Все права защищены. Данная электронная книга предназначена **исключительно для использования в личных (некоммерческих) целях.** Электронная книга, ее части, фрагменты и элементы, включая текст, изображения и иное, не подлежат копированию и любому другому использованию без разрешения правообладателя (©Европейский университет в Санкт-Петербурге). В частности, запрещено такое использование, в результате которого электронная книга, ее часть, фрагмент или элемент станут доступными ограниченному или неопределенному кругу лиц, в том числе посредством сети интернет, независимо от того, будет предоставляться доступ за плату или безвозмездно. Копирование, воспроизведение и иное использование электронной книги, ее частей, фрагментов и элементов, выходящее за пределы частного использования в личных (некоммерческих) целях, без согласия с правообладателем (©Европейский университет в Санкт-Петербурге) является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

ЕВРОПЕЙСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

ВАДИМ ВОЛКОВ

теория практик

ОЛЕГ ХАРХОРДИН

СПб 2008

УДК 304.4
ББК 60я7
В 67

Рецензенты: *В.С. Вахштайн*, к.с.н., *И.В. Утехин*, к.и.н.

Волков В.В., Хархордин О.В.

В 67 **Теория практик** / Вадим Волков, Олег Хархордин. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. — 298 с. — (Серия «Прагматический поворот»; Вып. 2).
ISBN 978-5-94380-078-8

В книге рассматриваются основные работы теоретиков прагматического поворота в социальных науках, связанного с концепцией практик и ставшего одним из главных направлений современной социальной теории. Особое внимание авторы уделяют попыткам связать классическую социологическую традицию с основными философскими концепциями XX века, предложенными миру Хайдеггером и Витгенштейном.

Книга может быть использована в качестве учебного пособия по многим спецкурсам на факультетах социальных и политических наук.

ISBN 978-5-94380-078-8

© Авторы, 2008
© Европейский университет
в Санкт-Петербурге, 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 7

Введение 1.
О КОНЦЕПЦИИ ПРАКТИК В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ 11

Введение 2.
В ЧЕМ СПЕЦИФИКА ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАКТИК? 31

Глава 1.
ХАЙДЕГГЕР: АНАЛИТИКА ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ 46

Глава 2.
«МЕТОД» ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА 58

Глава 3.
РАЙЛ И ПОЛАНИ О ПРАКТИЧЕСКОМ ЗНАНИИ 72

Глава 4.
ВИТГЕНШТЕЙН И ПРОБЛЕМА «СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ» 84

Глава 5.
МОСС: ДОСТУП К ПРАКТИКАМ 103

Глава 6.
НОРБЕРТ ЭЛИАС: ИСТОРИЯ ПРАКТИК 113

Глава 7.
БУРДЬЕ: СИНТЕЗ ФРАНЦУЗСКОЙ ТРАДИЦИИ И ХАЙДЕГГЕРА 132

Глава 8.
БУРДЬЕ: ФОТОГРАФИРОВАНИЕ И СУЖДЕНИЕ ВКУСА 145

Глава 9.
ФУКО: ХАЙДЕГГЕР, ПРОЧИТАННЫЙ ЧЕРЕЗ НИЦШЕ 160

Глава 10.
ФУКО: ВЛАСТЬ И ПРАКТИКИ 178

Глава 11.
ДЕ СЕРТО И СКОТТ: СТРАТЕГИИ, ТАКТИКИ, АСИММЕТРИЧНЫЙ КОНФЛИКТ 193

Глава 12.
МАКИНТАЙР: ВОЗВЫШЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРАКТИК 209

Глава 13.
СОЦИОЛОГИЯ БОЛТАНСКИ–ТЕВЕНО:
МИРЫ И РЕЖИМЫ 224

Глава 14.
ЛАТУР: ПРАКТИКИ И СЕТИ 243

Глава 15.
ДЕЛЁЗ: СКЛАДКИ И ПРАКТИКИ 262

Именной указатель 287

Литература 290

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда в 1997 году один из авторов этой книги отослал в журнал «Социс» рукопись статьи под названием «О концепции практик в социальных науках», то от главного редактора поступил интересный ответ. Ведущий социологический журнал России был готов принять статью к публикации, но с одним исправлением. Слово «практика», утверждала редакция, в русском языке не употребляется во множественном числе. Это соответствовало действительности. Поэтому было предложено изменить его на единственное число, тем более что марксистское слово «практика», особенно как термин для обозначения революционного праксиса и критерия истины, было общеупотребительным. Поскольку статья обосновывала, помимо прочего, и использование множественного числа, был необходим компромисс, который и был достигнут. Когда статья была опубликована, в ее названии появился гибрид: «практик(и)».*

Сегодня, десять лет спустя, слово «практики» широко используется в социальных науках и даже успело стать модным. На запрос «неформальные практики» Google выдает 10700 страниц; «социальные практики» встречаются около 8000 раз. В 2002 г. в Москве прошел международный симпозиум «Куда идет Россия? Формальные институты и реальные практики», и слово зазвучало с высокой научной трибуны.** Симпозиум не только способствовал популяризации нового термина, но и задал наиболее распространенный сегодня способ его использования: противопоставление того, как на самом деле, тому, как нечто выглядит на бумаге или в теории. Оно и понятно: контекст России переходного периода требовал обобщающего термина для обозначения господства неформальщины — таким термином и стало слово «практики». В результате ученое и экспертное сообщество ударилось в дру-

* Вадим Волков, «О концепции практик(и) в социальных науках», *Социологические исследования*, 1997, № 6, с. 9–23.

** Куда идет Россия? Формальные институты и реальные практики, под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: МВШСЭН, 2002, http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/276846.html.

гую крайность, включая слово «практики» во множество сочетаний: «практики обменов», «практики налогообложения», «практики господства», а также «женские практики», «глубинные практики», «практики бодибилдинга» и тому подобные формулировки, в которых концептуальный смысл этого понятия терялся.

Поэтому возникла необходимость восстановить связь между повседневным и аналитическим употреблением этого слова. За термином «практики» стоит несколько направлений социальной мысли XX века, составивших прагматический поворот в науках об обществе. Цель этой книги — собрать их вместе и более четко обозначить контуры этого поворота, избегая, тем не менее, искусственной унификации. Мы надеемся, что это будет способствовать не только более осмысленному употреблению слова, пониманию основных направлений теории практик, но и поможет многим исследователям, хотя бы тем, что изменит способы их видения социальной реальности. По крайней мере, даст новые полезные инструменты для работы. Для тех же, кому тезисы книги покажутся неприемлемыми, она станет прививкой от подобных соблазнов.

Эта книга выросла из курса «Социология повседневности. Теория и история практик», который авторы преподавали вместе в 1997—2000 годах в Европейском университете в Санкт-Петербурге.*** Вокруг семинаров образовалась группа аспирантов, которые использовали теорию практик для диссертационных исследований, а потом опубликовали статьи и книги. Основная благодарность — аспирантам ЕУСПб, благодаря которым теория практик превратилась в живое творчество избранных. Назовем только тех, кто первыми защищал диссертации и писал другие тексты, используя этот подход: это — Екатерина Герасимова, Александр Дмитриев, Ольга Калачева, Виктор Каплун, Оксана Карпенко, Елена Кольцова, Александр Курылев, Наталья Печерская, Лариса Шпаковская, Софья Чуйкина, Лия Янгулова. Позже, в 2002 г., во время летней школы на корабле результаты проведенных исследований подверглись

*** Материалы курса, литература и тексты помещены в разделе «Социология повседневных практик» на Федеральном образовательном портале, http://www.ecsocman.edu.ru/db/sect/2868.html.

сверке с «зарубежными аналогами» в сочетании с практическим освоением прохождения шлюзов на реке Соне по пути из Бургундии в Лотарингию. Пользуясь случаем, хотим выразить отдельное спасибо капитану корабля и социологу Андрею Могутову, помогшему заложить начало традиции летних школ, которая впоследствии была перенесена на российскую почву: сначала на пляж поселка Окунево Ленинградской области, а потом и в Псковскую область, на Чудское озеро, где соединилась с исследованиями классических республик. В этот период курс по теории практик был одним из самых популярных на факультете и в Европейском университете в целом.

В течение всех этих лет теорию практик можно было достаточно плодотворно преподавать и обсуждать, обращаясь к упоминаемым в этой книге авторам. Однако идея собрать их всех вместе в книге под названием *Теория практик* пришла из самой практики теории. Как показал опыт преподавания, студентам стало легче осваивать сложные тексты, когда некоторые вводные лекции уже были напечатаны как отдельные статьи или были вывешены в интернете. В данном издании мы наконец печатаем все лекции вместе.

Книга имеет два введения, и это не случайно. Можно предположить, что, следуя за Хайдеггером, которому пришлось написать два введения к *Бытию и времени* — сущностное и методологическое, мы могли бы поступить так же, назвав первое введение «Необходимость, структура и приоритет вопроса о практиках», а второе — «Троякая задача в разработке вопроса о практиках». Но, если говорить более приземленным языком, есть и другая причина. После того, как в конце 1990-х годов мы уяснили себе суть дела, наброски наших лекций существовали во многом в законченном виде и были бы давно предоставлены грызущей критике мышей, если бы мыши ели дискеты. Поэтому сейчас мы решили не слишком трогать старые тексты, написанные соавторами курса прежде всего в диалоге друг с другом — диалогизм курса превратился в диалогизм книги.

Это предисловие — совместный труд автора с двумя головами. Текст остальных глав был набран каждым из нас отдельно, но тезисы часто выкристаллизовывались в диалоге с коллегами и студентами, так что авторство здесь — во многом вещь условная, позиция, приписанная дискурсом. Введение 1 и главы 2—4, 6, 8, 11 написаны Вадимом Волковым. Введение 2, главы 1, 5, 7, 9, 10, 12—15 написаны Олегом Хархординым.

Некоторые главы или их части были прежде опубликованы в других печатных изданиях. Мы признательны за то, что они помогли нам артикулировать знание о практиках. Введение 1 появилось первоначально как: Вадим Волков, «О концепции практик(и) в социальных науках, *Социологические исследования*, 1997, № 6. Части введения 2 и главы 9 появились в составе статьи: Олег Хархордин, «Фуко и теория фоновых практик», в кн.: *Мишель Фуко и Россия*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2001. Глава 4 была опубликована как: Вадим Волков, «“Следование правилу” как социологическая проблема», *Социологический журнал*, 1998, № 3/4. Глава 13 была опубликована в несколько видоизмененной версии как: Олег Хархордин, «Прагматический поворот: социология Болтански и Тевено», Социологические исследования 2007, № 1. Глава 14 данной книги — сокращенная версия более обширной работы: Олег Хархордин, «Предисловие редактора», в кн.: Бруно Латур, *Нового Времени не было*. СПб: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

Введение 1. О КОНЦЕПЦИИ ПРАКТИК В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

Более двадцати лет назад американский антрополог Шерри Ортнер высказала предположение о том, что начиная с 1980-х годов понятие «практика» стало центральным ориентиром антропологических исследований. Именно вокруг этого понятия, по ее мнению, начал выстраиваться новый теоретический консенсус.[1]

К тому моменту, когда в 1972 году Пьер Бурдье опубликовал *Набросок теории практики* (английский перевод вышел в 1977 году), а Клиффорд Гирц, годом позже, — *Интерпретацию культур*, структуралистская и марксистская парадигмы в антропологии уже потеряли свой безусловный авторитет.[2] Вместе с тем, что такое «практика» и как ее содержательно исследовать, было еще не ясно. Поэтому первоначально сам термин выполнял в научном сообществе скорее символическую функцию. Он объединял различные попытки заменить представления о структурно-функциональной, культурной или экономической детерминированности деятельности людей более «гуманистической» картиной социальной реальности, подчеркивая активную роль коллективной человеческой деятельности в воспроизводстве и изменении социальной системы.

В социологической теории термин «практика» также символизировал поиски компромисса между объективизмом системно-структуралистского подхода и субъективизмом феноменологии, и в то же время — попытки предложить «третий путь»: либо посредством категориального синтеза, как, например, в теории «структурации» Энтони Гидденса, либо указанием на воплощенность социально-классовых структур в самом деятеле, как это попытался сделать Бурдье с помощью концепции «хабитуса».[3]

---

[1] Sherry Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 1984, vol. 26, p. 126–166.

[2] Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

[3] Anthony Giddens, *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984;

Так или иначе, термин «практика» был первоначально принят постольку, поскольку имел определенную ценность для достижения методологических компромиссов, наподобие понимания свободы как осознанной — по определенным правилам — необходимости. В тех случаях, когда этот термин использовался для того, чтобы подчеркнуть активность деятеля, участника, «агента» и т. д., но с осторожным указанием на системно-структурные ограничения или асимметрии, он, по замыслу авторов, корректировал различные теоретические модели социальной реальности. Но именно поэтому он был, скорее, только некоторым дополнением к традиционным субъект-объектным (дуалистическим) моделям, через критику которых и обосновывался.

В дальнейшем мы не будем рассматривать эту «левую» или «гуманистическую» концепцию практики, всегда тяготеющую к марксистскому пониманию «праксиса». Подобный отказ можно объяснить еще тем, что современное развитие теории практик, которому и будет посвящен данный очерк, в гораздо большей степени обязано «правой» и «консервативной» философии Людвига Витгенштейна и Мартина Хайдеггера.[4]

Сегодня практическая парадигма если и существует, то лишь как удобная территория для междисциплинарных исследований. С одной стороны, практика (или практики) все чаще фигурирует в качестве основной категории в антропологии, философии, истории, социологии, политической теории, теории языка, литературной теории, — и в этом смысле, формируется некоторая общая для социальных наук парадигма. С другой стороны, для каждой дисциплины характерен свой, отличный от других способ включения этих понятий в исследовательскую традицию, свой способ концептуализации. Последний к тому же варьируется в зависимости от отдельных авторов.

Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Polity Press, 1990. См. также: Пьер Бурдье, *Практический смысл*, пер. Н. Шматко. М.: 2001.

[4] Сравнение позиций этих двух философов и их концепций фоновых практик см. в Charles Taylor, Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein, in: *Philosophical Arguments*. London: Harvard University Press, 1995.

МНОГООБРАЗИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Философ Дэвид Юм одним из первых указал на то, что привычка (*habit*) или обычай (*custom*) могут с успехом замещать любые первородные принципы (*first principles*) в их роли обоснования человеческого мышления и поступков.[5] В обыденной жизни, считал он, именно так и происходит. Привычка или обычай мыслить или поступать определенным образом служат достаточным основанием для последующих действий. Мышление или действие «по привычке» — а это не только первое, но и наиболее консервативное понимание практики — дает возможность действовать, не прибегая к философским, логическим, моральным или иным обоснованиям. Словно перекликаясь с Юмом, но разбирая проблему того, что такое следовать правилу, Людвиг Витгенштейн позже напишет: «Если ты хочешь спросить: “Есть ли у меня основания?” — то я отвечу: мои основания скоро иссякнут. И тогда я буду действовать без оснований. [...] Исчерпав свои основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать: “Вот так я действую”».[6]

В отличие от Юма, у которого привычка играла роль первопричины, причем не внешней, а имманентной самому действию, потенциально заменяя любые формы каузальности и сама выступая как ее источник, — что-то вроде привычки мыслить в терминах причины, — у Витгенштейна практика или «форма жизни» задает условия осмысленности повседневного языка. Это открытие Витгенштейна, а именно — что язык в действительности функционирует лишь на фоне всей совокупности практик, принятых в данной культуре, задало один из основных способов помыслить практику.

Философ обыденного языка Джон Остин, современник Витгенштейна, открыл (точнее сказать, просто заметил) категорию высказываний, имеющих в практике языка особый статус — перформативные высказывания.[7] Это не высказывания «о чем-то», то есть не высказывания о некоторой внеязыковой реальности, а действия,

---

[5] David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1902, p. 39.

[6] Людвиг Витгенштейн, «Философские исследования», в кн.: *Философские работы*, ч. I, перев. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994, с. 166–167.

[7] Джон Остин, «Как совершать действия при помощи слов», в кн.: *Избранное*. М.: Идея-Пресс, 1999, с. 13–138.

которые изменяют реальность с помощью языка. Изначально классическими примерами перформативных высказываний служили особые случаи, имеющие ритуальный характер: называние («я называю этот корабль “Королева Елизавета”») или, например, выражение согласия («согласен») в контексте обряда бракосочетания при ответе на вопрос священника «согласны ли вы взять в жены X». В обоих случаях мы имеем дело не с высказываниями, описывающими реальность, а с речевыми действиями, обладающими в данных институциональных контекстах определенной перформативной силой — возможностью изменять реальность.

Позже Остин пришел к выводу, что и в обыденных контекстах язык используется перформативно, то есть для достижения определенных эффектов или вызывания определенных последствий, например, когда мы обещаем, отдаем приказы, даем определение ситуации. Тогда по отношению к действительной практике пользования языком уместно говорить о речевых действиях (*speech acts*) или о «делании дел с помощью слов», а не о некотором абстрактном отношении языка к реальности. Витгенштейн выразил эту идею в своем знаменитом сравнении языка с ящиком с инструментами: «Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. — Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов».[8] Устраняя различение между высказыванием и действием, снимая противопоставление между языком как системой знаков и подлежащей означиванию реальностью и перенося фокус исследования на инструментальное использования языка в контекстах практической деятельности, Витгенштейн и Остин инициировали так называемый «прагматический» поворот в социальных науках.

Эти два способа понимания практик — как фонового (неэксплицированного) знания и умения и как конкретной деятельности, соединяющей слова и действия («языковая игра») — присутствуют и в социологии повседневности, особенно в этнометодологических исследованиях и некоторых работах Ирвинга Гофмана. Так, Гарольд Гарфинкель известен как автор радикальных социологических экспериментов, позволяющих выявлять скрытые допущения, демонстрировать наличие подразумеваемого, но обычно не проговариваe-

[8] Вигенштейн, «Философские исследования», с. 11.

мого знания, «пробивать брешь в фоновых ожиданиях повседневной жизни».[9] Тем самым то, что обычно находится на заднем плане как нечто само собой разумеющееся, делается проблематичным, выводится как бы на передний план и становится доступным наблюдению. Значительная часть работ Гофмана также посвящена описанию способов коллективного определения ситуаций взаимодействия на основе неявных интерпретативных схем (*frames*), которые организуют опыт участников, но сами остаются нетематизированными.[10]

С другой стороны, этнометодологические исследования берут в качестве основного объекта исследования повседневную практику и в ином ее понимании: как искусство решения практических задач в ситуации неопределенности.[11] Многие исследования демонстрируют то, как умелые и взаимно согласованные действия участников «снимают» неопределенность и поддерживают существование объективных социальных институтов, поддающихся, вследствие этого, рациональному исследованию.[12] В этом смысле практики — это все, что мы делаем. И последовательный, можно сказать, радикальный эмпиризм этнометодологии состоит в как можно более детальном описании всей совокупности действий, приемов, фраз, методов, разговоров, демонстрационных жестов и т. д., характерных для специфических институциональных контекстов: больниц, административных учреждений, научных лабораторий, судебных органов и любых других учреждений и сообществ.

Еще одну размерность концепции практик, описание практик интерпретации, можно обнаружить в исторической социологии науки, а также в литературной теории.[13] Это исследование неявных правил или коллективных норм, по которым то или иное «интерпретативное»

---

[9] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1987, p. 54.

[10] Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* New York: Harper & Row, 1974.

[11] См также Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.

[12] Например, Michael Lynch, *Art and Artefact in Laboratory Science.* London: Routledge, 1985; Lieberman, *Understanding Interaction in Central Australia.* London: Routledge, 1985.

[13] См. Stanley Fish, *Is There A Text in the Class? The Authority of Interpretative Communities.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980; Томас Кун, Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.

или «научное» сообщество — ученые-экспериментаторы, литературные критики, медики, юристы и т. д. — устанавливает «значимые факты», «приемлемые объяснения», «смыслы текстов». Подобно тому, как за единством экспериментальных стратегий и объяснительной парадигмы стоит, согласно Томасу Куну, коллективный авторитет научных сообществ, любой литературный текст также обретает свое существование, согласно Стэнли Фишу, лишь как определенный способ чтения и толкования, временно принятый авторитетным интерпретативным сообществом. Обе концепции сходятся в стремлении подчеркнуть коллективный характер практик, определяющий нормы и ограничения индивидуального научного или литературного опыта.

