм выступал критерием искусства, то во второй он становится всего лишь одним из многочисленных формальных методов. Однако сами критерии искусства во второй концепции сильно размыты, а следовательно, практически любой объект может быть отнесен к этой сфере. Ход рассуждений Данто во многом напоминает логику Петерсона. Обнаружив явления, которые по формальным признакам нельзя безоговорочно отнести или, напротив, не отнести к произведениям искусства, он предлагает использовать особое понятие – *мир искусства*. Заметим, что необходимость объяснить, каким образом разные по содержанию и по форме объекты подпадают под одну категорию, возникает лишь тогда, когда различие между ними становится очевидным – обнажило эту проблему появление объектов реди-мейд.

Данто обращается к понятию «внешняя причина», которое и позволяет нам классифицировать нечто как искусство, а нечто, напротив, рассматривать как объект, не

---

<sup>9</sup> Это в первую очередь книга «Миры искусства» [15], основные идеи которой были предварительно сформулированы в ряде статей [13; 16; 17]. Современную оценку проделанной работы и ее значения Беккер дает в нескольких статьях [12; 14] и интервью [11].

имеющий отношение к данной сфере. Иначе говоря, спасительная конструкция «мир искусства» *становится* своего рода оболочкой для всех объектов: «атмосфера художественной теории, исторического знания об искусстве» [24, p.581] позволяет определенным объектам называться искусством. В дальнейшем Данто назовет *мир искусства институциональной средой* [35].

Безусловно, подобная социологизация проблем философии и эстетики со стороны философии не могла остаться незамеченной, поэтому подход Беккера, который отчасти наследует рассуждениям Данто, – один из многих, где разрабатывалась идея искусства как института. Беккер предлагает: «...считать мир [world] состоящим из всех тех людей и организаций, чья деятельность необходима для производства особого рода событий и объектов, которые этот мир обычно производит» [17, p. 703].

Соответственно, *мир искусства* «состоит из людей и организаций, производящих события и объекты, которые сам *мир искусства* определяет как искусство». Из этого Беккер выводит четыре следствия, заслуживающих особого внимания.

Во-первых, искусство должно рассматриваться как результат коллективных координированных действий следующих участников: «(1) людей, придумывающих идею произведения (например, композиторы или драматурги); (2) людей, ее реализующих или исполняющих (музыканты или актеры); (3) людей, обеспечивающих необходимое оборудование и материалы (например, инженеры, занимающиеся проектированием музыкальных инструментов); и (4) людей, которые составляют аудиторию для произведения (театралы, критики и т.д.)» [17, p. 703-704]. Обычно с искусством ассоциируются лишь те, кто входит в первую группу. Здесь же – в дальнейшем это будет отдельно отмечено – число участников создания произведений искусства значительно расширяется: иначе говоря, творцы, или авторы – далеко не единственный объект исследования с точки зрения парадигмы производства.

Это одна из ключевых идей в концепции Беккера [13], который предлагает рассматривать искусство как форму коллективного, совместного действия, а произведение искусства – как результат взаимодействия его участников. Решение носит методологический характер. Тем самым он выступает против традиционной идеи о непосредственной связи между художником (автором) и произведением искусства (шедевром). Разрушая однозначную связь между художником и произведением, Беккер утверждает, что к конкретному объекту искусства причастны все, кто участвует в создании, представлении и восприятии этого объекта.

«Например, для того чтобы симфонический оркестр дал концерт, инструменты должны быть придуманы, сделаны и их необходимо поддерживать в надлежащем состоянии. Должна быть разработана нотная запись, сочинена музыка с помощью нотной записи, а исполнители должны научиться играть по нотным записям на инструментах. Должно быть предоставлено время и место для репетиций, размещена реклама и проданы билеты, а аудитория, способная слушать, каким-то образом понимать музыку и реагировать на представление, должна быть привлечена» [13, p. 68].

Беккер вовсе не намерен социологически вульгаризировать талант художника: по его словам, существуют более важные для художественного производства аспекты, «требующие определенного дара или чувствительности художника» [13, p. 68], нежели коммерческое или ремесленное чутье. Но ни художественный дар, ни коммерческие или какие-либо другие факторы по отдельности не производят объекты искусства, в качестве которых могут выступать товары, объекты дизайна, невоплощенные замыслы или что-то еще. Только в комплексе – т.е. в сопряжении разных аспектов – рождается *мир искусства*, а художественное произведение является его основным – связующим – элементом.

В поддержку Беккера можно привести исторические факты, которые анализирует в своей работе историк М. Баксандалл [9]. Обращаясь к итальянской живописи, Баксандалл пишет о договорах, заключавшихся между художниками и заказчиками. В этих документах, в частности, оговаривается роль мастера и подмастерьев: например, определенные части

живописных работ, по требованию меценатов, должны были писать только мастера. История скорее подтверждает правоту социологов, а не философов или специалистов в области эстетики, демонстрируя, насколько воспринимаемое нами исключительно как талант, одаренность, является результатом ремесленных усилий тех или иных мастеров.

По Беккеру, связующим элементом *мира искусства* является произведение искусства, которое, тем не менее, не принадлежит самому *миру искусства*. Если *мир искусства* создает дискурсивное и институциональное пространства, поддерживающие объект в статусе произведения искусства, то само произведение не может к нему относиться. Иначе, как может реди-мейд стать предметом искусства, если он должен уже содержаться в сфере искусства, быть в *мире искусства*? От произведения искусства как эстетического объекта остается только проекция в *мир искусства*, представленная как коммуникация об этом предмете<sup>10</sup>.

Второе следствие – деятельность участников координирована, а следовательно, протекает согласно определенным законам и нормам, которые Беккер называет конвенцией. Создание произведения искусства, т.е. производство, понимаемое широко (от рождения замысла до технического воплощения и представления), становится основным объектом анализа. «Коллективные действия и события, которые они [действия] производят, – основная единица социологического исследования» [13, р. 77].

Как произведение искусства «производится» на уровне взаимодействия участников? Отвечая на этот вопрос, Беккер обращается к символическому интеракционизму и в целом к интерпретативной традиции. По его мысли, каждое социальное образование, и искусство в том числе, существует в рамках определенного социального порядка. *Мир искусства* также обладает определенным порядком, которого придерживаются его участники.

Как люди приходят к тем общим категориям, при помощи которых они осуществляют свою деятельность? Разумеется, они могут договориться о том, кто за что отвечает, обозначить какие-то вещи и установить порядок своих действий. Но, как справедливо отмечает Беккер, такое случается редко, а если и случается, то в каких-то особых, до этого не оговоренных, случаях, например, обучение какой-то живописной технике или нотной грамоте являются ситуациями, в которых происходит передача знания и навыков. В дальнейшем же постоянного определения ситуации не требуется. Так, существуют устоявшиеся представления о распределении ролей в театре, музее, кинематографе. В целом же функционирование, или – что более точно – взаимодействие регулируется через конвенции, о природе которых Беккер говорит мало, лишь приводя многочисленные примеры того, как и где они работают, в какие моменты заявляют о себе. У конвенции нет жестких рамок, которые бы принуждали участников следовать только определенным правилам.

Поскольку конвенции не обладают принуждающей силой, следование или отказ от них можно понять лишь ретроспективно, восстановив доминирующую конвенцию и варианты ее отклонения, которые, если быть последовательным, также конвенциональны. Следствия отказа от конвенций ограничены в том смысле, что также представляют собой организованное множество вариантов. Конвенции касаются не только материально-технической организации процесса производства произведения искусства, но и идейно-художественной сферы: доминирующие стили, представления о прекрасном и т.д.

Третье следствие: концепция Беккера позволяет избежать эссенциалистских подходов к искусству. Беккер не определяет, что есть искусство как таковое. Напротив, он фокусирует

---

<sup>10</sup> В отечественной литературе примерно в это же время встречаются те же идеи, но выраженные более прямо. В частности, у Ю.Н.Давыдова: «... социология искусства занимается исследованием коммуникации, складывающейся по поводу искусства, и во внутреннюю структуру художественного произведения проникает лишь в той мере, в какой усматривает в этой структуре 'проекцию' внешней коммуникации по поводу искусства» [4 с. 25].

свое внимание на взаимодействии людей, которые, согласно принятой между ними конвенции, делают что-то, что именуют искусством.

И, наконец, четвертое следствие: в процессе коллективного производства *мир искусства* позволяет участникам ощутить ценность их деятельности, поскольку именно в рамках этого процесса и возникает ценность произведения искусства.

Свой подход Беккер сам когда-то относил к дисциплине социологии труда или социологии художественных профессий [15], но впоследствии искусство в целом стали исследовать и с социологической точки зрения, вооружившись в том числе и оптикой, предложенной американским социологом<sup>11</sup>.

Альтернативой является подход П. Бурдьё, который имеет, на первый взгляд, немало отличий, но в своей основе разделяет те же представления об искусстве, что и исследовательская программа Г. Беккера.

### **Поле культурного производства и социологическая теория вкуса Пьера Бурдьё**

Как и для Беккера, искусство для Бурдьё становится одним из многих объектов научного интереса. Бурдьё работает с историческим материалом и рассматривает некоторые из традиционных моментов истории искусства с социологической точки зрения, используя понятия «поле», «капитал» и «габитус».

Общий смысл его исследований сводится к расширенной марксистской трактовке культуры. Искусство рассматривается им как обусловленная социальными факторами сфера. Но говорить именно о социологии искусства Бурдьё позволяет не что иное, как возможность рассуждать об особых «правилах искусства», согласно которым и структурировано поле. Однозначной (в марксистском духе) детерминации искусства социальными (или в случае самого Маркса – экономическими) отношениями не происходит.

Бурдьё пытается рассмотреть *поле искусства* в его отношениях с другими полями, среди которых особое внимание исследователя привлекает поле политики и поле экономики. Бурдьё – еще более радикально, чем это делает Беккер, – критикует эстетический подход: «...вопрос о смысле и ценности произведения искусства как вопрос о специфике эстетического суждения, а с ним и все великие проблемы философской эстетики могут быть решены лишь посредством обращения к социальной истории поля и одновременно к социологии условий конституирования специфических эстетических диспозиций, требуемых полем на каждом из этапов своего развития» [2].

Во введении к книге «Правила искусства» [19] он поднимает вопрос о том, почему эстетика, художественная критика и сами участники поля культурного производства постоянно избегают рациональных и научно ориентированных исследований искусства. В частности, Бурдьё пишет о том, что многие литераторы, писатели, философы, эстетики, художники – словом, все, кто так или иначе причастен к этому полю, – активно выступают против всякого рода социологий (будь то социология литературы или социология живописи). Причина опасений заключается в том, что социальная наука, подвергнув аналитическому осмыслению «любовь к искусству», может «преуспеть в умерщвлении удовольствия» и даже наделить произведение искусства смыслом, несовместимым с чувственными ощущениями и удовольствием [19, р. xvi]. Следует сказать, что подобные опасения небезосновательны: в анализе, который предлагает Бурдьё и его последователи [16; 29], мы не сможем обнаружить исток эстетического наслаждения или даже образ того или иного произведения.

Одним из центральных сюжетов в социологии искусства Бурдьё, который непосредственно касается производственной стороны, является идея автономии художественного поля [2]. Историческая релятивизация и допущение конструируемости представлений об искусстве позволяют Бурдьё предложить объяснительную схему генезиса

---

<sup>11</sup> Особую популярность она получила во Франции. О рассмотрении различных искусств с точки зрения мира искусства см. [10].

этой автономии. Вопрос напрямую затрагивает формирование мира искусства, выделение особой области деятельности, наделение ее независимостью от других сфер. Формирование подобного поля, которое обладает относительной автономией по отношению к другим полям, требует и специфического «потребительского» отношения, о котором мы будем говорить чуть ниже.

Исследование предполагает конструирование, с одной стороны, пространства социальных позиций, а с другой – идеологического пространства (*prises de position*). Через позиции в идеологическом пространстве, согласно Бурдьё, выражается позиция социальная. Именно связь пространства социальных позиций и пространства точек зрения отличает, по его мнению, социологический подход от других подходов к искусству (семиотического, искусствоведческого и др.).

Но обозначения этой связи недостаточно. П. Бурдьё настаивает также и на понимании связи пространств как поля сил и как поля борьбы за художественную истину [8, p. 30].

«Если и существует истина, то она состоит именно в том, что истина является ставкой борьбы. Различные или противоположные классификации и суждения агентов, вовлеченных в художественное поле, несомненно, обусловлены или направляемы диспозициями и специфическими интересами, связанными с позицией в данном поле и с точкой зрения. Несмотря на это, они все равно формулируются с претензией на универсальность и абсолютность, которая отрицает их социальную обусловленность и относительность точек зрения» [2].

Координаты социальной позиции определяются наличием определенного специфического капитала, в частности, признания. Кроме того, другим элементом, который также необходимо исследовать, является сеть объективных взаимоотношений позиций, определяющих стратегии действия участников. Бурдьё, в частности, говорит о том, что наличие объективных отношений отличает его теорию от теории Беккера<sup>12</sup>.

Участники поля руководствуются стратегиями, которые предзадаются условиями борьбы, то есть объективными отношениями и конфигурациями различных форм капиталов.

Как отмечает Бурдьё, логику функционирования конкретного поля культурного производства следует анализировать в его соотношении с полями политики и экономики. Но какое бы конкретное поле мы не взяли, особенностью полей культурного производства является иерархическая структура, которая, по Бурдьё, организована *иным образом, нежели в поле экономики. Чем более автономно поле, тем вероятнее, что иерархия выстроится согласно престижу или признанию, которые напрямую не зависят ни от экономического, ни от политического капиталов*. Критерием этой иерархии выступает наличие символического капитала.

И, наконец, третья (после поля и капитала) основная категория – *габитус*: «системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, то есть как принципы, порождающие и

---

<sup>12</sup> «Явное исключение составляют работы Говарда Беккера, достоинством которых является отказ от наивного представления об индивидуальном творце и анализ артистического производства как коллективного действия. Тем не менее его подход представляет собой шаг назад по сравнению с предложенной мной теорией поля. Беккер утверждает, что «произведение искусства может быть понято как результат координированной деятельности всех людей, чье сотрудничество необходимо для того, чтобы данный объект стал произведением искусства». Затем он приходит к заключению, что анализ должен быть распространен на всех, кто способствует идее произведения (например, на композиторов и драматургов), исполнителей (музыкантов и актеров), поставщиков необходимого оборудования (изготовителей музыкальных инструментов), аудиторию («театралов», критиков и т.д.). Не входя в методическое рассмотрение всего, что отделяет видение «мира искусства» от теории артистического или литературного поля, замечу только, что последнее несводимо к популяции, то есть к сумме индивидуальных агентов, связанных простым отношением взаимодействия, или, точнее, кооперации. В приведенном выше чисто описательном перечне у Беккера не хватает, помимо прочего, объективных отношений, которые образуют структуру поля и направляют борьбу за сохранение и изменение этой структуры» [1, с. 367-368].

организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непереносимое овладение необходимыми операциями по ее достижению» [3, с. 102].

Габитус в схеме Бурдьё выполняет опосредующую функцию между объективными структурами и участниками взаимодействия. Участник поля – а в случае поля культурного производства речь идет о художнике – «разделяет» определенный габитус, который определяет (и ограничивает) диапазон возможностей того или иного участника. М. Дюшан или Э. Мане, по Бурдьё, занимали такие позиции в социальном пространстве, которые позволили им совершить переворот в искусстве, но при этом уже содержали предпосылки к подобным трансформациям. Иначе говоря, наличие определенных диспозиций позволило им не только совершить ряд революционных действий, но и тем самым трансформировать его систему иерархий, заняв привилегированную позицию. Бурдьё выделяет несколько подобных фигур в разных видах искусства. В частности, к упомянутым Мане и Дюшану можно добавить Флобера и Бодлера, совершивших «перевороты» на литературном поле. Согласно общей исследовательской идеологии Бурдьё, именно эти фигуры оказали решающее влияние на формирование автономии поля культурного производства.

Подход Бурдьё к анализу культурного производства через связку трех основных понятий – *поле*, *капитал*, *габитус* – оказался среди исследователей наиболее востребованным. Возможно, привлекательным было и то, что, помимо систематической теоретической концепции, Бурдьё предложил ряд конкретных – одновременно исторических и социологических – экскурсов в проблематику искусства, продемонстрировав тем самым прикладные/рабочие возможности своих категорий. Необходимо признать, что и сегодня позиции социологии искусства Бурдьё по-прежнему остаются весьма серьезными [32; 28]. Однако его подход все реже рассматривается как единственный. Свидетельством актуальности и популярности концепции Бурдьё может служить недавняя монография, посвященная визуальным искусствам [29].

Аспект потребления, логически вычлняемый в парадигме производства, представлен в рамках социологии художественного вкуса, которую Бурдьё развивает на основе обширного эмпирического исследования по социологии потребления «Различение. Социальная критика суждений вкуса» [22]. Нас в этом исследовании интересует не столько результат анализа, сколько те основания и рассуждения, которые позволяют рассмотреть эстетический вкус с социологической точки зрения<sup>13</sup>.

Как следует из подзаголовка книги, Бурдьё предлагает в своем исследовании критику знаменитой работы И. Канта и в целом эстетической традиции, заложенной немецким философом. Основным предметом этой критики становится положение, трактующее вкус как эстетическую категорию, не сводимую к *интересу* и не имеющую с ним ничего общего, что, по мнению Бурдьё, является препятствием для построения социологической теории вкуса:

«... когда вопрос заключается в том, прекрасно ли нечто, мы не хотим знать, имеет ли – может ли иметь – значение для нас или кого-нибудь другого существование вещи; мы хотим только знать, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней). Если кто-нибудь спросит меня, нахожу ли я дворец, который находится передо мной, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю вещи, созданные только для того, чтобы на них глазели... [...] только не об этом здесь речь» [5, с. 72].

Бурдьё критикует подобное отношение к искусствам, прокладывая дорогу для социологического анализа, поскольку в предложенной Кантом перспективе для социологии, которая обнаруживает свой предмет во внешнем по отношению к произведению искусства, не остается релевантной области. Бурдьё призывает отказаться от такого взгляда на восприятие искусства. Именно на допущении «существования вещи» – на интересе, на

<sup>13</sup> Исследованиями вкуса не ограничиваются работы П. Бурдьё в области потребления. Исследования аудиторий музеев [21; 27], предпочтений в области музыки составляют предмет социологического исследования искусства, широко распространенного, благодаря работам этого автора.



пристрастности – можно построить социологическое исследование вкуса. В упрощенном виде поиском причинно-следственной связи между вкусом (а точнее результатом воздействия вкуса, т.е. конкретной потребительской практикой в сфере культуры: например, выбор того или иного музея или предпочтение какого-либо стиля) и интересом (в данном случае речь идет о социальной позиции в поле – определенном габитусе) занимается социология.

Задача социологии художественного вкуса – обнаружить условия, при которых формируются предпочтения. Эстетические теории, которые сам Бурдьё называет наивными, не рассматривают вкус генетически: в их понимании «вкус – это дар или талант» [22, р. 1]. Французский исследователь подвергает сомнению эту точку зрения и говорит о роли образования и социального происхождения в формировании вкуса. Вкус, с его позиций, функционирует как маркер, сигнализируя о принадлежности к определенной социальной группе или классу. Как показывает исследование Бурдьё, стратифицирующая роль вкуса проявляется в том, что, различия, обнаруживаемые в потреблении в целом, также наблюдаются и в культурном потреблении. Это позволяет рассматривать искусство – живопись, музыку и другие виды – в одном ряду с иными объектами потребления (например, продуктами питания).

Бурдьё выделяет две модели вкуса: основанную на необходимости и на свободе. По сути, здесь мы обнаруживаем логику, согласно которой Зиммель выделяет эстетическое как характеристику социальной жизни. Необходимость сводится к удовлетворению насущных потребностей, без которых невозможно существование человека. Это касается и сферы искусства. Например, среди посетителей музеев гораздо реже встречаются люди, занимающие низкие, или менее привилегированные позиции в социальном пространстве [21]. Таким образом, экспозиции музеев, как и искусство в целом, предполагают определенную конфигурацию габитуса, которая позволила бы «декодировать произведение искусства».

Вкус, основанный на свободе, напротив, предполагает приоритет нефункциональных, а эстетических характеристик потребляемых культурных объектов, что, в частности, проявляется и в отношении к разным стилистическим направлениям в живописи. Данная модель вкуса является неотъемлемой частью общего процесса дифференциации, в результате которого появилось автономное поле культурного производства.

Понятия, предложенные Бурдьё, получили достаточно широкое хождение в социальных науках. Рассуждая о роли этого французского мыслителя, Петерсон говорит о том, что его исследования в области культурного капитала и вкуса оказали влияние и на последующее развитие парадигмы производства [37]. То, что «Правила искусства», «Различия» и другие труды французского автора созданы в русле этого подхода, у нас не вызывает сомнения. Версию Бурдьё можно назвать французской версией парадигмы.

### **Критика парадигмы производства**

Критика, (в частности, со стороны культур-социологии), которую мы приводим, относится как к работам Беккера, так и Бурдьё, хотя и в разной степени. Ведь при общности оснований этих двух подходов у них есть и существенные различия<sup>14</sup>. Когда самого Беккера попросили соотнести собственный подход с идеями П.Бурдьё [11], он отметил, что если понятие «поле» предполагает борьбу и конфликт как суть социального, то в его концепции конфликт рассматривается как инвариант порядка, конституирующий мир искусства. Это

---

<sup>14</sup> Стоит также признать, что подобная кодификация социологии искусства – вещь несколько произвольная с исторической точки зрения. Так, проекты Беккера и Бурдьё развивались параллельно, но ни один из них напрямую не связан с работами Петерсона. То же самое следует сказать и о других работах, например, Пола Димаджио, разработавшего подход к культуре с учетом экономосоциологических исследований, но в рамках парадигмы производства.

различие естественно вытекает из разных традиций, которым следовали Беккер и Бурдье. Тем не менее определенные критические замечания можно адресовать обоим.

Рассуждения об искусстве начинаются с общего предположения о существовании особой – дифференцированной от других сфер – области искусства. «Мир искусства» или «поле культурного производства» – понятия, задающие именно это различие. Однако метафора производства его стирает, т.к. следуя этой логике, мы не можем обнаружить области, которые не производили бы что-нибудь или в которых не было бы потребления. Другими словами, идеология «общества потребления» может быть рассмотрена как часть методологической установки, для которой не существует, например, разницы между музыкой и продуктами питания, ведь потребление в них устроено гомологичным образом. Сложно спорить с подобными суждениями, коль скоро они подтверждаются эмпирическими наблюдениями. Но напрашиваются вопросы: в чем специфика потребления искусства и можно ли его вообще потреблять? Что отличает произведения искусства от тех же продуктов питания? Парадигма производства не дает на них ответов, хотя и говорит об особом «символическом потреблении» и «культурном производстве». Видимо, за образец или модель несимволического в данном случае берется производство промышленное. Тем самым искусство, представленное нам в повседневном опыте, исключается из социологического анализа: в случае Бурдье оно редуцировано к результирующим практикам, а в случае Беккера – к ситуации производства<sup>15</sup>.

Следствием этого является и отсутствие второго различения, которое конституирует искусство как таковое: парадигма производства не предполагает дифференциации искусства на разные виды. В искусствоведческих работах речь обычно идет о живописи, скульптуре, литературе, музыке и т.д.<sup>16</sup>. Учитывается ли эта классификация в исследованиях производства и потребления? – вопрос справедливый и имеющий однозначно отрицательный ответ. Причина – логика метафоры. Метафора производства говорит о том, что структуры института создания и потребления изоморфны, а следовательно, подобное различие становится избыточным, оно просто ничего не дает для понимания производства. Наш повседневный опыт тем не менее позволяет отличить, например, живопись от других видов искусства.

Итак, с одной стороны, в данной концепции размывается базовое различие искусства и не-искусства, что делает проблематичными специфические суждения об искусстве, а с другой – оказывается нерелевантным разграничение искусства на виды (остается не ясным, насколько это деление принципиально для социологического анализа и почему оно более важно, чем базовое различие искусство/не искусство). В результате парадигма производства, создатели которой преследовали в том числе и институциональные цели<sup>17</sup>, потеряла объект исследования при конструировании своего предмета. В последние годы все чаще раздаются призывы «вернуть искусство» в анализ социальных наук [25].

В свою очередь, понятия «смысл» и «автономия культуры» также подверглись критике. Несмотря на декларируемое стремление преодолеть «зеркальные», или отражающие концепции культуры, ни Петерсону, ни Беккеру, ни Бурдье сделать этого не удалось. Отчасти причина кроется в том, что искусство не ограничено на предметном уровне, искать же автономию того, что не специфицировано, несколько нелогично. С другой стороны, социальное (или политико-экономическое, которое здесь выступает как синоним)

<sup>15</sup> Характерно, что в книге «Аутсайдеры. Исследования по социологии девиантности» [18]) есть параграф «Девиантность как коллективное действие». Отдельного обсуждения заслуживает использование понятия «collective», т.к. позже Беккер признает, что оно идентично блумеровскому «совместному действию» (joint action) [12]. В сходной ситуации оказался и теоретический аппарат П.Бурдье, охватывавший сразу несколько сфер.