Отдельно следует упомянуть разнообразный жанр исторических исследований, представляющих основные социологические категории, такие как общество, личность, индивид, социальная норма, класс, как исторически меняющиеся конфигурации повседневных практик. Классическими работами в этом жанре признаны история манер Норберта Элиаса, история (генеалогия) наказания Мишеля Фуко, история практического генезиса английского рабочего класса Эдварда Томпсона, многотомное исследование истории частной жизни, выполненное группой французских историков, и ряд других работ.[14] К ним также примыкает группа исследований по истории использования письма и чтения (Роже Шартье, Натали Дэвис, Питер Бёрк), способов интерпретации и литературных практик (Стивен Гринблатт) и другие исследования, объединяемые понятием «культурная история» (*cultural history*).[15] Многочисленные истории практик можно объединить стремлением продемонстрировать то, что кажущиеся естественными способности человека (например, рациональность или эстетическая способность), основные формы опыта (сексуальность, насилие, сумасшествие, познание, смерть) и самосознания (личность, индивидуальность), а также ставшие естествен-

[14] Норберт Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1—2. М.: Университетская книга, 2001; Мишель Фуко, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.* М.: Ad Marginem, 2000; Edward P. Thompson, *The Making of English Working Class*. London: Gollancz, 1977; A History of Private Life, vols 1—5, ed. P. Aries and G. Duby. London: Belknap Press, 1988.

[15] Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, trans. L. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1988; Peter Burke, *The Fortunes of the 'Courtier'*. Cambridge: Polity Press, 1995; Steven Greenblatt, *Reneissance Self-Fashioning from More to Shakespere*. Chicago: Chicago University Press, 1980; L. Hunt, ed., *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989.

ными основные культурные навыки (манеры поведения, разговорная речь, чтение) имеют длительную и, часто, нелинейную историю становления или трансформации.

Наконец, следует заметить, что в социальных науках обращение к практике или практикам всегда несет в себе критическое отношение к привилегированной позиции философа или социолога, рассматривающего свой предмет (язык, действие, поведение, мышление) в качестве объекта, взятого вне конкретного пространства, времени, целей, то есть не в том «сыром» инструментальном виде, как он функционирует в реальной жизни, а в виде абстрактных схем, структур или категорий. Более того, теоретическая рефлексия ученого является одним из возможных, но не единственным способом познания, который к тому же сам основан на практических навыках, традиции и процедурах абстрагирования от личностной вовлеченности как ученого, так и исследуемого объекта.[16] Отсюда выводятся два следствия: во-первых, необходимость замены объяснения детальным этнографическим описанием, не привносящим теоретических или идеологических категорий в исследуемые явления, и, во-вторых, обращение к так называемой «повседневности», то есть к типичным, рутинным, непроблематичным и поэтому незамечаемым действиям, составляющим основную часть социальной жизни. «Наиболее важные для нас аспекты вещей, — писал Витгенштейн, — скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, потому что они всегда перед глазами). Подлинные основания их совсем не привлекают внимания человека. До тех пор, пока *это* не бросится ему в глаза. — Иначе говоря: то, чего мы [до поры] не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным».[17] Подобная установка характерна для большинства исследований в рамках практической парадигмы, хотя наиболее сознательное и последовательное воплощение она получила, пожалуй, в этнометодологии.[18]

В многообразии подходов к исследованию практик выделим две идеи, которые, как и исследовательская установка, помогут увидеть единство практической парадигмы: «фоновый» характер и «раскры-

[16] Майкл Полани, *Личностное знание*. М.: Прогресс, 1985.

[17] Вигенштейн, «Философские исследования», с.166—167.

[18] См. *Ethnomethodology and the Human Sciences*, ed. G. Button. London: Routledge, 1991.

вающая» способность практик. Обе характеристики связаны друг с другом; но с некоторой условностью можно сказать, что первая восходит к позднему Витгенштейну, а вторая — к раннему Хайдеггеру.

ИДЕЯ ФОНОВЫХ ПРАКТИК

Идея фигуры и фона как целостной структуры, лежащей в основе любого осмысленного зрительного восприятия, берет свое начало в гештальтпсихологии. Все, что воспринимается каким-либо осмысленным образом, воспринимается как фигура на фоне, причем это соотношение может меняться: то, что виделось как фигура, может вытесняться на задний план, становясь фоном и давая возможность выделиться другой фигуре. Фон не является чем-то скрытым, но в то же время он, по условию, не замечается, поскольку функционирует как условие, придающее смысловую определенность фигуре.

При широком толковании этой идеи и перенесении ее на механизмы любого, не только зрительного, смыслообразования можно представить, вслед за Витгенштейном, и то, что понимается под «фоном» или «задним планом» (*background*) по отношению к повседневному разговору или любым другим способам производства смысла: «Как можно описать человеческое поведение? Несомненно, лишь показав все разнообразие человеческих действий в их полном смешении. Не то, что *один* человек делает в *данный момент*, а вся сумятица [действий] образует тот фон, на котором мы видим любое действие и который задает наши суждения, наши понятия и наши реакции».[19]

Самое простое понимание фоновой практики — просто деятельностный контекст, в котором интерпретируется высказывание или поведение. Так, фраза «пять плит», произнесенная на строительной площадке, может функционировать как команда, а не как констатация количества предметов (как это было бы согласно формальной структуре высказывания). Это то, что Витгенштейн понимал под «языковой игрой», — «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен».[20]

---

[19] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1., ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Chicago: Chicago University Press, 1980, p. 97.

[20] Витгенштейн, «Философские исследования», с. 7.

В повседневной работе языка смысл высказываний доопределяется тем, что само в языке напрямую не представлено, но не является чем-то «потусторонним» или скрытым. Философ языка Джон Сёрль, последовательно разрабатывающий идею фоновых практик, определил их логическое место следующим образом: «Для большого числа случаев буквальный смысл предложения или выражения задает условия [собственной] истинности только при наличии набора фоновых допущений и практик (*background assumptions and practices*)».[21] Иными словами, понимание любого, даже самого элементарного высказывания всегда предполагает неявную отсылку к общедоступному массиву знаний о том, как устроена природа вещей и как «работает» данная культура. Под фоновыми практиками Сёрль подразумевает совокупность принятых в культуре (традиционных) способов деятельности, навыков обращения с различными предметами и т. д.[22] Например, для того, чтобы понять простую фразу «он подстриг траву», необходимо знать достаточно много о газонах, газонокосилках, эстетике приусадебного участка с определенной геометрией, высотой травы, о том, в каком виде его принято содержать. Это знание выступает условием осмысленности высказывания, но, не будучи представленным в самом высказывании, оно лишь подразумевается. Понятно, что в рамках культуры, где газоны не стригут, а траву косят косами на корм скоту — а именно это будет составлять другие фоновые практики, — фраза «он подстриг траву» будет либо понята по-другому (то есть условия истинности будут другими), либо вообще бессмысленна.

Важно отметить, что, когда Витгенштейн указывает на то, что смысл словам придает определенная практика, он имеет в виду нечто большее, чем просто контекстуальная обусловленность социальной коммуникации. Более правомерно говорить о совокупности практик совместной деятельности, навыков, обычаев, образующих культурный фон, который едва ли поддается полной экспликации (всегда только частями) или кодификации. При этом в каждом конкретном случае различные фрагменты этой совокупности практик, принятых в данной культуре, функционируют как практическое знание того,

[21] John Searle, «The Background of Meaning», in: *Speech Act Theory and Pragmatics,* ed. J. Searle et al. Dortrecht, 1980, p. 227.

[22] См. также John Searle, *Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 141–159.

как обращаться с людьми и предметами для достижения определенных целей.

Поясним данное положение на примере. В Санкт-Петербурге на автобусной остановке на проспекте Космонавтов к столбу прибита табличка со следующим содержанием:

Памятники
Надписи и портреты
Плитки
адрес: Свеаборгская д. 58
телефон: 298-44-99

Более никаких пояснений нет. Тем не менее предполагается, и совершенно обоснованно, что они не нужны: любой человек будет в состоянии правильно понять, а значит, воспользоваться по необходимости данным адресом или телефоном. Действительно, мы понимаем, что речь идет о кладбище, похоронах и обо всём, что связано с этим ритуалом. Но как же мы понимаем, что имеются в виду не памятники архитектуры, не живописные портреты и не кафельные плитки, а некоторые надгробные атрибуты? Здесь уместно сказать о фоновом или неявном знании или о знании фоновых практик обращения с умершими, как это принято в нашей культуре. Именно это знание придает однозначность и гарантирует беспроблемность коммуникации: это наше общее культурное знание, постольку поскольку мы все разделяем данную форму жизни (в этом случае формой жизни выступает как бы форма смерти).

Можно представить себе человека из другой культуры, где с покойниками обращаются по-другому. И даже если этот человек в совершенстве выучил русский язык и значение каждого слова будет ему понятно, то он все равно не сможет понять, как этим объявлением воспользоваться, что оно значит в целом. Он спросит у местных. Тогда ему могут долго рассказывать о наших похоронных ритуалах, водить на кладбища, даже пригласят на церемонию. Вот это и будет экспликацией одного из фрагментов практического фона данной культуры, который обычно остается непроясненным, а усваивается в процессе социализации как некоторый естественный порядок вещей. Можно также представить себе другую культуру, где покойников замуровывают в небольшие стандартизованные пирамиды, а снаружи прикрепляют посмертную маску. Тогда в той культуре, на

фоне вот таких практик, аналогичное объявление содержало бы слова «пирамиды», «маски» и далее телефон с адресом. Для нас это объявление было бы столь же непонятным, сколь естественным оно представлялось бы в той другой культуре.

Аналогичным образом можно представить себе практики экономической деятельности, политического участия, решения споров и т. д., которые придают смысл важным ценностным понятиям, таким как демократия, свобода, справедливость и им подобные. Их действительный смысл будет содержаться в конкретных способах деятельности, на фоне которых используются эти понятия. Поэтому в различных культурах или традициях одни и те же понятия на самом деле будут означать совершенно разное — стоит только пристально взглянуть на то, что и как при этом люди делают.

Удачным примером эмпирического исследования местных практик можно считать работу политолога Роберта Патнэма, посвященную гражданским традициям северной и южной Италии.[23] Сравнивая работу формально одних и тех же введенных в 1970 году институтов местного самоуправления в различных регионах Италии, Патнэм получил возможность проследить, как изначально одинаковые («на бумаге») институты взаимодействуют с традиционными местными практиками и формами коллективной жизни и тем самым меняют свое содержание в зависимости от контекста. Демократия начинает «работать» лишь после длительной взаимной адаптации институтов и практик, а формальные законы получают свое действительное толкование на уровне местных гражданских традиций, складывавшихся в процессе длительной истории.

Здесь следует отметить, что концепция практик может рассматриваться как критика и альтернатива семиотико-культурным и структуралистским теориям, в которых предполагается, что система знаков или языковых концепций (идеологий) придает или даже навязывает смысл человеческой деятельности, определяет будущий опыт. Заметим, что именно подобная доктрина вселяла оптимизм в неудачные революционные проекты левой интеллигенции. Согласно практической парадигме, независимых знаковых систем не существует, а языковые и идеологические концепции становятся осмысленными и функционируют лишь на фоне уже существующей совокупности

[23] Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

культурных практик. Иными словами, мы не действуем на основе некоторого априорного понимания, а понимаем на основе привычного способа действия.

РАСКРЫВАЮЩИЙ ХАРАКТЕР ПРАКТИК

Можно сразу прояснить это странное словосочетание. Практики конституируют и воспроизводят идентичности или «раскрывают» основные способы социального существования, возможные в данной культуре и в данный момент истории. В этом смысле они понимаются как различные упорядоченные совокупности навыков целесообразной деятельности (практического искусства), которые в то же время раскрывают человеку возможности состояться в том или ином социальном качестве («врач», «политик», «отец», «плотник», «предприниматель», «женщина», «шаман» и т. д.). Хьюберт Дрейфус усматривает идею «раскрывающих практик» или «раскрывающих пространств» в текстах раннего Хайдеггера. Если у Витгенштейна, как указывает Дрейфус, фоновые практики имеют хаотический характер и поэтому не поддаются систематическому описанию, Хайдеггер усматривает в них упорядоченность и согласованность, которые могут быть прояснены особым аналитическим методом.[24]

Согласно Хайдеггеру, усредненная повседневность («мирность») имеет три основных характеристики. Первая — совокупность технического и иного снаряжения (*Zeug*), предметов обихода, инструментов и другого оснащения, используемого в практических целях для выполнения некоторой задачи.[25] Например, снаряжение для забивания гвоздей и соответствующие навыки. Далее, согласование различных навыков, снаряжения и практических задач образует пространство целесообразной деятельности, например строительство дома. Эта деятельность в этом специфическом пространстве позволяет тому, кто в нее вовлечен, иметь идентичность — в данном случае «быть плотником».[26] Тогда общество

[24] Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*. London: MIT Press, 1993, p. 7.

[25] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. San Francisco: Harper, 1962, p. 97—98.

[26] См. Charles Spinosa, Fernando Flores, Hubert Dreyfus, «Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity», *Inquiry*, June 1995, vol. 38: 2, p. 11—12.

можно представить как множество раскрывающих пространств, характеризующихся инструментальным снаряжением, совокупностью навыков, практическими проектами и идентичностями. В каждом таком мире (медицины, политики, семьи, экономики, и т. д.) раскрывается или практически интерпретируется то, как «быть врачом», «быть политиком», «быть семейным человеком», «быть предпринимателем». На фоне этих общих для каждой культуры практических навыков развиваются идеологии и ценности профессиональных и иных сообществ. Более того, раскрывающие практики меняются исторически еще более, а главным образом в зависимости от конкретной культуры. Например, «быть женщиной» в американской культуре и в японской культуре нечто совершенно различное. В основе различных миров, таким образом, лежат совокупности практических навыков, которые осваиваются путем особых игр или упражнений (или просто — «на практике») и тем самым раскрывают осмысленные идентичности. В этом смысле становление плотником и становление политиком происходит за счет освоения необходимых в каждой деятельности навыков и стиля, соответствующих местной традиции.

Социальные изменения могут быть поняты как изменения фоновых практик, сопровождающиеся появлением соответствующих идентичностей, формальных институтов и идеологий. Аналитически выделяются три способа изменения практик: артикуляция, реконфигурация и заимствование. Артикуляция — это когда определенный стиль или способ действия попадает в фокус внимания, поименовывается, становясь как бы более четко очерченным, за счет чего становится возможным его нормативное выражение и распространение в обществе. Так, примером артикуляции форм цивилизованного поведения, лежащих в основе западной культуры, можно считать текст Эразма Роттердамского *De Civilitate Morum Puerilium* (*О цивилизованности детей*) (1530), который в течение нескольких десятилетий после написания был переведен на все европейские языки и переиздан огромными по тем временам тиражами.[27] Текст систематически описал и дал объединяющее название (*civilitate*, «цивилизованность») разрозненно существовавшим к тому времени аспектам повседневного поведения и манер, сделав их более явными и выраженными в техниках воспитания детей. Это способствовало распространению и

[27] См. главу 6 настоящего издания, посвященную Норберту Элиасу.

укоренению новых, но не изобретенных, а лишь артикулированных Эразмом практик.

Процесс реконфигурации происходит тогда, когда практика или аспект практики, которые ранее были маргинальными, становятся центральными. В военном искусстве, например, дисциплина долгое время была маргинальной, то есть не имела того значения, какое в средневековых армиях имела спонтанная агрессивность. В семнадцатом веке, согласно исследованию Фуко, артикулируется и становится центральным именно дисциплинарный элемент. Дисциплинарные практики заимствуются и применяются в других функциональных пространствах — школы, тюрьмы, фабрики.[28] Через артикуляцию, реконфигурацию и заимствование существующие практики получают новые имена, переносятся в другие контексты и приспосабливаются для решения новых задач.

В классической работе Макса Вебера *Протестантская этика и дух капитализма* схвачены все три способа изменения фоновых практик: четкое описание (артикуляция) протестантской этики Франклином, превращение аскезы из маргинальной в центральную практику (реконфигурация религиозных практик) и перенос (заимствование) протестантской аскезы в сферу хозяйственной и иной профессиональной деятельности. Раннекапиталистические ценности, таким образом, появляются на фоне новой конфигурации старых практик.

СИНХРОННЫЙ И ДИАХРОННЫЙ АНАЛИЗ ПРАКТИК

В отличие от сущностно-ориентированных подходов в социальных науках, предполагающих «глубокие», «скрытые», недоступные глазу «структуры» или «сущности», исследования практик обычно представляют собой определенные техники «поверхностного» анализа, сводящие априорные конструкции к минимуму. Ведь нечто может требовать прояснения не только и не столько в силу того, что оно является скрытым, а, наоборот, в силу принципиальной несокрытости, близости или даже тривиальности. Витгенштейн в этом случае говорил: Присмотрись! Не думай, а смотри! Или так: «Мы хотим понять нечто такое, что уже открыто нашему взору».[29] Практики принципиально несо-

[28] Фуко, *Надзирать и наказывать*.

[29] Витгенштейн, «Философские исследования», с. 89.

крыты, но для того чтобы их рассмотреть, требуется определенная техника остранения, описания и интерпретации.

Можно выделить две аналитические перспективы в исследовании практик: синхронный анализ и диахронный анализ. Известно, что различие между синхронией и диахронией в науках о языке обосновал в свое время Фердинанд де Соссюр. Для него это было скорее логическое различение, вытекающее из предложенного им системного представления о языке: раз невозможно одновременно помыслить систему чистых отношений, взятых как целое, и изменение отдельных элементов во времени (ось одновременности и ось последовательности), значит, нужны две науки. Иными словами, эволюция отдельных элементов языка ничего не говорит об отношениях между одновременно существующими элементами: «этимология и синхронная значимость — две разные вещи».[30]

С точки зрения исследования практик, различение между синхронным и диахронным анализом (далее «с-анализ» и «д-анализ» соответственно) имеет другой смысл. Рассмотрение социальной действительности как совокупности практик, имеющих пространственно-временную организованность, предполагает определенные способы остранения. С-анализ пользуется антропологическими техниками дистанцирования и остранения; д-анализ предполагает остранение за счет оперирования исторической дистанцией. С-анализ, соответственно, имеет дело с процессами практического воспроизводства и структурирования форм жизни, языка, социальных институтов и т. д. во времени, которое является, по сути, обыденным повседневным временем, то есть тем, которое по определению не содержит качественных изменений. Там же, где темпоральность повседневности уступает место специфически организованному историческому времени, где вообще темпоральность из аналитического элемента превращается в критический, как, например, у Ницше, там имеет место д-анализ.

Поясним различие между с-анализом и д-анализом на примере сравнения подходов Гофмана и Фуко к проблеме сумасшествия. Изнутри любое общество является нормальным. Более того, для его членов оно представляется более или менее разумным и понятным; и каждый нормальный член общества знает, что значит быть разум-

[30] Фердинанд де Соссюр, *Курс общей лингвистики*. М.: Наука, 1933, с. 113–124.

ным и как это «делать». При этом нормальность и разумность считаются естественным состоянием, обычно неявно предполагаемым, но в некоторых случаях открыто декларируемым условием всех форм социального взаимодействия: от обыденных разговоров до специальных контрактов, трансакций и т. д.

Сфера «нормальности» и «разумности», однако, имеет границы, и за счет этих границ она таковой является. Нетрудно понять, что нормальное — это не просто привычное или отвечающее некоторому универсальному стандарту. И не только игра по определенным правилам, естественное искусство «быть нормальным». Существует также сфера ненормального как патологического, на фоне которого нормальность конституируется как естественное состояние. Это значит, что повседневное воспроизводство современного общества зависит в том числе и от воспроизводства самой границы между этими сферами, а также от способов придания как норме, так и отклонению от нее статуса объективности. Поэтому ответ на вопрос, что есть общественная норма или нормальное общество, можно получить, исследуя и то, как практически производится классификация индивидов по этому признаку (то есть как распознают ненормальных), каковы дальнейшие способы обращения с ними, то есть как устроены социальные институты, имеющие дело с заключаемыми туда ненормальными, психиатрические лечебницы например.

Ответить на эти вопросы можно двумя способами. Либо, как это сделал Гофман, рассмотреть повседневные способы идентификации «ненормальных» индивидов, процесс их попадания за границы «общества нормальных» (заключение в специальные учреждения) и, наконец, превращение «ненормальных» в «больных». Либо, как это сделал Фуко путем обращения к истории сумасшествия, реконструировать исторический генезис самой классификации, практик заключения, медикализации сумасшествия. И в том, и в другом случае анализ практик означает принципиальный отказ от рассмотрения сумасшествия и неразумия как медицинского (объективного) факта, то есть от того, как эти явления принято воспринимать в современном обществе. Вместо этого сумасшествие, ненормальность, неразумие предстают как подвижные социально-исторические условности, которые становятся объективным фактом с помощью определенных практик, воспроизводя тем самым и свою противоположность: общество нормальных.

Описывая так называемую «моральную карьеру психиатрического пациента», Гофман исходит из двух наблюдений. Первое состоит в том, что «лишь небольшая часть пациентов приходит в психиатрическую больницу по своей воле».[31] Это значит, что, прежде чем индивид попадает в мир врачей и больных, предварительный диагноз ставится обычными (часто наиболее близкими) людьми — первоначальный акт классификации, ведущий к исключению из общества нормальных, производится не в терминах медицины, а в категориях общественного порядка. В другой работе Гофман подчеркивает, что сумасшествие — прежде всего публичный факт отклонения от вполне конкретных ситуативных норм, лишь «задним числом» интерпретируемый в терминах психиатрической медицины.[32] Таким образом, для того, чтобы вывести на передний план некоторую совокупность фоновых практик, воспроизводящих элементарные структуры общественного порядка, необходимо определенное *epoché*, в данном случае воздержание от суждения, которое обычно выносит общественность, фиксируя отклонение от общепринятых норм.

Второе наблюдение, также имеющее методологическую значимость, состоит в том, что «изнутри» мир умалишенных является непрерывно осмысленным социальным миром (*a continuously meaningful social world*). «Каким бы утонченным ни был психиатрический диагноз, поставленный различным пациентам, какими бы ни были те черты, которые делают этот внутренний мир (клиники) уникальным, исследователь может обнаружить, что он является участником сообщества, мало чем отличающегося от тех, которые ему уже приходилось изучать».[33] Иными словами, мир «умалишенных» не есть мир неразумия, если судить о нем изнутри.

Моральная карьера психиатрического пациента начинается в обыденной жизни, с момента идентификации его как не совсем «нормального» родственниками, друзьями, коллегами или другими людьми, убеждающими его обратиться в специальное учреждение. Они как бы предвосхищают диагноз, но делают это не на основе

---

[31] Erving Goffman, *Asylums*: *Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books, 1961, p. 130.

[32] Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: The Penguin Press, 1972, p. 139—147.

[33] Goffman, *Asylums*, p. 130.

медицинских процедур, а постольку, поскольку наблюдают определенные нарушения общественного порядка или действия, кажущиеся алогичными. Далее психиатрический институт лишь превращает социальный диагноз в медицинский. Психиатрическая лечебница, таким образом, представляется как совокупность практик, рутин и особых процедур, которые трансформируют пред-пациента, еще обладающего всеми гражданскими правами, в пациента, «больного», который лишается многих прав, закрепленных за «нормальными».

Сама процедура заключения в клинику — переодевание в специальную форму, лишение личных вещей, помещение в стерильное пространство, ограничение передвижения, подчинение распорядку, постоянный надзор и т. д. — рассматривается Гофманом лишь с внешней стороны, как набор действий, которые устраняют «прежнюю» личность пациента. «Здесь человек начинает познавать ограниченность того, насколько его представления о собственной личности могут быть сохранены, когда обычный набор поддержек для этого вдруг устраняется».[34] Практики стирания прежней личности за счет лишения человека вещей, привычек и действий, посредством которых эта личность воспроизводится, характерны для всех «тотальных институтов»: тюрем, больниц, казарм, монастырей. В психиатрических больницах эти практики не только служат способом интеграции человека в иной распорядок жизни, но также подготавливают трансформацию «ненормального» в «больного», которая осуществляется путем реконструкции биографического нарратива по правилам медицинского учреждения. Тем самым индивидуальная биография переписывается как история болезни.

То, что у Гофмана выступает как синхронно упорядоченный и сосредоточенный в пределах одной институциональной формации набор практик, у Фуко приобретает диахронную размерность. В *Истории неразумия* Фуко реконструирует исторический генезис различных практик, конституирующих современный институт медицинской психиатрии, и показывает, как они, в определенные моменты истории накладывались друг на друга и были сведены вместе. Тем самым достигается эффект «разрыва самоочевидности», дающий возможность обнаружить «уникальное событие там, где существует соблазн воображать некоторую историческую константу, непосред-

[34] Goffman, *Asylums*, p. 148.

ственную антропологическую черту или одинаково навязываемую всем очевидность».[35]

В Эпоху Возрождения сумасшествие было еще одной из нормальных, если не привилегированных, форм человеческого опыта. Семнадцатый век стал началом нового способа обращения с сумасшедшими — заключения, наряду с бродягами и преступниками, в специальные учреждения, госпитали и тюрьмы. «Сумасшествие воспринималось на социальном горизонте бедности, негодности к работе, неспособности интегрироваться в социальную группу».[36] Практика заключения или изоляции определила одновременно и место и смысл сумасшествия: социальная патология, которую следовало удалять за пределы нормального буржуазного общества. Одновременно безумие стало отождествляться с неразумием, то есть с таким состоянием, по отношению к которому нормы современного разума могли быть четко артикулированы. Исключение и заключение сумасшествия, таким образом, предстает как оборотная сторона генезиса идеологии разума и рациональности или даже как условие, делающее возможным их историческое становление.

Формы обращения с сумасшедшими, которые воплощают в себе исторический способ понимания этого явления, еще долгое время остаются самыми разнообразными. Умалишенные содержатся в тюрьмах вместе с опасными преступниками, подвергаются различным способам коррекции и терапии, разработанным исходя из самых разнообразных гипотез о природе ненормального поведения. И лишь на самом исходе восемнадцатого века происходит выделение сумасшедших в отдельную категорию, помещаемую в специальные — уже медицинские — учреждения. Сумасшествие становится болезнью, а сам сумасшедший — больным. Как бы в точке наложения практик изоляции и практик научной медицины рождается новый социальный институт: психиатрическая больница. Медикализация сумасшествия окончательно превращает подвижный социальный диагноз («ненормальный», «умалишенный», «неразумный») в четко определяемый научно-медицинский факт («больной»).

---

[35] Michel Foucault, «Questions of Method», in: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. G. Burchel et al. Chicago: The University of Chicago Press, p. 76.

[36] Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. by R. Howard. London: Routledge, 1989, p. 64.

Нетрудно заметить, что техника Гофмана, которую мы условно назвали «с-анализ», достигает остраняющего эффекта за счет сопоставления трех основных моментов, воспроизводящих институт медицинской психиатрии: социальный диагноз — заключение (изоляция) — медицинский диагноз. Эта специфическая конфигурация практик обеспечивает прочность границ нормального общества. Д-анализ Фуко обнаруживает те же элементы, но в качестве исторической последовательности различных событий, произошедших в разное время и из не связанных друг с другом причин. Их синхронизация в рамках одного института, таким образом, не содержит той жесткой логической или «естественной» связи, которую мы склонны видеть в работе современных психиатрических лечебниц.

И Гофман и Фуко начинают с того, что занимают определенную позицию по отношению к схемам обыденной классификации («нормальный—ненормальный») и антропологическим константам («разумный здоровый человек»), отказываясь воспринимать их естественным образом — как нечто данное и существующее наподобие вещей. Гофман дистанцируется от социально-медицинских определений, что позволяет ему переместить фокус на практики, которые воспроизводят осмысленность и естественность этих определений и одновременно легитимируют современный способ обращения с сумасшедшими. Фуко проделывает сходную процедуру, но оперируя не антропологической, а исторической дистанцией. Он фиксирует момент в истории, когда опыт сумасшествия не ассоциировался ни с социальной, ни с медицинской патологией, то есть был и, следовательно, всегда может быть другим.

Введение 2. В ЧЕМ СПЕЦИФИКА ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАКТИК?

Теория практик — это название общего стиля многих исследований конца XX века. Именно стиля, а не общего набора теоретических положений. Попытка выделить несколько общих теоретических позиций обычно дает довольно банальный результат, и поэтому в описании теории практик лучше оставаться на уровне описания ее процедур.

Но как описать эти процедуры? Посмотрим на одну достаточно типичную попытку обобщить теорию практик, предпринятую Андреасом Реквицем. Автор делает упор на особом типе объяснения, который свойственен работам по теории практик — например, трудам Пьера Бурдье, Энтони Гидденса, Гарольда Гарфинкеля, Бруно Латура, Чарлза Тэйлора и Теодора Шацки. Утверждается, что объяснение в рамках теории практик не нацелено на выделение инструментальных или ценностных причин действия, а до последнего времени господствовали именно такие типы объяснения. Например, сторонники теории рационального выбора и утилитаристы объясняли социальное действие как имеющее некую инструментальную цель. Отсюда представление о человеке как о homo economicus. Сторонники Дюркгейма и Парсонса объясняли действие через апелляцию к общим правилам, нормам и ценностям, и это видение человека можно назвать *homo sociologicus*. По сравнению с этими подходами, утверждает Реквиц, теория практик объясняет действие как традиционное, сложившееся в результате длительной привычки.[1] Единичная практика тогда понимается автором статьи как «рутинизированный тип поведения», состоящий из нескольких элементов — форм телесных действий, форм ментальных действий, вещей и их использования, а также фонового знания (*background knowledge*) в форме понимания, эмоций и мотиваций.[2]

---

[1] Andreas Reckwitz, «Toward a Theory of Social Practices», *European Journal of Social Theory,* 2002, vol. 5:2, p. 245.

[2] Reckwitz, «Toward a Theory of Social Practices», p. 249. Можно интерпретировать данную классификацию в веберовских категориях: первый тип объяснений опирается на представление о целе-рациональном действии, второй — о ценностно-

Иными словами, социальное для теории практик находится не в головах агентов, и не в дискурсе, и даже не в интерсубъективном взаимодействии, оно находится в рутинизированных способах поведения, которыми наделены все нормальные члены данного общества. Эти-то способы и порождают в нашей жизни незаметные и нерефлексируемые символические структуры, которые наделяют нас возможностью увидеть определенное действие как осмысленное. Они же и ограничивают наше восприятие, делая некоторый тип поведения бессмысленным или вообще незаметным, так как его очень трудно помыслить. Например, военные авспиции — тип гадания, когда наблюдали за скоростью падения корма из клюва птиц, которых возили для этого в армейском обозе, имел смысл для римских легионеров, так как гадание в то время представляло один из способов выработки политических и военных решений. Представить себе, чтобы при разработке плана бомбардировок Ирака американские военные исходили из авспиций, — сложно. Такую ситуацию даже трудно помыслить. Нынешняя практика принятия решений задает рамки осмысленного поведения и блокирует появление многих предложений как не имеющих смысл.

Проблема с тезисом Реквица двояка. Во-первых, задействованность в объяснениях ставит практики в позицию причины, объясняющую определенные следствия. Однако, с точки зрения многих, объяснительная мощь феномена под названием «практики» либо сильно преувеличена, либо вообще не существует. Например, как показал в своей книге Стивен Тернер, ставить практики на место причины в объяснительных моделях невозможно: характер регистрации их наличия и характер их передачи от человека к человеку не позволяют считать их причинами явлений или процессов, которые традиционно пыталась объяснить социальная наука. Дело в том, утверждает Тернер, что практики не функционируют как предметы, и тратит три главы, чтобы доказать этот тезис.[3]

Во-вторых, философский анализ практик как рутинного способа действия с целью поиска их общего определения дает резуль-

---

рациональном, третий — о традиционном. В классификацию Реквица не попадает четвертый тип действия по Веберу — аффективное, случившееся под воздействием эмоций. Макс Вебер, «Основные социологические понятия», в кн.: Макс Вебер, *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990, с. 628.

[3] Stephen Turner, *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity, 1994, p. 12—13.

таты, напоминающие тавтологию или банальность. Реквиц, например, многое берет из Шацки, который пишет, что отдельная практика — это «развивающийся во времени и дисперсно размещенный в пространстве узел (*nexus*) деланий и говорений (*doings and sayings*)», который предполагает 3 вида связи. Во-первых, есть увязка интуитивных пониманий того, что можно осмысленно говорить и делать; во-вторых, увязка эксплицитных правил, принципов и инструкций; в-третьих, увязка «телео-аффективных» структур, которые включают в себя цели, задачи, убеждения, эмоции, настроения.[4] Но много ли это добавляет к нашему обыденному знанию, что в жизни есть интуитивное ноу-хау, есть писаные правила, есть эмоции и экзистенциальные цели, которые мы преследуем, — и все это переплетено в конкретных ситуациях жизни так, что это трудно размотать? К тому же если мы перечислим еще раз основные элементы практик по Реквицу — телесное и ментальное поведение, эмоции и мотивы, вещи, вписанные в действие, — то трудно увидеть отличие этих элементов от тех, которые мы обычно упоминаем, когда даем целе-рациональные или ценностно-рациональные объяснения наблюдаемого поведения. Получается, что специфика теории практик как подхода часто теряется в таких описаниях, которые пытаются выделить нечто общее между разными версиями теории практик и учесть все факторы.

Наше намерение, которое мы хотели бы реализовать в этой книге, — это попытаться устранить тавтологичность подобных аналитических экзерсисов и просто показать, как практикуют саму теорию практик. Для начала надо лишь просто сказать, что теория практик не объясняет, а интерпретирует. Иными словами, она не дает нам знание причинно-следственных связей, а дает новое понимание ситуации, видение ее как бы другими глазами. В рамках этого особого стиля описания, который дает нам новое понимание происходящего, возможны многие ходы и подходы. Разные теоретики практиковали его по-разному.

Иными словами, если теория практик сама есть определенный тип практики или сгусток различных практик, то попытка выделить основные теоретические элементы, несущие конструкции теории практик, или бесплодна, или обречена на банальный результат.

---

[4] Theodore R. Schatzki. *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 89.

Лучше давать примеры. Поэтому, как практикуют теорию практик, будет показано прежде всего на примерах, которые будут приведены далее в отдельных главах нашей книги. Задача этой вводной главы заключается в том, чтобы дать лишь предварительное знакомство с тем, как возникла теория практик, и с тем, как эта теория работает.

КАТЕГОРИИ ФОНА И ФОНОВЫХ ПРАКТИК

Маркером зрелости теории практик как определенного исследовательского стиля стало появление многих работ с таким названием в 1980—90-е годы. Новая метафора, часто используемая данными работами, схватывалась английским термином background, что по-русски означает «фон, задний план». Постепенно метафора фона выкристаллизовалась как альтернатива метафоре контекста, так популярной в 1960—70-е годы. Если первая исходила из некоего плоскостного видения проблемы соотношения феноменов, находящихся в одном контексте, рядоположенных в нем, то категория фона пришла из гештальтпсихологии и подразумевала определенное глубинное видение проблемы, связанное с соотношением фигуры на переднем плане и фона, который составляет задний план. Но сначала несколько слов стоит сказать о схожих чертах контекста и фона.

Понятия и контекста и фона появились в результате попыток установить, чего же не хватает в теории истины как соответствия. Наиболее распространенная сейчас теория истины — так называемая корреспондентная (*correspondence theory of truth*), или теория истины как соответствия — определяет истину как соответствие научного утверждения и состояния дел в реальном мире. Процедура, которая помогает устанавливать соответствие или несоответствие между высказыванием и состоянием мира, между словами и тем, как реально обстоят дела или как ведут себя вещи, после работ Венского кружка логического позитивизма называется красивым латинским словом — верификация.

По-русски данная процедура может быть описана достаточно просто. Например, мы говорим: «Идет дождь», и после этого смотрим в окно. Если там даже не моросит, то, наверное, наше высказывание ложно. Если мы видим струи воды, бегущие по окнам, то, наверное, наше высказывание истинно. В сложных переходных случаях — взвешенная водяная смесь, бóльшая, чем туман, но меньшая, чем моросящий дождь, — можно операционализировать вы-

сказывание и ввести критерий оценки, приняв, что концентрация влаги в воздухе начиная с X % при температуре Y будет называться «дождем».

Одна из сторон процедуры верификации — эмпирическая проверка, приводящая к утверждению о неистинности суждения, — дала Карлу Попперу возможность сформулировать знаменитый критерий фальсифицируемости утверждений как то, что отграничивает научные суждения от ненаучных. Если мы не можем найти такой ситуации наблюдения, в которой мы можем эмпирически проверить определенное суждение на истинность или ложность, это значит, что оно принципиально не проверяемо на истинность и ложность и потому должно быть признано ненаучным. Данный критерий фальсифицируемости легко отделяет зерна от плевел, согласно многим позитивистам.

Так, утверждения марксистской или фрейдистской теорий, которые невозможно опровергнуть с помощью эмпирических наблюдений, не признаются ими за научные. И в самом деле, марксисты без больших проблем объясняли несовпадение гипотез Маркса — о, скажем, растущем относительном обнищании рабочего класса или о прогрессирующем расслоении общества на два класса и увеличении массы рабочих — с данными официальной статистики, свидетельствовавшей о росте относительной доли доходов трудящихся в национальном доходе США после второй мировой войны или о снижении доли рабочих в общей численности занятых. С точки зрения марксистских экономистов, эмпирические данные не учитывали психологической депривации (а именно она была показателем ухудшения положения трудящихся) или того, что низкоквалифицированные сотрудники в секторе услуг были по сути своей рабочим классом, и поэтому рабочий класс вырос в численности, хотя внешне казалось, что он сократился. В фрейдизме ситуация была сходная. Например, отрицание пациентом наличия болезненного опыта в детстве — «ну, не помню я такого, сколько вы меня ни расспрашивайте!» — можно было легко интерпретировать как результат бессознательной работы по подавлению воспоминаний об этом опыте. Эмпирически наблюдаемое поведение не было поэтому критерием проверки психоаналитических гипотез — ведь они работали с тем, что лежало в глубоком подсознании, а не с тем, что в видимом поведении индивида контролировалось и направлялось сознанием. Для отсечения подобных диалектических или фрейдистских вывертов и был приду-

ман критерий фальсификации, которым с увлечением пользовались многие десятилетия: утверждения марксизма и психоанализа ненаучны, и горе тому, кто производит суждения, подобные им, — это видимость науки, а не наука.

В какой-то момент, однако, этот полет критического рационализма был прерван «детским» вопросом Хайдеггера. Детским его можно назвать по аналогии с тем вопросом, о котором как-то рассказывал философ Гилберт Райл: ребенок, ждавший появления отряда драгун на параде, восхитился убранством их упряжи и тяжестью подпруг, но, когда они проехали, спросил: драгуны было красивые, а где был отряд?[5] Этим простым, детским вопросом выявляется серьезная проблема институциональной реальности коллективных субъектов: действительно, если мы видели только индивидуальных вояк, то как можно увидеть отряд?

В работе 1930 года *О сущности истины* Хайдеггер задал детский вопрос другого плана: если теория истины как соответствия настолько очевидна всем, то позвольте спросить, где и кем устанавливается это соответствие высказываний о мире и состояния дел в нем? В какой сфере можно сопоставить вещи и утверждения о них? Другими словами, если с одной стороны есть сфера вещей, тяжелая от своей материальности, и сфера нематериальных идей, то где и как происходит их уподобление? Хайдеггер писал: «Сущность уподобления, приравнивания определяется... видом той связи, которая является господствующей между высказыванием и вещью. Пока эта “связь” остается неопределенной и нераскрытой в ее сущности, весь спор о характере и степени уподобления остается пустым».[6] Поэтому, с точки зрения хайдеггерианцев, верификация и фальсификация — интересные (и не совсем пустые) процедуры, но их предпосылкой является некая связь, природу которой многие даже и не пытались описать. Просто потому, что не замечали эту связь как проблему для мысли. А если эту проблему и замечали, то она не была продумана до конца.

Поэтому и появились понятия культурного контекста или фона, чтобы как-то схватить природу этой связи и описать то место, где происходит уподобление. Понятие контекста подчеркивает, что есть

[5] Гилберт Райл, *Понятие сознания*. М.: Идея-Пресс, 2000, с. 25.

[6] Мартин Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества.* М.: Высшая школа, 1991, с. 13.

много других феноменов культуры X, которые надо знать, чтобы адекватно понять, что такое феномен А. Только знание связей между А и Б, В, Г и т. д., с которыми он находится в ситуации контраста или значимого различия, дает нам полное и адекватное понимание А. Полное знание всей такой системы контрастов и различий нужно, так как в отдельной фразе про А невозможно описать все условия ее адекватного применения и проверки. Например, мы знаем, что кошка — не собака. Поэтому фраза «кошка залаяла» будет вызывать ощущение нелепости, как и фраза «собака выпустила когти». Нелепость здесь — признак того, что до начала занятий по установлению адекватности суждения и реальности есть еще какие-то условия и предпосылки, которым должна удовлетворять фраза. Есть что-то большее или более фундаментальное, на основе чего и разворачивается игра по сопоставлению фраз и реальности.