<sup>16</sup> Очевидные сложности возникают, когда речь идет о современном искусстве.

<sup>17</sup> Петерсон говорит о том, что программные статьи помогли создателям парадигмы производства закрепиться впоследствии в структуре Американской социологической ассоциации, запустить ряд исследовательских проектов, издавать бюллетень исследовательской сети, легитимизировав тем самым такую исследовательскую область, как социология культуры, на институциональном уровне.

организует и мир искусства, и поле культурного производства. Художники, зрители и все, кто задействован в культурном производстве, прежде всего являются социальными субъектами, которые либо координируют свои действия и поддерживают порядок, либо, напротив, участвуют в бесконечной борьбе за ресурсы, где произведения искусства, рассматриваемые в аспекте потребления и производства, становятся индикаторами этой борьбы, а также ее результатом.

Было бы несправедливо утверждать, что парадигма производства (в частности, в работах Бурдье) полностью игнорирует проблематику автономии, однако автономия художественного поля трактуется здесь главным образом как идеологическая составляющая, к которой обращаются доминирующие участники поля культурного производства. Таким образом, социальные условия производства вновь оказываются универсальным объяснением.

Выходит, что смысл художественного произведения (как и его ценность) конституируется в рамках социальных систем. Поскольку само искусство не рассматривается как автономная система, постольку и смысл произведения оказывается репрезентацией реальности конкретного производителя. Понимание произведения искусства всецело зависит от того, насколько потребитель обладает определенными знаниями, навыками и способностями, позволяющими декодировать его смысл. Противоположная точка зрения (близкая к идеям Беккера), утверждающая, что значение произведений искусства формируется во взаимодействии, также выглядит не вполне состоятельной, поскольку в этом случае искусство перестает быть автономной и сакральной сферой<sup>18</sup>. Взаимодействие – слишком всеобъемлющая категория, ее необходимо конкретизировать и ограничивать.

Итак, социология, пытавшаяся обозначить свой специфический интерес к предмету, парадоксальным образом утратила интерес к объекту, что скорее обусловило возникновение «социологической» критики эстетических и искусствоведческих подходов, нежели собственно социологическое понимание искусства, способное учитывать происходящее и в философии, и в искусствоведении.

### **Вместо заключения: от производства к ... ?**

Мы рассмотрели одну из влиятельных перспектив в современной социологии искусства, сосредоточившись на ее теоретическом обосновании (эмпирические исследования привлекались лишь тогда, когда в этом была необходимость и конкретные примеры могли проиллюстрировать определенное теоретическое положение). Следует отметить, что эмпирических исследований, выполненных в рамках концепции производства, много, и вряд ли когда-нибудь представится возможность составить обзор, вмещающий все значимые работы в этой области.

В рамках парадигмы производства внимание было уделено двум теоретическим программам, которые можно охарактеризовать через дихотомию порядка и конфликта. Если для Беккера порядок лежит в основе мира искусства, то социальный мир Бурдье полон борьбы и противостояний за ограниченный и не обязательно экономический ресурс. Но понимание искусства как производства является общим. Именно оно позволило социологии искусства занять прочное место среди других социологических дисциплин. Ведь если сфера искусства трактуется как производство и индустрия, значит, и в ее рамках можно обсуждать такие традиционные социологические проблемы, как труд и занятость, стратификация и неравенство, институты потребления и системы производства и др.

Но помимо очевидных преимуществ, предоставляемых конкретным исследованиям, парадигма производства обладает и существенными недостатками. Основным из них, на наш взгляд, является утрата ключевых различий (искусство-не-искусство, а также видовые разграничения, например, живопись-театр). Для разрешения этой проблемы поиск новых

---

<sup>18</sup> См. дискуссию В. Гривольд и Н. Дензина по этому вопросу [30; 26; 31].

метафор и теоретических оснований можно было бы начать в области исследований восприятия, которое различно для разных видов искусства.

Другой недостаток концепции производства – то, что она не учитывает сакральной и трансцендентной природы искусства. Культурсоциология, являющаяся в данный момент одной из самых мощных программ, предлагает рассматривать культуру как автономную сферу, не редуцируемую к социальным (экономическим и др.) условиям. Тем самым она предлагает вернуть *смысл* в рассуждение об искусстве, но не в плане его доступности (или, напротив, недоступности) потребителю и принадлежности автору, а в перспективе его самостоятельного формирования за счет более широкого окружения, нежели социальные условия производства, и более глубокого измерения (в том числе трансцендентного).

Критическая позиция, которую мы во многом разделяем, создает образ этой парадигмы, наделяющий ее целостностью. Однако, будучи выведенной из данного критического фокуса, парадигма производства культуры сразу же рассыпается на множество разных направлений, которые по тем или иным причинам не вошли в этот и многие другие знакомые нам обзоры. Возможно, в каком-то из этих направлений будет обнаружен теоретический ход, позволяющий оставаться в рамках метафоры производства, не теряя объект исследования.

## Литература

1. Бурдые П. Поле литературы / Сокр. пер. Е.Д. Вознесенской // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 365-473.
2. Бурдые П. Исторический генезис чистой эстетики. Эссенциалистский анализ и иллюзия абсолютного / Пер. с фр. Ю.В. Марковой // Новое Литературное Обозрение. 2003. № 60.
3. Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т экспериментальной социологии, 2001.
4. Давыдов, Ю. Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. М.: Наука, 1968.
5. Кант И. Критика способности суждения / Ред. пер. М. Левина. М.: Искусство, 1994.
6. Фархатдинов Н. Правила без искусства. Социология визуальных искусств Пьера Бурдые // Синий Диван. 2008. № 12. С. 182-188.
7. Alexander J., Smith P. The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics // Handbook of Sociological Theory / Ed. by J. Turner. N.Y.: Plenum Publishers, 2001. P. 135-150.
8. Alexander V.D. Sociology of the Arts. Exploring Fine and Popular Forms. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
9. Baxandall M. Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Space. Oxford: Oxford University Press, 1988.
10. Becker H.S., Faulkner R.R., Kirshenblatt-Gimblett B. (eds). Art from Start to Finish: Jazz, Painting, Writing, and Other Improvisations. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
11. Becker H.S., Pessin A. A Dialogue on the Ideas of «World» and «Field» // Sociological Forum. 2006. Vol. 21. № 2. P. 275-286.
12. Becker H.S. Making it up as you go along: How I wrote Art Worlds // L'analyse du social: Les modes d'explication / Ed. by Daniel Mercure. Quebec: Les Presses de l'Universite Laval, 2005. P. 57-73.
13. Becker H.S. Art as a Collective Action // Popular Culture: Production and Consumption / Ed. by C.L. Harrington, D. B. Bielby. Blackwell Publishing, 2001. P. 67-77.
14. Becker H. S. Review: «Artworlds» Revisited // Sociological Forum. 1990. Vol. 5. No. 3. P. 497-502.

15. *Becker H.S.* Artworlds. Berkeley: University of California Press, 1982.
16. *Becker H.S.* Arts and Crafts // *The American Journal of Sociology.* 1978. Vol. 83. No. 4. P. 862-889.
17. *Becker H.S.* Art Worlds and Social Types // *American Behavioral Scientist.* 1976. Vol. 19. No. 6. P. 703-717.
18. *Becker H.S.* Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. N.Y., 1963.
19. *Bourdieu P.* The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field / translated by S. Emanuel. Cambridge: Polity, 1996.
20. *Bourdieu P.* The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed // *Bourdieu P. The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature* /translated by R. Nice. Cambridge: Polity Press. 1993. P. 29-73.
21. *Bourdieu P., Darbel A., Schnapper, D.* The Love of Art. European Art Museums and their Public / translated by C. Beattie and N. Merriman. Oxford: Polity Press, 1991.
22. *Bourdieu P.* Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste / translated by R. Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
23. *Crane D.* *Invisible Colleges.* Chicago: University of Chicago Press, 1972.
24. *Danto A.* The Artworld // *The Journal of Philosophy.* 1964. Vol. 61. No. 19. P. 571-584.
25. *de la Fuente E.* The «New Sociology of Art»: Putting Art Back in Social Science Approaches to the Arts // *Cultural Sociology.* 2007. Vol. 1. No. 3. P. 409-425.
26. *Denzin N.* Reading Cultural Text: Comment on Griswold // *The American Journal of Sociology.* 1990. Vol. 95. No. 6. P. 1577-1580.
27. *DiMaggio P., Useem M.* Social class and arts consumption // *Theory and Society.* 1978. vol. 5. No. 1. P. 141-161.
28. *Fowler B.* Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations. London: Sage Publications, 1997.
29. *Grenfell M., Hardy C.* Art Rules: Pierre Bourdieu and Visual Arts. New York: Berg, 2007.
30. *Griswold W.* Provisional, Provincial Positivism: Reply to Denzin // *The American Journal of Sociology.* 1990. Vol. 95. No. 6. P. 1580-1583.
31. *Griswold W.* The Fabrication of Meaning: Literary Interpretation in the United States, Great Britain, and the West Indies // *The American Journal of Sociology.* 1987. Vol. 92. No. 5. P. 1077-1117.
32. *Lane J.F.* When Does Art Become Art? Assessing Pierre Bourdieu's Theory of Artistic Fields // *The Sociology of Art. Ways of Seeing* / Ed. by D.Inglis, J.Hughson. New York: Palgrave Macmillan, 2005. P. 30-42,
33. *Peterson R.A., Anand N.* The Production of Culture Perspective // *Annual Review of Sociology.* 2004. No. 30. P.311-334.
34. *Peterson R.A.* The Production of Culture: A Prolegomenon // *The American Behavioral Scientist.* 1976. Vol. 19. No. 6. P. 669-684.
35. *Saunders A.* The Philosopher's Zone: Dialogue with Arthur C. Danto // *ABC Radio National,* 2007. URL=<http://www.abc.net.au/rn/philosopherszone/stories/2007/1887565.html>, дата посещения: 16 января 2008.
36. *Santoro M.* Culture As (and After) Production // *Cultural Sociology.* 2008. Vol. 2. No.1. P. 7-31.
37. *Santoro M.* Performing Cultural Sociology: An Interview with Richard A. Peterson // *Cultural Sociology.* 2008. Vol. 2. No. 1. P. 33-55.
38. *White H.C., White C.A.* Canvases and Careers: Institutional Change in the French Painting World. Chicago: University Of Chicago Press, 1993.

Никита Харламов\*

Ландшафты глобального урбанизма:  
Власть, маргинальность и креативность

Промежуточная конференция 21-го комитета  
Международной социологической ассоциации

17–20 декабря 2008 года в Токио прошла очередная промежуточная конференция 21-го комитета «Городское и региональное развитие» Международной социологической ассоциации (МСА). Президентом комитета в настоящее время является профессор Кунико Фудзита (Kuniko Fujita) из Мичиганского государственного университета (США), а председателем оргкомитета конференции выступил профессор Такаши Мачимура (Takashi Machimura) из Университета Хитоцубаши (Япония). Символично, что заседания трехдневной конференции проходили в Международном доме Японии (The International House of Japan), расположенном в престижном районе Роппонги – одной из наиболее бурно развивающихся частей Токио. Конференция включала познавательную тематическую культурную программу: экскурсии по одной из немногочисленных трущоб в центре Токио и по подвергающимся радикальной перестройке прибрежным районам.

Название токийской конференции «*Ландшафты глобального урбанизма: власть, маргинальность и креативность*» (Landscapes of Global Urbanism: Power, Marginality, and Creativity) довольно точно отразило ее основное содержание: речь шла в основном о глобализации, о существовании этого процесса и о его связях с городами и городской проблематикой. Это тот круг вопросов, который сейчас наиболее пристально рассматривает урбанистика. То, что после двоеточия в названии конференции первым следует слово «power» – власть, сила, – также не случайно. В современной социологии города проблема *власти* (и в частности того, каким группам и субъектам в городе она принадлежит, какие формы принимает, каковы ее проявления в городском пространстве) является одной из центральных. С категорией *власти* тесно сопряжена категория *маргинальности*, указывающая на то, какие существуют альтернативы доминирующим властным проектам, какие формы могут принимать сопротивление и «обход» власти. Наконец, идея *креативности* как черты человеческого действия имеет сразу несколько важных для урбанистики трактовок. Это и «естественная» креативность дизайна и архитектуры как художественной деятельности, и креативность как черта поведения человека в городе, и набирающая популярность концепция «креативного города» (предложенная Чарльзом Лэндри, чья книга с одноименным названием недавно была переведена на русский язык [1]) как нового взгляда на природу городского управления и менеджмента.

Уровень конференции был под стать обсуждаемым проблемам: ее участники имели возможность услышать доклады известных специалистов. Конференция открылась лекцией\*\* Саскии Сассен (Saskia Sassen), которая в настоящее время работает в Колумбийском университете (США). В своем выступлении автор концепции «глобальных городов» (не раз обсуждавшейся и проблематизированной в значительном числе докладов) опиралась на

---

\* Харламов Никита Алексеевич – научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.  
nkharlamov@hse.ru

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

© Харламов Н., 2008.

\*\* Спонсором лекции Саскии Сассен выступило издательство Wiley-Blackwell, издающее *International Journal of Urban and Regional Research* (IJURR, Международный журнал городских и региональных исследований).

идею, которую она выдвинула несколько месяцев назад на I Социологическом форуме МСА в Барселоне. Тогда Сассен говорила, что в современных условиях необходимо работать «в тени» устоявшихся концептов, которые к тому же выходят за пределы академического дискурса и проникают в среду популярных дискуссий. Идея глобальных городов – яркий пример такого концепта в социологии города, и особенно примечательно, что теперь Сассен призывает с осторожностью к ним относиться. В Токио она обратилась к самому концепту «городского» – urban. Ее лекция называлась «Re-Assembling the Urban», что можно перевести как: «Собирая городское заново». В этом названии слышатся отзвуки двух недавно опубликованных и получивших очень широкий резонанс книг: «Reassembling the Social» («Собирая социальное заново») [3] французского социолога-теоретика Брюно Латура и «Cities: Reimagining the Urban» («Города: Создавая новые воображения городского») британских географов Эша Амина и Найджела Трифта [2]. Основную мысль Сассен можно выразить так: рассуждая о «городском», мы слишком часто берем с собой «лишний багаж» концепций, представлений и теорий, которые застилают наш взор и не позволяют увидеть важнейших изменений. Пришло время собрать концепт «городского» заново, с учетом таких проблем, как гибридизация социальных процессов, новые «ассамбляжи» (assemblages) социального и технологического, новая роль информации, новые модусы существования разного рода границ, изменение природы властного действия, новые ландшафты войны и сопротивления.

В качестве наиболее критической эпистемологической проблемы в докладе Сассен фигурировало соотношение гомогенизации городских процессов (которая часто рассматривается в концепциях глобализации) и разного рода специфичностей, частных, особенностей, которые мы перестаем видеть, как только начинаем говорить о конкретном городе – будь то Нью-Йорк, Чикаго или Лос-Анджелес – как о модели всеобщего развития. Среди критических вызовов, с которыми сталкиваются современные города, Сассен назвала кризис «буржуазного» города, когда город как локус «гражданского» (civic) является механизмом смягчения противоречий между рабочим классом и буржуазией. Сейчас, когда города становятся зоной совершенно новых типов военных действий (например, террористический акт – преимущественно городской феномен), модель «гражданского» города, похоже, уступает место чему-то иному. Понять чему – задача урбанистов XXI века.

Другой важнейший вызов социальной жизни и социальной науке – экологический кризис. В этом отношении лекция Сассен представляет особый интерес, поскольку ранее исследовательница серьезно не рассматривала эту проблему. То, что сегодня Сассен говорит об экологическом кризисе, не менее примечательно, чем появление «инвайронментального» фокуса в работах другого видного ученого – Джона Урри. Урри сделал доклад на эту тему в Барселоне, хотя соотношение природы и социального стало предметом его научного интереса еще в середине 1990-х годов.

На первом пленарном заседании, состоявшемся на следующий день после лекции Сассен, выступили два докладчика и два дискуссанта. Первым была Шэрон Зукин (Sharon Zukin) из Нью-Йоркского университета (США), также хорошо известная среди урбанистов. Ее доклад был посвящен ландшафтам власти, а отправной точкой выступления послужил тезис о том, что крупнейшие города мира сами по себе становятся средством показного потребления для глобальной бизнес-элиты. Подобную ситуацию можно было бы охарактеризовать как «неолиберальный урбанизм», однако Зукин предпочла использовать не этот популярный «глобальный концепт», а противопоставление двух «архетипичных» ландшафтов – города корпораций (corporate city, о котором она пишет уже более 15 лет) и городской деревни (urban village, концепт, сформированный прежде всего в работах нью-йоркских урбанистов Джейн Джейкобс и Херберта Ганса). Городская деревня – это территориальное сообщество, характеризующееся малоэтажной застройкой, невысоким среднегодовым доходом на семью и тесными локальными общинными связями. Но сегодня эта форма общежития постепенно сходит на нет, уступая место многоэтажному офисному городу транснациональных корпораций, и в худшем случае становится его симулятивным

фасадом – своего рода туристическим аттракционом. Иконической фигурой корпоративного города для Зукин является властитель Нью-Йорка 70-80-х Роберт Мозес. Зукин указала, что такая симуляция знаменует потерю аутентичности, и представила свое видение идеального города как ностальгическую картину города мелких собственников, уличных торговцев и прозрачного городского управления с участием общественности.

Вторым докладчиком был профессор Университета Кобе (Япония) Йосуке Хираяма (Yosuke Hirayama), специалист по проблемам жилья и рынка недвижимости. Хираяма говорил о результатах японской политики, ориентированной на конкурентоспособность. В своем докладе он опирался на общепризнанное противопоставление «государства развития» (каким была Япония в период правления Либерально-Демократической Партии с конца Второй мировой войны до 1990-х годов) и «неолиберального государства», чьи черты наиболее ярко проявились во время премьерства Дзюньитиро Коидзуми. Если для первой модели характерно подчеркивание роли государства и крупных корпораций в интенсивной модернизации хозяйственной системы и обеспечении ее конкурентоспособности, то вторая, напротив, постулирует ослабление вмешательства государства в экономические процессы и максимальную либерализацию индивидуального предпринимательства. Центральной темой доклада профессора Хираямы стало влияние нового государственного и экономического развития на Токио (можно сказать, что он предложил эмпирический пример города корпораций, о котором говорила Зукин). По словам Хираямы, если государство развития предполагало сбалансированную и распределенную политику, то неолиберальная модель создала условия для формирования в Японии настоящего глобального города. Неолиберальная политика оказалась «токиоцентричной» и за 20 лет полностью преобразила вид центральных районов японской столицы. В городе возникли так называемые «горячие зоны», куда при поддержке городских властей охотно инвестировал транснациональный бизнес. В результате появился тот самый высотный Токио со сверкающими вывесками и офисами глобальных корпораций, который хорошо знаком всему миру. Однако у этого процесса были и свои негативные последствия: с одной стороны, он привел к изменению профиля городского рынка труда, к росту временной занятости, появлению поколенческих разрывов, увеличению числа «паразитирующих иждивенцев» – молодых людей, поздно вступающих в брак и долгое время живущих с родителями. С другой стороны, вместе с «горячими точками» появились и многочисленные «холодные зоны», нередко расположенные сразу за пределами центра Токио, где наблюдаются еще более неприятные процессы – рост числа бездомных и формирование массива социального жилья (комплексов многоквартирных домов), а также связанные с ними: сегрегация, отчуждение, несвобода, рост преступности. Основной вывод Хираямы был следующим: неолиберальная модель также переживает кризис (отчасти совпадающий с кризисом глобального хозяйства), поэтому нынешний профиль новых неолиберальных режимов городской политики, накладывающийся на пережитки модели государства развития, является крайне неустойчивым. Возможно, заключил Хираяма, в Токио мы увидим первые проявления какого-то совершенно нового способа городского управления и режима городского развития.

Выступления Шэрон Зукин и Йосуке Хираямы резко контрастировали друг с другом: если первая оперировала предельно абстрактными понятиями, то второй рассматривал локальную проблему, опираясь на конкретные данные. Это не преминул отметить дискуссант – профессор Кембриджского университета (Великобритания) Горан Терборн (Goran Therborn), известный в России работами по социальной теории, но практически неизвестный как урбанист. Терборн назвал Шэрон Зукин «безапелляционной и очень уверенной» (как отшутилась Зукин, ей еще повезло, что не «чрезмерно самоуверенной»), а затем во всеуслышание объявил, что такой доклад могла сделать только американка или француженка (думается, что в более политкорректной и менее профессиональной аудитории подобные слова вызвали бы бурю негодования). Поясняя свое заявление, Терборн указал на то, что проведенное Зукин различие практически невозможно использовать, поскольку оно аналитически обесценивается своей радикальностью и жесткостью. Кроме того, он отметил,



что, по меньшей мере, неразумным является формулирование утверждения обо всех крупных городах мира (а доклад строился именно так) в понятиях, которые были созданы для описания одного города – Нью-Йорка – и на примере этого города.

Другой дискуссант – профессор Сингапурского Национального Университета Кон Чон Хо (Kong Chong Ho) – отметил ценностную нагруженность доклада Зукин и усомнился в том, что корпоративный город с необходимостью предполагает отрыв от корней. Он также отметил некоторую узость предложенного Зукин дуализма, подчеркнув, что в корпоративном городе существуют разнообразнейшие возможности для сопротивления, борьбы, «партизанских» способов существования альтернативных и маргинальных групп. «Что плохого в корпоративном городе? Неужели никто из нас не любит хотя бы иногда побродить по сверхсовременным торговым центрам? Шопинг и потребительское разнообразие – это же прекрасно, а корпорации ничуть не хуже укореняются в городе, чем столь горячо любимые нами локальные сообщества», – подытожил свои соображения профессор Хо.

Материал доклада Йосуке Хираямы, с точки зрения дискуссантов, наглядно подтвердил, что японская неолиберальная политика, очевидным образом находящаяся под влиянием идеи «корпоративного города», привела к весьма разнородным и неоднозначным практическим результатам.

Интересно, что аналогичный контраст подходов наблюдался и на заключительном пленарном заседании: эмпирический материал о китайских городах в условиях ограниченной либерализации, представленный профессором Кардиффского университета (Великобритания) Фулон Ву (Fulong Wu), соседствовал с очень эмоциональной презентацией Эрика Свинждова (Eric Swyngedouw), профессора Манчестерского университета (Великобритания), который призывал «вернуть полис гражданам» и привнести политическое измерение и ценностные суждения в пространство социальной науки.

В целом, круг рассматриваемых на конференции проблем был довольно привычным: главными стали вопросы влияния глобализации на развитие городов и на трансформацию городского ландшафта (в особенности городских центров и «горячих точек», о которых говорил Хираяма). За два дня состоялось четыре десятка секционных заседаний, темы которых включали как «конвенциональные» области стратификации, неравенства, поляризации, миграции, городской сегрегации и джентрификации (а также проблемы жилищной политики, социальных движений, транснациональных организаций и их роли в производстве городского пространства), так и некоторые необычные, новые сюжеты.

Автору удалось посетить две секции по теме «Walking the City» (формулировка предполагает не только хождение по городу, но и буквально «осуществление города» в процессе этого хождения), где тон обсуждения задали доклады, посвященные «виртуальным» прогулкам анимационных, кинематографических и литературных персонажей. Так, Лоуренс Берд из университета МакГилла решил выяснить, какие отношения тел персонажей (их массы, направления и скорости движения) с городской средой можно наблюдать в мультипликации-аниме. Интересно, что на этих секциях практически ничего не было сказано о том, как живые люди ходят по реальным, материальным городам. Зато об этом немало говорилось на секции по методологии исследований. Моника Деген из Брунельского университета представила коллективную работу, где разрабатывались новые способы исследования поведения людей в торговых центрах. Основой предложенной методологии было полужэкспериментальное этнографическое наблюдение, в ходе которого исследователи не только наблюдали за людьми, но и беседовали с ними, и даже вместе с ними совершали «путешествия» по пространству торговых центров. А на следующий день на методологической секции обсуждались такие темы, как отражение власти и властных институтов в пространстве города (об этом говорил Горан Терборн) и проблема применения понятия «глобальный город» (на эту тему делал доклад Такаши Мачимура). В рамках секции «Катастрофы, пандемии и глобальный город» поднимались вопросы управления рисками в

глобализующихся городах, а участники секции «Постсекулярный город», в частности Джастин Бомон (Justin Beaumont) из Университета Гронингена (Нидерланды), обращались к проблемам религии, религиозных сообществ и организаций в городской среде в перспективе секуляризации, используя хабермасовский концепт постсекулярности. На многих секциях (и в первую очередь на тех, где рассматривалась проблема *транснационального производства городского пространства*) затрагивались теоретические аспекты изучения городского пространства. Несколько секций были посвящены восточноазиатским и японским городам, в первую очередь Токио. В частности, на одной из заключительных секций «Дебаты о Токио» профессор Кунико Фудзита представила обобщающий доклад, где подвела итоги текущих дискуссий о природе процессов в этом городе и обозначила некоторые проблемные направления.