Понятие фона привлекает наше внимание к другой стороне этой же проблемы. С помощью этого понятия можно попытаться артикулировать в словах саму идею связи, о которой задавал вопрос Хайдеггер. В контексте одной культуры, разделяемой и говорящим и слушающим, создание предпосылок для сопоставления утверждений о вещах и самих вещей идет незаметным, но схожим образом. Наша задача — увидеть эту связь слов и вещей и сделать ее заметной для других.

Согласно гештальтпсихологии, откуда и заимствован термин «фон», фигура никогда не воспринимается сама по себе, а всегда на фоне. Передний план всегда предполагает наличествующий задний план или фон — это условие любой перцепции. В визуальном восприятии мы умеем переключать гештальт, когда переводим задний план в переднее поле своего зрения, а бывший передний план в этот момент становится незаметным фоном. Произведения М.С. Эшера — хорошая иллюстрация этой способности смены гештальта: в зависимости от того, что принимается за передний и задний план, мы видим то серых, то белых птиц, летящих то влево, то вправо.

Такие разноплановые философы, как Джон Сёрль и Хьюберт Дрейфус, используют понятие фона для описания не только визуального, но и вербального восприятия. Согласно Сёрлю, например, адекватное понимание изреченного зависит от совпадения фона высказывания для говорящего и слушающего — и фон здесь понимается как «набор неинтенциональных или доинтенциональных способностей (*capacities*), которые позволяют функционировать

интенциональным состояниям».[7] Дрейфус интерпретирует фон как некоторый набор практик, в котором социализируются члены данной культуры:[8] если говорящий и слушающий разделяют обыденные практики обращения с предметами и людьми, упоминаемыми в высказывании, восприятие будет адекватно; если нет, то произойдет сбой в коммуникации.

На лекциях по фону и фоновым практикам, которые Сёрль и Дрейфус читали — порознь, но иногда и вместе — в Калифорнийском университете в Беркли, продолжая свою очную и заочную дискуссию о различных аспектах понимания фона, приводились многие примеры, так как фон легче всего познается на примерах. В частности, они иронизировали над любимой обыденной фразой многих англоязычных философов, работающих в рамках аналитической традиции — *the cat is on the mat*, «кошка находится на коврике». Процедура верификации предполагает, что мы изрекаем эту фразу и смотрим вокруг, чтобы проверить ее эмпирически: сидит ли белое урчащее существо на коврике, связанном для него бабушкой. Однако непроблематичность данной ситуации связана с тем, что и говорящий и слушающий вписаны в одни и те же обычные практики обращения с кошками и ковриками в англо-американской культуре (или, для читателя этих строк — в российской культуре). Мы в большинстве непроблематичных ситуаций нашей жизни разделяем одни и те же обыденные практики.

Но представим себе, предлагали Сёрль и Дрейфус, ситуацию, когда практики обращения с упоминаемыми предметами и людьми несколько меняются. Например, маргинальная для обычной жизни ситуация. В одном из театров среднего запада США режиссер ставит пьесу, где должна быть задействована кошка, сидящая на коврике. Однако, когда подымается скрипящий занавес, кошка пугается и убегает со сцены. Причем выясняется все это в последний момент. Директор театра — по меньшей мере, порядочный мизантроп, если уж не говорить о его отношении ко всему живому вообще — приказывает рабочему сцены приклеить кошку к коврику. Тот берет клей *Superglue* и начинает процедуру. Директор спрашивает: «Кошка на

[7] John R. Searle, *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane, 1995, p. 128.

[8] Hubert Dreyfus, *Being-In-The-World: A Commentary on Heidegger's Being And Time, Division I*. MIT Press, 1991.

коврике?» Рабочий задумчиво отвечает: «А кто его знает... две лапы пристали, но она еще может убежать». Директор требует: «Кончай заниматься философией! Мне надо поднимать занавес — партер уже полон народу. Кошка на коврике или нет?» Рабочий пытается оторвать кошку от коврика и говорит: «Ну, вроде да... Три лапы пристали. Кошка на коврике».

Заметьте, насколько поменялось значение высказывания, когда мы поменяли фоновые практики обращения с кошкой. Надо сказать, что это странное и почти заморское отношение к кошке — по отношению к обыденным практикам нашей культуры — есть всего лишь пример некоторого изменения фона, когда все остальные практики почти не меняются. Но представим себе, говорят Сёрль и Дрейфус, ситуацию, когда кошки и коврики вписаны в практики совсем заморские. Например, когда какой-нибудь Миклухо-Маклай едет за тридевять земель и тридевять морей, поселяется вместе с аборигенами и в результате первых же разговоров с местным населением узнает, что центральный ритуал данной культуры связан с кошками и ковриками. Однако увидеть этот ритуал ему не будет суждено — боги пошлют громы и молнии на племя, если в ритуале будет участвовать чужеземец. Поэтому — как добросовестный антрополог — наш Милухо-Маклай всю информацию о центральном религиозном ритуале собирает по крупицам на основании 52 интервью с респондентами. Ясно, что разные кошки связаны с особенностями клановой структуры, интересна генеалогия родичей, которым позволяется сажать кошку на коврик, и т. д., и т. п. После 52 проведенных бесед антрополог, добросовестно записавший все высказывания, твердящие об одном — кошка во время ритуала обязательно находится на коврике, — спокойно едет домой, публикует книгу, становится заведующим кафедрой. Но он или она так и не узнают, что исследовавшийся ритуал предполагает совсем другое обращение с кошками и ковриками, чем то, которое привычно и пристойно для западно-европейской культуры. Скажем, из-за высокой влажности воздуха и необходимости совершать особые ритуальные действия, которые не каждая кошка воспримет спокойно, шаманы уже давно пользуются чучелами кошек, высушенных, затвердевших и потому способных балансировать на хвосте. Коврики-циновки скатываются в трубочку и ставятся на торец, а сверху их вертикально ставится чучело кошки, балансирующее на хвосте. Спрашивается: кошка на коврике? Да. Но заметьте,

насколько изменились условия для адекватного понимания высказывания. Если изрекающий и воспринимающий не находятся вписаны в одни и те же практики обращения с упоминаемыми предметами и людьми, их восприятие будет радикально различаться и адекватная коммуникация будет невозможна.

Пример с кошкой на коврике, взятый из лекций Сёрля и Дрейфуса, может показаться некоторым надуманным и жестоким. Вот, однако, реальный пример из российской жизни. В конце 1980-х — начале 90-х годов СССР наводнили западные исследователи, пытавшиеся изучить «взаимоотношения гражданского общества и государства». Мода на проблематику была понятна, она пришла из языка Михника, Куроня и других деятелей польской «Солидарности». Исследователи добросовестно опрашивали респондентов, набирали десятки или даже сотни текстов транскрибированных интервью и довольные уезжали домой. Представьте себе их удивление, когда через некоторое время стало ясно, что вместо ожидаемых либеральной демократии и цивилизованного капитализма получается что-то совсем другое. Проницательный Дэвид Старк запечатлел это удивление в известном названии одной из своих статей: *From Plan to Market, or from Plan to Clan?* Видимо, и исследователи и респонденты были добросовестны в своем порыве открыть истину; только, по мнению исследователей, взаимоотношения между государством и обществом были — как говорится в некоторых анекдотах — белые и пушистые и напоминали обыденную уютную позу кошки из американской фразы, в то время как респонденты знали о совершенно другом — о балансирующем на хвосте, а не сидящем на лапах — характере привычной связки государства и общества в России, но не смогли или не захотели это прояснить для интервьюеров.

ОСОБЕННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАКТИК

Данный пример приоткрывает несколько принципиальных характеристик и трудностей исследования фоновых практик. Во-первых, разницу в фоновых практиках различных культур или пространств легко заметить, когда она визуально схватывается. Наш пример с антропологом и центральным ритуалом далекой культуры не стал бы хорошим примером неадекватности восприятия, если б антрополог имел возможность просто понаблюдать за центральным заморским ритуалом обращения с кошками и ковриками. И многие, наблюдая взаимодействие

культур, сразу замечают визуально очевидные контрасты в поведении. Так, например, легко заметить феномен нормальной разговорной дистанции, так как он визуально регистрируется почти любым наблюдателем. Когда, скажем, во время ООНовских приемов северные европейцы общаются с африканцами из Центральной Африки, то мы видим особый «ООНовский танец»: при разговоре африканец приближается к шведу или норвежцу, чтобы установить нормальную для него разговорную дистанцию; северо-европеец отшатывается, так как лютеранские стандарты персонального пространства и допустимой дистанции — другие. Африканец удивляется холодности или неискренности собеседника, который говорит о своем желании участвовать в гуманитарной помощи Африке, а сам не может установить дистанцию доверительного общения. Африканец приближается снова, швед отступает на шаг, и — если смотреть на это с балкона атриума в гостинице, где идет ООНовский прием, мы и увидим почти что вальсирующие пары собеседников — одни приближаются, другие отступают.[9]

Схожий пример визуально регистрируемого контраста в практиках предъявляется читателю на первых страницах книги Владимира Осипова «Британия глазами русского». Автор — известинский корреспондент, живший в 1960—70-е годы в Англии, — приглашает своих друзей, английских коммунистов, в Москву. Те приезжают, останавливаются в гостинице на улице Горького и, когда Осипов заезжает за ними в отель, сообщают ему о мелком неудобстве. Мы, говорят английские гости, понимаем, что у вас была разрушительная гражданская война, потом вторая мировая. Страна находится во враждебном капиталистическом окружении и испытывает определенные трудности. Это все ясно и понятно, мы симпатизируем Советскому Союзу, но все же — неужели нельзя было произвести достаточно таких простых вещей, как затычки для раковин умывальников? Дело в том, поясняет советскому читателю Осипов, что в Англии моются, смешивая воду из отдельных горячего и холодного кранов в раковине, а не под льющейся водой из одного общего крана, уже смешанной в смесителе. Поэтому нужны затычки![10]

---

[9] См. также классический пример описания контраста в нормальной разговорной дистанции — между северо- и латино-американцами в Edward T. Hall, *Silent Language*. Garden City, NY: Doubleday, 1959.

[10] Владимир Осипов, *Британия глазами русского*. М.: АПН, 1977.

Количество подобных примеров можно умножать без конца, особенно после того, как после 1991 года зарубежный туризм стал частью идентичности российского среднего класса. Однако более интересная проблема, на которую указывают эти примеры визуально регистрируемого различия культур, это проблема в обращении с более сложными абстрактными сущностями, а не с просто наблюдаемыми вещами. Культуры отличаются, как уже предполагалось выше, не только по тому, как они различаются в обращении с умывальниками, но и по тому, как они обращаются с такими сущностями, как государство и общество. И визуально зарегистрировать эту разницу или не так-то просто, или вообще невозможно. Дело в том, что на фон для вербальной коммуникации, использующей абстрактные понятия, указать более трудно, чем на фон для высказываний, которые упоминают визуально регистрируемые вещи. Тем не менее, попытаться это сделать можно, и задачей данной книги является демонстрация сложившихся методов регистрации и прояснения фоновых практик.

Это означает, что второй принципиальной чертой знания о практиках — в дополнение к пониманию, что есть более или менее легко регистрируемые практики, — является понимание, что знание о них — это райловское знание «как», а не знание «что».[11] Знание о практиках — это знание не объективируемое. Вернее, объективировать знание о практиках, полностью описать и проанализировать задний план для вербальной коммуникации, происходящей на переднем плане, можно, но знание, которое получится из такого анализа, не отразит характер функционирования практик как фоновых практик, а потому чаще всего будет банальным. Дело в том, что фоновые практики потому и фоновые, что они остаются на заднем плане, незаметны при описании предмета или при действиях с ним, которые попадают в фокус сознания на переднем плане. Если сами фоновые практики сделать таким предметом — объектом для теоретического описания и анализа,[12] — то они выйдут на передний план, станут заметны и опи-

[11] Райл, *Понятие сознания*, с. 35 и далее.

[12] Термин «предмет» создан в русском языке как калька с термина *object*, присущего многим западноевропейским языкам и производного от латинского термина *ob-jectare*, означавшего «выметнуть что-то перед кем-то, поставить перед кем-либо» для разглядывания, описания, аналитического рассечения на составные элементы. Объективное знание — это знание предмета, выметанного перед тобой и доступного для изучения; условием же разглядывания предмета на переднем плане есть незамечаемый задний план.

саны по частям и полностью, но условием этого описания будет то, что что-то другое уйдет на задний план и станет фоновым условием для этого самого только что полученного нами описания.

Иными словами, когда мы пытаемся объективно описать фоновые практики, описать их как обычный предмет научного знания, они как раз в этот момент и не функционируют как фоновые практики — ведь они в данный момент находятся в фокусе сознания, на переднем плане. А значит, мы и описываем не фоновые практики, а что-то другое. Хайдеггер, тонко чувствовавший эту ситуацию, попытался ее выразить с помощью метафорики земли (заднего плана, скрытого от нас и замкнутого в себе условия явленности чего-то на переднем плане) и мира (совокупности осмысленных перспектив действия и вещей, являющихся нам на переднем плане) в своей работе «Исток художественного творения»: «Цвет вспыхивает и исчерпывается своим свечением. А если мы начнем рассудительно измерять его и разложим на число колебаний, он уже исчез для нас. Он является нам, лишь постольку он остается не выданным нам в анализ и неизъясненным. Земля такова, что всякое стремление внедриться в нее разбивается о нее же самое. Земля такова, что всякую настойчивость исчисления она обращает в разрушение».[13] Развивая этот образ фона как земли, можно сказать так: при попытке ее проанализировать, то есть аналитически нарезать на составные части с помощью схватывающих реальность понятий, земля уходит от этой хватки: она проходит сквозь пальцы. Фон — условие явленности чего-либо как предмета, но сам никогда не является нам как предмет.[14] Когда он является нам как предмет, он уже не фон.

Но как тогда возможно знание о фоновых практиках? Оно возможно как знание контрастов — Бурдье бы сказал: дистинкций, различений, — когда во время моментального просветления замечаешь в себе то, чего не видел или не видела раньше. Фоновое знание становится нам доступно в момент замечания фона, но не

[13] Мартин Хайдеггер, *Работы и размышления разных лет*, пер. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993, с. 80. Перевод изменен.

[14] Перевод Михайлова говорит об этой характеристике фона как о «неразмыкаемости земли» и, как нам кажется, передает это менее удачно, чем английский: The earth appears openly cleared as itself only when it is perceived and preserved as that which is by nature undisclosable, that which shrinks from every disclosure and constantly keeps itself closed up. (Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971, p. 47.)

анализирования его. И облекается в квази-предметное знание именно в виде регистрации контраста. Например, как заметил попавший после ранения в военный госпиталь Марсель Мосс, американские медсестры ходили не так, как французские: с этого началась современная теория практик.[15] Но не только в таких кросс-культурных контрастах, конечно, является нам разница в практиках. Кроме синхронных контрастов, как уже отмечалось, работают и диахронные. Это происходит тогда, когда прошлое нашей собственной культуры позволяет нам остранить, то есть сделать странным, какую-то часть нашей собственной жизни, и отстраниться от нее, то есть отступить на шаг назад, выйти из нее (и привычного себя) и начать разглядывать ее как бы со стороны. Генеалогии Фуко — именно такие остраняющие и отстраненные описания. Они интересны и познавательны, так как позволяют заметить новое, но не дают объективного знания в смысле знания предмета под названием «фоновые практики», так как такой предмет невозможен. Фоновые практики — условие знания о предмете.

Необъективистский характер знания о фоновых практиках может означать еще и следующее: каждый человек узнает в себе и своей жизни доселе незаметное другое по-своему. Высвечивается один контраст, и не высвечивается другой. Но это не значит, что это знание субъективно. Например, опыт остранения в результате чтения Фуко — массовый, и потому результатом этого чтения является не только не научно-объективное, но и не индивидуально-субъективистское знание, то есть субъективистские выверты типа «я так вижу». Тогда какое же знание дает теория практик? Ответом на этот вопрос будет глава про Хайдеггера и субъекта повседневной обыденной деятельности: знание, даваемое теорией практик, — это то, что уже знают многие, а может быть, и все, но пока не замечают.

Пока же стоит заметить лишь следующее. Третья принципиальная характеристика знания, даваемого теорий практик, — это то, что это знание типа озарения или неожиданного усмотрения, а не то, которое дается научным объяснением. Классический пример, приводимый несметное количество раз, — «ага!», которое изрекает господин Журдэн из мольеровского «Мещанина во дворянстве», когда вдруг понимает, что всю жизнь говорил прозой, хотя этого и не знал. Пример не очень удачный, так как, если б он учился, ему бы

[15] Stephen Turner, *The Social Theory of Practices*, p. 21.

это объяснили, а так удивление оказывается следствием элементарной необразованности. Но ситуация Журдэна схожа с теорией практик в следующем.

Задача — увидеть другими глазами, а не построить причинно-следственную связь, которая объяснит наблюдаемые эмпирические явления. Поэтому отчасти теория практик — такое же порождение глобализации (и частого контакта и контраста культур), как и борьбы со скукой и конформизмом массового общества. От знания, получаемого теорией практик, жизнь не обязательно становится комфортней (автомобили или компьютеры не начинают работать лучше, а работодатели или коллеги не начинают вести себя более предсказуемым образом), но зато становится интереснее: в реальности, в которой ты жил или жила до сих пор, подмечаешь новые важные черты. В результате вновь высветившегося знания останавливаешься в некоем удивлении жизнью, и если есть время на то, чтобы задуматься подольше, то открывается особое пространство раздумий — а как можно попытаться поменять такую жизнь?

Изменения в повседневных практиках, однако, — дело чаще всего непосильное для отдельного человека. Конечно, Петр I мог надеяться на перемены в повседневной жизни, когда начал стричь бороды, вводить западную одежду и насаждать ассамблеи как способ времяпровождения. Но после критики Эдмундом Бёрком того, что случилось с Французской революцией, мы знаем, что надежда на целенаправленное изменение общеразделяемых практик — наверное, только удел суверена с теократическими претензиями, каковым был Петр I. Ведь даже революция не может надеяться поменять нравы в момент. Поэтому реконфигурация, артикуляция и заимствование практик, о которых шла речь в прошлой главе, — удел субъекта повседневности, хайдеггеровского *das Man*, о котором будет рассказано в следующей главе. Индивидуальное узнавание странности собственных практик меняет индивидуальную жизнь тем, что указывает на общеразделяемый фон повседневных практик, в которые вписана любая нормальная для данного общества личность. А менять фон могут только люди, как говорит Хайдеггер, «другие», постепенно и вместе. Посмотрим подробнее на этот тезис у Хайдеггера — в следующей первой главе.

Глава 1. ХАЙДЕГГЕР: АНАЛИТИКА ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ

Мы со школьной скамьи знаем, что активное начало во взаимодействии — то, что мыслит, строит планы и достигает чего-либо, — называется субъект, а пассивное — то, что трансформируется, воспринимается, используется, — объект. Например, Франкфуртская школа построила целое здание критики современной реальности как основанной на инструментальном, объективирующем отношении к природе и человеку, когда к ним относятся как к средству, а не как к цели: отсюда, согласно Хоркхаймеру и Адорно, идут все беды диалектики просвещения.

Однако Хайдеггера интересует другая проблема: как можно помыслить то пространство, где происходит вся это обычная субъект-объектная диалектика? В работе 1930 года *О сущности истины* он ставит вопрос о том, где, в каком месте происходит, например, соотнесение факта реальности и отражающего его слова. Вопрос кажется простым до невозможности, но именно эта простота делает его фундаментальным. Да, когда мы говорим: «По-моему, идет дождь», мы смотрим в окно и проверяем, так ли это. Но в какой сфере, в какой плоскости происходит это сопоставление, если фраза, согласно расхожему мнению, принадлежит миру идей, а состояние реальности — это свойство материального мира? Теория истины как соответствия между словами и фактами мучается над тем, как свести вместе идеальное и материальное, с тех пор как Декарт радикальным образом развел две реальности — вещей протяженных (материальных) и мыслимых (идеальных). Для Декарта гарантом координации материальных и идеальных сущностей был Бог.