Доклад автора данной статьи прозвучал на секции «Методы и методологии в исследованиях города» и был посвящен проблематизации этнографических записей и записей, получаемых в ходе включенного наблюдения, в перспективе теории социальных событий.

Автор выражает глубокую признательность факультету социологии ГУ-ВШЭ и лично декану факультета А.Ю.Чепуренко за предоставленную возможность участвовать в конференции.

### **Литература**

1. *Лэндри Ч.* Креативный город. М.: «Классика-XXI», 2008.
2. *Amin A., Thrift Nl.* Cities: Reimagining the Urban. Cambridge: Polity, 2002.
3. *Latour B.* Reassembling the Social. Oxford: Oxford University Press, 2005.

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов\*

### О понятии теоретической социологии<sup>1</sup>

**Аннотация.** Статья представляет собой полную версию публикации, вышедшей в свет более десяти лет назад. Она начинается с радикального утверждения: теоретической социологии в России нет. Отсюда следует вопрос: что надо сделать, чтобы такая социология появилась? Автор предлагает решение, более прагматическое, нежели радикальное: нам надо опираться на существующие теории, никакой особой «русской» социологии не требуется. Однако мы обладаем особым рода дотеоретическим социальным опытом, и чтобы осмыслить его, нужно по-новому комбинировать имеющиеся теоретические ресурсы, в том числе и такие, которые противоречат друг другу.

**Ключевые слова.** Социология, теория, наблюдатель, коммуникация, общество, плотное описание, тайна, социология пространства.

Теоретической социологии в сегодняшней России нет. Нет обширных и постоянных коммуникаций, тематизирующих, прежде всего, фундаментальную социологическую теорию, нет обширных концептуальных построений (разветвленной теории), нет достаточно самостоятельных последователей (во всяком случае, *круга последователей*) какой-либо признанной западной школы, нет и заметных претензий на создание своего собственного большого теоретического проекта. Не случайно социология не привлекает к себе общественного внимания даже в среде интеллектуалов, если, конечно, не считать опросов общественного мнения. Публичное невнимание к социологии – социальный факт, имеющий симптоматическое значение. Речь идет не только о состоянии науки, но и о состоянии общества. Эту констатацию можно было бы сделать исходным пунктом историко-генетического анализа, исследуя статус социологии в нашей стране в различные эпохи, перенося при этом акцент либо на исторически изменчивый облик социологии, либо непосредственно на сами социальные условия ее возникновения и изменчивого существования. Исторически можно релятивировать также и суждение об отсутствии теоретической социологии, которое мы выставили выше как почти несомненный факт. Историк мог бы сказать (и частично мы еще воспроизведем эту аргументацию), что, если рассмотреть под определенным углом зрения, то и социология в широком смысле слова – как некая наука об обществе – и, соответственно, ее сугубо теоретическая составляющая почти непрерывно существуют у нас с давних пор. Отрицать принципиальную возможность и даже плодотворность таких исследований нет резона. Вместе с тем, имеет смысл ввести различие между теоретической деятельностью в социологии и собственно теоретической социологией. Первое можно рассматривать либо как результат приложения усилий тех ученых, которые ориентированы преимущественно на эмпирию и теоретизируют, так сказать, *ad hoc*, либо – в редких случаях – как реализацию собственно теоретического интереса. Это все же ничего не меняет в первоначальной оценке. Формулируя более жестко, скажем, что теоретическая деятельность у нас, правда, есть, но нет теоретической социологии как устойчивой совокупности взаимосвязанных коммуникаций определенного рода. Но тогда требуется точнее указать, *какого именно* рода. И здесь, скорее, следует идти

---

\* **Филиппов Александр Фридрихович** – доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии, зав. кафедрой практической философии философского факультета ГУ-ВШЭ

<sup>1</sup> Первоначальный вариант опубликован в: «Социологический журнал». 1997. № 1/2. С. 5-37. Текст подвергся значительной переработке.

путем, обратным историко-генетическому. Между обществом и его социологией существует функциональная связь, которую невозможно описать простой формулой «причина – следствие». А теоретико-социологическое рассуждение об отсутствии теоретической социологии в обществе, которое трактуется определенным образом именно потому, что отсутствие в нем теоретической социологии рассматривается как своеобразный симптом, – такое рассуждение, безусловно, изначально парадоксально и потому рискованно. Оправданием риска – помимо собственно плодотворности, о которой уж никак не может судить сам автор, – могло бы стать, пожалуй, напоминание о том, что таково всякое начало движения: нечто уже есть, хотя его еще нет. Движение осмысления, направленное на ничто, зарождает то нечто, которое – и т.д. Это такой знакомый, такой обкатанный, до почти неприличного автоматизма отработанный способ рассуждений, что нам нельзя ему довериться. Его также следует проблематизировать, сделав не главным, но только первым из ряда возможных подступов к проблеме.

Итак, первоначально можно выстроить аргументы следующим образом. Теоретическая социология есть самоосмысление общества, если воспользоваться старой и несомненно гегельянской формулой Ханса Фрайера<sup>2</sup>. Знание обществом самого себя в форме теоретической социологии означает то состояние общества, при котором только и возможна теоретическая социология. Формулировка содержит необходимую тавтологию: знание субъектом себя как такового означает, что ему подлинно присуща субъектность<sup>3</sup>. Однако отсюда выводится не столь уж банальное суждение. Невнимание общества к социологии – симптом особого рода спонтанности, невменяемости общества. Осознавая себя, общество становится иным, рефлектируя свое основное движение и выстраивая его хотя бы отчасти на основе данных самопознания. Правда, строго говоря, приписывать обществу как таковому способность к самопостижению социологически некорректно<sup>4</sup>. Точно так же нельзя способность к постижению общества отождествлять с одной только социологией [17]. А если не придавать буквального значения словам «общество знает» и «общество осознает» и ввести дополнительное ограничение на исключительность социологических притязаний, можно сделать заключение, в общем, не поражающее своей новизной: наше общество не осмысливает себя *теоретически в некоторых определенных формах*, привычно называемых социологической теорией. Но что значит это последнее ограничение, почему столь важны эти *некоторые определенные формы*? Социальных наук много, почему именно социология и именно теоретическая? И действительно ли общество где-то когда-то сознательно (с указанными ограничениями) выстраивает свое движение?

Один из возможных аргументов в пользу социологии мы находим, например, у Ю. Хабермаса. Именно социология, говорит он, как наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам *par excellence*, единственная из всех социальных дисциплин, сохранила связь с проблемами *всего общества*, а не только его отдельных сфер (будь то экономика, политика или что-то еще) [55, S.19-20]. Аргумент хорош, если настаивать на единстве всей социологии или – как это делает Хабермас – доказывать возможность нового синтеза основных социологических теорий. Но ведь понятие социологии как особой и единой дисциплины в высшей степени проблематично<sup>5</sup>. Отсутствие безусловных теоретических лидеров, резкое взаимное неприятие ряда известных школ и т.п. в мировой социологии – вещи слишком хорошо известные, чтобы говорить о них снова и снова. Известны и попытки привлечь историю социологии, прежде всего сочинения *классиков*, в качестве основного теоретического ресурса при определении границ, задач и

<sup>2</sup> А точнее, негегельянско-неофихтеанской и, конечно, неомарксистской, если только не именовать неомарксизмом исключительно левую «критическую теорию». См.: [46].

<sup>3</sup> О роли тавтологий см.: [11].

<sup>4</sup> «...Само общество не может говорить. Вопросы ставят люди» [26, p. 1].

<sup>5</sup> О единстве дисциплины социологии см. статью: [4].

возможностей нашей науки<sup>6</sup>. Но при этом трудно найти отправную точку, начало возникновения собственно социологической (не философской, не политической) теории<sup>7</sup>, сложно составить список бесспорных классиков дисциплины. Вспомним, что социологические труды, *впоследствии* признаваемые нами как классика, в момент своего возникновения не укладываются в сложившееся дисциплинарное членение науки<sup>8</sup>. Разумеется, размышляя о начале социологии можно принимать во внимание не только и не столько определенным образом квалифицируемые тексты, сколько институциональный аспект ее формирования<sup>9</sup>. Обсуждение, т.е. реальная тематизация тех или иных текстов в научной коммуникации, происходит в более или менее сложившихся институциональных рамках и ведет не к тотальному обновлению, но к частичному изменению организации науки как совокупности дисциплин. Классическими в сегодняшнем смысле (при всех разногласиях относительно списка классиков) в классический (в сегодняшнем смысле) период оказываются те работы, которые *в конечном счете* (т.е. уже позже их публикации) начали задавать характер коммуникации, изначально структурированной вниманием к совершенно иным сочинениям. Нынешнее внимание к классикам продолжает именно эту традицию, но мы хорошо понимаем относительность, преходящий характер самой традиции, а это заставляет сомневаться в безусловности любого, сколь бы то ни было обоснованного списка классиков<sup>10</sup>. Исторически возникшее знание требует иного и более мощного оправдания, нежели то, что (с точки зрения сегодняшних, сформированных в русле этой самой традиции авторов) ее родоначальники обладают особым статусом. И наоборот, принимая «список классиков», существующий здесь и сейчас, мы принимаем не просто исторически значимый результат, но и то представление о социологической теории, которое предполагает такое отношение к таким классикам. Достаточно ли нам этого?

Знание должно что-то означать для общества здесь и сейчас, и если апелляции к классикам научно и общественно успешны, то действенность самой традиции также есть симптоматический социальный факт: нечто в обществе продолжает оставаться *таким же*, как в классические времена, классики не кажутся архаичными – кому? в каком отношении? – и, главное: где? Вот вопрос вопросов, к которому мы ниже еще вернемся.

Подойдем, однако, к делу с другой стороны. Предположим, что общество – это совокупность структурированных (т.е. совершаемых по установленным, хотя и постоянно обновляемым образцам) взаимодействий<sup>11</sup>. Тогда отсутствие в нем теоретической социологии означает только, что среди этих взаимодействий не выделяются, не

<sup>6</sup> «В качестве научной дисциплины, которая не может опереться на надежные, безусловно признаваемые всеми специалистами аксиомы, социология вновь и вновь бывает вынуждена удостовериться в своих "традициях". Таким образом, рецепция "классиков" социологического мышления в большинстве случаев имеет в виду нечто большее, нежели простое сохранение музейных фондов – ведь понятия, теории и постановки проблем, получившие выражение в классически образцовых трудах, функционируют как сложная среда взаимопонимания [социологов] внутри [их] профессионального мира» [90, S. 9]. См. также: [27].

<sup>7</sup> Специалисты по истории социологии хорошо знают, насколько далеко можно проследить линии идейной преемственности. В новейшей отечественной литературе см.: [8].

<sup>8</sup> У социологии классического периода свои классики, далеко не те же самые, кого мы привыкли считать классиками сейчас. См.: [38, 1512 ff, 1542 f]. Ср. также: [37].

<sup>9</sup> См., например: [73]. Маникас говорит о том, что в узком, научно-институциональном смысле социология оформилась в течение, примерно, полувека, с середины 1880-х по середину 1930 гг., когда появились кафедры социологии, научные журналы и ассоциации социологов, между тем как становление социальной науки растянулось на гораздо более продолжительный период, исчисляемый несколькими столетиями. Об истории американской социологии, с точки зрения ее институционализации, см.: [87]. О том, насколько неудовлетворительным может быть чисто институциональная ориентация историка социологии см.: [81, S. 418 f].

<sup>10</sup> Об искусственном характере господствовавшего после второй мировой войны консенсуса в теоретической социологии см.: [33, p. 376 ff]. Бурдые характеризует последовавшие изменения как исчезновение социологического *пото́с'а* (в старом греческом смысле слова, как способа видения и деления) и возникновение настоящей *аномии* несогласных между собой школ.

<sup>11</sup> Под этой формулировкой (она специально дана в самом общем виде) в той или иной форме могли бы подписаться самые разные современные теоретики.

«выгораживаются» определенного типа коммуникации<sup>12</sup>, которые принято называть теоретической социологией.

Такой способ рассуждения таит в себе не один подвох. Если наше основное понятие – «взаимодействие»<sup>13</sup>, то можно задаться вопросом, где обрывается взаимодействие, что именно его обрывает и с какой точки зрения оно должно считаться продолжающимся или прерванным. Ибо если оно есть везде, то «регулятивный мировой принцип», как называет его Зиммель<sup>14</sup>, теряет значение дифференцирующего признака, а если не везде, то сомнительной оказывается его универсальность. При всей абстрактности такого рассуждения его легко применить к достаточно популярной концепции «мирового» или «глобального» общества. Получить эту концепцию на уровне элементарного рассуждения очень просто. Если мы скажем, что вот такое-то общество (система, социальный порядок и т.п.) есть совокупность одних взаимодействий, а другое общество, соответственно, совокупность других, то логично будет продолжить рассуждение, рассмотрев взаимодействие между этими обществами. Либо оно есть, либо его нет. В наше время полная изоляция выглядит, скорее, как редкость, исключение и, кажется, вообще вряд ли возможна. Но взаимодействие между обществами – это тоже взаимодействие. Значит, напрашивается и более общее понятие взаимодействия и более общее понятие общества. В конце концов, так можно прийти и до понятия мирового или глобального общества. А глобальному обществу должна была бы соответствовать и глобальная социология. Пусть даже она не будет вполне единой. Если имеется ряд образцов, по которым коммуникации структурируются как теории общества, а среди последних – хотя бы несколько образцов структурирования коммуникаций как эпизодов теоретической деятельности именно социологов, то главное состоит не в том, могут ли быть согласованы между собой такие эпизоды, а в том, что они вообще есть. Но насколько плодотворен такой путь?

Одним из первых социологов<sup>15</sup> о «мировом обществе» стал писать Н. Луман: «Мировое общество конституируется не в силу того, что все большее и большее число лиц, несмотря на пространственное удаление, вступает в элементарные контакты между присутствующими. Так только дополнительно проявляется тот факт, что в каждой интеракции конституируется некоторое "и так далее" иных контактов партнеров, причем возможности [этих контактов] доходят далее до всемирных переплетений и *включают их в регуляцию интеракций*» [67, S.54]. Правда, в поздних публикациях Луман не только не причислял себя к сторонникам концепции «глобального общества», но критиковал их, в первую очередь, потому, что эти теоретики, как ему казалось, недооценивают масштабы «децентрализованной и сопрягающей всемирной коммуникации "информационного общества"» [65, S.31f]. Так, в частности, он оценивал подход Э. Гидденса. Гидденс определяет глобализацию как «интенсификацию всемирных социальных отношений, которые связывают удаленные друг от друга местности таким образом, что происходящее на местах формируется событиями, происходящими за много миль отсюда, и наоборот» [52, p.64]. Это уже далеко не то же самое, что преимущественно имеют в виду теоретики «международной социальной системы» или «международного общества» (будь то социологи или специалисты по международным отношениям<sup>16</sup>), и лишь отчасти описывает (если вообще соглашаться с ней) концепция мировой системы И. Уоллерстайна<sup>17</sup>. Гидденс рассматривает глобализацию в четырех измерениях: как (мировую) систему национальных

<sup>12</sup> Здесь мы уже отождествили взаимодействие и коммуникацию, что, конечно, далеко не самоочевидно.

<sup>13</sup> Стоит вспомнить, что это фундаментальная категория Г. Зиммеля, хотя сегодня далеко не всякий теоретик, пишущий о взаимодействии, опирается именно на Зиммеля.

<sup>14</sup> В качестве «регулятивного мирового принципа мы должны принять, что все со всем находится в каком-либо взаимодействии» [82, S. 130]. В русском переводе: [6, с.314].

<sup>15</sup> Самой ранней из новейших публикаций такого рода считается статья У. Мура. См.: [74].

<sup>16</sup> См., напр.: [76;63].

<sup>17</sup> См.: [92]. В русском переводе: [19]. Критический анализ см. в статье: [36]. Электронная версия: <http://csf.colorado.edu/wsysteMS/jwsr.html>.

государств, мировую капиталистическую экономику, мировой военный порядок и международное разделение труда [52, p.71], не забывая, конечно, и о глобальном воздействии современных средств коммуникации, которые, скорее, на уровне некоторых специфических контекстов (например, международный валютный рынок), нежели на уровне общего культурного сознания, приводят к образованию совокупных ресурсов знания [52, p.77f].

Этот последний аспект чрезвычайно важен. Действительно ли в каждом взаимодействии имплицитно всемирное «и так далее», как это прописано у Лумана, или реальность глобализации приходится наблюдать на уровне определенных социальных образований (квалифицировать которые мы пока не беремся), причем *глобальное знание* сосредоточивается у сравнительно узкого круга участников особых международных взаимодействий (например, валютных сделок)? Гидденс, называя измерения глобализации, во всяком случае, обходит вопрос, до какой степени знание о глобальных взаимозависимостях (отрицать которые вряд ли кто взялся бы) действительно входит в повседневное проектирование поведения человеком, чей горизонт познаний нередко весьма узок.

М. Фезерстоун ставит проблему новой глобальной культуры, которую социология еще не может толком описать, ибо придерживается старых, связанных с национальным государством схем, а ведь «возникновение и развитие социологии – и это признается все более широко – в высшей степени определялось возникновением современного национального государства, тем специальным случаем, когда особенные характеристики процесса национальной интеграции были обобщены в модели социальной интеграции, в которой общество становится главной системой координат для социологии» [44, p.3]. Для «глобальной культуры», которой отнюдь не свойственно такого рода национально-государственное единство, обычные понятия социологии уже не годятся. Но кто и как *репрезентирует и постигает эту культуру*? Вместе с тем, как показывает Г. Вагнер [89], понятие мирового, или глобального общества (оттенки значений в данном контексте не существенны), поскольку в нем акцентируется момент всемирной взаимосвязи, не отличается новизной. Явления этого рода фиксируются социальными учеными с давних пор. Однако в наши дни в этом понятии акцентируется также и момент небывалого прежде социального единства мира, а не просто мирового хозяйства. И в таком виде понятие глобализации стало популярным, в основном, благодаря усилиям сравнительно узкого круга влиятельных теоретиков, впечатленных, возможно, не только политическими или экономическими тенденциями современной жизни, но и новым пространственным видением мира в его слабо расчлененном единстве, которое стало формироваться к концу 60-х – началу 70-х гг., между прочим, благодаря все более частым и успешным космическим полетам (участники их, к которым было привлечено широкое внимание публики, часто говорили о том, что из космоса не видно никаких границ между странами и народами, Земля и человечество представляются едиными). Однако социология, стремящаяся к таким унификациям, вряд ли сможет ответить на «вызов многообразия» [91]. Следовательно, дело не в том, чтобы вообще поставить под сомнение правомерность и плодотворность описаний глобализации<sup>18</sup>. Явления всемирной взаимосвязи нарастают, и оспаривать это нет резона. Но что это значит для социологии? Поучительны утверждения Э. Тириакияна, который не сомневается в низкой «международной компетентности» как американских элит, так и американских студентов-социологов на всех уровнях обучения, и даже большинства преподавателей социологии. «Международная компетентность», т.е. знание «мировой сцены», – это познания в мировой географии, демографии, истории, экономике, – и она здесь явно недостаточна, чтобы достойно ответить на «вызов интернационализации» [86, p.63 ff].

Поясним существо проблемы на небольшом примере. Допустим, что, желая удостовериться в существовании глобальных феноменов, наш соотечественник поутру

<sup>18</sup> Одна из наиболее обширных концепций разработана Р. Робертсоном. См.: [79].

выпивает чашку бразильского кофе, сваренного в немецкой кофеварке, надевает американские джинсы, итальянскую рубашку, шотландский свитер и португальские ботинки, смотрит по японскому телевизору новости CNN и отправляется в Скандинавию на международную конференцию по проблемам глобализации, расплатившись за билет кредитной карточкой международной системы «Visa». Разумеется, на вопрос, что здесь глобального, он мог бы ответить вопросом же: «А что здесь не глобально»? Проще всего было бы сказать, что жизненные стандарты одной или нескольких групп людей не могут служить убедительным показателем общей тенденции. На это возможен контраргумент: всегда бывает так, что какой-то образ жизни сначала становится привычным для немногих, а потом оказывается чуть ли не всеобщим достоянием. Иначе говоря, со временем не только сто пятьдесят миллионов жителей России, но и миллиард жителей Китая захотят, и смогут посетить Лувр, хотя бы даже и не одновременно. Эта перспектива кажется, конечно, сомнительной. И, вероятно, следующий аргумент, с точки зрения сторонника глобализации, мог бы быть таким: конечно, все китайцы в Париж (если предположить, что он и впредь останется глобально значимым центром) не поедут, однако, познакомятся с новостями европейской жизни благодаря телевидению. Здесь, пожалуй, стоит вспомнить о том, что не то что поголовно все жители Китая, а самые что ни на есть просвещенные американцы, согласно Тириахьяну, отнюдь не обладают должной «международной компетентностью», хотя и могут, видимо, найти на карте Париж не только в штате Техас. И это не следует понимать слишком упрощенно: пробелы в образовании, когда речь идет о профессиональных обязанностях, восполнить можно. Но что именно должно побудить вьетнамского крестьянина посвятить свой досуг новостям политической жизни Бразилии, видимо, предстоит еще выяснить. Слишком просто было бы сослаться на то, что экономический кризис в той же Бразилии может иметь весьма чувствительные последствия для миллионов людей по всему миру. Куда более чувствительные последствия для того же крестьянина имели, например, всего четверть века назад американские бомбардировки, однако это обстоятельство обычно не приводится как пример мировых взаимосвязей.

На это, наконец, можно возразить, что даже если означенному крестьянину и нет дела до политической или культурной жизни далеких стран, то у него вполне может – рано или поздно – появиться и корейский телевизор, и индонезийские джинсы, и русский компьютер. И если его благосостояние уже сейчас может оказаться в прямой связи и с колебанием курсов валют, и с далекими от него политическими событиями, то со временем у него появится возможность не просто информационно-смыслового взаимодействия, но и рефлексии по поводу собственного участия в несомненных явлениях глобализации<sup>19</sup>.

Как мы видим, дело не во взаимосвязях самих по себе, даже если взаимосвязаны действующие и действия, отстоящие друг от друга на значительные, прямо-таки *глобальные* расстояния. Дело в том, каков характер взаимосвязей. Разумеется, русский социолог, надевший американские джинсы, может с полным правом утверждать, что вступил во всемирную связь потребителей и производителей одежды. Но связь эта все-таки в известном смысле односторонняя. И не потому, что на стороне одного производство, а другого – потребление (если американец создал для меня одежду, то я для него – рабочее место), но потому, что вообще ношение джинсов на, скажем, научных конгрессах есть воспроизведение определенного образца поведения, стиля жизни, созданного и заданного в одном месте и воспринятого в другом. Эта роль продуцентов и трансляторов, на стороне одних, и сознательных или бессознательных реципиентов, на стороне других, является одним из наиболее проблематичных аспектов теоретических рассуждений о мировом обществе. Однако, не менее, если не более, характерными, чем явления всемирной трансляции определенных образцов, оказываются более сложные явления «гибридизации»,

<sup>19</sup> Их все-таки во многих случаях не стоит переоценивать. Эмпирические исследования показывают, что о явлениях глобализации публично высказываются куда больше, нежели для этого есть основания в фактических тенденциях. См.: [50, S. 18].



«креолизации», если воспользоваться известным термином У. Ханнерца, т.е. сложного смешения, скрещения культур и стилей жизни [58]. Можно, правда, рассматривать именно эту «гибридизацию» как глобальный феномен, но глобальный феномен многообразия гибридизаций не тождествен глобальности как смыслу, непосредственно проживаемому самими участниками этих взаимодействий. Как социологи мы должны держать в поле зрения собственную смысловую жизнь людей. Тогда нам придется выяснять и то, понимают ли они характер отношений, в которые вступают повседневно и повсеместно<sup>20</sup>, и роль воспроизводимых, транслирующихся и воспринимаемых культурных и поведенческих образцов, и тот взгляд на мир (возможно, отнюдь не глобалистский), который предлагают и даже навязывают своим приверженцам новые гибридные культуры. Наконец, весьма заметны и важны тенденции, которые упрощенно можно было бы назвать «локалистскими». Точнее, по аналогии с «антимодерном» (термин У. Бека), речь должна идти об «антиглобализме», если понимать под этим направленное, планомерное противодействие глобализации, происходящее именно и только в контексте уже состоявшегося мирового взаимодействия [31, S. 100 ff]<sup>21</sup>.

Итак, мы различаем:

1. Объективно существующие мировые взаимосвязи, в чем бы они ни заключались.
2. Собственно взаимодействие пространственно удаленных участников всемирных коммуникаций, т.е. взаимосвязи, поскольку они «пропущены» через собственную смысловую жизнь действующих.
3. Устойчивые смысловые элементы, в том числе (при всей неопределенности этого понятия) культурные образцы глобализации как важнейшую составляющую собственной смысловой жизни действующих.

Пункт 1 должен вызвать наименьшие споры, хотя важные параметры (в том числе эмпирически измеримые) объективной глобализации еще предстоит выяснять и уточнять с точки зрения разных дисциплин и подходов. Пункт 2 подводит нас ближе к социологической проблематике в более узком смысле слова, ибо речь здесь идет о *взаимодействиях*, предполагающих исследование собственно смысловой жизни их участников. Обратим внимание на то, что действующие рассматриваются как пространственно удаленные друг от друга (иначе бессмысленно говорить о глобализации). Таким образом, в рассуждения вторгается несколько сугубо количественных моментов, коварных в своей неопределенности. Какое количество километров должно считаться достаточно большой удаленностью, чтобы взаимодействие попадало в разряд глобальных? Достаточно ли раз в году поговорить по телефону из Киева с родственником в Аргентине, чтобы считаться участником глобального взаимодействия? Что еще, кроме удаленности и частоты взаимодействий с удаленными партнерами, принимается в расчет при характеристике взаимодействия как глобального? Вот почему неизбежно обращение к пункту 3. И здесь мы сталкиваемся с тем самым принципиальным вопросом, о котором речь уже несколько раз

<sup>20</sup> И что значит: понимают? Понимают адекватно? Но адекватно чему? Той точке зрения, которую мы выставляет как более истинную, поскольку она де подкреплена наукой? А почему именно в нашем случае социальная наука или, по меньшей мере, те, кто на нее ссылается, не окажутся столь же несостоятельными, какими они уже не раз были в этом веке?

<sup>21</sup> «Антимодерн» (Gegenmoderne), говорит Бек, не есть нечто старое, вневременное и т.п., но представляет собой проект и продукт модерна, это «производимая и могущая быть производимой несомненность» [31, S. 101-102]. Иными словами, упрощая до крайности весьма тонкое рассуждение Бека можно сказать, что если модерн – это рассудок и рассудочная рациональность, то антимодерн – это сильные чувства (любовь, ненависть, страх), сознательный выбор инстинктивного, активного поведения, восстановление ритуалов, табу, традиций, новое освящение расколдованного мира и новая вражда и ставка на силу там, где победила идея разумного разговора и договора. (Нечто отчасти сходное фиксирует, хотя и в ином контексте, М. Маффесоли, говорящий о «чудесном», «божественном» социальном. См.: [14, с. 274-283]. Маффесоли также одним из первых начинает говорить об образовании неоплеменных общностей. См.: [72]. Точно так же и антиглобальность – это выбор в пользу локального в противоположность всемирному, но выбор в контексте мировых связей, выйти за пределы которых уже невозможно.

заходила выше: является ли взаимодействие удаленных друг от друга действующих «глобальным» для эксперта-наблюдателя или оно таково для них самих по самому смыслу взаимодействия? И если мы даже говорим о глобальном обществе и глобальной культуре не с точки зрения нового единства<sup>22</sup>, но с точки зрения нового многообразия, то предполагаем ли мы тем не менее, что в основе наших рассуждений лежит фундаментальное различие: (просвещенный и) просвещающий социолог и непросвещенные действующие? Иными словами, не выглядит ли уверенность в том, что подлинное значение глобализации со временем откроется всем, кто сегодня еще прозябает во тьме невежества, как очередной вариант той самой веры в прогресс и конечное единообразие общества, которое отличает достаточно традиционные способы социологического (и не только) рассуждения? И есть ли у нас полная уверенность, что в таком случае мы вовсе не присоединяемся к числу посвященных в тайны прогресса, но, скорее, опять-таки воспроизводим – теперь уже в «теоретических» рассуждениях – успешно транслированный нам, но не нами созданный образец? Во всяком случае, «глобальное», «мировое» общество – это, в принципе, возможная, но далеко не всякий раз самая лучшая, наиболее пригодная система координат для теоретика, подобно тому как и социология (см. цитированные выше рассуждения Фезерстоуна), в ее наиболее приближенном к классической традиции виде, – возможно, не лучший способ судить об объективно складывающихся мировых взаимосвязях. Заметим еще раз, что в мире всемирных взаимодействий далеко не вся социология ориентирована на глобальное общество – потому ли, что она все еще пребывает во власти старых представлений об обществе в территориальных границах государства, из-за недостаточной ли состоятельности исследователей в делах международных или просто потому, что мировое общество (по мнению ряда авторов), даже как общая система координат, далеко не лучшая, не самая плодотворная схема рассуждений для теоретика в мире не только едином, но и в высшей степени многообразном. И уж тем более сомнителен ее прогрессистско-просветительский пафос, который удивительным образом сказывается в самых простых описаниях: «Крестьянский участок земли, города кругом, [далее] регион, страна, континент и т.д. образуют в пространственном аспекте "потенциально достижимый мир"; во временном аспекте этому соответствует то, как протекает день, [затем] история [отдельной] жизни, [и, далее,] эпоха, а в социальном аспекте – референтные группы, начиная с семьи и, далее, община, нация и т.д. вплоть до "мирового общества"» [56, S.187]. Такое линейное расширение контекстов взаимодействия предполагается социологическими теориями, которые – при всех своих достоинствах – не могут в отношении основного их содержания (разве что – и с большой осторожностью – как образец) перениматься теми, кто (и если) именно в *ограниченности* своего опыта усматривает важнейшую социологическую проблему, вокруг которой так или иначе требуется центрировать принципиальные теоретические построения.

Мы начали это рассуждение с того, что в обществе, понимаемом как совокупность всех возможных взаимодействий, теоретическая социология есть особый род взаимодействия. С точки зрения глобального общества и глобалистской социологии, действительно, не важно, что теоретической социологии нет у «нас», потому что любое «мы» релятивировано тотальностью мирового взаимодействия. Достаточно и того, что теоретическая социология существует в мировом обществе – «социология для *одного* мира», как сформулировала в свое время М. Арчер [29]. Надо отчетливо понимать, *что* именно *мы* (разумеется, в конечном счете, при последовательном продумывании) отвергаем, отказываясь от такой схемы. – Не только крайне привлекательное для интеллектуала представление о себе самом как наиболее просвещенном, *знающем* из современников, но

<sup>22</sup> Мировое общество, говорит У. Бек, характеризуется «экономической взаимозависимостью, соединением через сети средств коммуникации, пространственной мобильностью и культурной стандартизацией» [31, S. 122]. Но стоит ли конструировать социальные фикции, подменяя глобальное единство глобальной распространенностью? См.: [89, S. 12]. См. здесь же отсылку к принципиально важным суждениям Р. Корфа [61, S. 357-368].

вообще симпатичный образ свободно парящего апологета прогресса, друга мира, свободы и демократии, а также, разумеется, и общечеловеческих ценностей, задающих масштаб всех его рассуждений. Вместо безусловного знания безусловных приоритетов, одновременно представляющихся и ценностями, и подлинным направлением социальной эволюции, мы оказываемся в ненадежном мире, знание о фактическом многообразии которого (включая многообразие способов познания<sup>23</sup>) не есть знание ни о том, *что* познавать, ни о том, *как* познавать, ни о том, *ради чего* познавать. И уж меньше всего оно позволит ответить на главный вопрос, который ставится в данной статье снова и снова: кому это *нам*?

Прежде чем подробнее рассмотреть эти вопросы, обратимся еще к одному аспекту теоретической социологии. Можно рассуждать так, что – пусть не вся и не всегда – она представляет собой знание, одновременно максимально приближенное к повседневным образам социальной жизни, и рационализированное. Не будучи «житейской мудростью» в традиционном понимании, она позволяет обычному человеку «научно» объяснять для себя происходящее, дистанцируясь и от идеологических схем, и от привычных, повседневных толкований. Не как действующее научное предприятие, но как *постоянно обновляемый запас знания*<sup>24</sup> она является важным ресурсом индивидуальной рефлексии и постольку – свободы. Мы еще увидим, насколько уязвимо в принципе такое толкование. Очевидно, однако, что и такой теоретической социологии у нас нет. Можно ли здесь использовать западные ресурсы? Нельзя ли добавить к немецкой кофеварке немецкую социологию. Не в этом ли смысл данной книги?

Вопрос слишком сложен. Очевидно, что публикации переводов (классических текстов или лучших работ лучших современных теоретиков) не изменят статуса социологической теории, а попытки *имитировать* переводами собственно теоретическую деятельность заведомо обречены на неуспех. Причина все та же. Социолог-теоретик, даже работая с самыми абстрактными понятиями, более или менее явно апеллирует к определенным образам социальности. В его понятиях схватываются не конкретные эпизоды опыта, но *образы переживаемых событий социального*. Именно поэтому одно только обращение к текстам, обязанным своим возникновением осмыслению иных, так сказать, не близких ему образов, представляет собой ресурс весьма ограниченный. Конечно, социология – это нечто куда более обширное, чем социологическая теория, но именно заострение формулировок применительно к теоретическому знанию позволяет нам очертить (и только!) проблему куда более сложную, значимую вообще для социальной науки, а отнюдь не только для абстрактной теоретической социологии. Значение социальной науки для индивидуальной рефлексии, *поскольку* она может сопровождать поведение, связано отнюдь не только с *качеством* самого знания, но и с тем, *во-первых*, каков статус самой научности в обществе и культуре; *во-вторых*, как связаны универсальные стандарты исследования с уникальным *местным* опытом социолога и тех, для кого его теория может быть значимым ресурсом описаний и объяснений; *в-третьих*, насколько реализован в обществе принцип *социального государства*.

Подобно тому, как сомнения относительно радикального глобализма не стоило бы понимать в том смысле, что фактически влияние мировых событий на нашу жизнь ничтожно, так и утверждение, что в понятиях социологической теории должны быть схвачены уникальные образы социальности, не предполагает отрицания некоторых универсальных критериев, согласно которым знание признается или не признается научным. Существует

<sup>23</sup> Которое с точки зрения «глобальной социологии» может привести к неплодотворному релятивизму: «...Согласие относительно того, что действующие живут в совершенно "различных мирах", принципы которых являются делом местной лингвистической конвенции, будет куплено ценой отказа от любых сравнительных исследований» [30, р. 20].

<sup>24</sup> Знания более абстрактного и менее специфичного, но, в принципе, более достоверного, нежели обыденное, ибо оно подвергается критике и обсуждению по все еще значимым правилам научной дискуссии; знания более «объемного» – ибо социальная наука представляет собой также институционализированную и непрерывно культивируемую традицию.

сложная связь между непосредственным социальным опытом исследователя<sup>25</sup>, той научной традицией и интеллектуальной средой, на которую он ориентируется, и «мировыми», т.е. более или менее распространенными и признанными стандартами исследования. Вот простейшие примеры: «Протестантская этика» М. Вебера – признанная классика для большинства социологов во всем мире. Но возникнуть она могла – как хорошо известно и документировано специальными исследованиями – только в определенном месте и в определенное время<sup>26</sup>: именно в Германии, именно в Гейдельберге, именно в начале века. Обретение этой книгой статуса классического сочинения означало вместе с тем становление определенных стандартов в социологии. Но и в момент своего появления она была сочинением, автор которого ориентировался на определенные каноны историографии и на методологические принципы признанной философии науки южно-германского неокантианства. Едва ли кто не различит за монументальной системой Т. Парсонса (даже в самых абстрактных ее формулировках) Соединенные Штаты эпохи «нового курса» и послевоенного процветания. Точно так же общеизвестно влияние на его методологию признанной философии науки А. Н. Уайтхеда. Примеров не менее очевидных очень много, а случаев успешного перенесения иноземных концепций на другую почву в неизменном виде практически нет. А отсюда следует очень простой вывод: до тех пор, пока политические границы сохраняют свое радикальное значение, ограничивая особую *территорию социального*, социология в той или иной стране возможна лишь при условии, что, по меньшей мере, там предпринимаются попытки сформировать свою собственную фундаментальную теорию с учетом собственного уникального опыта и признанных стандартов философии и методологии. Здесь необходимы только следующие ограничения. Во-первых, при формировании фундаментальной теории невозможно пренебрегать принципиальным эмпиризмом социологии (несколько переиначивая известную формулу Л. Ранке, некогда примененную к истории: требуется выяснить, *как это есть в действительности*). Именно поэтому мы признаем некоторые принятые шаблоны исследования (хотя бы они и различались у разных школ; иными словами, пусть те или иные, но *шаблоны*, господствующие образцы). Во-вторых, невозможно игнорировать фактически завершающееся в современной социологии разделение труда и выделение *работы с социологическими понятиями* в особую область деятельности. Проблема взвешенного распределения акцентов в теоретической деятельности между стандартами той или иной степени универсальности и ориентацией на уникальный опыт *не может* быть решена априорно, помимо самого исследования, продуктивностью которого только и доказывается тот или иной вариант решения.

Отсутствие в обществе научного знания о нем самом возможно также рассматривать как отсутствие внятно очерченной инстанции «критической рефлексии». Это очень соблазнительный, явно напрашивающийся ход мысли, который нельзя оставить без внимания. Если вернуться к началу наших рассуждений, то отсутствие теоретической социологии как «самосознания» общества (при всех ограничениях, налагаемых на использование данной терминологии) означает, что общество не дистанцировано от самого себя. Его жизнь (будь то функционирование социальной системы, события коммуникаций или индивидуальные акты) происходит по большей части непосредственно. Оно, как мы сформулировали выше, спонтанно и неменяемо. Столь очевидное, в том числе и для многих социальных ученых, обстоятельство способно побудить их к более оптимистичным заключениям, например, следующего рода. Теоретической социологии, вообще фундаментальной социальной науки (ближе как социология не квалифицируемой) нет только временно, потребность в ней (именно в теоретическом знании об обществе) ощущается, а это

<sup>25</sup> Этот опыт отнюдь не тождествен рационально контролируемому, *правильному* научному опыту, а вопрос о том, насколько могут быть разделены между собой эти два вида опыта, опять-таки нуждается в отдельном обсуждении.

<sup>26</sup> Вопрос о личной гениальности ученого важен, но в связи с рассматриваемыми проблемами должен быть вынесен за скобки. Об исторических констелляциях, приведших к созданию «Протестантской этики», см.: [94].

означает перспективу возможного изменения самого общества. Иными словами, рефлектирующий интеллеktуал самой своей рефлексией может менять общество. Мысль есть действие.

Однако должны ли мы удовлетвориться столь оптимистичным умозаключением? Дело даже не в том, что не всякое самодистанцирование общества, появление в нем инстанции рефлексии есть социология и что далеко не все, кто ощущает потребность в ней, суть социологи. Дело даже не в том, что сомнения вызывает проявляющаяся лишь в последние годы дистанцированность интеллеktуалов, не *отошедших*, но, скорее, *отодвинутых* от заметных, наблюдаемых ролей в обществе, т.е. от позиций, которые они привыкли занимать с начала наших несчастных реформ. Во всяком случае, в отношении социологии это не вызывает ни сожаления, ни изумления. Как бы ни оценивать вклад каждого ученого по отдельности (а отрицать успехи отдельных ученых у нас нет резона), в основном, наша социальная наука пережила бесславное десятилетие. Интеллеktуалы сменили привычную фронду (в лучшем случае) по отношению к старому режиму на (притворившееся наукой) идеологическое обеспечение нового порядка и опомнились только тогда, когда этому последнему стала не нужна от них даже такая малость.

Правда, если это и ставит под сомнение моральную состоятельность критической дистанции, то само по себе еще отнюдь не означает ее социальной и теоретической несостоятельности. Но главное в другом. Ведь «дистанция» и «критическая дистанция» – далеко не одно и то же. Интеллеktуал, критиковавший «реальный социализм» за подавление свобод и малую эффективность, совершенно неоправданно смешивал два рода знания: «инструментальное» и «освободительное», «эмансипаторное». «Если гражданину препятствуют искать своего благополучия угодным ему образом, только бы оно было совместимо со свободой других, то сдерживают жизнеспособность всего предприятия, а тем самым опять-таки силы целого». А потому посягательство на гражданскую свободу (включая свободу духовного самоопределения) означает ослабление торговли и ремесел и ослабление государства [60, S. 112; русский перевод исправлен]. Эта благородная уверенность Канта, а вместе с тем и вся традиция от Маркса до Хабермаса, быть может, и хороша, однако «великий проект Просвещения» кажется, не получает у нас большого успеха. И вряд ли это случайно. Даже если сделать вид, будто не замечаешь принципиального различия, по меньшей мере, указанных двух, если уж не трех родов знания<sup>27</sup>, следует отдавать себе отчет в том, что критическая установка предполагает довольно значительную *левизну* теоретика. Между тем, «критический», освободительный пафос обернулся у многих социальных ученых приверженностью «капитализму». Однако эмансипация от капитализма (даже от «позднего») и эмансипация от социализма (даже от «реального») противоположны друг другу, как бы ни скрывалось это обстоятельство разного рода маскировочными приспособлениями вроде «борьбы с отчуждением», «преодоления командно-административной системы» и «разоблачения бюрократии», которое после нескольких лет просветительской работы социальных ученых сошло на нет так быстро и так бесславно. А ведь реальное крушение реального социализма оказалось и ударом по социальным позициям западной социальной науки. В мире исчезает фактическая альтернатива западному *социальному государству*, а значит, исчезает и историческое оправдание этого последнего. Ведь подобно тому, как появление социализма, именно в самых тяжелых, тоталитарных его формах, стало вызовом капитализму, а ответом на него – социальное государство, предмет вожеланий и недостижимых мечтаний для большинства наших соотечественников (включая самых ученых и просвещенных), так и крушение социализма ставит под сомнение продолжение социального государства как дорогостоящего предприятия. Оставляя в стороне вопрос, может ли оно и впредь столь успешно существовать там, где когда-то зародилось, мы вправе

<sup>27</sup> Триады М. Шелера («знание ради господства», «знание ради образования», «знание ради спасения») и Ю. Хабермаса («инструментальное», «культурное», «эмансипаторное» знание) хорошо известны. По времени им предшествовали в нашем веке проницательные рассуждения С. Н. Булгакова. См.: Сапов В. В., Филиппов А. Ф. «Христианская социология» С. Н. Булгакова. Раздел 3 [3, с. 369-380].

предположить, что мероприятия развитых стран по обеспечению лояльности собственного населения не распространятся на весь мир. Социальное государство, заметим еще раз, слишком дорогое удовольствие, его хватает только на немногих. Оно реально замыкается от остального мира, *укрепляет границы*, а не распаивается навстречу «мировому обществу», что мы и наблюдаем повсеместно в самых разнообразных формах, от ужесточения режимов въезда и иммиграции в благополучные страны до ограничений на поселение в Москве.

Между тем, социальное государство – это не просто обязательства государства поддерживать определенный уровень благосостояния граждан. Это также особая роль социальной науки. Обязательства государства должны быть сбалансированы с его возможностями. Оно запускает, предвидит, предотвращает социальные процессы. Оно ориентируется не на критерий физического выживания, но на фактически существующие, изменчивые притязания и мотивы. Оно не доверяется «стихии», оно *планирует*<sup>28</sup>. И, разумеется, ему для этого нужна – и оно поэтому ее поддерживает – независимая инстанция производства знания – наука. Но ученый не хочет быть просто технологом государства. Независимость науки и научного знания можно понять как способность не только давать государству средство, но и задавать цель. «Автономная коллективность» ученых оказывается *общественностью*<sup>29</sup>. Однако их способность задавать общую цель отнюдь не следует из их описаний и объяснений, сколь бы адекватны они ни были<sup>30</sup>. Точнее говоря, она не следует вообще ни из чего. И это относится не только к позитивным наукам о природе, но и ко всему корпусу социальных наук. Но если с дискредитированной способностью социальных ученых указывать цели и выставлять претензии (научные и «общечеловеческие» одновременно) все более или менее ясно, то их технологическая избыточность при распаде социального государства начинает только проявляться и недостаточно серьезно обозначена лишь потому, что одни социальные обязательства являются неизбежной принадлежностью любого современного, а не только развитого благополучного государства, а другие еще остаются как пережитки прошлых времен. Агония социального государства есть также агония социальной науки как социальной технологии, которая лишь до некоторой степени зависит от теоретической, фундаментальной социологии. На Западе редукция социальных обязательств государства всякий раз способствовала полевению ущемленных ученых. Однако оно все равно оставалось реальным гарантом существования критической по отношению к нему науки. Но если эта последняя не может быть ни способом формулирования общечеловеческих притязаний, с точки зрения которых оценивается социальная жизнь и предписываются цели ее движения, ни технологией разработки эффективных социальных решений государства, то чем тогда еще?

Чтобы ответить на этот вопрос, полезно будет определить институциональное место отечественной социологии. Как наука, как чистое исследование она умерла и не имеет шансов возродиться. Место ее пребывания – маркетинг (понимаемый в самом широком смысле в обществе, где требуется эффективно продавать политиков и презервативы) и образование, поскольку оно еще не всецело становится образованием-для-маркетинга.

<sup>28</sup> См. классическую трактовку этого вопроса у К. Мангейма: [13, с. 412-571; особенно гл.1]. Менее известен, но во многих отношениях не менее продуктивен подход Х. Фрайера. См.: [47, S. 17-44].

<sup>29</sup> Просветительскую идею научной общественности как «свободно парящей интеллигенции» мы находим у Мангейма. Исторические судьбы либеральной идеи публичности, на которую Хабермас возлагает немалые надежды в знаменитой книге: [57]. Взаимосвязь идеи научности с идеей обращенных к государству притязаний «от имени человечества» показывает Ж.-Ф. Лиотар. См.: [71]. В русском переводе см.: [10, с. 89]. Перевод примечания 119 испорчен неверным истолкованием *publicité* как *реклама*. На самом деле речь идет о взаимосвязи публичности выражения мнения и общественности как особой инстанции, что находит свое выражение в соответствующей многозначности немецкого *Öffentlichkeit*.

<sup>30</sup> Об этом очень внятно пишет тот же Лиотар. От Просвещения, говорит он, приходит «повествование об эмансипации», легитимирующее науку как истину, опирающуюся «на автономию собеседников, включенных в этическую, социальную и политическую практику. Однако ... [н]ичто не доказывает, что если истинно высказывание о действительности, то окажется справедливым также и прескриптивное высказывание, необходимым результатом которого будет ее изменение» [71, р. 66]. В русском переводе: [10, с. 96-97].

Несмотря на все различия, существующие, казалось бы, между этими двумя областями приложения усилий со стороны социальных ученых, место и возможности теории, в общем, и тут и там одинаковы. Теоретическая социология создает *ресурс возможных описаний* общества, которым могут воспользоваться и наемные технологи, и все те, кто в какой-то мере определяет свое (хотя бы только профессиональное) поведение с оглядкой на науку, т.е. в первую очередь преподаватели и студенты.

Если мы желаем именно социологии, то описания должны совершаться согласно определенным образцам. А поскольку никакой иной теоретической социологии, кроме так называемой западной, не существует, то становление теоретической социологии именно как науки, где бы оно ни происходило, предполагает постоянную ориентацию на «западный образец». Иначе говоря, теоретические коммуникации по поводу «нашей страны» (только тогда они могут стать для нас наукой) оказываются социологическими (т.е. оказываются совершенно определенной наукой), только если они подключаются к «западным»<sup>31</sup>. А поскольку в западной социологии, как мы уже говорили, нет единства, то речь *в принципиальном плане* может идти не о выборе какого-то определенного образца, но только о том, чтобы вообще иметь в виду западную теоретико-социологическую коммуникацию как коммуникацию, а не как отдельные эпизоды или продукты теоретической деятельности. Иными словами – все то же самое, что и было всегда (ибо всегда мы в своих теориях равнялись на Запад), но только с акцентированием текущей коммуникации, а не просто содержания той или иной концепции.

В этом смысл данного издания. Оно задумано не как «та самая», обещающая откровение если уж не последних, то хотя бы достаточно свежих истин КНИГА, но именно и прежде всего как просто книга, как «одна из», как малая часть того массива публикаций, без которого невозможно нормальное существование науки. Она обретает смысл в связи с тем, что количество переводных публикаций все-таки возрастает. И если мы все-таки рискуем заявить ее не как *продолжение*, но как начало нового ряда изданий, то именно потому, что ее очевидная пестрота скорее отражает состояние коммуникаций, чем состояние концепций. Теоретическая социология появится, если ориентация на актуальный образец как один из многих сосуществующих и соотносимых образцов научной коммуникации (как она выражена в публикациях) станет непременной составляющей исследований, идентифицируемых прежде всего по этой ориентации. *Ориентация на образец коммуникации для создания шансов продолжить коммуникацию* – вот о чем идет речь. Теоретическая социология – это еще одна возможность создания описаний, то конструирование понятий, которое отличает любую теоретическую деятельность. Публикация – не способ окончательного подведения черты, но продолжение текущей коммуникации и шанс для последующих.