Хайдеггер выбирает другой подход — место, где разворачивается субъект-объектная диалектика, место, где их можно помыслить и соединять в разных конфигурациях, он называет «просветом бытия». Немецкий термин — *Lichtung*, английский перевод — *clearing*, и поэтому этот термин иногда по-русски также переводится как «поляна бытия». Подразумевается просвет, в который выходишь из чащи, — и на этой поляне и резвятся зайчики типа субъектов и объектов. Истина здесь понимается не как соответствие между

фразой и состоянием дел, а более фундаментально, прежде всего как предпосылка для соотнесения слова и дела. То есть истина здесь понимается, в соответствие с этимологией этого русского слова, как «ис-стояние», исхождение какого-либо феномена из незаметности и сокрытости в стояние в просвете, в заметность и открытость взгляду.[1]

ТО, ЧТО ЯВЛЯЕТСЯ, И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Многие комментарии к Хайдеггеру подчеркивают его центральный термин — греческое слово *aletheia*, «несокрытость» — как отражающий его специфическую концепцию истины. Конечно, можно много говорить о важном месте, которое занимает в древнегреческих текстах истина, понимаемая как алетейя, но мысль, понятная и любому читателю, не знакомому с головоломной историей философии, проста. До того, как что-то сказать про нечто или что-то сделать с этим нечто, надо это нечто увидеть, заметить, что оно явилось в наш мир. Слово «явление» — по-гречески «феномен», от глагола *phainesthai* — являться. Именно это мы и можем первоначально сказать про любое явление: до того, как описать что-либо как красное или справедливое, до того, как потребовать, чтобы его развивали или, наоборот, ограничивали, мы замечаем только одну самую фундаментальную характеристику явления — то, что оно явилось. Например, чтобы разбираться с любовью, или изменой, или даже с укусом комара, надо сначала заметить, что они явились. Конечно, после этого люди попытаются понять, что явилось — не мимолетное ли это увлечение (а не любовь), не является ли ситуация измены всего лишь происками очередного Яго (а измены-то и не было, как и в случае с Отелло) и

[1] Хайдеггера по-русски читать сложно. Особенно потому, что во многих его работах он ведет читателя по дорожкам немецкого языка, высвечивая связки корней у близких слов, которые дают прямое, почти интуитивное понимание связей между феноменами, схватываемыми этими словами. Связки немецких корней иногда не имеют параллелей в русском, и потому переводчику или приходится передавать содержание фразы, в зависимости от того, как он интерпретирует сущность сказанного (так делает Михайлов), или устраивать игру форм слова, похожую на хайдеггеровскую, когда тропки русского языка ведут себя образом схожим с тропками немецкого (вызывая у читателя похожий опыт хождения по ним), но тогда часто приходится отказываться от устоявшегося словарного приравнивания немецкого слова к русским, предлагая другие подстановки и замещения (как делает Бибихин). Например, сказать, что истина — это исстояние, значит сделать бибихинскую попытку прояснить русское слово через связь корней и этимологию. (Этимология — по: Павел Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка.* М.: Русский язык, 1993, т. 1, с. 361)

насколько вспухшая кожа и зуд — не следствие укуса, а всего лишь следствие аллергии.

Метод Хайдеггера поэтому называется «феноменологией», наукой о том, как являются феномены нашей жизни, среди которых мы живем. Но как можно анализировать сам процесс явления чего-либо до всякого понимания, что и кому является, до всякого навешивания ролей субъекта и объекта на героев некой экзистенциальной драмы? Ответом на этот вопрос является целая книга — *Бытие и время* Хайдеггера, где дается набросок того, что многие называют экзистенциальной аналитикой: то есть анализом того, как что-то выступает в несокрытость, выходит в заметность и явленность. Другими словами, интересно посмотреть, в какие несубъект-объектные (вернее, досубъект-объектные) формы жизни вписан человек, когда ему что-то первоначально является в его повседневной реальности. Именно эти формы жизни мы и можем в первом приближении назвать практиками повседневности: они дают возможность чему-то явиться как заметному и замеченному, и наша задача — посмотреть, как функционируют эти практики.

Подобную социологическую интерпретацию Хайдеггера впервые дали американские философы, которые должны были объяснять прагматичному американскому студенту — на примерах, простых и повседневных, как поедание гамбургера, — высоты философского прозрения и сущностного усмотрения немецкой мысли, то есть того, что у нас иногда называется «относиться к чему-либо по гамбургскому счету». Наиболее известной попыткой подобного рода является прочтение Хайдеггера через теорию речевых актов (практик) Витгенштейна и Остина, предложенное философом Хьюбертом Дрейфусом, так что то, что мы дальше будем рассказывать, лучше было бы назвать «Драйдеггером», а не Хайдеггером. Многие профессиональные философы не согласятся с подобной социологизацией великого метафизика, специалиста по античной мысли, мистика, католического или протестантского мыслителя (эти стороны Хайдеггера равным образом можно выставить на передний план, и тогда интерпретация того, что он хотел сказать, будет во многом совсем другой).

Итак, наша задача — описать структуру реальности нерефлексирующего, вписанного в свой обыденный мир человека, которому вдруг является что-то новое. Задачу описания подобной феноменологии хорошо представил Валерий Подорога в своей концепции «евнуха души» в прозе Андрея Платонова. Евнух души, встречаю-

щийся в «Чевенгуре», — не субъект, он живет при душе, как консьерж или швейцар.[2] Он не имеет права предпринимать какие-либо действия, больше того — он даже не знает, что происходит, он лишь может описать, кто пришел. Это дает ему необычные способности. Обычно мы сразу схватываем происходящее в некоей форме — «смотри, это любовь!», как в известной песне Цоя. Но этот подход — когда узнавание затемняет чистое видение — не дан евнуху души. Он видит, но не знает. Он видит, что что-то происходит, и даже может это как-то описать, но он не знает заранее, что происходит: это знание убило бы его специфическое видение.

Именно это видение (без знания) свойственно многим текстам Хармса или Платонова. Читая хармсовский рассказ «Помеха», не знаешь и так и не узнаешь, что происходит — прерванная амурная сцена или арест. Читая «физикалистское», то есть остающееся почти на уровне физики платоновское описание того, как кусочки металла взаимодействуют с кусочками плоти, можно даже улыбнуться комическому эффекту этого взаимодействия, пока не понимаешь, что уморительно взмахивающие ручками существа — часть сцены расстрела в деревне во время коллективизации. Отсюда вся жуткая мощь платоновской прозы — узнавание приходит после видения, когда ты уже согласился с увиденным, но не можешь согласиться с только что понятым.

Хайдеггер — в этом отношении — есть евнух души современной философии: он видит, но не знает, что происходит. Он не знает, что такое «сознание», «впечатление», даже не знает, что такое «понятие». Все эти слова, как писал Ницше о понятиях, — окостеневшие метафоры, происхождение которых мы забыли. Однако мы автоматически пользуемся ими, когда интерпретируем нашу жизнь, и тем самым всегда уже знаем, прежде чем видим. У нас, например, есть якобы безобидные «впечатления». Но этот термин подразумевает образ печати, оставившей аккуратный отпечаток в воске, и заставляет нас видеть процесс познания определенным образом — вернее, быть уверенными, что мы знаем, как идет познание, хотя мы не замечаем того, что это не всегда так (или всегда не так для определенного типа жизни). У нас также есть «представления» — но эта метафора ненавязчиво привилегирует образ познания как разглядывания чего-либо

[2] Валерий Подорога, «Евнух души (позиция чтения и мир Платонова)», *Вопросы философии,* 1989, № 3.

поставленного перед тобой, или чего-либо требующего подмостков театра, на которых пойдет представление, или экрана, на котором покажут кино. Например, познание Бога в переживании Фаворского света, явленного душе, не укладывается в эти басни об универсальности модели пред-ставления. Бог заполняет душу светом, но является православному мистику по-другому, чем жидкости, заполняющие пробирки на уроках химии и дающие нам представления о смене цветов жидкостей в результате их смешивания. Мы не держим Бога в поле близкого разглядывания, переставляя его туда-сюда по нашему желанию, как пробирку. Поэтому иметь «представления» — не является универсальным аспектом любого процесса познания, а само это слово — стершаяся философская метафора, которая удачно описала когда-то один из видов познания, но с тех пор была навязана нам как описывающая познание вообще.

Хайдеггер поэтому не знает ни «представлений», ни «впечатлений», ни «восприятий» — всё это метафоры, которые доставляют нам определенное пред-знание, то есть пред-суждение или пред-рассудок. Это уже имеющееся в них знание затрудняет чистое видение.

АНАЛИТИКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

А что тогда видит Хайдеггер? Ответ прост, но сказать его сложно, так как мы не можем пользоваться расхожими метафорами. Читаем: «Мир повседневного оперирования — это обращение с внутримирно сущим». «Обращение» есть перевод немецкого термина *Umgang*, который взят Хайдеггером, чтобы подчеркнуть: надо отбросить наши готовые интерпретации того, что происходит, и внимательно посмотреть, что изошло и явилось нам. Например, вращая или дергая дверную ручку, мы обращаемся с ней, но как? Она, конечно, нам дана, но как пишет Хайдеггер, «не тематически», то есть, если она работает, как надо, мы ее не замечаем нашим сознанием, она не становится темой для его озабоченности, не является как тема повседневных забот. Открывая дверь, и входя в комнату, мы вообще не замечаем эту ручку. Только если дверь не поддается, или ручка не проворачивается, или почему-то вдруг отсутствует — только тогда ручка и дверь становятся объектом рассмотрения для нашего сознания.

Другими словами, в обыденной ситуации, когда все работает так, как надо, мы не действуем по модели интенционального субъекта — мы не строим план «сейчас я открою дверь» и потом, прила-

гая волю, идем его исполнять. Точно так же мы едим суп: мы не говорим «сейчас я поднесу ложку ко рту», а потом пристально смотрим на ложку, берем ее и осторожно дотягиваем до рта. Ложку, если она не сломана, или необычной формы, или суп не слишком горяч, — то есть, если все нормально, — мы вообще чаще всего не замечаем. Забивая гвозди молотком, мы меньше всего пристально смотрим на молоток с целью его рассмотреть; мы забиваем гвозди, и наш практическое умение тем лучше, чем меньше есть в нем разглядывания.

Хайдеггер называет это состояние незаметной, но очень важной практической вписанности в нашу жизнь *Zuhandenheit*, подручностью. Эта подручность незаметна, так как она всегда под рукой — если можно так сказать, она «приручена» и работает так, как надо. Сознание, воспитанное на школьных уроках философии, сразу хочет сказать — подручна всегда какая-либо вещь. Но это не так. Во-первых, вещь не есть первый феномен, первое, что является. Вещь явится нам позже, когда произойдет поломка или нарушение процесса умелого обращения с подручным, и придется думать: что это, что больше не есть подручно? Разглядывание неподручного и даст набор характеристик, которые мы и сможем вместе назвать предметом. Русское слово «предмет» — калька с латинского *object*, произошедшего от приставки ob и глагола *jectare* (все видели на магнитофонах кнопку «Eject»?): он означает что-то вброшенное под или перед, выметанное перед кем-либо (как банкомет метает карты перед играющими), другими словами, пред-метанное. То, что брошено перед нами, мы рассматриваем и разглядываем: именно так мы становимся в типичнейшую ситуацию нашей жизни, мы становимся наблюдающим и воспринимающим субъектом. Но пока этого разглядывания нет, и предмета нет. Есть лишь непроблематичная подручность.

Во-вторых, предметы или вещи отдельны, отделены друг от друга. Подручное же никогда не единично, оно вписано в весь комплекс того, что незамечаемо задействовано в умелом оперировании. То есть задействованы всегда не отдельные аспекты вещей или отдельные вещи, а вся обстановка, оборудование ситуации. Хайдеггер называет это немецким словом *Zeug*, англичане переводят как *equipmental totality*. Молоток предполагает гвозди, стены и т. п. Процесс еды может быть вписан в разные подручные совокупности обустройства или оборудования, но это каждый раз совокупность, которая потом, при рассматривании ее опредмечивающим взглядом,

распадется на системы предметов: можно есть ложкой-вилкой-ножом-сидя-за-столом, а можно есть палочками-в-мисках-на-циновках. Подручное — это целая вселенная взаимосвязанных операций.

Ближайшее подручное не схватывается разглядывающим (и тем более теоретическим) сознанием, оно как бы прячется, хотя его никто и не прятал. Дело в том, что наиболее близкое не увидеть так же, как рыба не замечает воды, в которой она плавает. Если убрать эту физическую аллегорию, можно сказать: многие феномены, в которые мы вписаны в повседневной жизни, настолько распространены и непроблематичны, что мы их просто не можем заметить. Замечаем мы их, когда подручное переходит в статус *Vorhandenheit*, наличности и заметности. Этот немецкий термин образуется за счет замены приставки *zu* на приставку *vor*. Поэтому по аналогии со связкой слов у Хайдеггера можно б было сказать: под-ручное превращается в перед-ручное, предручное — то, что не под руками, а перед нами. Но звучит это совсем не по-русски. Поэтому обычно говорят, что *Vorhandene* это то, что перед нами, заметно, вышло налицо, является «наличным бытием» — оно и налично в том смысле, что налицо.

Сказать это сложнее, чем пояснить с помощью примеров. Хайдеггер упоминает три способа становления заметным, или три модуса запускания чего-либо в явленность. Во-первых, поломка подручного приводит к тому, что что-либо становится неприменимо. Бибихин гениально переводит: что-то становится «не с руки».[3] Оно не работает — дверной ручки нет, или ее заклинило и она не проворачивается — и мы сразу вынуждены сконцентрировать свое внимание на этой неподручности, неприрученности происходящего. Во-вторых, отсутствие — это еще один способ явленности чего-либо. После пропажи что-то становится сразу заметным, так как оно «не под рукой», а оно нужно. И если очень хочется достигнуть того, что до сих пор непроблематично осуществлялось и что теперь стало осознанной целью, то пропавшее обретает модус навязчивости — пока не найдешь пропавшее или адекватную замену, не успокоишься. Наиболее яркие примеры, наверное, можно найти в некоторых навязчивых маниях, когда исчезает до сих пор легко доступный и непроблематичный объект любви, но даже обычная суета на шоссе вокруг проколотой шины дает нам пример того же способа явленности. В-третьих, что-то становится заметным и явленным через из-

[3] Мартин Хайдеггер, *Бытие и время*. М.: Ad Marginem , 1997, с. 73.

быток; этот модус явленности Хайдеггер называет назойливостью. Подручное не пропало, но оно неприменимо, потому что его слишком много, оно как бы «путается под ногами». Например, дверных ручек может быть сразу несколько — столько же, сколько есть сейчас разнообразных шпингалетов в туалете в петербургском кафе «Сундук» — и нужно будет потратить время и умственную энергию (немного, но все же!), чтобы решить, как закрыть дверь, чтобы непроблематично выйти обратно.

Мир нашей повседневной жизни не состоит из подручного. Подручное для Хайдеггера — предфеномен, то есть то, что есть до явленности его повседневному сознанию. А то, что входит в сознание, это уже наличное бытие, то, которое выступило в заметность и явлено налицо либо из-за поломки, либо из-за избытка или нехватки. Кстати, только так мы и узнаем, что мир «есть», то есть замечаем явленность его явлений. Но кто живет в этом мире обыденной явленности? Обычный ответ — человеческое сознание или субъект — не удовлетворяет Хайдеггера, так как этот ответ тоже уже всегда знает без того, чтобы повнимательнее посмотреть на происходящее.

«КТО» ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ

Dasein — знаменитый термин Хайдеггера — не есть другое обозначение сознания или субъекта. Нормальный способ бытия *Dasein* — озаботившееся обращение с подручным, когда человек не выделяет себя из повседневной деятельности, как он не выделяет молоток или гвозди. Для описания этой жизни термины «сознание» и «субъективность» еще не нужны. Традиционно *Dasein* переводится как «вот-бытие», в соответствии с двумя частями этого немецкого термина: *da*, «вот», и *sein*, «бытие». *Dasein* — это не «я», понимаемое как субъект, а мое существование, про которое — когда мы его замечаем, скажем, в момент какой-то поломки — можно только сказать очень простую вещь: что оно «вот здесь» и «вот так» вписано в процесс повседневной жизни. Это даже не некое до-субъектное «я», ведь *Dasein* — это тот способ существования человека, когда он непроблематично забивает гвозди, проходит сквозь дверь и т. п. Нормальный человек в нормальных практических ситуациях жизни обычно не занимается декартовской (картезианской) рефлексией, отслеживая с помощью интроспективного самокопания свои внутренние ощущения и переживания — и потому человеку в этот момент не дано некое «я».

Бибихинский перевод — *Dasein* как «при-сутствие» — подчеркивает другой аспект того, как существует человек, вписанный в непроблематичное практические действие: человек в таком модусе своего бытия не есть центр мира. Он, как мы говорим, находится при чем-то. Он находится «рядом» с тем, что только что явилось нам как наличное, он находится при разворачивании сущего. Такие утверждения — основа того, что называется обычно «антигуманизмом» Хайдеггера, но не в смысле антигуманности, а в смысле лишения человека титула венца творения и меры всех вещей. Человек в модусе *Dasein* находится «при» бытии, которое только что развернулось перед нами само, он не крутит это кино, он стоит рядом. Некоторые экологи даже находят в этом хайдеггеровском усмотрении залог высшего гуманизма, когда Земле или природе воздается должное.

Но кто ведет себя, когда действует *Dasein*? Обычно мы говорим — «я», «самость». Действительно, «присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое», пишет Хайдеггер.[4] Однако это «сам» или это «мое» всегда скоординированы с подобным же поведением других, поскольку, когда мы ведем себя повседневным непроблематичным образом — когда, например, я закидываю ногу на ногу, сидя в кресле и читая этот текст, — то я действую образом, не отличающимся от наших повседневных усредненных способов сидения, которые разделяют со мной и все другие члены моей культуры. Когда мы говорим, что ведет себя «я», мы опираемся на декартовскую рефлексию, вспоминая собственные прошлые когнитивные акты, которые и дали мне уверенность, что это глубокое «я» существует. Это «я» кажется несомненным — но не является ли эта уверенность следствием профессионального кретинизма философов, занимающихся рефлексией в уединенных кабинетах и навязывающих эту деятельность как главную и смыслообразующую всем другим?

В большинстве ситуаций повседневной жизни рефлексия не задействуется, да и не нужна — как знает, например, каждый, кто на следующее утро после прочтения книги Бергера и Лукманна начинал рефлексивно анализировать собственный опыт. Так и из кровати невозможно выбраться. Иными словами, в большинстве ситуаций повседневной жизни «кто» моего действия дано нам явно не через рефлексию, и надо делать специальные усилия, чтобы практиковать эту рефлексию (и ей первоначально научиться).

[4] Хайдеггер, *Бытие и время*, с. 114.

Тогда кто же ведет себя в повседневной жизни *zunachst und zumeist*, «ближайшим образом и большей частью», спрашивает Хайдеггер? Ответ сначала удивит читателя: в повседневном поведении *Dasein* ведут себя «другие», «люди вообще».[5] Автор поведения *Dasein* — не само *Dasein*. Удивление скоро пройдет, если понять простое видение Хайдеггера: если посмотреть на ситуацию, когда мы едим вилкой и ножом и не замечаем ни вилки, ни ножа, то мы также не найдем в этой картинке и «себя». То, что действует, — это усредненные способы поедания пищи, а не уникальный индивид А или Б. Конечно, уникальный индивид может оттопыривать мизинец для якобы большей изящности поедания, но это уже вводит ситуацию интенции, намеренного представления себя, а не нормального непроблематичного поглощения пищи.[6] Похоже, претендовать на то, что в ситуациях усредненной повседневности ведет себя уникальный индивид А или Б — великий гений типа Гете или Шиллера, а не просто человек, пошедший в туалет, — вообще сродни мании величия.

Хайдеггер звучит почти иронично, когда пишет, что «другие» отняли у *Dasein* бытие, что человек принадлежит этим «другим», когда действует в повседневности: «Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. ‘Кто’ тут неизвестного рода, люди».[7] Я говорю «иронично», так как многие усматривают в данном наблюдении предостережение от конформизма, от того, что человек ведет себя как все. Но для Хайдеггера вести себя как все — во многом неизбежно. Ведь «другие» — не есть где-то там, вовне меня, ограничивающие меня и мешающие мне. Другие — не «все остальные», кроме меня, а наоборот, те, от кого человек по большей части себя не отличает. Они — часть устойчивой черты нашей жизни, которую Хайдеггер называет *Mitsein*, «со-бытие с другими». Социализированный в определенном обществе, я хожу, сижу, чихаю усредненным, нормальным способом — именно это поведение дает мне в метро возможность и о других судить, что они — нормальны, и остерегаться странных индивидов, не вписывающихся в нормальные способы поведения.

---

[5] Там же, с. 116.

[6] Конечно, как говорят, привычка — вторая натура. Оттопыривание мизинца может устояться со временем и стать автоматичным: тогда к общему добавляется индивидуальный стиль повседневного поведения. Но после рутинизации отклоняющегося поведения «я» исчезает снова — просто в поведении данного *Dasein* ведут себя уже не просто «люди», а «выпендривающиеся люди».