Теперь снова вернемся к тому, что отсутствие теоретической социологии мы трактовали не только как собственно научную, сколько как социальную проблему. Появление теоретической социологии – тоже не (только) научный результат, но и социальное изменение, но отнюдь не потому что теперь-то общество – наконец – обретет орган мышления о себе самом. Социальное изменение нельзя с(т)имулировать одним только выпуском книг. И – даже в самом переносном смысле в этом сравнении, кажется, есть толк – общество не мыслит о себе само не только потому, что не может, но и потому, что не хочет. Дать возможность и пробудить волю – это совсем разные вещи. В чем же состоит шанс

---

<sup>31</sup> Об опасности изоляционизма лучше напоминать тогда, когда дела еще не так плохи. Характерный пример: в 1955 г., предваряя небольшой сборник переводов Г. Зиммеля, Э.Хьюз писал, что американцы, родной язык которых – английский, не склонны учить другие языки. Поэтому переводы редки, а с прекращением потока иммигрантов из Европы лингвистическая изоляция станет еще более ошеломляющей. Мы весьма зависимы от переводов, говорит он. «Основная интеллектуальная опасность этой зависимости заключается в том, что мы, американцы, часто просто не будем знать работы, написанные на других языках. Меньшая опасность состоит в том, что мы будем принимать переведенную часть за целое, за всю концепцию того или иного ученого» [59, p. 7].

социолога-теоретика? В том, чтобы дать шанс обществу! Напомним, что «шанс» – важнейший термин в ключевых определениях Макса Вебера. Социальное отношение – это шанс, что состоится социальное действие. Шанс на регулярность социального действия в рамках определенного круга людей, когда он держится только силой привычки, – это обычай. Шанс на то, что участники отношения будут ориентироваться на представления о существовании легитимного порядка, называется значимостью этого порядка. Борьба ведется за шансы (распоряжения чем-либо или даже шансы на выживание). Власть и господство суть шансы навязать свою волю и обеспечить повиновение приказам [93, S. 13, 15, 16, 20, 28]. Шанс социологии стать в обществе тем, чем она может быть, есть шанс общества на особого рода самодистанцирование.

Возвращаемся ли мы тем самым к уже затронутым темам? Идет ли все-таки снова и снова речь о том, чтобы приравнять становление науки к социальному изменению? И да, и нет. Постоянное возвращение к одной теме, к одной и той же фигуре аргументации обнаруживает важную трудность, с которой обычно приходится сталкиваться всем радикальным авторам, твердящим – говоря словами И. Г. Фихте – о «полной греховности» мира<sup>32</sup>, даже если эта греховность выражается в столь маловажно обстоятельстве, как отсутствие теоретической социологии. В логическом смысле речь идет о проблеме *абсолютного начала*, когда из ничто должно стать нечто. В социальном смысле революционная задача требует исполнителя, отсутствие которого как раз и свидетельствует о совершенной греховности мира, а присутствие делает непонятным промедление с переходом от греховности к спасению. В нашем случае это можно интерпретировать, примерно, так: если теоретической социологии нет, то непонятно, как она может возникнуть *сразу* в виде масштабных концепций и сети специфических коммуникаций, а если все-таки может и условия для этого есть, то почему еще не возникла?

Чего же недостает для появления у нас социологической теории? Правильно ответить на этот вопрос можно, только рассмотрев (именно социальные!) предпосылки ее возникновения, то, что уже есть. А имеется не так уж мало. *Во-первых*, несмотря на очевидный теоретический регресс в последние годы собственно науки социологии, в это же время резко изменился характер *социологического образования*. При всем недостатке квалифицированных преподавателей, учебников и первоисточников, студенты теперь оказываются в более непосредственном отношении к мировой социологии, чем это было прежде. Важнейшие понятия, концепции, объяснительные принципы приобретают характер той банальной для всякого специалиста самоочевидности, без которой невозможно никакое продвижение вперед. *Во-вторых*, постепенно меняется *характер переводных социологических публикаций*. Если раньше речь могла идти, в основном, об учебниках, обзорных трудах или первоклассных социологических сочинениях (например, М. Вебера или Э. Дюркгейма), то теперь – только очень медленно! – становится доступным огромный массив более обиходной литературы, книг и статей, которые и составляют подлинную среду текущего социологического теоретизирования. *В-третьих*, все большее распространение среди практикующих социологов получает *своеобразная эклектика*; самые разнообразные понятия или даже ходы мысли выбираются для целей того или иного исследования *ad hoc*. Если с точки зрения какой-либо объемлющей теории этот образ действий может быть оценен только отрицательно, то с точки зрения общего развития теоретической деятельности его можно приветствовать. В современной социологии безупречная логика замкнутой теоретической системы совсем не обязательно рассматривается как добродетель. Конечно, беспринципная эклектика не должна быть приемлемой альтернативой претенциозной теории. Однако особым образом организованная деятельность по усвоению наиболее плодотворных моментов разных, даже противоречащих друг другу концепций (я называю ее *элементарной*

<sup>32</sup> См.: «...эпоха освобождения, непосредственно – от повелевающего авторитета, косвенно – от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, – время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности – *состояние завершенной греховности*» [24, с.10].



*социологией* и понимаю как способ кодификации социологического знания<sup>33</sup>) может быть одной из таких альтернатив.

Мы исходим из того, что социологии *фактически* свойствен теоретический плюрализм<sup>34</sup>. Никакие школы и направления не исчезают, сколь бы интенсивна ни была направленная на них критика. Ни одно из вновь возникающих течений не рассматривается (разве что самыми ревностными его приверженцами) как универсальное. Категорическое противопоставление истинных концепций неистинным теряет смысл для внешнего наблюдателя. От ситуации более ранней положение социологии последних пятнадцати-двадцати лет отличается именно очевидным отсутствием явных доминант. Сегодня типично усвоение исследователями элементов самых разных концепций, прагматичное использование всего, что «работает». Это – реально сложившаяся практика науки. Правда, и сейчас крупные теоретики, даже пытаясь освоить больше продуктивных положений и понятий разных школ, не могут избежать соблазна выстроить собственную объемлющую концепцию. Наряду с теоретическими приобретениями, это обуславливает и неизбежные потери.

Представим это как ситуацию выбора. Испытывая потребность в теоретическом знании мы вынуждены выбирать между теориями. У нас *как бы* еще нет не только жестких теоретических схем, но и внятных предпочтений. Мы выбираем среди имеющихся подходов, опираясь только на свой дотеоретический опыт. При этом любая принципиальная односторонность (т.е. выбор только одного способа рассуждений) приводит к потере тех или иных возможностей описания некоторых сторон социальной реальности, известных нам по опыту. Но именно опыт мы намерены осмыслить наиболее полно. Тогда можно сделать выбор не в пользу жесткой теоретической последовательности, но в пользу наиболее полноценного (многостороннего, учитывающего все данные нашего повседневного опыта) описания «социального»<sup>35</sup>. В этом случае нам следует свободно обходиться с наличным запасом теоретического знания, работать со многими понятийными инструментариями. В таком случае непоследовательность означает полную эклектику. Несвязность высказываний означает неполноценность знания. Но если рассуждать последовательно, придется ограничивать себя только теми понятиями и ходами мысли, которые совместимы между собой, а значит – и с внутренней логикой либо избираемой нами готовой, либо *нашей собственной (становящейся)* теории<sup>36</sup>. Описание «всего» в универсальном синтезе может отвечать нашим дотеоретическим склонностям, но противоречит самой идее науки как институционализованного поиска истин, поддающихся дискурсивному обоснованию. Кроме того, создание завершенной теоретической схемы не приводит к устранению уже существующих: от многообразия социального опыта и подходов к его описанию нельзя уйти благодаря «еще одной» концепции. На пути *построения теории*, видимо, трудно продвинуться дальше.

Это рассуждение содержит в себе несколько важных допущений, которые при ближайшем рассмотрении могут показаться совершенно неудовлетворительными. Подвергнем его критике. Во-первых, здесь смешано фактическое положение дел в науке и

<sup>33</sup> См. об этом подробнее в моей статье: [20]. Ниже частично (опуская сугубо философские фрагменты и подробное обсуждение специальной литературы) и с некоторыми важными изменениями воспроизводятся положения первого раздела этой работы.

<sup>34</sup> Еще в позапрошлом веке это фиксировал Г. Зиммель, усматривая здесь сходство метафизики, психологии и социологии. См.: [82, S. 118-120].

<sup>35</sup> Субстантивируя прилагательное «социальное» («the social», «das Soziale», «le social»), мы указываем, что заранее никаких квалификаций этого «нечто» дать еще можем.

<sup>36</sup> Положение не изменится и в том случае, если мы будем рассматривать познание как нами же самими создаваемую конструкцию, ибо тогда речь пойдет о том, как мы оперируем с несколькими такими конструкциями, одну из которых признаем за дотеоретическое знание, а ряд иных – за теории, устраивающие нас в том или ином отношении, но не представляющиеся исчерпывающими. Конструкция не означает произвола. См.: [45; 64]. О том, как специфическая конструктивистская установка блокирует у нас социологическое познание, будет сказано ниже.

логические основания теоретических построений. Из фактического плюрализма социологии не должно следовать, что любые устремления к универсальной теории обречены на провал. Дело в том, что как «провал» они могут быть оценены только другими теоретиками, не признавшими данной теории. Таким образом, фактический успех или неуспех в смысле признания выдается за сугубо теоретическую неудачу. Во-вторых, мы предполагаем, что и после усвоения или выработки некоторых теоретических позиций, дотеоретический опыт остается тем же самым, а не осмысливается с точки зрения теории. Между тем, следовало бы, скорее предположить, что претензии с точки зрения дотеоретического опыта на самом деле представляют собой сугубо теоретические (с точки зрения других теорий) претензии, если, конечно, речь не идет о внеученных претензиях к науке, которые, опять-таки, не могут иметь в таком контексте убедительной силы. Значит, и здесь фактическим обстоятельствам придается логическое значение, какого они иметь не могут. Наконец, теоретические системы представлены у нас в чрезмерно идеализированном виде. Разумеется, чем более строго будет проведена такая линия рассуждений, тем ближе мы окажемся к безысходной *онтологической относительности* В. О. Куайна<sup>37</sup>. Речь тогда должна идти только о переинтерпретации одних теорий в другие, но не о том, что между ними приходится выбирать из-за их сравнительной неполноты в разных аспектах.

На эти возражения можно ответить следующим образом. Во-первых, мы не затрагиваем сугубо логическую проблематику.

В силу плюрализма социологии, а также причин чисто логического характера, среди всех существующих теорий нет такой, которая бы удовлетворяла нашей потребности в объяснении множества аспектов социальной жизни, известных в обыденном опыте. Любые новые попытки систематизации теоретического знания неизбежно приведут к исключению определенных возможностей описания и объяснения. Даже если некогда некое интегральное социальное знание будет достигнуто, то сегодня говорить об этом всерьез не приходится. Если же мы заинтересованы в использовании как можно более богатых возможностей описания и объяснения социального, то как совместить различные, часто прямо противоположные подходы, не впадая в нетерпимую для теории эклектику?

Одно из возможных решений напрашивается само собой. Следует предварительно повысить уровень генерализации суждений, перейти к *метатеории* или, как это называет Дж.Александр, *теоретической логике в социологии*. «Наука, – пишет Александр, – столь же уверенно идет путем генерализации или "теоретической логики", как и путем эмпирической логики эксперимента... Общие предпосылки, таким образом, должны быть подлинно "решающими"; они должны оказать значительное воздействие на каждом более конкретном уровне социологического анализа» [28]. Однако точка зрения Александра далеко не бесспорна. Она подвергается разносторонней критике<sup>38</sup>, а значит, генерализация суждений не облегчает нахождение консенсуса. Это не удивительно. Ведь и вопрос о том, различаются ли теория и метатеория и что является тем и другим, не может быть разрешен ни в теории, ни в метатеории. Здесь потребовалась бы метаметатеория, т.е. проблема, как известно, возникала бы на каждом следующем уровне. Если решение и возможно, то только как *практическое* решение. В данном случае мы говорим о практике самой науки.

<sup>37</sup> Ср. у Куайна: «Смысл имеет не вопрос о том, что собой представляют объекты теории с абсолютной точки зрения, а вопрос, как одна теория объектов интерпретируется и переинтерпретируется в другую. ... Предположим, мы работаем внутри некоторой теории и таким образом трактуем ее объекты. Мы делаем это, используя переменные данной теории, значениями которой являются эти объекты, хотя и не существует того подлинного смысла, в котором этот универсум может быть специфицирован. ... Теория представляет собой множество полностью интерпретированных предложений (точнее, она является дедуктивно замкнутым множеством)... [Но] мы не можем иначе, чем в относительном смысле, требовать, чтобы теория была полностью интерпретирована. Если вообще рассматривать нечто, как теорию. ... То, что делает онтологические вопросы бессмысленными, если они рассматриваются абсолютно (а не относительно), – это не их универсальность, а их свойство быть логическим кругом» [9, с. 55, 56, 57]. Перевод слегка исправлен.

<sup>38</sup> См., например, статью: [18, с. 103-156].

Практика же показывает, что взаимопроникновение принципиально различных теоретических подходов действительно происходит. Иногда бывает так, что в более общую теорию пытаются включить более частные. При этом богатство содержания этих теорий сводят к ряду более простых положений, переформулированных в связи с более общей схемой (такова была, например, одна из процедур построения теории у Парсонса). Однако чаще бывает иначе. Для решения исследовательской задачи ученый привлекает имеющиеся теоретические ресурсы. Положения, взятые им из разных концепций, могут непротиворечиво совмещаться, пока не учитываются все их предпосылки и из них не сделаны некоторые принципиальные выводы. Таким образом, и не будучи включены в более фундаментальную схему, положения разных теорий приобретают более элементарный характер.

Можно предположить, что тем самым в практике науки находит отражение фундаментальное единство социальности. Поэтому уровень взаимопроникновения теорий я предлагаю называть «базисной», или «элементарной» социологией. Конечно, со стороны логико-теоретической это все равно неудовлетворительно. Элементарная социология – *еще не* теория, но один из аспектов теоретической деятельности, в предельном случае – как бы бесконечное исследование фундамента социальности. Этот способ работы с теоретическими ресурсами не всегда осознается как таковой: чистые теоретики чаще озабочены созданием собственных теорий; исследователи с более прикладными интересами, как правило, не нуждаются в таком осмыслении концепций, которые они используют.

Чтобы понять особенности фактически существующей, логически неудовлетворительной элементарной социологии, зададим вопрос: разрешима ли задача по целенаправленному конституированию такого рода деятельности? Если иметь в виду долгосрочную перспективу, это представляется весьма сомнительным. В самом деле, соединение теоретических высказываний необходимо вызывает появление чего-то подобного системе. Однако замыкание системы (вольное или невольное, совершенное или несовершенное) требует времени и, следовательно, неизбежное в перспективе отграничение от других концепций не обязательно должно оказывать влияние на любое теоретизирование в данный момент.

Когда речь идет о работе в рамках определенной теории, в силу вступают ее внутренние ограничения. Когда понятиям придается сугубо прикладное значение, т.е. когда некоторому классу реальных или возможных событий уже поставлены в соответствие готовое понятие или понятийная конструкция, вопрос о взаимопроникновении фрагментов теоретического знания тоже специально не ставится. Стихийная эклектика практических исследователей (в том числе, и начинающих теоретиков) непреодолима. Однако проблема оказывается весьма острой, если возникает вопрос о сугубо теоретическом осмыслении событий и процессов, известных нам как таковые в дотеоретическом опыте. Склонность к теоретической последовательности должна быть удовлетворена вместе с потребностью в богатстве возможностей описания. *Теоретическое осмысление* означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, пытаются найти или дедуцировать, или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. Что такое дотеоретический, т.е. еще не освоенный в теории опыт теоретика? Если не считать чисто временной последовательности (тот опыт, когда у него еще не было теории), различие теоретического и дотеоретического может само иметь только теоретический характер, т.е. производиться с точки зрения теории и в ее терминах. Дотеоретический опыт, в частности, – тот, который противоречит выводам и предсказаниям теории. Таким образом, мы сталкиваемся с известным вопросом: может ли быть пробит концептуальный каркас универсального объяснения, можно ли выйти за пределы парадигмы и т.п. Эпистемологические сложности здесь велики. Однако надо иметь в виду, что проблема во многом теряет остроту, если речь идет о незавершенной или принципиально неуниверсальной теории. Тогда дотеоретический опыт – это тот, который рассматривается с точки зрения теории как область возможного, но еще не состоявшегося применения теории. Понятия и связи понятий мыслятся *систематически*, и если система понятий не всегда

продумывается во всех деталях, то она, во всяком случае, предполагается существующей или хотя бы возможной. Понятия мыслятся как – в принципе – принадлежащие к теоретической системе или обширной, хорошо фундированной взаимосвязи. При этом во всякой системе научных коммуникаций существует свой предельно высокий в рамках поставленных задач уровень абстракции. Соответственно задачам, и сфера, называемая нами элементарной социологией, также может быть более или менее абстрактна, в зависимости от характера привлекаемых теоретических ресурсов.

При свободном, гибком распоряжении теоретическими ресурсами обнаруживается, что понятия, если воспользоваться термином Лумана, *контингентны*, т.е. они могли бы быть и другими. Мы могли бы взять их из разных теорий. Наше первоначальное решение, т.е. выбор в пользу такого-то основного («первого») понятия не имеет иной основы, кроме самого *решения*. Первое решение-выбор возникает, так сказать, вообще «из ничего» (конечно, с точки зрения теории). Иными словами, «до» теории выбор обусловлен нетеоретическим решением. В рамках теории у него нет оснований, но этого нельзя сказать о последующих решениях. Если бы мы имели дело со строгими дедукциями, все обстоит бы еще не так сложно. Каждый следующий шаг в дедукции обусловлен предыдущим. Во всяком случае, поле возможностей выбора сужается, пока, наконец, заданность самозамкнутости не начинает оказывать все большее влияние на конституирование теории. Однако, хотя первые решения и сужают область возможностей последующего выбора, они их исчерпывают не сразу: на каждом следующем этапе рассуждений открываются новые области альтернатив. Выстраивание теории происходит именно за счет выбора из возможностей последующих шагов рассуждения. Но это значит, что именно моменты выбора, различения понятий могут, в свою очередь, образовать своеобразный «единый текст» (когда этот текст описывает альтернативы, можно говорить о метатеории). Исследователь, использующий не только понятия, но и моменты различения понятий в теоретической работе, может на определенном этапе работы не отягощать себя выбором теории, построением теории и совмещением в единой теории принципиально различных фундаментальных схем созерцания социальности. Это и есть *элементарная социология*.

Но элементарная социология, по существу, необходима лишь тогда, когда сосуществование конкурирующих теорий, сопряжение их осознается исследователем как проблема. Эклектика – обычный результат отсутствия теоретической культуры – означает, что проблема как таковая не осознается. Теоретическая культура возникает в процессе поисков или разработки наиболее пригодной теории. Неудача этих попыток, желание пожертвовать связностью, последовательностью теоретических высказываний для большей продуктивности заставляют исследователя ступить на скользкий путь. Применительно к более прикладным концептуализациям правомерно допустить, что элементарная социология здесь как раз и могла бы означать теоретическую культуру, минимально отрефлектированное использование разнородных понятий. И в этом смысле господствующая эклектика, будучи скорректирована улучшением общего образования социологов и все большей доступностью западной социологической литературы, также не всегда являющей собой образец теоретического совершенства, представляется, скорее, позитивным делом.

Тем не менее, все это не отменяет главного вывода об отсутствии у нас теоретической социологии. Можно сказать еще более определенно, используя введенное выше понятие, что у нас едва намечается даже элементарная теоретическая социология. Мало кто теперь пытается не то что свести воедино, а хотя бы представить как возможные альтернативы выбора основополагающие понятия и схемы фундаментальных концепций. Что же блокирует подлинно теоретическую коммуникацию, создание обширных завершенных концепций, мощных школ или впечатляющих попыток принципиально незавершенного синтеза?

Как всегда в науке, причины многообразны. Менее интересны лежащие на поверхности обстоятельства, важные для науки как института, но внешние для движения мысли (а их множество: от разрушения библиотек до исчезновения самого главного – того теоретического любопытства, о котором речь шла в начале и заместить которое не могут

никакие институты). Гораздо любопытнее причины научного свойства, хотя и они, как мы увидим, часто представляют собой только трансляцию в теорию определенных социальных обстоятельств. Среди этих причин можно назвать несколько важных заблуждений, блокирующих и познание, и коммуникацию. При этом ложны не только те или иные положения как таковые, но и те альтернативы, в рамках которых они возникают. Освобождаясь от них, мы открываем дорогу к подлинному социальному познанию. Переходя к описанию этих альтернатив, я хочу специально обратить внимание читателя на то, что в чистом виде они не встречаются нигде. Я изображаю некоторые теоретические ориентации как идеальные типы: такой могла бы быть та или иная позиция, если бы она была продумана до конца и представлена с полной последовательностью.

Назовем первую альтернативу противоположностью объективизма и конструктивизма. Оба члена оппозиции использованы здесь не в строго философском смысле, но лишь как *termini technici*. Под объективизмом я понимаю ориентацию на поиск закономерностей, действующих «помимо воли и сознания людей». Под конструктивизмом – убеждение, что социальность представляет собой «творимую реальность», не обладающую самостоятельным, отдельным от «воли и сознания» существованием. Эта альтернатива восходит у нас к временам советского марксизма и в такой ранней форме примерно соответствует противоположности структурализма и активистского («франкфуртского») неомарксизма. Впрочем, философские сродства обеих позиций намного более разнообразны. Проследить их было бы весьма интересным делом, но в данном контексте важно другое. Любые поиски фундаментальных составляющих социальной жизни (будь то «исторические циклы», «архетипы коллективного бессознательного», «мифологические структуры», «ментальность» или что-нибудь уже совершенно безобразное, как например, «душа народа») столь же бесплодны, как и бесчисленные попытки в очередной раз спасти Россию, вмешавшись в ход событий и предложив новый универсальный проект<sup>39</sup>. Все это, быть может, вообще не стоило бы обсуждения, если бы не то обстоятельство, что данная оппозиция слишком часто выступает как противоположность между наукой и политикой (или между неангажированной наукой и политически ангажированной паранаукой).

Чтобы прояснить это утверждение, нам придется упомянуть сначала о другой альтернативе, в рамках которой социальность мыслится либо как преимущественно неполитическое либо, напротив, как политическое явление. Если предположить, что социальность имеет преимущественно неполитический характер, то ей должна быть свойственна самоорганизация, а преобразующая (политическая) воля наталкивается на фундаментальные структуры. В конечном счете, политика оказывается функцией неполитической социальности (например, «государство» порождается «гражданским обществом»). Напротив, если социальность, в первую очередь, – это политика, а все остальное в обществе зависимо от политики, то возможности целенаправленного конструирования ограничены преимущественно политическим целеполаганием. Объективистски ориентированная наука обнаруживает и демонстрирует пусть и не совершенно неодолимые препятствия, однако существенные пределы возможных политических преобразований. Это, казалось бы, позволяет ученым занимать позицию превосходства над политиками. На самом деле, при политической трактовке социальности такое превосходство оказывается мнимым. Отсюда вытекает осязаемый недостаток публично-политической значимости почти всех гуманитарных наук. Ведь, с политической точки зрения, их единственная ценность могла бы состоять в обеспечении политического *успеха*. И если по отношению к тем или иным стратегическим действиям ученый может проявить скепсис, то этот скепсис *в принципе* (потому что о реальной дискуссии между

<sup>39</sup> Важная линия социального конструктивизма идет от практики управления. Ключевые позиции в управлении, как известно, занимают, обобщенно говоря, *инженеры*, по привычке рассматривающие любые социальные проблемы как задачи на конструирование. Представление о том, что «социальный материал» обладает своей собственной «упругостью», многим из них бесконечно чуждо. Впрочем, это неведение оказывается весьма полезным, когда место парализующих рефлексий заменяет *просто действие*.

политиком и ученым не может быть и речи) опровергается каждым следующим успехом (или навязанной интерпретацией происходящего как успеха), «несмотря на...». Политический конструктивизм противостоит социальной науке, с какой-то зловещей иронией и, конечно, вполне бессознательно пародируя знаменитую формулу «Новой науки» Дж.Вико, согласно которой мы можем познать только то, что сами же и создали. Политические творцы, любимцы фортуны, наделенные макиавеллиевской *virtù*, опрокидывают ученые возражения и отводят науке неблагоприятную роль комментатора *ex post facto* или *соблазняют* перспективой непосредственного преобразования социальной реальности. И тогда уже не наука (объективное знание сущностей и пределов) противостоит политическому действию, но объективизму одних исследователей противостоит активизм других, ангажированных политикой. Политический активизм, конструктивистская установка из области политической паранауки (представленной у нас публичными фигурами «аналитиков» и «стратегов») как основополагающая теоретическая ориентация транслируется далее непосредственно в науку. Это, в свою очередь, грозит размыванием границ, все еще отделяющих научное от ненаучного. Опасность состоит в следующем. *Достижение* декларированного политического результата заставляет усомниться в состоятельности (объективистской) науки. *Недостижение* результата вовсе не означает правоты ученых, в чьи объяснительные схемы произвол политиков либо не включен совсем, либо включен в них как некий, в сущности, загадочный фактор, социологический флогистон, пресловутая *vis dormitiva*, усыпляющая способности интеллекта<sup>40</sup> (иногда этот фактор оказывается подчиненным моментом какой-нибудь фундаментальной структуры, например, «ментальности» или «архетипа», или же «цикла»). Возможно ли вообще изжить его из теории – это вопрос вопросов, но прибегать к спасительному средству слишком часто значит заведомо ограничить возможности исследования.

Чем плохи обе ориентации, почему неприемлема сама альтернатива «объективизм» / «конструктивизм»? Ответ проще, чем можно было бы предположить. Данная альтернатива не потому блокирует коммуникацию, что она ложна; напротив, она ложна потому, что блокирует коммуникацию<sup>41</sup>. *Во-первых*, речь должна идти о неоправданно произвольном обращении с временным аспектом исследования. С точки зрения фундаментальных закономерностей, сиюминутное происходящее может представлять интерес только как манифестация неких сущностей. В конечном счете, важно только долговременное. С точки зрения конструктивизма, фундаментальная составляющая может, в лучшем случае, иметь параметрическое значение. Однако, по сути конструктивистской ориентации, дело состоит именно в том, чтобы преодолеть кажущееся незыблемым, т.е. постоянно переходить от результата к результату, всякий раз достигая поставленной цели и не обращая внимания на то, сколь зависимым оказывается от фундаментальных факторов само целеполагание. Но это не значит, что объективистской ориентации должно быть отдано безусловное предпочтение. От вечной проблемы социальных наук, заключенной в неизбежности ценностных оценок и многосложном отношении к власти, планированию, преобразованию, не удастся освободиться так просто. Дело не в том, что развитие складывается из непродолжительных отклонений от «основного направления», которое обнаруживается как таковое только в долговременной временной перспективе, так что сторонники разных ориентаций исследуют, в общем, одно и то же, но под разными углами зрения. Дело в том, что обе позиции у нас совершенно не отрефлексированы. Выбор временного отрезка, для которого значимы теоретические построения, остается, по большей части, произвольным; о вещах более тонких, обсуждаемых в западной социологии, начиная даже не с М.Вебера и К.Мангейма, а с

<sup>40</sup> Я имею в виду широко распространенные упреки в волюнтаризме, игнорировании «научных рекомендаций», предъявляемые политикам.

<sup>41</sup> Напомню еще раз, что речь только о теоретических ориентациях. Ни прикладной социологический анализ среднесрочных тенденций, ни прикладной политический анализ в его одиозных современных формах не принимаются в расчет. И конструктивизм здесь интересен лишь постольку, поскольку из практики непосредственного участия интеллектуалов в политике делаются далеко идущие теоретические выводы.

О.Конта (вспомним его знаменитую триаду *savoir – prévoir – prévenir*), нет и речи, кроме как в заповедных уголках истории социологии, никому не интересной и в расчет не принимаемой. *Во-вторых*, указанные ориентации неудовлетворительны потому, что позволяют слишком быстро прекратить теоретическое исследование. Если в одном случае достаточно указать на фундаментальную структуру, то в другом – на реальный или предполагаемый эффект преобразующей деятельности. В обоих случаях нет нужды изучать действительно сложные взаимосвязи, пеструю, переливчатую социальность, полную случайностей, загадочных символов, возможностей неоднозначного решения проблем.

Менее значительна, ибо постепенно изживает себя, такая альтернатива, как «ориентация на западную социологию / ориентация на русскую традицию (в социологии)». Упомянуть о ней все же необходимо, потому что ложность ее, как мне кажется, не была осознана в полной мере. Конечно, никакой ориентации на русскую социологию как теоретически состоятельной позиции сейчас не может быть. Еще менее состоятельной была бы ориентация *в социологии* на русскую *философию*. Она останется областью интереса историков; возможно, тот или иной исследователь найдет для себя что-то важное и нужное в корпусе русской мысли – вполне естественно, ибо теоретическая культура предполагает хорошее знание предшественников и поиск «своего добра» везде, где бы оно ни лежало. Но не более того. В русской социологии не появилась классика в том смысле, в каком мы называем классиками М.Вебера, Э.Дюркгейма, Ф.Тенниса, Г.Зиммеля, Т.Парсонса. А значит, был упущен единственный на то время шанс избежать рокового для всей научной продукции приговора: *устарело!* Однако не лучше обстоят дела и с ориентацией на социологию западную. Опасность состоит в том, что очевидная непригодность русской социологии для сегодняшних теоретических и практических нужд подталкивает к безоговорочному выбору только среди имеющихся западных концепций (кстати говоря, часто тоже совершенно устаревших – именно потому, что они принадлежат *науке*). Почему этот вариант в чистом виде неприемлем, я говорил выше. Таким образом, ложная альтернатива мешает увидеть суть вопроса. А вопрос состоит в том, каким образом можно пользоваться теоретическим инструментарием, не перенимая в свои построения чуждых образов социальности. Решением же может быть только создание собственной теоретической социологии, в том числе и как комплекса амбициозных концепций.

Еще одну важную альтернативу очень условно можно обозначить так: «социология / культурология». При этом речь идет опять-таки о принципиальных теоретических ориентациях, а не о конкретных дисциплинах. И точно так же, как выше я говорил о позиции политического конструктивизма, транслируемой внутрь самой социологии, так и теперь имеется в виду противоположность социологии и культурологии в рамках социологии. Зарождаясь как противоположность дисциплин, она превращается в собственную альтернативу одной из них. А поскольку эти позиции недостаточно четко очерчены, я вновь буду говорить об идеальных типах – в данном случае, «социолога» и «культуролога».

Приверженцы «социологии» удручающе некультурны, хотя и не в том смысле, что *лично* не интересуются культурой; просто смысловая составляющая социальной жизни в ее внутренней связности, развитии и новейших проявлениях чужда их теоретической установке. «Культурологи» не проявляют интереса к социальной структуре, к классам, неравенствам, миграциям, конфликтам, социальным системам и т.п. В обоих случаях роковым оказывается не столько исключение из поля теоретического интереса соответствующей сферы социальной жизни просто как таковой, сколько непонимание ее самозаконности. Социолог, исследующий «ценностные ориентации», не ставит вопрос о природе этих ценностей и о том, что смысловая сфера имеет сложную логику, требующую для своего объяснения навыков интерпретации. Вообще понимание, интерпретация разветвленных смысловых взаимосвязей совершенно чужды его теоретическому этосу. И даже так называемая понимающая социология в ее нынешнем виде ограничивается выяснением *непосредственно* артикулированных или предполагаемых в социальном взаимодействии значений. Напротив, культуролог, погруженный в описание сложных

смыслов, отгораживается от тех аспектов социальной реальности, смысловая составляющая которых представляется ему плоской и грубой. Интерпретационная деятельность культуролога прихотлива, произвольна, подчинена скорее правилам эстетического созерцания и художественного (со)творчества. Ей чужд жесткий эпистемологический самоконтроль. А то обстоятельство, что множество социальных процессов совершается «за спиной» у действующих, *не будучи непосредственно осмыслено* в процессах взаимодействия, просто выносится за скобки<sup>42</sup>. Подлинно же продуктивная исследовательская работа возможна только при умелом сочетании обоих подходов.

Культурологический соблазн для социологии велик. Во многих случаях даже адекватное описание, не то что анализ или объяснение, социальной ситуации традиционными методами (с привлечением множества данных) невозможны чисто технически, тогда как методы качественные предполагают несоизмеримо меньший масштаб описания и потому могут тоже оказаться неудовлетворительными. Именно в этих случаях социальный ученый особенно охотно предпочтет если не целостную реконструкцию образа социальности, то хотя бы воссоздание ее обширных фрагментов по немногим доступным данным. А такая реконструкция предполагает сложный смысловой анализ, «плотное описание», как говорит К.Гирц (заимствуя сам термин и некоторые важные рассуждения у Г.Райла).

«Плотное описание» предполагает, что социальные события исследуются (в духе М.Вебера) постольку, поскольку они имеют *субъективно значимый смысл*. Однако смысл не одномерен. Он содержит сложные отсылки на непосредственно происходящее, на прошлое или будущее, на прямое или не прямое значение производимых действий и т.п. Он субъективен, но вместе с тем социален. Адекватное, т.е. *плотное*, описание социальности и означает выяснение этой многозначности. При этом Гирц отрицает, что возможно создать «общую теорию культурной интерпретации». Теоретические результаты он ожидает почти исключительно от специальных исследований, которые не приводят к завершеному образу какой-либо культуры и уж тем более – «культуры вообще» [48]<sup>43</sup>. Значительная часть теоретического аппарата создается всякий раз *ad hoc*, хотя не на пустом месте, не полностью заново, а с учетом предшествующих исследований. При этом мы устанавливаем, какой смысл вкладывают действующие в свои действия и какое общество можно обнаружить благодаря полученному таким образом знанию. «Наша двойная задача состоит в том, чтобы раскрыть те концептуальные структуры, которые наполняют собой действия наших субъектов, раскрыть "сказанное" социального дискурса и сконструировать систему анализа, в терминах которой общее для этих структур, принадлежащее им постольку, поскольку они суть то, что они суть, будет профилировано относительно других детерминант человеческого поведения» [48, p.27].

Заметим, однако, что такой анализ означает акцент на *бытовании смысла*, в меньшей степени – на *логике смысла* и еще менее – на *порождении смысла* в социальном взаимодействии и социальных структурах. Важно выяснить, как смысл «достаточно невинно перемещается (или нет) от дискурса одного сорта к другому», как возможна интересубъективность, т.е. «как отдельные индивиды оказываются способны (или нет) понимать достаточно сходные вещи достаточно сходным образом», как меняются схемы мышления, разграничиваются его сферы, сохраняются нормы и т.д. [49, p.154].

Между тем, если предположить, что на более фундаментальном уровне смысл обнаруживает больше связности, систематичности, то здесь развернутся философские

<sup>42</sup> Ср. также статьи: [1; 17]. Оба автора стремятся соединить подходы «от структуры» и «от культуры» – и оба выступают как типичные социологи в указанном выше смысле. Необходимость не просто «принимать в расчет», но именно интерпретировать культурные содержания никак не концептуализируется в их рассуждениях.

<sup>43</sup> См. характерное высказывание Гирца: «Культурный анализ является (или должен быть) угадыванием смыслов, оценкой отгадок и выведением объяснений из лучших догадок, а не открытием Континента Смысла и картографированием его бесплотного ландшафта» [48, p. 20].



бездны, о чем хорошо известно со времен хотя бы Дюркгейма<sup>44</sup>. Весьма точно пишет об этом М.Дуглас. Антрополог, утверждает она, профессионально склонен полагать, что наше собственное «имплицитное знание», скорее всего, является знанием того же порядка, что и у исследуемых нами племен. Понимая, что именно их взаимоотношениями порождена их идея природы, антрополог «считает крайне важным выяснить, где и почему наши собственные идеи относительно мира исключаются из социологического анализа» [39, р. xi].

К сожалению, эта установка не столь сильно распространена среди социологов, которые чаще склонны считать социальный мир, в котором живут они сами, достаточно прозрачным, а категории познания и схемы созерцания, в плену которых они находятся, – самоочевидными. Задача же состоит в том, чтобы открыть за самоочевидным *имплицитные значения* и выявить социальный механизм порождения этих значений. Можно ли в таком случае обойтись решениями *ad hoc* или придется строить более обширную, общесоциологическую теорию, предполагающую и разрешение принципиальных философских вопросов? Помимо всего прочего, исследователь рискует оказаться в круге известного парадокса: ему придется, анализируя социальное происхождение категорий, использовать категории, также имеющие социальное происхождение. Развернуть этот парадокс можно либо в направлении социологизма, либо в направлении сугубо философского априоризма. Вряд ли можно сомневаться, что в нашей дисциплине будет выбрана первая возможность. Социологии почти неотъемлемо присущ релятивизм, лишь изредка опровергаемый (и то ненадолго) не теоретическим, но волевым усилием теоретика (самый показательный случай – Вебер). Соответственно, фундаментальное теоретизирование почти всегда парадоксально. В конечном счете, социолог должен поставить вопрос о происхождении категорий, которыми пользуется он сам. И если он не избирает точку зрения философской онтологии или философского априоризма (что само по себе сулит немалые сложности, хотя, в принципе, возможно<sup>45</sup>), то остается только принять психологическое или социальное их происхождение. И тогда парадокс возникает и со стороны предмета (теория тоже имеет социальное существование и потому есть свой собственный предмет), и со стороны категориального аппарата (категории, описывающие социальное происхождение категорий, имеют социальное происхождение<sup>46</sup>). Один из самых известных путей избежания парадокса, известный со времен Б.Рассела, – это переход на более высокий уровень: парадоксальная система оказывается частью более обширной системы, в которой и разрешается ее парадокс. Известно также, что в логике тем самым проблема не снимается, а только смещается на тот самый следующий уровень. Но в социологии такие манипуляции могут быть не бесполезны, хотя требуют большого мастерства и грозят поглотить большую часть усилий исследователя, лишив его способности к продуктивному теоретизированию. Не лучше и уклонение от решения таких проблем и самой их постановки. Фундаментальная теория не может не входить в рассмотрение этих вопросов, не предлагать своего решения.

Однако дело не ограничивается одними только категориями познания. Очень важно, что в общий контекст рассуждений вовлекаются практически все категории, необходимые для фундаментального понимания социальной жизни. В одном довольно давнем уже выступлении М.Дуглас достаточно четко формулирует, что у антропологии есть весьма специфичная область исследования: вопрос о распределении в обществе «мистических сил». Таковых, говорит она, по сути, только два класса: с одной стороны, мистическое знание, способность видения и откровения; с другой, – способность делать добро или причинять зло своим ближним. «Размещение этих сил, без сомнения, является частью космологии, возбуждающей наш интерес. Это механизм, соединяющий космос с социальной структурой. Если бы мы могли понять эту связь, мы могли бы объяснить сложные особенности

<sup>44</sup> См. соответствующие пассажи о социальном генезисе идей пространства и времени в «Элементарных формах религиозной жизни» (в частности, во Введении и Заклучении к ней): [41]. Более подробно точку зрения Дюркгейма я разбирал в статье [21].

<sup>45</sup> См. работу М.Арчер [1], написанную с позиций философского реализма.

<sup>46</sup> См. об этом подробнее: [12; 16].

некоторой космологии тем, как в данной социальной системе канализируются энергии. Это – не то же самое, что трактовать космологию как отражение общества. Это – не демонстрация соответствия базиса надстройке. Программа нацелена на большее – это попытка открыть, как порождается и то, и другое» [39, р.131]<sup>47</sup>. Гирц, негативно оценивая данную позицию («социологизм», как он говорит, неодюркгеймианского толка<sup>48</sup>), утверждает, что процесс и продукт соединяются здесь посредством усовершенствованного социологического детерминизма: «...Системы смысла становятся средним членом между социальными структурами, которые меняются, и психологическими механизмами, которые не меняются». Напротив, для теоретиков символического действия, к которым он, в принципе, причисляет и себя, «мышление есть дело намеренной манипуляции культурными формами...» [49, р.150-151].

Столь длинное отступление к методологическим спорам антропологов понадобилось мне не только потому, что социология и антропология – дисциплины в высшей степени родственные и проблемы у них во многом одинаковые. Дело также не только в том, что некоторые ключевые вопросы социологического теоретизирования сформулированы Гирцем и Дуглас необыкновенно ясно и глубоко. Напомню еще и об одной из важных тем, затронутых выше. Речь шла о необходимости дистанцироваться от общества, без чего не может быть теоретической социологии. Но ведь критика – только одна возможность. Другая возможность – антропологическая точка зрения. Антрополог старается снять отчуждение между собой (как носителем определенной культуры) и теми, чью культуру он исследует. До какой степени успешно такое предприятие в каждом случае, здесь не так важно. Но в результате антрополог не только научается все более и более смотреть на чужое, как на свое. Он еще смотрит на свое, хотя бы отчасти, как на чужое<sup>49</sup>. Вот эта отстраненность-близость, сродство при чуждости и чуждость при сродстве, чувствительность к сходствам при чувствительности к различиям представляются мне едва ли не идеальными характеристиками социолога, не желающего быть ни только критиком, ни только позитивистом-описателем без теории<sup>50</sup>. Немаловажно и то, что антропологу не нужно доказывать значение космологии: «соединение космоса с социальной структурой» – предмет его обычных занятий. А для *нашего* социолога это такая же экзотика, как жизнь на далеких островах.

Вернемся, однако, к противопоставлению социологии и культурологии, используя термины по-прежнему в том узко специальном смысле, в каком они были определены выше. Действительно, культурологический соблазн для социологии велик. Однако вправе ли мы считать, что можно выбрать одну из сторон хотя бы данной альтернативы и что, развернув социологию к культурологии, мы действительно сможем построить более состоятельную теорию? Мне кажется, что и эта альтернатива ложна и блокирует познание. Продемонстрирую это на простом примере. Представим себе социологию Макса Вебера, разделенную на две части, две разных теории. Одна будет посвящена смыслам и их интерпретации, другая – социально-экономической структуре. В одной речь пойдет об этике

<sup>47</sup> У Бергера феноменологическое описание полностью заменяет анализ. Ср.: [32, р. 34; 36-38, 114 etc.].

<sup>48</sup> Это не вполне точно. См., например, такое характерное для Дуглас высказывание: «Тело ... обеспечивает базисную схему всего символизма» [40, р.165]. Идея телесного априори играет, вообще говоря, важнейшую роль в современной мысли. Едва ли ее может игнорировать (не обязательно соглашаясь с ней) социолог.

<sup>49</sup> Недаром именно П.Бурдьё, намного ближе стоящий к антропологии, чем большинство крупных современных социологов-теоретиков, необыкновенно чуток к этой проблематике. См., например, его вводные рассуждения не только в работе о «практическом смысле», но и в сочинении по социологии высшей школы: [34, р. 11-52].

<sup>50</sup> Разумеется, антропология берется здесь лишь как выразительный пример. Аналогичным образом настроены и многие социологи, скажем, этнометодологи. История социологии знает и другие случаи, когда эта установка реализовалась весьма продуктивным образом. Не говоря уже о классиках дисциплины, таких, как Вебер и Зиммель, можно вспомнить и о Чикагской школе (последний пример подсказан мне С.П.Баньковской). Антропология же выбрана в качестве образца потому, что современный социолог часто не чувствует необходимого отчуждения от предмета.

и теодицее, об аскетизме и мистике, о способах отношения к миру и о картинах мира. В другой – о сословиях и классах, о положении рабочих, социальном отношении, предприятии, борьбе и т.д. Хотя большая часть понятий этой «второй» теории определяется через «субъективно значимый смысл», трактовка смысла отличается здесь от анализа «картин мира». Однако совершенно очевидно, что, разводя эти области исследования и соответствующие им понятия, мы обессиливаем все построение Вебера. На самом деле расчленив его концепцию невозможно; все понятия и подходы сцеплены в ней куда плотнее, чем может показаться на первый взгляд. Разумеется, сам по себе такой мысленный эксперимент (а число их можно было бы умножить) ничего не доказывает. Доказательство должно быть более содержательным, т.е. теоретическим. Иными словами, здесь недостаточно ни логических соображений, ни примеров. Здесь нужна собственно теория – та самая теория, о создании которой (которых!) пока только идет речь.

В этой связи большой интерес представляют рассуждения Л.Г.Ионина, который формулирует проблему следующим образом. Если мы ведем речь о социальной структуре в традиционных терминах вертикальной стратификации, говорит он, то упускаем из виду самое главное: многообразие жизненных стилей не только на современном Западе, но и в современной России. Если же мы пытаемся учесть этот феномен, то возникает дилемма: «...Являются ли жизненные и культурные стили "свободно парящими формами", оторванными от социального субстрата (даже если этот субстрат когда-то имелся в наличии) и свободно и суверенно выбираемыми суверенными субъектами с целью самоидентификации и упорядоченного ведения жизни, или жизненные и культурные стили изначально ... скоординированы с определенными позициями в социальной структуре и выбор определенного стиля означает по существу выбор определенной позиции в традиционной (или несколько модифицированной) системе социальной стратификации» [7, с.255]. По мнению Л.Г.Ионина, эти подходы не обязательно альтернативны, они могут дополнять друг друга. Но, по существу, вертикальная стратификация важна постольку, поскольку имеет тематизируемый смысл, ее критерии сами являются культурными феноменами и подвержены логике изменения последних<sup>51</sup>. Таким образом, социологическая культурология в этом рассуждении, одном из самых сильных и хорошо отрефлектированных в современной отечественной науке, берет верх над социологией, понятия которой образованы безотносительно к культурным значениям.

Не случайно среди перечисленных альтернатив именно противоположность социологии и культурологии требует сравнительно больших усилий. Только внешне мы имеем дело с альтернативой того же рода, что и в первых трех случаях. Действительно, для движения теоретической мысли крайне важно, как соотносятся социальное созерцание и социальное творчество, наука и политика, ориентация на отечественную или на западную традицию. Все это влечет за собой значительные логические последствия. Однако таковы именно *логические последствия социальных обстоятельств* существования науки. Иначе обстоит дело с альтернативой «социология / культурология». Здесь различие дисциплин (социальное обстоятельство) второстепенно по сравнению с более фундаментальной проблемой. Проблема эта, иногда называемая «основным вопросом социологии», формулируется по-разному: «как возможен социальный порядок», «как возможно общество», «гоббсова проблема», «условия возможности солидарности» и т.п. Но вопрос можно поставить более решительно: есть ли человек, изучаемый нашей наукой, в первую очередь, существо социальное или существо культурное<sup>52</sup>? Определяется ли его поведение и

<sup>51</sup> То обстоятельство, что положение в социальной структуре может быть, во-первых, не осознано и уже потому не избираемо, а во-вторых, даже при сознательном выборе, способно сделать объективно невозможной реализацию такового, – это обстоятельство вынесено здесь за скобки теоретического анализа. И при культурологическом (по преимуществу) подходе автора это вполне естественно.

<sup>52</sup> Моментально напрашивается возражение: да ведь культура – феномен социальный! Разумеется. А общество – феномен культурный! И далеко ли мы продвинулись? В том-то и задача теории, чтобы изолировать то, что в реальности существует слитно. Единственной теоретически значимой попыткой поставить эту проблему в

все, что стоит за его поведением, смыслами, организованными в более или менее последовательные знаково-символические системы культуры (включая сюда и материальные носители знаков), или сам факт социальной организации оказывает на него определяющее воздействие? Неважно, каково конкретное содержание ритуала, говорит Дюркгейм. Главное, что ритуал есть и выполняет социальную функцию. Не важно, какому именно классу ты принадлежишь, говорят теории идеологии. Главное, что твоя система воззрений определена классовым, групповым положением и потому идеологична. Поставить проблему таким образом – не совсем то же самое, что, например, противопоставить своекорыстие человека социальному порядку, аффекты – рациональности и т.п. В классической, «гоббсовской» формулировке вопрос ставится несколько более узко: возможно ли, чтобы состоялась самоорганизация общества, если мы изначально предположили, будто человек по природе изолирован и своекорыстен. Одно из решений – так сказать, собственно гоббсовское, состоит в том, что такая самоорганизация невозможна, требуется дополнительное политическое принуждение, происхождение которого остается неизвестным. Другое решение – так сказать, собственно социологическое, состоит в том, что любое социальное взаимодействие не начинается на пустом месте, а всегда обнаруживает себя в пространственно-временном контексте уже состоявшихся или предвосхищаемых взаимодействий и структур. За пределы социальности в той или иной ее форме выйти можно – но нельзя покинуть общество как таковое. Оно само есть условие своей собственной возможности в той или иной конкретной форме. Но поскольку социальное взаимодействие так или иначе осмысленно и смысл (культурное значение) отличается от того, *что* осмысленно (собственно взаимодействие), то проблема уже переводится в иной план. Откуда берется смысловая составляющая? Из самого взаимодействия? Или она репрезентирует в конкретном взаимодействии более широкий социальный контекст? Является ли она иной ипостасью самого общества, дабы оно могло быть явлено самому себе, или приходит из некой высшей, «предельной реальности», как называл ее Парсонс? Итак, общество *или* культура? В большинстве социологических теорий принимаются в расчет оба момента, только они методологически в разной степени акцентированы, и каждому из них приписывается (если приписывается вообще) разный онтологический статус. А это значит, что мы имеем дело с тем, что, как говорят немцы, невозможно *отмыслить* от подлинно социологического теоретизирования. Это его внутреннее, глубочайшее противоречие, кажется, в принципе, неразрешимое, но всякий раз *разрешаемое*, что и является одним из движущих начал для построения новых и новых теорий<sup>53</sup>. Принципиальное значение этой проблемы так или иначе должно будет учитываться любым теоретиком, замислившим обширную концепцию.