[7] Хайдеггер, *Бытие и время*, с. 126.

Фразы, ярко выказывающие авторство таких «других» по отношению к тому, что я называю своим повседневным поведением, — это фразы типа «так надо делать», «так делают все». Эти «все» — не та позиция, которую занимает в результате персонального выбора твое уникальное «я»: например, трудно считать проявлением яркой индивидуальности усредненное автоматичное соблюдение приличной дистанции между говорящими. Поэтому Хайдеггер пишет: «В повседневности [...] почти все делается через тех, о ком мы вынуждены сказать, что никто ими не был».[8] Никто не занимает эту позицию сознательно — не в смысле, что, например, невозможно интенционально поддерживать определенную дистанцию с собеседником (в виде странного упражнения своего сознания и такого можно достичь), а в смысле, что когда мы поддерживаем дистанцию автоматически, «кто» в этой ситуации нет, ведь вопрос о том, кто поддерживает дистанцию, практически-задействованным человеком не задается. В повседневности каждый действует так, что, когда он действует, на самом деле действует кто-то другой, вернее, другие люди, люди вообще.

По-немецки Хайдеггер выражает эту мысль так: «реальнейший субъект повседневности» — не Dasein, а das Man.[9] *Das Man* — неологизм, попытка выделить безличное местоимение из немецкой фразы типа *Man isst mit einer* ***Gabel und einem Messer*** и сделать его подлежащим, субъектом предложения. Цель здесь — показать, что именно коллективно-безличное начало есть прежде всего действующее в повседневной жизни. На английском подобную фразу можно перевести как *one eats with a fork and a knife*, по-французски *on mange avec une fourchette et un couteau*, что дает возможность построить неологизм, подобный хайдегерровскому. Например, в некоторых английских переводах пишут о *the One*, хотя наиболее авторитетный перевод предлагает переводить немецкое *das Man* как английское *the They*. По-русски построить подобный неологизм невозможно, так как у нас в сходных фразах вместо безличного местоимения употребляется глагол 3 лица множественного числа: «(обычно и обыденно у нас) едят с вилкой и ножом». Но подобно тому, как по-английски предпочли употреблять *the They*, чтобы подчеркнуть аспект «других», «всех людей», которые действуют, когда человек действует в повседневной жизни нормальным усредненным

[8] Хайдеггер, *Бытие и время*, с. 127.

[9] Там же, с. 128.

образом, то и русский перевод опирается на конструкцию «так у нас делают (все нормальные люди)».

Следующее прозрение: «Люди существуют способом несамостояния и несобственности».[10] По-русски подобная сложная фраза дешифруется простым путем: *das Man* существует так, что в этом модусе человек не может занимать личностную позицию — как он сделает, когда он станет самим собой, обретет свою собственную личность. Да, в большинстве повседневных ситуаций жизни *Dasein* действует не оно, а *das Man*. Делая то, что прилично, человек делает то, что делают нормальные люди, но этого мало для того, чтобы стать личностью. Эти дела, так сказать, только «при личности», а не сама личность. Но вторая часть Бытия и времени — о становлении собой и самостоянии, и именно размышления о том, как стать аутентичной личностью в результате специфического проекта самого себя, — позволил Сартру расценить Хайдеггера как философа человеческого (и личностного) существования и назвать его философию экзистенциализмом. Однако этот выбор, когда появляется проект себя («набросок себя» — в соответствии с латинской этимологией слова «проект») — все же качество достаточно редких ситуаций, которые и дали нам истории незабываемых деяний и личностей. Социология же занимается массовыми процессами, тем, что является в ситуациях повседневной жизни не как момент удивительного просветления и уникального поступка, а тем, что существует, как уже отмечалось, *zunachst und zumeist*, «ближайшим образом и большей частью».

Поэтому мы будем заниматься практиками, когда высокая личность еще не открылась миру, а когда есть простая вписанность в повседневную жизнь, где мир является человеку за счет нарушения обыденных операций с подручным. В таких простых ситуациях мир является нам вместе с выступанием чего-либо напоказ, налицо — так, что выступающее требует внимания и решения. В большинстве ситуаций в таком мире я действую не как уникальный А или уникальная Б: я живу, как принято, как заведено. «И чего взбесился? — говорим мы о человеке, которому вдруг начинает чего-то не хватать в этом типе бытия, — жил бы, как люди — и проблем бы не было». Именно это — исследовать самый массовый способ жизни до того, как человека бес попутал, — и есть наша задача.

[10] Там же, с. 128.

Глава 2. «МЕТОД» ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА

Научное исследование возникает тогда, когда человек меняет свои отношения с природой, разделяя ее на значимые фрагменты и превращая их в объект исследования путем предварительного препарирования. Изучение некоторой реальности со всей строгостью научного метода возможно только после того, как она представлена в качестве объекта наблюдения или экспериментирования. По сравнению с науками о природе, социология сталкивается с более значительными трудностями. Исследователю необходимо выхватить некоторые фрагменты общественной жизни и занять позицию наблюдателя, которая для рядового члена общества не является естественной. Кроме этого, надо создать проблему там, где ее нет, поскольку, в отличие от внешнего по отношению к обществу мира природы, скрывающего свои тайны, социальный мир является нашим собственным, который мы создали и воспроизводим. Поэтому предварительным условием социологического познания является занимание определенной позиции, предполагающей работу с дистанцией, особое видение, а также способ проблематизации, то есть создание проблемы там, где ее не видят другие. Позиция, видение и проблематизация вместе образуют характерный стиль мысли; именно они, а не предмет и метод, которые на самом деле из них следуют, лежат в основе парадигмальных различий в социальных исследованиях.

АВТОРСКАЯ ПОЗИЦИЯ, ВИДЕНИЕ, ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ

Эмиль Дюркгейм, автор влиятельнейшего стиля мышления, называемого «объективизм» или «структурализм», указывает, что социальные явления необходимо рассматривать как вещи, то есть как нечто внешнее, не зависимое от сознания. Для этого социологу необходимо занять особую позицию. «Рассматривать факты определенного порядка как вещи [...] значит занимать по отношению к ним определенную мыслительную позицию».[1] В этом заключается трюк, практическое

[1] Эмиль Дюркгейм, «Метод социологии. Предисловие ко второму изданию», в кн.: *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука, 1990, с. 395.

искусство этой школы. Мыслительная позиция и взгляд социолога должны сперва сделать из общества объект, подходящий для научного исследования. Социальные факты, утверждал Дюркгейм, проблематичны и непостижимы для обыденного сознания, поэтому и требуют отдельной науки. Наше правило, поясняет он, «не заключает в себе никакой метафизической концепции, никакой спекуляции относительно основы бытия. Оно требует только одного: чтобы социолог погрузился в состояние духа, в котором находятся физики, химики, физиологи, когда они вступают в новую, еще не исследованную область своей науки. Нужно, чтобы, проникая в социальный мир, он осознавал, что вступает в неизведанное».[2] Ничего себе! Будучи членом общества, человек не может естественным образом увидеть его как нечто незнакомое и неизведанное, устранить обыденное понимание социальных феноменов. И Дюркгейм находит особый инструмент наблюдения, который позволяет удерживать внешнюю позицию, не вникая в субъективные мотивы. Именно социальная статистика, количественно фиксирующая действия людей, реализует научный идеал, позволяя не видеть и не понимать, но наблюдать — с максимальной дистанции и за максимальным количеством индивидов. За внешней безличностью и строгостью научного метода скрывается авторская позиция, способ видения и проблематизация, создающие условия возможности применения этого метода.

В текстах классиков, основателей парадигм всегда можно отыскать описание позиции и способа видения, о которых авторы пишут красиво и страстно, с мистическим оттенком, поскольку для них это и есть настоящие открытия — все остальное из них следует. Есть такие описания и у Макса Вебера, основателя субъективистской, понимающей социологии. Свое видение он сравнивает с астрономическим, когда из бессмысленной бесконечности светлых точек на ночном небе актом восприятия создается набор констелляций, то есть созвездий, имеющих узнаваемую форму и название. Аналогичным образом, согласно Веберу, осуществляется препарирование социальной реальности. Для понимания действительности, пишет он, нам важна констелляция, в которой мы находим гипотетические факторы, сгруппированные в значимое для нас явление культуры.[3]

---

[2] Там же, с. 396.

[3] Макс Вебер, «Объективность социально-научного и социально-политического познания», в кн.: *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990, с. 370–371.

Примерами таких констелляций могут быть «капитализм» или «патримониальное общество». Культура «есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который с точки зрения *человека* обладает смыслом и значением».[4] От ученого, утверждает Вебер, требуется воля и способность сознательно «занять определенную *позицию* по отношению к миру и придать ему *смысл*».[5]

Следуя немецкой традиции, Вебер принципиально отказывается от того, чтобы сделать из общества объект по модели естественных наук. Он выбирает другую крайность — максимального проникновения в смысл и мотивы действия людей, которые и есть социальная реальность, независимо от того, ложны они или истинны с точки зрения строгого внешнего наблюдателя. Процедура понимания предполагает, что разные мотивы по-разному доступны: рациональные понятны любому, а более сложные, включающие культурно специфичные ценности, требуют особого искусства интерпретации. Но в целом позиция, занимаемая Вебером, предполагает минимальную дистанцию, устраняющую реального индивида и его практику и заменяющую его идеальной смысловой схемой, идеальным типом.

Построение идеального типа — это особая мыслительная процедура, служащая для того, чтобы препарировать историческую действительность и тем самым сделать ее удобной для последующего анализа, то есть выхватить и поставить перед мысленным взором определенные фрагменты реальности. У Дюркгейма средством перехода от реальности жизни к объекту научного исследования служит количественное представление поведения людей. Оно создает дистанцию и отстранение, подготавливая почву для последующего объяснения. Вебер исходит из требования понимания. Вопрос отстранения, соответственно, у него не ставится. Вместе с тем создание идеального типа также служит средством перехода от реальности жизни к объекту исследования. Но идеальный тип скорее служит инструментом приближения, осуществляя селекцию и абстрагирование общезначимых характеристик действительности. Аналогичные процедуры типизации, как покажет последующая социология в лице Альфреда Шюца и его последователей, осуществляют и обычные люди в своей рутинной деятельности. Разница лишь в том, что социолог куль-

[4] Вебер, «Объективность социально-научного и социально-политического познания», с. 379.

[5] Там же.

туры, подобный Веберу, имеет перед собой гигантский исторический массив или гораздо более широкое поле культуры, не доступное простому смертному. Веберовский идеальный тип создается «посредством одностороннего усиления одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений [...], которые соответствуют тем односторонне вычлененным точкам зрения и складываются в единый мысленный образ».[6] И если методом такой социологии является интерпретирующее понимание, то оно возможно лишь постольку, поскольку автор уже занял определенную позицию, которая диктует необходимость уйти от эмпирического разнообразия исторической практики, чтобы проникнуть в ее внутренний смысл: понимать, но не видеть.

Максимально дистанцируясь или максимально приближаясь, занимаясь поиском скрытых социальных сил или проникая в глубины смысла, и Дюркгейм и Вебер проходят мимо действительной практики, мимо реального человека, занятого делом. Оба были кабинетными мыслителями и блестящими профессорами, смотрели далеко и глубоко, но никому из них и в голову не приходило посмотреть на то, что рядом. Талкотт Парсонс, который пытался найти третий путь в социологии, долго и мучительно осуществлял категориальный синтез, механически объединив Дюркгейма и Вебера в понятии «структура социального действия», но так и не нашел собственной позиции и видения.[7] Альтернатива двум классикам находилась в другом измерении, хотя долгое время не была оформлена по модели дисциплинарной матрицы социологии. Впоследствии она прибрела форму социологии повседневности, а также исследований повседневных практик. Но первоначально ее основные посылки развивались в русле философии сознания и обыденного языка. Наиболее ярко этот стиль мышления, который оказал длительное и глубокое влияние на социальные науки, выражен в текстах Людвига Витгенштейна.[8]

---

[6] Там же, с. 390.

[7] Талкотт Парсонс, *О Структуре социального действия.* М.: Академический проект, 2002.

[8] Перечень опубликованных работ Витгенштейна насчитывает около 20 наименований, но только *Логико-философский трактат*, начатый им во время Первой мировой войны и вышедший в 1922 году, и еще два коротких текста были опубликованы с его согласия. Остальные вышли посмертно, и большинство из них представляют собой компиляции его заметок или тексты произведений, в которые он вносил поправки до самой смерти в 1951 году. Наиболее известные работы позднего периода (начиная с 1929 года) — *Философские исследования* и *О достоверности.*

Витгенштейн ввел несколько новых понятий, схватывающих природу социальной реальности, таких как «форма жизни» и «языковая игра», а также новую проблематику: природа практического знания и следования правилу (ей посвящены отдельные главы этой книги). Эти понятия и проблемы впоследствии разбирались и развивались многими авторами, в том числе теми, которые рассмотрены в данной книге. Но влияние Витгенштейна как одного из основателей практической парадигмы происходит из его авторской позиции и особого видения, в перспективе которого разворачиваются придуманные им категории.

Поэтому сначала поставим вопрос: какая позиция, точка зрения и какой способ проблематизации характерны для Витгенштейна? Речь идет о точке зрения в буквальном, а не переносном смысле, понимаемой не как мнение или ценность, а именно как позиция, которая неотделима от авторского видения. Это качественная характеристика любой парадигмы — вопрос позиции исследователя и того, как видеть. Являющееся частью практического искусства исследователя, своего рода личностным знанием, авторское видение едва ли возможно записать в учебниках наряду с методологическими рецептами, хотя без него применение этих рецептов затруднительно, поскольку сначала надо увидеть, к чему же их применять. Но и то, что мы понимаем как метод, поддается большей или меньшей степени формализации в зависимости от той или иной парадигмы, а в социологии повседневности и исследованиях практик метод едва отделим от авторской позиции и видения.

У Витгенштейна много указаний на то, что он нашел некоторую позицию, которая отлична от традиционной позиции философии или науки. В своих рукописях он замечает: «Работа в философии — как во многом и в архитектуре — это в значительной мере работа над самим собой. Над собственной точкой зрения. Над способом видения предметов».[9] Каков же этот способ видения? Витгенштейн многократно возвращается к описанию своего метода, постоянно пользуясь терминологией зрительного восприятия. Ее тоже нужно понимать буквально: исследование повседневной практики есть прежде всего смотрение и детальное описание того, что увидено. Он так и говорит: «Ни в чем не оправдывайся, ничего не скрывай, смотри и говори, как

[9] Людвиг Витгенштейн, «Культура и ценность», в кн.: *Философские работы.* М.: Гнозис, 1994, с. 427.

обстоит дело в действительности».[10] Витгенштейн говорит о всматривании в работу нашего языка, о том, что «понятие наглядного взору действия имеет принципиальное значение». Или восклицает: «Присмотрись! Не думай, а смотри!» И дальше: «Мы хотим понять нечто такое, что уже открыто нашему взору».[11] Последняя фраза кажется парадоксальной. Исследование должно не открывать что-то новое, а заниматься тем, что уже открыто; не тем, что обычно составляет проблему, а тем, что непроблематично. Обычно человек начинает всматриваться и вопрошать, только когда возникает проблема, когда что-то идет не так. В остальном он, может, и видит, но не замечает. Он не замечает того, *как* он что-либо делает, это вроде бы на виду, но не заметно, как если бы было скрыто. То, что можно видеть, настаивает Витгенштейн, и есть практика, то есть вся совокупность производимых действий, только ее не замечают либо по причине непроблематичности, либо считая ее лишь внешним проявлением чего-то скрытого, стоящего за ней — сознания, мышления, когнитивных процессов и т. п.

Проблему составляет как раз то, что находится на виду. «Наиболее важные для нас аспекты вещей, — говорит он, — скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, — потому что они всегда перед глазами.) Подлинные основания их совсем не привлекают внимания человека. До тех пор, пока *это* не бросится ему в глаза. — Иначе говоря: то, чего мы [до поры] не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным»[12]. Здесь мы имеем дело с парадоксальной логикой, утверждающей, что настоящей проблемой является то, что мы все знаем и видим, но не замечаем, поскольку это знакомо и непроблематично, буквально — что прямо на виду, но слишком близко. Это и есть проблематизация, типичное обоснование социологии повседневности: видеть проблему там, где ее нет.

Дюркгейм, как мы помним, обосновывал свой предмет и метод указанием на то, что существует реальность, недоступная сознанию людей, но влияющая на их поведение. Предметом социологического исследования тогда должны стать скрытые силы и взаимо-

[10] Там же, с. 448.

[11] Людвиг Витгенштейн, «Философские исследования», в кн.: *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994, с. 122.

[12] Там же, с. 131.

связи неэмпирического свойства. У Вебера исходной реальностью является смысл и мотивы, которые даны сознанию человека и которые социолог может от него услышать или вычитать из общезначимых текстов культуры. В случае Витгенштейна мы имеем дело с иной позицией, полагающей, что неосознаваемое, то есть наиболее скрытое и, значит, требующее исследования, есть привычное, открытое взору, близкое, но именно по причине этих качеств незамечаемое, находящееся на заднем плане. Следовательно, чтобы сделать проблемой близкие и знакомые аспекты человеческого поведения, увидеть повседневные практики, необходимо определенное дистанцирование или отстранение. Дюркгейм также говорил о необходимости обращения со знакомым как с чуждым и неизведанным, но его мера дистанции была иной, соответствующей технике статистического анализа и структурного объяснения. У Витгенштейна в качестве техники выступает определенный способ описания-показа, проистекающий из соответствующего искусства видеть повседневное переплетение языка и действий. Дюркгейм считает основной задачей исследования объяснение, давая методологические советы о том, как его строить. Позиция Витгенштейна противоположна: «Нам следует отказаться от всякого объяснения и заменить его только описанием».[13] «Так как все открыто взору, то нечего и объяснять. Ведь нас интересует не то, что скрыто».[14] В чем же тогда проблема?

СМОТРИ И ГОВОРИ

Традиционный способ философского и социологического мышления проходит мимо реальности. Оставаясь в пределах языковой игры, называемой «наукой» или «философскими рефлексиями», и, значит, будучи выключенным из других повседневных практик, ученый склонен задавать ложные вопросы: что такое язык? Что такое предложение и какова его общая форма? Что такое мышление? Что такое общество, ценности и т. д.? Стремясь постичь универсальные структуры высказывания или действия, открыть некоторую сущность, философ вступает на ложный путь, ведущий в тупик, поскольку он исследует мертвый язык, а не тот, который работает многообразными способами и которым мы умело жонглируем в по-

[13] Витгенштейн, «Философские исследования», с. 127.

[14] Там же, с. 130.

вседневной жизни. «Философские проблемы возникают, когда язык пребывает в праздности».[15]

Сам язык науки, призванный устанавливать «истину» о положении вещей во внешнем мире, конечно, не находится в праздности, а работает именно на эту задачу. Витгенштейн, которого сторонники логического позитивизма считали своим идейным вдохновителем, первоначально тоже находился в плену картины, где весь язык был сведен к функции репрезентации. Согласно «раннему» Витгенштейну, основной вопрос аналитической философии, вопрос о границах и возможности познания, сводился к проблеме того, каким образом высказывания языка могут представлять что-либо во внешнем мире. В общем виде ответ состоял в том, что мир состоит из фактов, сотнесенных между собой, а язык представляет этот мир постольку, поскольку положение дел в нем («дела обстоят так-то и так-то») соответствуют логической структуре высказывания.[16] Иные высказывания языка, структура которых не имеет эмпирического референта, логический позитивизм предлагал считать бессмысленными. Повседневная болтовня тогда вообще никого не интересовала и лишь много позже стала предметом отдельного направления социологии, названного анализом разговора (*conversation analysis*).[17]

Позже Витгенштейн признает, что представление предметов во внешнем мире или указание на них с помощью слов — это лишь одно применение из многих возможных, одна языковая игра наряду с другими, а не всеобщая сущность языка. Если не думать, а смотреть на то, как язык используется в многообразных жизненных ситуациях, а не в философском кружке, то становится очевидным множество других способов его применения. Слово и предложение в них может играть совершенно разную роль. Слово «прочь!» не представляет ничего во внешнем мире, «пять плит» может на самом деле быть командой на стройке. Мы можем побуждать другого человека на какие-либо действия, выражать свои чувства, загадывать загадки, пробовать вино и обсуждать его достоинства и так далее — все это будет разными способами использования языка в контекстах пов-

[15] Там же, с. 97.