В этой связи необходимо хотя бы кратко описать последнюю альтернативу: «системосозидание / бытописание». Если предшествующие рассуждения хотя бы отчасти могли быть поняты в том смысле, что речь должна идти о создании грандиозной теоретической *системы*, то это предположение надо отвергнуть самым решительным образом. Ничто не может нанести большего вреда становящейся науке, чем целенаправленное строительство систем. Система, которая может (или считается, что может) объяснить все, мертва. Она будет отринута любым исследователем, который попытается непредвзято взглянуть на социальную реальность или выстроить собственную всеохватывающую систему. В хорошо развитой теоретической системе понятия и рассуждения слишком хорошо подогнаны друг к другу. Они как бы увлекают мысль за собой, лишая ее продуктивного теоретического напряжения. Исследователь уже не пытается прорваться сквозь паутину понятий к самой реальности, но все усилия направляет на то,

---

нашей социологии являются работы Ю.Н.Давыдова конца 70-х – начала 80-х гг. См., например: [15]. К сожалению, эта позиция нигде не была развернута в обширную теорию, возможно, в силу принципиально антисистемной позиции автора, которая имеет особое значение в свете еще одной альтернативы, о которой речь пойдет ниже.

<sup>53</sup> Когда это противоречие осознается особенно остро, результатом могут быть работы, поистине эпохальные для социологии, как, например, в случае Ю.Хабермаса. См.: [56].

чтобы придать еще большее совершенство своему концептуальному построению. Не менее опасна и противоположная установка, которую я не склонен отождествлять ни с эмпирическими исследованиями, ни даже с принципиальной ориентацией на эмпиризм. Все это не имеет непосредственного отношения к теоретизированию. Созиданию систем противостоит именно теоретическая установка на бытописание, своеобразный сплав эмпирии и теории, который получил известность под названием «качественных исследований»<sup>54</sup>. Это именно установка, а не приверженность только определенным теориям. И точно так же, как склонность к построению систем может быть охарактеризована в общих чертах и отвергнута на основании общих соображений, теоретически претенциозное социологическое бытописание лучше всего проанализировать на примере приверженности к определенной концепции. В этой связи (хотя и очень кратко) можно упомянуть одно новейшее искушение, которому, кажется, не прочь поддаться некоторые наши социологи, – исследования повседневности, основанные на популярной концепции Н.Элиаса<sup>55</sup>. Элиас, как известно, предлагал сосредоточиться на столь важных вещах, как поведение за столом или в спальне (включая, например, использование ножа и вилки или ночной рубашки), представления о приличном и неприличном выражении влечений и тому подобном. Описаниями того, в какой одежде (а точнее, без нее) могла отправиться в баню целая семья в средневековом городе, как было прилично рассуждать о вопросах пола с молодыми людьми в одно время и неприлично в другое и т.п., заполнены сотни страниц его знаменитого труда. Для социологии тем самым открылось поле интереснейших исследований, в том числе и в наши дни, что блестяще продемонстрировал сам Элиас<sup>56</sup>. Может показаться, что тем самым мы обретаем доступ к подлинному субстрату социальной жизни. Однако, принимая эту ориентацию, невозможно таким образом оспорить необходимость более широкого концептуального построения. Ведь у Элиаса, помимо упомянутых тем, *в том же контексте* находится исследование социогенеза крестовых походов и государства (монополизации королевской власти), а также общая теория цивилизационного процесса; позже он обращается к проблемам социальной самоидентификации, пишет о социальной структуре и аномии и т.д. Стоит убрать все это – и его книги превратятся в сборник исторических анекдотов, журналистских наблюдений и социальной статистики. Более того, мы находим у Элиаса основополагающую идею исторического изменения, совершающегося в области контроля человеческих аффектов, а также теоретическое понятие *фигурации*, которое он предпочитает, например, понятию социальной системы. Значит, и в нашем случае исследование советской или постсоветской цивилизации в ее самом наглядном, бытовом аспекте не может быть, с теоретической точки зрения, самоцелью. Мы можем принять фигурационный подход, но он должен быть уравновешен теорией, разработанной применительно к нашим конкретным обстоятельствам так же, как Элиас разрабатывал свои идеи (поначалу) применительно к переходному периоду от Средних веков к новому времени в Западной Европе, затем сильно модифицировал их *ad hoc*, а в конце концов пришел к обширной «теории символов». Отказываясь от альтернативы «строительство систем / бытописание», мы делаем выбор в пользу плотного описания уникальной социальной реальности, нагруженной теорией, специально разрабатываемой для потребностей научного объяснения.

Направления возможных исследований не могут быть поэтому преуказаны. Полноценная теория сама является наилучшим доказательством того, что предмет и понятия были выбраны правильно. Очевидно, что дело не ограничится описанной выше проблемой соотношения логики изменения культурных форм и «практической логики» социального взаимодействия. Не пытаюсь даже отдаленно представить возможные контуры будущих

<sup>54</sup> Превосходным примером здесь может служить знаменитое понятие *grounded theory* классиков качественных исследований Б.Глейзера и А.Строса. См.: [53].

<sup>55</sup> См., в первую очередь: [42].

<sup>56</sup> См., например: [43], первое издание вышло в 1966 г., так что о «наших днях» приходится говорить уже условно.

теорий, я все-таки вижу необходимость затронуть еще несколько тем. Тем самым я не стремлюсь ограничить область перспективной научной работы, а только хочу показать, как теоретик в принципе может подступиться к важным социальным проблемам.

### **Перспективы теоретических исследований в социологии**

Продемонстрировать свое понимание того, как можно было бы начать теоретизирование по поводу нашей социальной реальности, я хочу на немногих примерах. Прежде всего, речь пойдет о проблеме чистоты кодов. Сформулировать ее наиболее радикальным образом можно, воспользовавшись теоретическими построениями Н.Лумана. Во многих своих сочинениях Луман утверждает, что «в обществе важные области коммуникации ориентируются на *бинарные коды* и отличаются друг от друга благодаря особенностям своей кодировки» [68, S. 173]. Системы общества все больше и больше дифференцируются одна от другой, поскольку в них используются все более и более взаимонезависимые коды (например, коды «истина», «деньги-собственность», «власть-право», «любовь», а системы, соответственно, – «наука», «политика в рамках права», «хозяйство», «интимные отношения»<sup>57</sup>). Оставляя в стороне вопрос о том, насколько адекватно можно описать при помощи таких построений западное общество, посмотрим, применима ли эта схема к нашему социальному опыту. С одной стороны, мы, несомненно, наблюдаем сходное движение. То, что «экономика имеет свои законы» или что такой-то вопрос является «чисто юридическим», или что наука как сфера поиска истин автономна, можно не только достаточно часто *услышать* как некое кредо политиков или ученых, но и непосредственно *обнаружить* как обстоятельство социальной жизни. Однако не менее часто приходится сталкиваться и с обстоятельствами иного рода: за деньги покупается то, что, во всяком случае, не является предметом хозяйства; правовые нормы используются весьма произвольно, например, в политических целях; что же касается истины, то от признания науки не просто автономной, но именно специализированной на истинах системой мы отстоим сейчас, кажется, далее, чем когда-либо. Теория Лумана не обходит такие случаи. Обратимся, например, к его трактовке автономии денег как кода: «Также и тот, кто принимает деньги и за это отдает блага или делает работу, должен калькулировать свой вклад в деньгах, т.е. знать или уметь оценить, *что* это стоит в деньгах. Обе стороны отношения обмена, в котором используются деньги, должны уметь представить себе результаты своей деятельности в монетарном виде, а это значит, что все, что вообще рассматривается с точки зрения хозяйственного использования, редуцируется к денежному выражению» [69, S. 238]. Это и есть *универсализация* денег, которая идет рука об руку с их более специальным применением. Такая спецификация весьма сильно отличает современное западное общество «от тех обществ, где экономика еще не полностью выдифференцировалась, где за деньги можно купить чуть ли не все: также друзей и женщин, также спасение души и политическое влияние и даже государства...» [69, S 239]. Но как раз тогда, когда за деньги можно купить почти все, они еще не универсальны. Иными словами, не все хозяйственное кодируется монетарным образом, т.е. калькулируется в деньгах. Только при полном развитии функциональной дифференциации можно понять, что «универсализация всегда создает мир, в котором она становится также спецификацией» [69, S. 240]. Итак, допустим, что этот анализ релевантен для Запада или хотя бы для Германии. Но как же функционируют коды в тех случаях, когда система еще не вполне автономизировалась? Одно только описание «партикулярной диффузности» денег в противоположность их «универсальной специфичности» (Луман пользуется оппозициями из парсонсовского набора типовых переменных действия) еще ничего не дает. В противоположность теории чистых кодов нужна теория *грязных* кодов, специально

<sup>57</sup> Бинарное кодирование означает, что каждый из этих кодов предполагает возможность позитивного и негативного значения, которое производится и контролируется *в самой системе*. «Ложное» – это не то, что вне науки, а то, что в самой науке квалифицируется как ложное. Неправовым может быть только то, что квалифицируется как неправовое в рамках права и т.д.

спроектированная для тех случаев, когда *в принципе* возможно говорить о бинарной кодировке, но еще очень далеко до вычленения автономных систем. Как правило, речь при этом идет о сообществах, том самом теннисовском *Gemeinschaft*'е, который, как предполагалось в классической социологической традиции, отстывает, размывается в современную эпоху. Подробнее я скажу об этом ниже.

Чтобы точнее обозначить еще одну важную проблему, нам придется затронуть сразу нескольких важных тем западной социологии.

*Во-первых*, укажем на дилемму микро- и макроподходов. Чисто методологически вопрос состоит в том, как можно объяснить процессы, захватывающие большое количество участников и притом зачастую ими не осознаваемые, если исходить из непосредственного социального взаимодействия, в котором число участников сильно ограничено и происходит, как правило, *face-to-face*. Точно так же трудно объяснить процессы непосредственного взаимодействия, если за основу принимать макроподход. Таким образом, мы оказываемся обречены либо на принципиально фрагментарное видение социальности, либо на совмещение в теории несводимых друг к другу способов исследования и видений социальности, либо, наконец, на рассмотрение самой несводимости как единой проблемы.

*Во-вторых*, упомянем традицию, идущую от противопоставления *Gemeinschaft*'а *Gesellschaft*'у в социологии Тенниса. При том, что разделение микро- и макроподходов также питается этой традицией, здесь есть некоторые различия. Теннис никогда не связывал *Gemeinschaft* только с малыми группами. В принципе, он даже не исключал правомерность трактовки государства как «этического организма», более близкого *Gemeinschaft*'у, нежели *Gesellschaft*'у. Другое дело, что эмоционально окрашенные чувством безусловной взаимопринадлежности связи легче обнаружить в микровзаимодействии. В течение долгого времени *Gemeinschaft* рассматривался как сравнительно более регрессивный тип. Предполагалось, что «рационализация», «расколдование мира» разлагают даже самые «теплые», представлявшие «органическими» человеческие отношения. Но в последнее время укрепляется и такая точка зрения, что *Gemeinschaft* берет реванш в современном мире. Весьма определенно пишет об этом, например, М.Маффесоли: «...Все группы людей, их небольшие сообщества, объединяющие родственников или соседей, всецело озабочены ближайшими социальными отношениями; то же касается и их ближайшего окружения. Таким образом, *даже если происходит отчуждение человека от отдаленного от него экономического и политического порядка, он обеспечивает суверенитет над своим ближайшим окружением*» [14, с. 281 – курсив Маффесоли. Перевод несколько исправлен]. В разных контекстах о «контрреволюции *Gemeinschaft*'а» говорят З.Бауман и И.Уоллерстейн<sup>58</sup>, таково же социологическое содержание так называемого коммунитаризма. Во всех этих концепциях предполагается также, что речь идет о современных западных обществах, каждое из которых, во всяком случае, не представляет собой полностью интегрированного политического единства. Решения, принимаемые на высших уровнях политической иерархии, безусловно, очень важны, так как чаще всего имеют макропоследствия. Однако макропоследствия не обязательно транслируются на микроуровень, не говоря уже о том, что значительная часть макропроцессов совершается помимо таких решений. Иными словами, различаются не только «государство» и «гражданское общество», но также многообразные уровни социальной идентификации (от «Европы» или «Запада» до «дружеского кружка» или «семьи»). И хотя нередко то, что возникает как сравнительно малая группа или группы, становится затем значимым явлением макроуровня (это отличает социальные движения), тем не менее социальная жизнь все более адекватно характеризуется разного рода словосочетаниями с «поли» и «мульти» («полиморфизм», «мультикультурализм» и т.п.).

Не то у нас. Все было бы просто, если бы речь шла, как всего десятилетие назад, о достаточно жестко интегрированном обществе – не столь гомогенном, как это представляется в популярной критике социализма, но, во всяком случае, таком, в котором

---

<sup>58</sup> См., например, о «бунте сообществ»: [19, с. 84-85].

роль политической интеграции, а значит, и высших слоев политической иерархии нельзя переоценить. Теперь же социальная жизнь демонстрирует необыкновенное разнообразие, не только не структурированное, но и предполагающее множественность принципов классификации. Сравнимо оно с западным или нет, – отдельный вопрос; достаточно и того, что оно сильно отличается от прежней, хотя бы только прокламируемой однородности. Однако тут же обнаружилось, что значение групп, находящихся на вершинах существующих иерархий, в первую очередь политической, все еще необыкновенно велико, несоразмерно поверхностному плюрализму. В публичной коммуникации соответственно обсуждаются две ключевые темы: *элиты* и *заговора* или, в смягченной форме, ответственности явных или предполагаемых (тайных) сообществ<sup>59</sup> за наблюдаемые макропроцессы. Хотя отсюда только шаг до того самого конструктивизма, который был выше отклонен как ложное воззрение, некоторые резоны в рассуждениях такого рода есть. Логика объективистских рассуждений хорошо известна. Посмотрим теперь, насколько продуктивным может быть противоположный подход.

Примем за точку отсчета социальную жизнь множественных сообществ, построенных по типу *Gemeinschaft*'а, т.е. сравнительно ограниченного круга участников. Сначала отделим элитарные и тайные сообщества<sup>60</sup> от всех прочих – хотя бы потому, что они менее всего доступны полноценному исследованию и наблюдению. Далее, целесообразно подразделить элитарные и тайные сообщества на те, которые воздействуют на макропроцессы, и те, которые такого влияния не имеют. Наконец, по воздействию на макропроцессы их можно разделить на те, деятельность которых влечет за собой изменения *условий* существования прочих сообществ, и те, которые воздействуют на жизнь сообществ *как таковую*, точнее говоря, ее смысловое наполнение, только благодаря которому она есть то, что есть. Поясню это на примере. Допустим, что в результате сговора финансовых спекулянтов возникает кризис, чувствительный для большинства людей. Однако сколь бы ни были важны денежные обстоятельства, не на обмене и не на платежах основана внутренняя жизнь и солидарность множества сообществ. Точно так же преимущественно *внешним* обстоятельством окажутся для них и какие-либо правовые новшества: сколь бы ни было важно право, сколь бы влиятельны ни были те, кто способствует принятию новых законов, все это мало затрагивает внутреннюю жизнь сообществ, кроме совершенно специальных случаев. Допустим, однако, что образуется сообщество финансовых и информационных монополистов. Это непосредственно значимо для жизни множества сообществ, ибо информация затрагивает их собственно смысловую сферу. Таким же может быть, например, результат деятельности секты, вербующей новых приверженцев и получающей доступ к вершинам политической иерархии, или законодателей художественного вкуса, обретающих влиятельные позиции в политике и/или финансах и т.д. Степень подлинной консолидации политических правителей, финансовых спекулянтов, конфессиональных иерархов и законодателей вкуса нам точно неизвестна. Мы можем только предполагать, что она у нас *сравнительно* больше, чем на Западе, и это «*сравнительно*», будучи определением количественным («больше/меньше») заключает в себе как раз существо дела. Высшие слои разных иерархий не совпадают, как не совпадают политика, экономика, право, искусство, религия. Но они и не полностью различны. Даже на поверхности мы наблюдаем достаточно показательные сближения и схождения. В некоторых случаях различить финансовую, информационную, политическую и художественную элиты становится крайне сложно. К тому же, как я уже упоминал, наше

<sup>59</sup> К сожалению, первая из этих тем чаще всего обсуждается у нас в духе прикладного политического анализа, а последняя совершенно изгажена разного рода популярными мифологиями, отчего любое обращение к ней приобретает сомнительный характер. Между тем, она присутствует и в классической социологии. Не упоминая всем известные сочинения теоретиков элиты, назову хотя бы работу Зиммеля «Тайна и тайное общество». См.: [83, S. 383-455].

<sup>60</sup> Элитарные могут обладать публичным признанием, а могут быть и тайными; тайные, в свою очередь, могут и не занимать высших уровней в иерархиях. Все это слишком очевидно, чтобы обсуждаться подробнее, но должно быть оговорено во избежание недоразумений.



общество можно рассматривать как общество «грязных кодов». Иными словами, взаимодействие в рамках высших сообществ не может не быть:

а. так или иначе *gemeinschaft*'ным<sup>61</sup> – слишком плотна связь личного знакомства, эмоциональной привязанности или неприязни, самоидентификация и идентификация окружения каждым действующим по, говоря словами Вебера, «ведению жизни» (например, престижному потреблению) и т.п.;

б. так или иначе символически кодированным: «власть», «собственность», «право» могут быть такими кодами на всех уровнях<sup>62</sup>;

с. кодированным посредством «грязных» кодов, поскольку «власть», «право», «собственность» сопряжены здесь намного сильнее, чем того требовала бы автономизация системы.

Конечно, при всех обстоятельствах платеж остается платежом, т.е. принадлежит к экономике, правовой акт принадлежит к праву и т.д. Ни личное знакомство, ни эмоциональная привязанность или отторжение здесь ничего не меняют. Но можем ли мы утверждать, что платеж всегда является чисто экономической операцией, что сам факт платежа не является вместе с тем политическим актом? Убеждены ли мы в том, что какое-либо политически значимое действие нельзя в самом прямом смысле слова *купить*? Кажется ли нам невозможным, что те или иные суждения вкуса не просто продиктованы соображениями политической целесообразности, но и являются манифестацией непосредственно властного *sic volo – sic jubeo*? Во всех случаях ответ напрашивается сам собой. Мы если и не можем *наблюдать*, то вынуждены *предполагать* не столько автономию, сколько взаимопроникновение<sup>63</sup> различных сфер. Именно так работают «грязные коды». То или иное действие или событие имеет основной смысл, по которому определяется его главная принадлежность к политике, экономике, науке или искусству. И оно имеет также дополнительные смыслы, без которых оно не было бы тем, чем является на самом деле. Адекватное описание здесь может быть только *плотным*, по Гирцу. Оно требует вычленить основной и *сополагаемые* смыслы. А если еще учесть различие смысла самого действия и тех смыслов, которые связывают с ним сами действующие, то и принадлежность действующих к сообществам должна быть включена в плотное описание. Самое интересное – то, как при отсутствии сквозного политического контроля *интерферируют*<sup>64</sup>:

1. собственная смысловая жизнь обычных сообществ (семей, соседей, дружеских кружков, религиозных объединений и т.п.);

2. собственная смысловая жизнь элитарных сообществ и тайных сообществ, находящихся на вершинах влиятельных иерархий;

3. деятельность элит, направленная на смысловую жизнь обычных сообществ;

4. кодирование смысловой сферы «грязными» бинарными кодами.

Здесь очень важно не поддаваться еще одному искушению. Недостаточную дифференцированность легко истолковать как сохранение определенных черт архаики при переходе к современности. Неправильность такого истолкования легко продемонстрировать на двух примерах. Во-первых, мы находим у Н.Элиаса исследование придворного общества и других высших слоев. «И здесь, – пишет Элиас, – в этом донациональном, придворно-

<sup>61</sup> По-русски это звучит довольно дико. Но здесь очень нужна терминологическая точность. А, например, «сообщностный» звучит ничуть не лучше.

<sup>62</sup> В этом – основная тонкость и основная сложность. Прояснить ее можно на простом примере из другой области. Известно, что в науке узкие специалисты чаще всего лично знакомы и образуют своеобразные сообщества. Сообщества возникают и в научных учреждениях: исследовательских центрах и т.п. Но, несмотря на все свойства *Gemeinschaft*'а, которые имеет научное сообщество, преимущественное использование кода «истина / неистинное» позволяет отличить научную коммуникацию от любой иной.

<sup>63</sup> «Взаимопроникновение» – одно из важнейших понятий Парсонса. Вдохнуть в него новую жизнь пытались – весьма по-разному – Луман и Р.Мюнх. См.: [Luhmann N. Interpenetration: Zum Verhdltnis personaler und sozialer Systeme // Ztschr. für Soziologie. 1977. Jg. 7. Hft. 1. S. 62-76; 66, S. 299-302; 75, S. 18-53].

<sup>64</sup> Понятия *сополагаемого смысла* и *интерференции* я уже ранее вводил в своих работах «Наблюдатель империи» и «Смысл империи» [22; 23].

аристократическом обществе, также была оформлена или, по меньшей мере, преоформлена часть тех заповедей и запретов, которые и до сих пор, невзирая на все национальные различия, можно ощутить как нечто общее для всего Запада...» [42, S.7]<sup>65</sup>. Придворно-аристократическое общество выступает у него как источник значимого для Европы образца, в соответствии с которым формировалась повседневная жизнь. Мы можем найти сходные явления и в нашей более ранней, и в новейшей истории. Но если мы сосредоточим внимание на том, как идеи, формирующиеся в высших слоях иерархий (т.е. определенного рода *сообществ*), используются для преднамеренного воздействия, для целенаправленного формирования образа мысли и образа жизни низших слоев, то эта схема поможет нам лишь частично. Мы наблюдаем, как происходит массовая трансляция образцов престижного потребления. Но нет никаких свидетельств в пользу того, что в массовую коммуникацию действительно «просачиваются» *существующие* образцы, а не представления (более или менее планомерно фабрикуемые) высших слоев о том, что *должно быть* тематизировано в публичной коммуникации. И точно так же мы не знаем, можно ли говорить об обратном воздействии образцов массового поведения на верхушечные образцы.

Тем не менее, социолог не может довольствоваться отчаянным *ignoramus – ignorabimus*. Мы действительно не только не знаем, но и заведомо не узнаем слишком многого, но это значит, что надо не отказываться от исследования, а иначе поставить вопрос. Элиты (во всяком случае, верхушка большинства иерархий) и тайные сообщества – не единственные области социальной жизни, которые как таковые недоступны для полноценного изучения. Начнем с того, что вообще *секретное*, т.е. легально утаиваемое от публичной коммуникации, – явление достаточно распространенное во всех современных обществах. Ограниченный доступ к информации о себе практикуют не только высшие слои и тайные организации, но и многие другие, что находит свое выражение в таких распространенных понятиях, как «для служебного пользования», «коммерческая тайна» и т.д.<sup>66</sup> Но есть и другие труднодоступные для полноценного наблюдения и описания области социальности, например, воюющая армия или коллективное поведение в зонах стихийных бедствий. Наконец, многие социальные явления, представляющие для нас интерес *сейчас*, уже давно перестали существовать. Время для их полноценного наблюдения упущено безвозвратно. Если все это исключить из сферы социологического изучения, то знание социальности будет не только неполным, но и просто ложным. *Информацию* же в привычном смысле слова здесь получить нельзя.

Возможных решений (помимо специальных исторических исследований) здесь несколько, и они не исключают, но дополняют друг друга. Так, можно поставить вопрос не о собственно недоступной информации, но о социальном смысле самой тайны: *что, как, для чего* (в принципе, а не в каждом конкретном случае) засекречивается, какова публичная трактовка тайн и секретности, как выстраивается то или иное взаимодействие, в котором в той или иной степени сопряжены тайное и явное, каковы принципы отсечения от информации и допуска к информации и какое социальное значение имеет «прикосновенность к тайнам». Тайное приобретает особое значение именно из-за ограниченного доступа: достоверность отступает на задний план. Владение закрытой информацией повышает социальный статус, если носителю ее удастся сочетать сокрытие самой тайны с сообщением о том, что он располагает тайным знанием.

<sup>65</sup> Разумеется, у Элиаса здесь есть весьма почтенный предшественник – Вебер. См., например, во Введении к «Хозяйственной этике мировых религий» о слоях, религиозная этика которых стала образцом для всего общества: [5, с. 44-45].

<sup>66</sup> Эту секретность следует первоначально отличать от результатов деятельности экспертов, которые по самому замыслу должны быть недоступны непосвященному большинству, какой бы области это ни касалось. Материалы экспертизы могут быть, в принципе, физически достижимы, но ограждены от постижения, например, специальным языком, малым тиражом и т.п. Разумеется, сюда еще может добавляться секретность в чистом виде.

Можно подойти к проблеме по-другому: тайное имеет явные следствия. Во множестве случаев мы заключаем от явного следствия к причине, известной нам только по этому следствию. Так поступает и обычный человек, и вполне искушенный в методологических тонкостях исследователь. А значит, не столь уж важно, – чтобы взять совсем одиозный пример – действительно ли те или иные обстоятельства социальной жизни являются результатом заговоров. В обществе ничто не может быть единичным результатом единичной причины. Куда важнее, что *социально состоятельное* объяснение в определенных ситуациях может скорее удовлетвориться вменением определенных событий или процессов действию заговорщиков, нежели безличным силам или объективным законам. Как социологи мы можем, во-первых, сами давать такое социально состоятельно объяснение (исходя, например, из обрисованных выше положений о тайных сообществах и грязных кодах) или исследовать функционирование в обществе объяснений такого рода в качестве социально состоятельных даже тогда, когда в научном смысле они, с нашей точки зрения, лишены всякой ценности.

Нельзя упустить из виду еще один момент. Тайное знание может становиться все более общедоступным. Тайное обнаруживает себя как известное, но таинственное, а в известном обнаруживаются островки заповедного, еще-не-разгаданного. Общедоступное тайное знание постепенно оформляется как система идей, символов и ритуалов, оно образует свою культуру, оказывается неперменным атрибутом общества и организующим началом для определенного рода сообществ-носителей, передающих и распространяющих эту культуру. Разумеется, они тоже иерархизированы, предполагают степени посвящения; принадлежность к ним становится важным социальным показателем и, в целом, социальное значение такой культуры бывает весьма велико<sup>67</sup>. Во всяком случае, речь идет не просто о некотором распространенном по всему миру феномене, с которым мы соприкасаемся от случая к случаю, а о том, что занимает заметное место в нашей социальной жизни и, значит, любая полноценная теория должна будет так или иначе рассмотреть этот комплекс проблем. Легко обнаружить также, что удовлетворительная теория будет в этом случае также означать преодоление дуализма макро- и микроподходов, причем и в отношении структуры, и в отношении культуры.

Наконец, теоретическая социология невозможна в России без удовлетворительной концептуализации основополагающих *схем* пространства и времени. Схема есть *способ упорядочивания* данных, а проблема состоит в том, что рядоположенность или последовательность возникновения и прехождения могут рассматриваться не только как вещи-в-пространстве или процессы-во-времени, но и как собственно пространство или время. Так появляются смутные по терминологии рассуждения о «постсоветском пространстве» или «ускорении исторического времени». Иными словами, упорядочивающая схема сама становится одним из схематизируемых предметов. Здесь необходима большая тщательность и отчетливое понимание того, *чем* в теоретическом отношении может обернуться использование, тем более – предпочтение одной из этих схем; *что* означает превращение схемы в предмет и предмета в схему.

Вообще социологическая теория лишь тогда может считаться подлинно фундаментальной, если в ней рассмотрены обе схемы, даже если выбор поначалу сделан в пользу только одной из них. Однако для нашей социологии, как мне представляется, первоначально большее значение имеет схема пространства. Нам необходимо упорядочить

<sup>67</sup> Вся эта взаимосвязь превосходно описана У.Эко в «Маятнике Фуко», соединяющем достоинства художественного произведения и научного трактата. См., например: «...Мы придумали несуществующий План, а Они не только приняли его за чистую монету, но и убедили себя, что давно уже являются его частью. ... Поскольку Они осуществляют выдуманный нами план, то это равносильно тому, что План существовал, больше того – существует. ... Самых больших тайн не бывает, так как стоит их раскрыть, и они становятся маленькими. Есть только пустая тайна. Тайна, которая ускользает. ... Посвящение – это значит познавать и никогда не останавливаться, очищать вселенную от шелухи, как луковицу, а луковица-то эта вся состоит из шелухи... Настоящий посвященный – тот, кто знает, что самая сильная тайна – это тайна без содержания...» [25, с. 716, 718, 719].

предмет исследования в пространственном отношении. Нельзя не задаться, наконец, вопросом: *где* та Россия, которая должна быть областью наших исследований? Появилась ли она вместе с официальным распадом Советского Союза? Пребывает ли она и поныне той неопределенной областью, которая исторически совпадает, скорее, с Российской империей (какого, собственного периода?), а теперь охватывает «пространство бывшего СССР», как это принято называть? Может ли вообще быть так, что территориальные границы исследования безусловно определяются административными границами, зачастую исторически случайными? Что вообще заставляет нас или позволяет нам все еще говорить о «бывшем СССР»? Таких вопросов множество, и они носят принципиальный характер. Дело не в конъюнктуре, но в том, как ввести пространственную определенность области исследований в сугубо теоретические рассуждения. Посвятив этой проблематике в последние годы несколько специальных исследований, я только кратко резюмирую их результаты в связи с обсуждавшимися выше темами.

Когда речь заходит о пространстве, часто возникает невероятная путаница в определениях и словоупотреблении. *Во-первых*, молчаливо предполагается, что пространство, в конечном счете, – это бесконечно большоеместище вообще всех объектов. Однако при этом, например, вопрос, «где находится социальная структура» может показаться совершенно некорректным: у структуры нет места, хотя она объективна и потому не может быть вне пространства. *Во-вторых*, пространство рассматривается как схема упорядочения всего, что сосуществует одновременно. В этом смысле говорится и о пространстве логических возможностей, и о пространстве социальных позиций. Нередко можно встретить утверждение, что пространству в социологической литературе уделяется недостаточно внимания<sup>68</sup>. Это утверждение до известной степени опровергается самой частотой таких констатаций: очевидно, что определенный сдвиг все-таки происходит<sup>69</sup>.

Однако в целом для большинства социологов пространство еще отнюдь не представляет собой само собой разумеющееся измерение социальности, а его исследование – безусловно достойную тему социологических исследований. Приведу лишь два характерных примера. П.Бергер и Т.Лукман пишут: «Мир повседневной жизни имеет пространственную и временную структуры. Пространственная структура здесь нас мало интересует. Достаточно сказать лишь то, что она имеет социальное измерение благодаря тому факту, что зона моих манипуляций пересекается с зоной манипуляций других людей. Гораздо важнее для нашей цели временная структура» [2, с.48-49].

Еще более решительно был настроен Т.Парсонс в своем первом большом труде: «Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия – способ связи средств и целей и других элементов действия. ... Действие не пространственно, но временно» [77, р.763]. Парсонс, разумеется, отдавал себе отчет в том, что действуют – живые люди, телесные существа. Но для него было важно другое: «Конечно, нет такого эмпирического "Я", которое бы не было "аспектом" живого биологического организма или не было бы "ассоциировано" с ним. Следовательно, события действия суть всегда события во времени, "случающиеся" с физическими телами или предполагающие их. Таким образом, нет никаких конкретных действий, к которым не была бы приложима категория пространства. Но в то же время эта категория не релевантна для теории действия, рассматриваемого как аналитическая система, что, конечно, предполагает, что "акционный" аспект конкретных

<sup>68</sup> Таков один из тезисов известной книги Э.Сэйера [80]. Аналогичные утверждения – причем гораздо раньше – прозвучали в «Социологии абсурда» С.Лаймена и М.Скотта, обвинивших социологию в пренебрежении «территориальностью» [70, р. 89-109]. Эту позицию с давних пор отстаивает и Дж.Урри, в том числе и в одной из новейших публикаций: «Что касается пространственного, то социология (не считая специалистов по урбанистике) чаще всего уделяла недостаточное внимание тому обстоятельству, что социальные практики моделированы по пространственным образцам и что эти образцы существенным образом воздействуют на эти самые социальные практики» [88, р. 64].

<sup>69</sup> Среди авторитетных концепций выделяется подход Э.Гидденса, который пишет о социальном взаимодействии в пространстве и времени. См., например: [51]. Весьма плодотворно в некоторых случаях взаимопроникновение социологии и географии. См., например: [85; 54; 95].

феноменов никогда их не исчерпывает» [77, p.45f]. Это связано с концептуализацией тела, ибо «тело действующего точно так же образует для него часть ситуации действия, как и внешняя окружающая среда» [77, p.47]. Позже Парсонс, как известно, специально анализировал значение пространства на уровне социальной системы и ввел важные понятия «территориальности» и «резидентного размещения» [78, p.89-91]. Однако все «пространственные» аспекты социальности остаются у него все-таки совершенно особой областью рассуждений, далеко не самой фундаментальной в рамках его общей концепции. Обратим внимание также и на то, что значение пространства Парсонс отрицал в работе, предназначенной синтезировать высшие достижения *классической социологии*<sup>70</sup>.

В каких случаях удастся оспорить или замолчать значение пространства? Прежде всего, если поведение людей, их действия интересуют социолога как «осмысленные действия», если главное для него, говоря словами Вебера, «субъективно значимый смысл». Фактически происходящее совершается в настоящем. Прошлое и будущее – это смысловые проекции. Но смысловое есть нечто *нетелесное, не вещественное*. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), то есть не имеет места в пространстве. Следовательно, внимание к *пространству* означает, что социолог делает акцент на телесный аспект взаимодействия. *Тело размещено в пространстве*. Социология пространства связана с социологией тела. Точно так же (хотя это потребовало бы более сложной аргументации) социология смысла есть, по существу, социология времени. Поэтому те, кто в первую очередь исследует самостоятельную значимость культуры, смысловых образцов и т.п., больше ориентированы на время. Напротив, те, кто больше значения придает телесности, материальным носителям смыслов, власти, ориентированы на пространство. Социология смысла не видит в человеке не просто тело (ведь желания, аффекты и т.п. имеют *также и телесное происхождение и телесное выражение*), но именно пространственно размещенное тело или *хотя бы созерцающий пространство дух*. Совершая действие, человек сопрягает с ним смысл – но смысл не пространствен! Ментальные характеристики не нуждаются в определении места.

Для того чтобы не обращать внимания на тело/место действующего, необходимо, конечно, определенное видение социальности – не обязательно идеалистическое. Скорее всего, с ним тоже сопряжено определенное пространственное представление – только не о конкретном месте, а о пространстве очень обширном, в принципе, охватывающем весь мир<sup>71</sup>. Чтобы внести в этот вопрос хотя бы минимальную ясность, я предложил следующие различия [20; 23]:

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что тела участников социального взаимодействия неким образом пространственно размещены относительно друг друга, причем их взаимная близость или удаленность значимы для взаимодействия.

2. Наблюдатель принимает в расчет не пространство взаимодействия, каким его видит он сам, но значение, какое придают пространству вообще и пространству взаимодействия в частности участники взаимодействия. Он отличает, таким образом, свое видение пространства от социальных представлений о пространстве.

3. Наблюдатель различает два вида социальных представлений о пространстве: само собой разумеющееся для участников взаимодействия пространство и пространство как смысловую тему, как нечто обсуждаемое, структурирующее коммуникацию. Социолог различает, таким образом:

<sup>70</sup> При этом, разумеется, ему пришлось исключить из области своего анализа не только Зиммеля с его «Социологией пространства» [84, S. 687-790], но и важные аспекты концепций Дюркгейма и Вебера.

<sup>71</sup> Это представление имеет давнюю традицию в европейской истории – от идеи всемирной империи до концепции глобального общества. Частично я пытался проследить становление этой идеи в работе «Социология и космос» [21]. Новый же интерес к проблеме пространства зачастую связан в западной социологии с тем же духовным движением, которое выше я обозначил как возвращение к *Gemeinschaft*'у. Обобщенно его можно представить в данном случае как интерес к разного рода регионализациям. См., например: [96].

3.1. свое видение пространства,

3.2. социальное значение пространства, не рефлектируемое участниками взаимодействия, но принципиально важное для них, и

3.3. пространство как оно осознается и обсуждается этими последними.

4. От объективного размещения тел и способов его тематизации наблюдатель отличает множество социальных определений участников взаимодействия и метафорически говорит о социальном пространстве как порядке социальных позиций<sup>72</sup>.

Пространство может рассматриваться и как нечто обозримое, как место данного тела или тел, и как большое пространство, обнимающее собой непосредственно созерцаемые места. Большое пространство, в свою очередь, может быть охарактеризовано как совокупность или вместилище мест, и как необозримое, в принципе непостижное для созерцания. Такое различие (пространство как место / пространство как вместилище мест / пространство как понятие или идея) должно быть проведено в рамках каждого из названных выше различий. Необходимо иметь в виду, что пространство как идея вплотную приближается к пространству как схеме. Определенность пространства уходит на задний план по отношению к его упорядочивающей функции.

Однако первоначальная строгость этих различий становится проблематичной, если мы примем во внимание, по меньшей мере, *три* момента.

*Во-первых*, сами способы размещения тел, как они мыслятся нами, часто искусственны, сконструированы. Для сравнения здесь будет уместно привести основополагающие различия, предложенные А.Лефевром в его классической работе «Производство пространства». Лефевр выделяет «пространственную практику», «представления (репрезентации) пространства» и «пространство репрезентации» [62, р.38-39]. Пространственная практика вычленяет пространство определенного общества; представления о пространстве – это пространство концептуализированное, пространство ученых, планировщиков и т.д. Пространство репрезентации проживается непосредственно; это пространство образов и ассоциаций тех, кто «пользуется им», а также, быть может, некоторых художников, писателей и философов. «Чтобы понять эти три момента социального пространства, – пишет Лефевр, – было бы полезно принимать во внимание *тело*. Тем более, что отношение к пространству "субъекта", который является членом группы или общества, предполагает его отношение к своему собственному телу и наоборот. В общем и целом, социальная практики предполагает использование тела: рук, [других] членов тела и органов чувств, а также трудовых жестов как деятельности, не связанной с трудом. Это область *воспринимаемого* (практический базис восприятия внешнего мира, если выразить это в психологических терминах). Что касается *репрезентаций тела*, то они вытекают из накопленного научного знания, распространяющегося с примесью идеологии... Со своей стороны, *проживаемый* телесный опыт, – возможно, наиболее сложный и наиболее специфичный, поскольку здесь вмешивается "культура" с ее иллюзорной непосредственностью...» [62, р.40]. Важнее всего здесь, конечно, разведение дискурсивной и недискурсивной идеи пространства по контрасту с непосредственным опытом тела. Впрочем, эта концепция заслуживает более подробного обсуждения.

*Во-вторых*, мышление о большом пространстве предполагает не столько созерцание тел, сколько идею, а идея может быть не так уж далека от метафоры. Это становится особенно важно, например, в том случае, когда мы рассуждаем о так называемом «постимперском пространстве». Дело в том, что такое пространство, собственно, не имеет четко очерченных границ, точнее говоря, оно остается «тем же самым», даже если эти границы фактическим образом меняются весьма заметно. Большое пространство бывшей (и

---

<sup>72</sup> Конечно, и сами участники взаимодействия могут воспринимать и трактовать пространство как пространство позиций, в особенности, если пространство позиций совпадает с пространством размещений (типичные примеры – расположение кабинетов в организации, столицы и провинции и т.п.). Но это – частный случай взаимного наложения более общих различий.

настоящей, и будущей) империи выступает как нечто трансфактическое, желательное, оплакиваемое и т.д. – т. е. как область смысла, а не описания положения тел.

Наконец, *в-третьих*, пространство как идея, пространство как схема, будучи смысловым образованием, оказывается в области социологии смыслов. Идеи и схемы переживаются по их субъективным значениям, они предполагаются и соплагаются, они претерпевают историческое изменение. Социология пространства сопрягается с социологией времени. Таким образом, вместо социологии *пространства*, мы приходим к социологии *пространств*. Наполнение ее зримыми образами телесных вещей – это не самоочевидная процедура, но нечто такое, что требует особых интеллектуальных усилий и жесткого эпистемологического самоконтроля.

Если же мы еще примем во внимание, что исследование культурных смыслов вновь выводит нас на проблематику, обозначенную выше как дилемма «социология/культурология», а тематизация определенных пространственных смыслов может трактоваться как дело элит<sup>73</sup> то обнаружится, что вопросы теоретической социологии, о которых шла речь в этой работе, не разрознены. Они представляют собой, правда, фрагменты. Но это фрагменты одной задачи, темы одной теории. Разработка этих тем неизбежно повлечет за собой новые и новые вопросы, столь же плотно взаимосвязанные...

Только так и может возникнуть теоретическая социология, социологическое самосознание нашего общества – как обширная, претенциозная, многосторонняя концепция. Мы находимся сейчас только на подступах к ней.

август 1996 – январь 1997 г.

## Литература

1. Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / Пер. Е.Д.Руткевич. М.: Медиум, 1995.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
4. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 236-260.
5. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
6. Зиммель Г. Социальная дифференциация // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996.
7. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.: Логос, 1996.
8. История теоретической социологии / Под ред. Ю. Н. Давыдова. Т. 1. М.: Наука. 1995.
9. Куайн В. Онтологическая относительность // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Изд. 2-е / Пер. А. А. Печенкина. М.: Логос, 1996
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
11. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 194-215.
12. Луман Н. Теория общества// Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
13. Манхейм К. Диагноз нашего времени // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 412-571

<sup>73</sup> Применительно к империи и постимперскому развитию я рассматривал проблематику имперской элиты. См. об этом подробнее [22; 23].

14. *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 274-283.
15. *Неомарксизм и проблемы социологии культуры* /Под ред. Осипова Г.В., Давыдова Ю. Н. М.: Наука, 1979.
16. *Оукс Г.* Прямой разговор об эксцентричной теории// Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
17. *Терборн Г.* Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С.73-102.
18. *Тернер Дж.* Аналитическое теоретизирование. Теория общества. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С103-156.
19. *Уоллерстейн И.* Общественное развитие или развитие мировой системы? // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 77-88.
20. *Филиппов А.Ф.* Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. №1.
21. *Филиппов А.Ф.* «Социология и космос» // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла / Под ред. Винокурова В.В., Филиппова А.Ф. М.: Прогресс, 1991.
22. *Филиппов А.Ф.* Наблюдатель империи (империя как социологическая категория и социальная проблема) // Вопросы социологии, 1992. № 1. С.89-120.
23. *Филиппов А.Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства// Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 3. Россия как идея / Ред.-сост. С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 421-476.
24. *Фихте [И.Г.]* Основные черты современной эпохи. СПб: Издание Д.Е.Жуковского, 1906.
25. *Эко У.* Маятник Фуко. К.: ФІТА, 1995.
26. *Alexander J. C.* Action and its Environment. Toward a new synthesis. N.Y.: Columbia University Press, 1988.
27. *Alexander J.C.* The Centrality of Classics // Social Theory Today/ Ed. by A.Giddens & J.H.Turner. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988. P. 11-57
28. *Alexander J.C.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1-4. L. etc.: Routledge & Kegan Paul. 1982-84.
29. *Archer M.* Sociology for One World: Unity and Diversity // International Sociology. 1991. Vol. 6. N 1. P. 131-147.
30. *Archer M. S.* Resisting the Revival of Relativism // Globalization, Knowledge and Society/ Ed. by M. Albrow & E. King. L. etc.: SAGE, 1990
31. *Beck U.* Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
32. *Berger P.L.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y. et al.: Anchor Books, 1967.
33. *Bourdieu P.* Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology // Social Theory for a Changing society / Ed. by Bourdieu P. and Coleman J. S. Boelder, Col.: Westview Press, 1991.
34. *Bourdieu P.* Le sens pratique. P.: Les Editions de Minuit, 1980. P. 7-41
35. *Bourdieu P.* Homo Academicus. P.: Les Editions de Minuit, 1984.
36. *Burch K.* Invigorating World System Theory as Critical Theory: Exploring Philosophical Foundations and Postpositivist Contributions // Journal of World-Systems Research. 1995. Vol. 1, No 18. (Электронная версия: <http://csf.colorado.edu/wsystems/jwsr.html>).
37. *Collins R.* A sociological guilt trip. Comment on Connel// American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1558-64.
38. *Connel R.W.* Why is classical theory classical? // American Journal of Sociology. 1997. Vol. 102. N 6.
39. *Douglas M.* Implicit Meanings. Essays in Anthropology. L., N.Y.: Routledge, 1993.
40. *Douglas M.* Purity and Danger. L., N.Y.: Routledge, 1994.



41. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. 4me éd. P.: PUF, 1960
42. *Elias N.* Über den Prozeß der Zivilisation. Bde. 1-2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976
43. *Elias N., Scotson J.L.* The Established and the Outsiders. L. etc.: SAGE, 1994
44. *Featherstone M.* Global Culture: An Introduction // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture & Society special issue / Ed. by M. Featherstone. L.: SAGE, 1990.
45. *Foerster H.v.* Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke /Hrsgg. v. Schmidt S.J. Frankfurt a.M., 1993.
46. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig, 1932.
47. *Freyer H.* Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik // Freyer H. Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie (1933). Weheim: VCH, Acta Humaniora, 1987. S. 17-44.
48. *Geertz C.* Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture // Idem. The Interpretation of Cultures. L.: Fontana Press, 1993. P. 3-32.
49. *Geertz C.* The Way We Think Now: Ethnography of Modern Thought // Idem. Local Knowledge. L.: Fontana Press, 1993.
50. *Gerhards J., Rössel J.* Bestimmungsgründe und Folgen der Transnationalisierung verschiedener Kommunikationsgemeinschaften der Gesellschaft. Vortrag in der Plenarveranstaltung «Strukturwandel von Kommunikationsgemeinschaften». Soziologenkongreß in Freiburg, 14-18 September 1998.
51. *Giddens A.* The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1984.
52. *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
53. *Glaser B.G., Strauss A.L.* The Discovering of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago, 1967.
54. *Gregory D.* Geographical Imaginations. Cambridge (Ma), Oxford (UK), 1994.
55. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
56. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
57. *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. (1962) 5.Aufl. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971.
58. *Hannerz U.* Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. N.Y.: Columbia University Press, 1992.
59. *Hughes E.H.* Foreword // *Simmel G.* Conflict and the Web of Group Affiliations. N.Y.: The Free Press, 1955.
60. *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht // Kant I. Werke- Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe / Hrsgg. v. N. Motroschilova u. B. Tuschling. M.: Kami, 1994.
61. *Korff R.* Die Weltstadt zwischen globaler Gesellschaft und Lokalitäten // Zeitschrift für Soziologie. 1991. Hft 4.
62. *Lefebvre H.* The Production of Space /Translated by Nicholson-Smith D. Oxford (UK), Cambridge (USA): Blackwell, 1991.
63. *Luard E.* International Society. Basingstoke and L.: Macmillan, 1990.
64. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
65. *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
66. *Luhmann N.* Interpenetration bei Parsons//Ztschr. für Soziologie. 1978. Jg. 8. Hft. 3.
67. *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
68. *Luhmann N.* Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
69. *Luhmann N.* Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

70. *Lyman S.M., Scott M.B.* A Sociology of the Absurd. N.Y.: Appleton-Century-Crofts. 1970.
71. *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979
72. *Maffesoli M.* Les Temps des tribus. Paris: Klincksieck, 1988.
73. *Manicas P.* A History and Philosophy of the Social Sciences. Oxford: Blackwell, 1981. Ch.1.
74. *Moore W. E.* Global Sociology. The World as a Singular System // *AJS*. 1966. Vol. 71. P. 475-482.
75. *Münch R.* Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration // *Ztschr. für Soziologie*. 1980. Jg. 8. Hft. 1. S. 18-53.
76. *Parsons T.* Order and Community in the International Social System // *Parsons T. Politics and Social Structure*. N.Y.: The Free Press; L.: Macmillan, 1969. P. 292-310
77. *Parsons T.* The Structure of Social Action. N. Y., L.: McGraw-Hill, 1937
78. *Parsons T.* The Social System. Glencoe: The Free Press, 1951.
79. *Robertson R.* Globalization: Social Theory and Global Culture. L. etc.: SAGE, 1992.
80. *Sayer A.* Method in Social Science. A Realist Approach. L., N.Y.: Routledge. 1992.
81. *Schelsky H.* Zur Entstehungsgeschichte der Bundesdeutschen Soziologie. Ein Brief an Rainer Lepsius // *KZfSS*. 1980. Jg. 32. Hft. 3.
82. *Simmel G.* Ueber sociale Differenzierung. Gesamtausgabe / Hrsgg. v. O.Rammstedt. Bd. 2 / Hrsgg. v. H.-J.Dahme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
83. *Simmel G.* Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft // *Simmel G. Soziologie. Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 383-455.
84. *Simmel G.* Der Raum und die räudlichen Ordnungen der Gesellschaft // *Simmel G. Soziologie. Op.cit.* S. 687-790.
85. *Social Relations and Spatial Structures / Ed. by Gregory D. and Urry J.* Basingstoke and London: Macmillan, 1985.
86. *Tiryakian E. A.* Sociology's great leap forward: the challenge of internationalisation // *Globalization, Knowledge and Society / Ed. by M. Albrow & E. King*. L. etc.: SAGE, 1990.
87. *Turner S. P., Turner J. H.* The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology. Newbury Park, Cal.: SAGE, 1990.
88. *Urry J.* Consuming Places. L.: Routledge, 1995.
89. *Wagner G.* Die Weltgesellschaft. Zur Kritik und Überwindung einer soziologischen Fiktion. Ms. Bielefeld, 1997.
90. *Wagner G., Zipprian H.* Zur Einführung // *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik / Hrsgg. v. G. Wagner und H. Zipprian*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
91. *Wagner G.* Die Herausforderung der Vielfalt. Ms. Bielefeld, 1998.
92. *Wallerstein I.* Societal Development, or Development of the World-System? // *International Sociology*. Vol. 1. No 1. P. 3-17.
93. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Aufl. Studienausgabe. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985.
94. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context / Ed. by Lehmann H. and Roth G.* Cambridge [USA]: Cambridge University Press, 1993.
95. *Werlen B.* Society, Action and Space. An Alternative Human Geography. L., N.Y.: Routledge, 1993.
96. *Werlen B.* Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Bd. 1. Stuttgart: Franz Steiner, 1995.