[16] Людвиг Витгенштейн, «Логико-философский трактат», в кн.: *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994, с. 1—73.

[17] См. Maxwell Atkinson and John Heritage, eds., *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

седневной практики или разными языковыми играми. В практике философствования слова и предложения изымаются из контекста своего применения, кладутся перед мысленным взором, как разъятая лягушка перед физиологом, чтобы ответить на вопрос, как же они могут выразить предметы или идеи. Но мертвый язык уведет нас по ложному пути. Вместо того чтобы размышлять о некотором абстрактно-логическом соотношении слов и вещей, нужно обратиться к реальному использованию слов в практике повседневной жизни.

Тексты Витгенштейна — это описание разных способов применения слов, предложений, ситуаций, в которых переплетены слова и действия. Он приводит наглядные описания практических контекстов: взаимодействия на стройке, выполнение математических операций, игра в шахматы, восприятие формы и цвета, переживание боли и других ощущений, многообразные ситуации употребления слов, символов и т. п. Среди них то, что может быть названо философскими обобщениями, занимает минимальное место, поскольку цель автора — достижение такой описательной наглядности, при которой читатель сам все поймет, увидит и дополнительные пояснения ему не потребуются. Описывая множество воображаемых ситуаций, из которых и сплетена ткань *Философских исследований*, автор стремится показать, как на самом деле работает язык, и посредством такого показа позволить читателю увидеть природу языка, мышления, восприятия, проясняя или вовсе снимая традиционные философские проблемы. Этот метод согласуется с видением языка как множественности языковых игр или форм жизни, за которыми нет единой скрытой структуры или сущности, которые не объединены каким-то одним признаком.

Чтобы объяснить то, как он видит язык, Витгенштейн прибегает к оригинальной концепции «семейных сходств». Если посмотреть на фотографию, где запечатлены три поколения членов одной семьи от бабушек до внуков, то можно усмотреть внешние сходства, которые в отдельных представителях будут то появляться, то исчезать, каждый раз как-то сочетаясь. Где-то будет представлен характерный разлет бровей, где-то большой нос в сочетании с широко посаженными глазами, где-то — острый подбородок и другие признаки. Но едва ли найдется на картинке тот человек, который будет носителем всех черт одновременно. И наоборот, ни один из характерных признаков не будет сквозным, свойственным всем без исключения. Поэтому всю семью нельзя свести к одному определяющему свойству. Родство их, тем не менее, будет нам наглядно явлено. К слову, Вебер

бы в такой ситуации, будь он вооружен фотороботом, построил бы идеальный тип, соединив все признаки в одном лице либо взяв в качестве идеального типа самого характерного представителя семейства, отбраковав остальных: вот, мол, идеально-типический Х. Но если добавить к внешним признакам еще характеры и манеры всех членов семьи Х, то мы тоже увидим семейные сходства, а построение идеального типа будет представляться нам уже явным абсурдом. При этом, понаблюдав за Х в жизни, мы можем составить себе полное представление об этом явлении, не прибегая к особым философским процедурам.

Если мы спросим, что такое игра, и посмотрим на множество игр, в которые играют люди, — спортивные, детские, азартные, игры-загадки, ситуативные, настольные, — то мы также увидим сплетение признаков, которые то появляются, то исчезают. Не обладая возможностью дать одно сквозное определение понятию «игра», мы, тем не менее, успешно пользуемся им в жизни, и строгость нам не нужна. Таким же способом Витгенштейн предлагает помыслить язык — как множество переплетающихся друг с другом языковых игр. «Вместо того чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применили к ним всем одинаковое слово. — Но они родственны друг другу многообразными способами».[18]

Указание на то, что все открыто взору, имеет методологическое значение. Если бы Витгенштейна спросили, что такое знание или что такое мышление, он предложил бы внимательно присмотреться к тому, как употребляются эти слова в реальных ситуациях. Правильное понимание подскажет грамматика. Она задает возможные способы употребления тех или иных понятий, говорит нам о том, чем что-либо является для нас. Но важно иметь в виду, что это не грамматика корректного построения отдельных высказываний — она проявляется и тогда, когда мы не говорим, а делаем что-то молча или видим действия других. Это не грамматика языка, а некоторая глубинная грамматика, определяющая возможность появления чего-либо в нашей жизни, что-то вроде устройства нашего мира.[19] Витген-

[18] Витгенштейн, «Философские исследования», с. 110.

[19] Подробнее об этом аспекте философии Витгенштейна см. Виктор Каплун, «Возможные миры: грамматика и политика (Л. Витгенштейн, Ф. Ницше, М. Фуко), в

штейн имеет в виду возможные способы употребления слов сообществом, которые соответствуют некоторой практике, форме жизни и которые каждый человек усваивает в процессе воспитания или вовлеченности в совместную с другими деятельность. Научаясь реагировать и реагируя одинаковым и наглядным для других образом на одни и те же ситуации (или «стимулы»), люди поддерживают реальность того, чем наполнен их мир. Живые отличаются от мертвых в том числе и тем, что мы по-разному ведем себя по отношению к тем и к другим. Фраза «смотри, какой замечательный мертвый котенок, иди поиграй с ним!» построена корректно с точки зрения грамматики языка, но звучит странно, ибо нарушает грамматику формы жизни, где слово «мертвый» переплетено с другими словами и действиями и употребляется по-другому. Хотя в сумасшедшем доме эта фраза не вызовет удивления — но ее и используют по-другому, например как диагноз.

Грамматическое исследование — а это может быть синонимом исследования практик — показывает, как мы в повседневной жизни приходим к достоверности или убеждаемся в том, что кто-либо мыслит или обладает сознанием. Природа знания постигается описанием языковых игр, в которых явлен смысл того, что такое знать, или того, как осуществляется проверка знания или его подтверждение. Традиционная философская проблематика достоверного знания (ей посвящена работа *О достоверности*) трансформируется у Витгенштейна в рассмотрение практических ситуаций, благодаря которым мы убеждаемся в том, что что-то существует, или благодаря которым проявляется практическое знание — умение самостоятельно что-либо сделать так, что это будет принято сообществом как успешное выполнение задачи, например самостоятельно продолжить арифметическую прогрессию. Фраза «я знаю, что...» означает нашу готовность верить во что-то, и эта готовность поддерживается всем нашим опытом. Разделяемые формы жизни, переплетенные, вложенные друг в друга, совокупность слов и действий нынешних и прошлых и есть основания достоверности знания, то есть условия, делающие уместным употребление слов типа «я знаю, что то-то и то-то существует». «Начиная верить чему-то, мы верим не единичному предло-

---

кн.: *Проблемы социального и гуманитарного знания. Сборник научных работ.* Выпуск I. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 1999, с. 384—402.

жению, а целой системе предложений».[20] Трудность же состоит в том, чтобы усмотреть безосновательность нашего верования.

В современных обществах представления о достоверном существовании чего-либо (например, электрического тока, элементарных частиц или атмосферных циклонов) поддерживаются коллективной практикой и языком научных исследований так же, как реальность духов, покровителей или других потусторонних сил поддерживается магической или ритуальной практикой, в которой переплетены заклинания и физические действия. И там и там для участника характерна полная самоотдача и вера практического свойства, благодаря которой нечто признается достоверно существующим и становится действительной системой координат жизни сообщества. Поэтому осуждение некой «примитивной картины мира» как набора суеверий с точки зрения науки было бы совершенно неуместным, действительного конфликта между ними нет. Сходным образом «работают» категории эстетики, которые становятся общезначимыми не за счет соотнесения с неким абсолютным эталоном, а лишь в контексте формы жизни, где они явлены без слов, подобно жесту. «Для того, чтобы прояснить слова, означающие эстетические понятия, вы должны описать некие способы жизни, — говорит Витгенштейн. — Мы думаем, что мы должны говорить об эстетических утверждениях, таких, как «Это прекрасно», но мы обнаруживаем, что если мы должны говорить об эстетических утверждениях, мы не обнаружим этих слов вообще: лишь слово, употребленное как жест, сопровождаемое сложной деятельностью».[21]

Соблазну считать мышление неким скрытым внутренним процессом Витгенштейн противопоставляет лежащую на поверхности грамматику употребления слов «думать», «мыслить» и им подобных — при каких обстоятельствах мы склонны называть действия именно этими словами или приписывать другим эти способности. Нет мышления как отдельного процесса или строгих операций. Мы учимся решать задачки, шутить, играть в интеллектуальные игры, находить выход из трудного положения — делаем это и видим, как это делают другие. Мы можем указать пальцем — вот человек решает задачку, играет в шах-

[20] Людвиг Витгенштейн, «О достоверности», в кн.: *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. М.: Дом Интеллектуальной книги, 1999, с. 341.

[21] Людвиг Витгенштейн, «Лекции об эстетике», в кн.: *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. М.: Дом Интеллектуальной книги, 1999, с. 23.

маты или смотрит, как приладить балку. Но можем ли мы показать пальцем на что-то отдельное от перечисленного и сказать: а теперь он мыслит? Человек, конечно, может долго сидеть с напряженным лицом, почесывая затылок, или ходить туда-сюда, говоря: я думаю. Но создание складок на лбу, почесывания, хождение или другие сопутствующие признаки тем более не будут мышлением — им будет само решение задачки или сама шутка. Мышлением будут считаться сами практики, успешные действия, признанные другими как успешные, те действия, которые мы сопровождаем словами «я придумал», «я понял» и т. п. А ложная грамматическая привычка отправляет нас в погоню за химерами, говорит Витгенштейн, то есть за скрытой сущностью мышления. «Когда философы употребляют слово — “знание”, “бытие”, “объект”, “я”, “предложение”, “имя” — и пытаются схватить *сущность* вещи, то всегда следует спрашивать: так ли фактически употребляется это слово в языке, откуда оно родом? Избавиться от иллюзий можно обозревая употребление наших слов и описывая соответствующие ситуации. Мы возвращаем слова от метафизического к их повседневному употреблению».[22]

Но все это не означает, что простое перечисление примеров словоупотребления будет решением исследовательской задачи, ибо смысл словам придают действия. Ведь само употребление слов происходит на фоне практической деятельности или формы жизни, которую и надо суметь увидеть и описать. При этом ее границы не имеют четкого очертания: одни формы жизни тянут за собой другие и так до бесконечности, причем ни одна из них не является конечным основанием для всего остального. Исследование, даже описательное, должно такие границы очертить, то есть выделить некоторые узнаваемые, повторяющиеся фрагменты реальности. Оно также должно решить проблему совместимости языковых игр: одно дело язык практики, другое дело ее аналитическое описание, это разные способы применения языка. Когда мы что-то делаем, мы не смотримся в зеркало, а когда смотримся, то не делаем ничего другого или делаем это по-другому. «Метод» Витгенштейна состоит в том, чтобы сделать наглядным то, что мы делаем, но не замечаем, показать действительную практику и при этом не впасть в грамматические иллюзии. Задача проведения границ, о которой писал еще Вебер, то есть как из бесконечной действительности событий выделить конеч-

[22] Витгенштейн, «Философские исследования», с. 128.

ные фрагменты, не менее актуальна и для социологии повседневности, и здесь авторский волюнтаризм может быть оправдан не столько отсылкой к реально существующим фрагментам, совпадающим с границами социальных институтов, сколько убедительностью последующего анализа. А он уже должен основываться не на перечислении потенциально бесконечного ряда ситуативных примеров, как у Витгенштейна, а на изобретении категорий, схватывающих эти фрагменты реальности и их структуру, показывающих их, как в зеркале.

В этом и будет, после Витгенштейна, состоять основная «работа» исследования практик или социологии повседневности. Ирвинг Гофман решал задачу определения границ путем выделения «отрезков реальности» (*strips of reality*), «социальных ситуаций» или «социальных контекстов» (*social settings*), делая наглядным, путем особого авторского описания, практики коллективного определения ситуаций, то есть общей воспринимаемой реальности.[23] Исследованием практического использования повседневного языка так, как к этому призывал Витгенштейн, стали и работы калифорнийских этнометодологов 1970-х годах.[24] Во французской традиции видение социального мира как совокупности языковых игр или форм жизни было первоначально привнесено в классическое наследие Дюркгейма и Маркса, сформировав картину практик как иерархических и стратифицированных полей в работах Пьера Бурдье (глава 10 настоящего издания). Впоследствии идея иерархии ушла, уступив место более «плоской» реальности социальных миров в работах Болтански и Тевено и достигнув своего крайнего выражения в работах Бруно Латура, уравнявшего своими авторскими описаниями социального взаимодействия людей и вещи. В каком-то смысле эти исследования располагаются в стороне от классических социологических традиций, в нише, которую открыл Витгенштейн. Поэтому его методологический постулат о том, что если все открыто взору, то нечего объяснять, стал не отказом от исследования, а серьезнейшим вызовом для исследователя.

---

[23] Erving Goffman, *Behavior in Public Places*, New York: Routledge, 1975; Ирвинг Гофман, *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: Логос, 1999.

[24] Прежде всего, работы Харви Сакса (Harvey Sacks) и Эммануэля Щеглова (Emmanuel Schegloff). См. также Дэвид Силверман, Майкл Уолш и др., *Новые направления в социологической теории*. М.: Прогресс, 1978.

Глава 3. РАЙЛ И ПОЛАНИ О ПРАКТИЧЕСКОМ ЗНАНИИ

Один из истоков прагматического поворота в социальных науках — попытки осмысления и исследования в 1930—40-х годах практического или локального знания, навыков, знания «как» — того, что составляет необходимое условие любой деятельности, оставаясь при этом не проговариваемыми и не отчуждаемыми от своего носителя. Большинство повседневных действий, совершаемых человеком, рутинны. Будучи однажды освоены, они повторяются и уже не требуют особого внимания. Когда все идет «нормально», любой человек выступает прежде всего не как мыслитель, не как человек думающий и сознающий процесс собственного мышления, а как человек делающий. При этом он использует различные инструменты и подручные средства для достижения своих целей. В подручном мире вещи, знаки, фразы повседневного языка выступают как инструменты, а человек — как умелый пользователь, обладающий соответствующим знанием или навыками, без которых ни один вид практической деятельности не был бы возможен. Майкл Полани и Гилберт Райл обосновали различие между практическим, неявным знанием или знанием «как» и содержательным, пропозициональным знанием, знанием «что».

ЗНАНИЕ «КАК»

Процесс мышления нередко представляют как некий внутренний процесс, предполагающий проговаривание или осознанное выполнение каких-либо правил или алгоритмов. Райл называет это «интеллектуалистской легендой», которая удваивает действие, поскольку она предполагает, что по-настоящему умное и рациональное действие всегда, кроме самого действия, включает еще и процесс осознания его принципов. То есть поступок якобы сопровождается рассуждением. Абсурдность допущения «интеллектуалистской легенды», как ее называет Райл, состоит в том, что любое действие наследует все свои права на статус разумного от предварительной внутренней операции планирования того, что предстоит делать. Именно рассуждение или другие рассудочные

операции часто отождествляются с умом или интеллектом. Мы убеждены, что безмолвие, в котором большинство из нас приучилось думать, является определяющей принадлежностью мысли. И мысль совершается в некотором приватном внутреннем пространстве (социогенезис этих представлений подробно исследовал Норберт Элиас — см. главу 6 настоящего издания). Между тем, рассуждение вслух или «про себя» не является обязательным атрибутом мышления, утверждает Райл. Оно проявляется, демонстрируется в умелом и наглядном действии и не требует проговариваний или пояснений. «Боксер, хирург, поэт и продавец применяют специфические критерии для выполнения своих особых задач, поскольку стремятся достичь надлежащих результатов. Их считают умными, умелыми, воодушевленными и проницательными не за то, как они обдумывают (если они вообще этим занимаются) предписания для выполнения своих особых действий, а за сам способ осуществления этих действий как таковых». «...Мастерство хирурга заключается не в его языке, высказывающем медицинские истины, но в его руках, совершающих точные движения скальпелем».[1]

Знание «что» описывает какое-либо действие или применение, его можно выразить словами. Это может быть информация о том, что дела обстоят так-то и так-то, или описание какого-либо действия. Кулинарный рецепт, правила дорожного движения, инструкция по пользованию электродрелью, учебное пособие по игре в гольф или даже какая-либо статья гражданского кодекса относятся к знанию «что», несмотря на то, что описывают некоторый процесс. Но если вы вызубрили наизусть эти рецепты, правила, инструкции, пособия и законы, значит ли это, что вы можете готовить еду, водить машину, сверлить дырки, играть в гольф, выносить судебные решения? Очевидно, в лучшем случае вы сможете просто продекламировать правила, рецепты или законы. Их применение тем самым еще не гарантировано. Успешная деятельность или исполнение требуют знания другого рода, знания «как», которое имеет самостоятельный статус, передается и усваивается совершенно другим способом, нежели знание «что». Другое название для практического знания — непропозициональное знание, то есть то, которое не выражается пропозициями (предложениями). Например, умение вязать морские узлы довольно трудно передать при помощи словесного описания, а ин-

[1] Гилберт Райл, *Понятие сознания*. М.: Идея-Пресс, 1999, с. 57.

струкции по завязыванию узлов существуют в виде рисунков, показывающих, как это делается, а не описывающих его с помощью пропозиций. В большом множестве институционализированных сфер человеческой деятельности мастерство основано на непропозициональном знании, а теория или учебник сами по себе, без упражнений и личностной передачи навыков, ничему научить не могут. Таковы боевые искусства, балет, живопись, медицина, спорт, огромное число профессий, связанных с ручной работой. Иногда в таких случаях говорят о передаче неких «секретов», но их секретность происходит не из того, что их скрывают — они на виду, — а из особого способа передачи.

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В НАУКЕ

То, что физические действия, вроде завязывания узлов или езды на велосипеде, зависят от практического знания, в общем, понятно. Но его важность для более сложных видов деятельности, таких как наука, даже теоретическая, менее очевидна. Эту проблему рассматривает наиболее известная книга М. Полани «Личностное знание», которая посвящена, в основном, философии науки и процессу производства научного знания. При этом она содержит также общий анализ навыков, традиции и практического знания: автор полагал, что именно они лежат в основе науки, несмотря на теоретическую форму и претензию на безличность ее истин. Полани приводит три основные характеристики неявного практического знания (*tacit knowledge*). Первая характеристика составляет парадокс: человек часто не знает и не может объяснить то, как именно он что-то делает, даже если он в совершенстве владеет этой деятельностью. Иными словами, практическое знание не требует эксплицитной формулировки для своего применения; иногда такой формулировки просто нет. Ребенок говорит, не зная правил производства высказываний, то есть грамматики. Пловец, как правило, не имеет представления, почему он держится на воде. В действительности, основным условием плавания и, собственно, то, чему каждый учится, прежде всего является умение набирать при вдохе воздуха больше, чем обычно, и не до конца выдыхать воздух из легких. Велосипедисты и даже конструкторы велосипедов часто не знают, благодаря чему удается поддерживать равновесие при езде на велосипеде — а именно благодаря едва уловимым компенсирующим отклонениям руля в ту же сторону, в которую накло-

няется велосипед под действием силы гравитации. Самый выдающийся футболист едва ли сможет объяснить кому-либо, как именно он забивает голы («просто бью ногой по мячу и стараюсь попасть в ворота»), — проще показать.

Поскольку практическое знание заключено в конкретных навыках, преимущественно навыках телесных, и проявляется не в формулах, правилах и описаниях, а в успешном искусном действии, то и приобретение такого знания, то есть научение, — особый процесс. Поэтому вторая особенность неявного практического знания состоит в личностном способе его передачи — от учителя к ученику. Присутствие живого примера и образцов решения той или иной задачи, а также постоянной тренировки, проб и ошибок и отличает передачу практического знания от книжного, теоретического способа обучения. «Будь то дегустатор вина или врач-диагност, — пишет Полани, — они обязательно должны пройти длинный курс практического обучения под руководством опытного учителя. Пока врач не научится распознавать определенные симптомы — например, определять вторичные шумы в легочной артерии — не будет никакой пользы от чтения литературы, в которой описываются различные синдромы, включающие данный симптом».[2] Передача знания от учителя к ученику в контексте совместной практической деятельности, будь то гончарное искусство, постановка научных экспериментов или приготовление пищи, является необходимым условием понимания и применения формул и рецептов, записанных в многочисленных технических или кулинарных пособиях. Собственно, основным способом передачи практического знания является демонстрация целостных образцов решения какой-либо задачи, то есть показ, а не рассказ. Образцы решения какой-либо задачи, содержащие основной набор допущений и приемов некоторой области науки, составляют то, что Томас Кун называл «парадигмой».[3]

На самом деле, что именно усваивает ученик в процессе практического обучения, до конца не ясно. Его задача — не думать, а делать, подчиняясь авторитету учителя. Полученное знание, даже в самой сложной области науки или искусства, — сродни телесным навыкам, вырабатываемым при обучении плаванию или езде на велосипеде, с той лишь разницей, что включают зрительное или

[2] Майкл Полани, *Личностное знание.* М.: Прогресс, 1985, с. 89.

[3] Томас Кун, *Структура научных революций.* М.: Прогресс, 1977.

вкусовое восприятие и навык соотнесения его со стандартом, принятым в данном искусстве или профессии.

Третья особенность неявного практического знания, отчасти объясняющая парадокс (делаем, но не знаем или не можем объяснить, как именно), заключается в его периферийном, фоновом характере. Согласно открытиям гештальтпсихологии, процесс восприятия человека устроен так, что воспринимается либо целое, либо части. Если что-то воспринимается как «фигура» или «фокус» внимания, то окружающее воспринимается как фон или периферия. То, что выступает как фон или задний план (*background*), хотя само явно и не воспринимается, определяет, тем не менее, то, что выдвигается на передний план и становится объектом осмысленного восприятия. Полани переформулирует положения гештальтпсихологии применительно к процессу обучения пользования каким-либо инструментом или практической деятельности. Пока мы не овладели навыком использования какого-либо инструмента (молотка, пианино, амперметра, слов), он находится в фокусе внимания и его применение затруднено. По мере обучения — и в этом суть обучения — инструмент и его непосредственная работа передвигается на периферию внимания, в область фона. Восприятие приобретает целостный характер, не фокусируясь на отдельных деталях, а устремляясь лишь к общей цели деятельности. Передний план и периферия сознания являются взаимоисключающими. Если, забивая гвоздь, фокусироваться не на шляпке гвоздя, а на молотке и том, как вы его держите (характерно для тех, кто редко его держит в руках), то попадание по пальцу неминуемо. Если пианист во время игры переключит свое внимание с исполняемого произведения на движение своих пальцев по клавишам, то есть с цели и целого на инструменты, то он неминуемо собьется. Считывая показания прибора, электрик в буквальном смысле не видит сам прибор, а видит за положением стрелки силу тока. Когда мы говорим на родном языке, мы говорим как бы «сквозь» слова и никогда не думаем о правилах грамматики. Если же мы учим иностранный язык и говорим на нем плохо, то есть плохо владеем инструментами под названием «слова» или «предложения», то мы все время фокусируем внимание на словах, подбирая и вспоминая их, на правилах их согласования, и, в результате, самовыражение или общение дается с трудом. Чем лучше мы овладеваем языком, тем «прозрачнее» он становится, переходя из фокуса натужного внимания на периферию, давая возможность, наконец, ре-

шить какую-либо практическую задачу. Таким образом, общий механизм научения состоит в том, что овладение каким-либо навыком или инструментом означает его перемещение на периферию сознания или переключение внимания с частей и мелочей, из которых состоит деятельность, на целое — ее цель и смысл.

Райл добавляет к этому важное отличие знания «как» от знания «что». Знать некий факт или истину можно только целиком, а знать «как», то есть уметь, можно частично, в меньшей или в большей степени, в зависимости от уровня мастерства. Соответственно, «обучение *как* или совершенствование умения не похожи на обучение *что* или получение информации. Истины могут быть переданы, способы действия — только привиты; в то время как освоение этих способов суть постепенный процесс, передача информации может быть сравнительно внезапной».[4] Можно, например, быстро усвоить информацию о том, что одна из двух рукояток сбоку от сидения пилота в самолете с поршневым двигателем регулирует наддув (газ двигателя), а другая — шаг винта (обороты). Но осваивать их согласованное применение в разных режимах полета — довольно долгий процесс.

Для Полани приобретение практического знания тождественно превращению инструмента в часть тела или в его продолжение — идет ли речь о трости слепого, молотке, словах или убеждениях. «Периферическое сознание инструментов мы можем рассматривать по аналогии с осознанием частей тела. [...] Мы включаем инструмент в сферу нашего бытия; он служит нашим продолжением. Мы сливаемся с инструментом экзистенциально, существуем в нем».[5] Логическим продолжением этих рассуждений является утверждение того, что и знаки, научные понятия, с помощью которых ученые устанавливают положение дел, представляющееся объективным, функционируют так же, как инструменты, укореняясь в теле и, соответственно, в восприятии, но, будучи освоенными и перемещенными на периферию сознания, заставляют нас отдаться видению реальности, устраняя какое-либо сомнение в ее объективности. То есть формула или научная концепция для ученого — это то же самое, что трость для слепого.

Идеи «позднего» Витгенштейна относительно природы языка укоренены в прагматической картине социальной реальности, где

[4] Райл, *Понятие сознания*, с. 67.

[5] Полани, *Личностное знание*, с. 94.

смысл слов определяется практическим контекстом использования. Эта идея выражена в его знаменитом образе ящика с инструментами. «Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. — Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов».[6] Значит, вместо того, чтобы размышлять о некотором абстрактно-логическом соотношении слов и вещей, как это делали бы позитивисты, нужно обратиться к реальному использованию слов в практике повседневной жизни. Рассматривать предложение как инструмент, дает указание Витгенштейн, а его смысл как применение. Смысл слова определяется использованием, а использование — конкретной языковой игрой: «Термин "языковая игра" призван подчеркнуть, что говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни».[7] Отдавать приказы или выполнять их, информировать о событии, выдвигать и проверять гипотезу, распевать хороводные песни, решать арифметические задачи, просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить — это все примеры языковых игр или практик. Следует заметить, что решение научных задач или научное описание в этой картине будут лишь одной из возможных языковых игр и, следовательно, модель языка как репрезентации будет лишь одним из применений языка, а не его всеобщей сущностью, как это подразумевал логический позитивизм.

Витгенштейна, Райла, Полани и Куна можно назвать сторонниками сильного тезиса относительно природы практического знания. Этот тезис заключается в том, что оно лежит в основе всякого знания, а не является просто сжатым выражением некоторого набора пропозиций или операций, подобно тому, как счет в столбик постепенно превращается в умножение в уме. Сильный тезис означает, что иного знания, кроме практического, просто нет, что есть некоторый «скальный грунт» или принципиально не проговариваемые основания, на которых надстраиваются все остальные виды знания. Теоретизирование, согласно Райлу, есть не самостоятельный тип знания, а тоже вид практического навыка, которым можно владеть хорошо или плохо. То есть если мы что-то знаем, то это значит, что мы что-то

[6] Людвиг Вигенштейн, «Философские исследования», в кн: *Философские работы*, ч. I, перев. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994, с. 84.

[7] Там же, с. 90.

умеем, и наоборот, если не умеем, то можно ли говорить о каком-либо знании?

ТРАДИЦИЯ Практические основания любого знания, содержащие некоторые устойчивые стандарты какого-либо вида деятельности, передающиеся от учителя ученику и сохраняющиеся во времени, называются традицией. Со времен Макса Вебера и теории модернизации понятие традиции стало ассоциироваться с традиционным обществом, которое патриархально, статично и жестко иерархично. Современное общество производит новое знание, издает все больше и больше книг, изменения становятся его нормой. В сознании современного рационального человека традиция противостоит изменениям.

Теория практик содержит иное понимание традиции, располагающееся в другой плоскости от того, которое заложил Вебер, соединивший это понятие с концепцией патримониального авторитета и противопоставивший его рациональным основаниям социального действия. Следует отличать традицию как способ передачи практического знания, на фоне которого существуют стандарты мастерства в какой-либо области созидательной человеческой деятельности, от «традиционализма» как ориентации на слепое следование образцам, заложенным предыдущими поколениями.

Слово «традиция» обозначает передачу навыков, представлений, обычаев и т. д. во времени, прежде всего в устной или личностной форме. Эрик Хобсбаум говорит об изобретенных традициях, определяя их как набор практик, управляемых явно или неявно принятыми правилами и ритуалом, имеющим символическую значимость, цель которых — воспитание ценностей и норм поведения путем повторения, что автоматически предполагает преемственность по отношению к прошлому. Традиция, равно как школа или парадигма, обеспечивает возможность идентифицировать принадлежность какого-либо произведения (то есть какой-либо практики) к заявленному жанру, определить является ли данное нечто чем-либо (поэзией, музыкой, научным исследованием и т. п.) или не является ничем — как в смысле следования правилам и стандартам мастерства, так и в смысле инновации, то есть частичного и сознательного их нарушения, если оно имеет место. Экономисты акцентировали бы в феномене традиции стандартные и проверен-

ные опытом схемы и решения, которые «удешевляют», то есть делают проще и быстрее процесс осмысления или принятия решений, избавляя человека от необходимости каждый раз думать или заново изобретать решения: так мы полагаемся на клише. В социологии подчеркивается элемент принудительной силы традиции, постольку поскольку ее носителем является сообщество, а не отдельный индивид, а следование традиции является условием признания членства в некотором сообществе. Традиция или школа, будь то в науке или в искусстве, будет сопротивляться изменениям, но без нее эти изменения не могут быть сделаны и осмыслены. Даже при максимальной свободе творчества степень изменения правил будет скромной по сравнению с теми, которым следует новатор, обеспечивая преемственность. Изобретение полностью новых правил сделало бы невозможным не только публичную оценку заслуг, но и, как это действительно случается, особенно в истории искусства, отложило бы этот момент признания далеко за границы жизни автора, поскольку затруднило бы само понимание сделанного. Традиция требует следования, но, с другой стороны, дает осмысленные координаты для изменения.

ТЕОРИЯ ПРАКТИК КАК ИДЕОЛОГИЯ

Рассуждения о первостепенности практического знания, а также о традиции, которая служит механизмом личностной передачи навыков, стали своего рода «брэндом» английской школы философии обыденного языка 1930—50-х годов. Все основные сторонники концепции практического знания работали в специфическом и консервативном сообществе либо Оксфорда (Райл, Остин, Полани, Оукшотт), либо Кембриджа (Мур, Витгенштейн). Этот стиль мысли органичен форме жизни самих этих учебных заведений, которые на самом деле были гораздо больше, нежели учебные заведения или научные учреждения. Они представляли собой особые институты по передаче неявного знания, практических навыков, конституировавших английскую элиту, закрытых для аутсайдеров именно посредством отсутствия каких-либо формальных правил или законов и полностью основанных на неписаных традициях и особых установках в общении и коллективной жизни. Тому, чему учили (и отчасти учат до сих пор) в этих университетах, нельзя научиться по книгам или инструкциям. Процесс обучения в этих университетах построен на принципах тьюторства, то есть персонального обучения,

когда у каждого студента есть свой тьютор по каждому предмету и помимо лекций основной формой обучения являются персональные занятия. Концепцию практического знания, таким образом, можно считать «оксбриджской» идеологией или даже идеологией английского консерватизма. Последняя, однако, заключается не в превознесении неких ценностей — семьи, порядка, религии и т. д., что часто ассоциируется с современным консерватизмом. Эта идеология состоит в вере в превосходство обычая или обычного права над писаным законом, в преобладании персонифицированного обучения над безличным и массовым, в первичности формы жизни по отношению к правилам, которые ее регулируют, в особой ценности знания «как» по сравнению со знанием «что».

Англо-саксонская правовая традиция во главу угла ставит обычное право, то есть совокупность локальных установлений, имеющих силу обычая и нуждающихся не столько в тщательной кодификации, сколько в компетентных носителях и толкователях. А судебные процедуры, даже в ситуациях писаных законов основываются на прецедентах, то есть судебное решение должно ссылаться на авторитет уже рассмотренных аналогичных случаев. В основе правосудия, таким образом, лежит не столько знание писаных законов, сколько практическое искусство отождествления настоящей, рассматриваемой в данный момент ситуации с тем, что можно было бы считать аналогичной ситуацией в прошлом. Тем самым минимизируется произвольность толкования закона и власть судьи, а чему придается сила, так это традиции. Традиция предполагает сходную реакцию или сходное действие в сходной ситуации, иными словами — правило. Но определение сходства (тождественности) есть отдельный практический навык, который уже не запишешь ни в каком правиле: его отсутствие описывается английским словом *stupidity*. Более подробно проблема следования правилу рассмотрена в главе 4 нашей книги.

Майкл Оукшотт превратил философию практического знания в консервативную политическую теорию и критику рационализма. Рационализм в политике отличает прежде всего наличие произведенной разумом схемы или свода правил, в соответствии с которыми должна быть устроена или переустроена действительность. Всякие перемены должны просчитываться и направляться; в идеале политики, верящие в рациональную доктрину, предпочитают начинать с чистого листа. Разум, очищенный от предрассудков и претендующий на общезначи-

мость своих достижений, стремится не просто к переустройству жизни по заранее намеченным принципам, но не приемлет ничего, кроме совершенства, которым исполнены рисуемые им схемы. Более мягкий вариант рационализма предполагает веру в то, что принятием хороших законов можно изменить жизнь. Описывая рационализм как стиль политики, Оукшотт, конечно, имеет в виду многие модернистские проекты, включая марксистский — противостояние этому учению было актуальной идеологической задачей 1930–50-х годов. Рационалистическая доктрина в политике, но также и в образовании, науке, законотворчестве основана на определенном типе знания и на вере в его превосходство. Оукшотт называет его техническим знанием, которое сводится к правилам, схемам или формулам, которые могут и должны быть сформулированы как можно более точно. Они затем могут заучиваться и неограниченно тиражироваться, заимствоваться и применяться для разумного переустройства жизни. Понятно, что критика этой доктрины строится на том, что она не учитывает или даже отрицает практическое знание, знание «как», без которого невозможно не только применение, но даже понимание правил и схем. Рационализм, довольствующийся лишь знанием «что», будет неизбежно терпеть поражение при столкновении с местной практикой, знанием, традицией. В главе 7 мы более подробно остановимся на анализе ситуаций столкновения рационалистических проектов власти и местных практик сопротивления.

Рассуждая о традиции и личностном знании в науке, Полани напомнил известный ранее, но забытый в XX веке тезис о том, что изначально демократическая политика, формировавшаяся в Британии XVII–XVIII веков, представляла собой определенное практическое искусство и соответствовавшую ему доктрину. «Искусство, воплощавшее практику осуществления политических прав и свобод, было, естественно, не нормируемым; соответствующая доктрина включала максимы этого искусства, которые могли быть правильно поняты только теми, кто владел самим искусством. В XVIII веке доктрина политических прав и свобод оказалась перенесенной из Англии во Францию, а затем распространилась по всему миру. Но при этом искусство осуществления политических прав и свобод, которое могло быть передано только по традиции, не распространилось параллельно с этой доктриной».[8] Демократическая политика есть

[8] Полани, *Личностное знание*, с. 88.

традиция или обычай (практика), состоящий из мелких процедур, установлений, привычек, посредством которых обеспечивается то, что понимается как свобода. Но если превратить это в набор формальных принципов и постулатов демократии в целях перенесения в другую страну или колонию, то таким образом перенесенное не будет соответствовать оригиналу, поскольку эти формальные постулаты получат другое содержание, соответствующее стилю и традиции местной политики.[9]

[9] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press, 1991, p. 54—55.

Глава 4. ВИТГЕНШТЕЙН И ПРОБЛЕМА «СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ»

Вопрос о природе правил и правилосообразной деятельности является одним из важнейших для социальных наук, поскольку с помощью указания на существование правил объясняется природа социальных институтов и социального порядка. Феномен языка также понимается как совокупность правил употребления слов. Предполагается, что люди действуют предсказуемым и упорядоченным образом, поскольку существует набор правил (иногда понимаемых как предписания, иногда — как ограничения), которыми они руководствуются. Правила при этом возможно отделить от самих людей («игроков») и анализировать отдельно. Грамматика языка давала бы нам объяснение того, как мы говорим; свод законов описывал бы то, как мы действуем. Выделяя и анализируя правила, можно, как кажется, объяснить причины человеческого поведения. Отождествляя правила с институтами и предполагая, что они напрямую определяют поведение людей, экономисты претендуют на объяснение особенностей функционирования экономики. При этом если налицо нарушение правил или отказ от их соблюдения, то в качестве вспомогательной конструкции часто применяется идея «неформальных» или «неписаных» правил, которые на самом деле играют ту же роль и используются в процессе объяснения так же, как и формальные правила. Более того, как указывалось в предыдущей главе, точка зрения, состоящая в том, что правила управляют поведением людей и определяют уклад жизни, что знание этих правил есть знание жизни и что, меняя или заимствуя их, можно быстро и успешно переустроить жизнь какого-либо сообщества, является распространенной идеологией и политической доктриной.

Проблема природы правил и соотношения правила (схемы, рецепта, проекта) и действительного поведения людей является центральной не только в социальных науках, но и в сфере права и политики. С точки зрения рассматриваемой в данной книге социальной теории практик, эта проблема породила множество иллюзий, неверных политических решений и опасных социальных экспериментов. Данная глава продолжает рассмотрение вопросов

практического знания, но помещает их в контекст проблемы следования правилу, стремясь более подробно ответить на вопрос, почему наличие формальных законов или правил говорит нам столь мало о действительной практике политической или социальной жизни. На основании работ позднего Витгенштейна в этой главе обсуждается вопрос о том, как соотносятся правило и практика следования этому правилу, дебаты, вызванные постановкой этой проблемы и варианты решения.

ПРОБЛЕМА

О правилах уместно говорить в связи с действиями, которые носят коллективный и регулярный характер. Это заложено в самой грамматике данного понятия: как подчеркивал Витгенштейн, «невозможно, чтобы правилу следовал только один человек и всего лишь однажды».[1] Примерами правила могут служить как употребление слова в языке, которое если носит устойчивый характер, то позволяет слову иметь смысл, или арифметические правила, позволяющие всем приходить к одинаковому результату при сложении или умножении, так и сложные инструкции и нормативы, регулирующие те или иные аспекты социальной жизни. В целом же, правило (от *regle*) — это то, что осмысленно связывает наше прошлое и будущее действие, делая его регулярным, идентичным, узнаваемым, а следовательно, понятным.

Модифицируя тезис Макса Вебера, Питер Уинч определил, что любое осмысленное действие есть следование правилу.[2] Поэтому и действия анархиста, который намеренно не следует правилам или нарушает их, являются, тем не менее, тоже примером следования правилу, поскольку носят регулярный и достаточно предсказуемый характер (в поступках, одежде, разговоре), — мы бы сказали, что он следует правилам анархистского образа жизни. В этом смысле панк не менее правилосообразен, чем банковский клерк. Правило обнаруживается там, где есть повторяющееся поведение в сходной ситуации.

---

[1] Людвиг Вигенштейн, «Философские исследования», в кн.: *Философские работы*, ч. I, перев. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994, с. 199.

[2] Питер Уинч, *Идея социальной науки и ее отношение к философии*. М.: Русское феноменологическое общество, 1996, с. 38.

Правилу, однако, невозможно дать какое-либо одно определение, которое бы схватывало его суть. Все, что мы называем правилом, — инструкции, поговорки, правила игры, законы, правила приличия и т. д. — то есть и факт, и причина, и смысл регулярности какого-либо действия состоит на самом деле из семейства различных случаев, связанных друг с другом различными способами, но не имеющих единого или сквозного признака. Витгенштейн называл такую форму связи «семейным сходством». Тогда, если мы отождествим социальную реальность со следованием правилам, мы не вправе полагать наличие какого-либо «сквозного» единства правилосообразной деятельности как таковой — скорее это множество различных устойчивых форм, по-разному связанных и переплетенных друг с другом.

Понятие правила не решает, а только ставит серьезные проблемы. Удобным исходным пунктом для постановки этих проблем могут служить известные дилеммы логики социальных наук. Какова связь между правилом и его применением или действием по правилу? Кажется, что правило может выступать как внешнее предписание, имеющее каузальную силу по отношению к действию и тем самым объясняющее нам данное действие или поведение. Правило тогда аналогично социальному институту, установлению, имеющему внешнюю принудительную силу. Или же правило выступает как внутренний смысл действия, который человек, в ответ на соответствующий вопрос, может сформулировать (что-то вроде собственного внутреннего принципа или правила). Тогда мы имеем дело с чем-то вроде постижения смысла или основания действия с помощью определенных процедур понимания. Наконец, мы могли бы назвать правилом и простую эмпирическую закономерность, которую мы наблюдаем как повторяющуюся последовательность определенных действий. Сформулировав такое правило, мы, согласно различным логикам исследования, должны далее либо установить правило-объяснение, либо правило-понимание. «Что я называю “правилом, по которому он действует”? — спрашивает Витгенштейн. — Гипотезу, удовлетворительно описывающую наблюдаемое нами его употребление слов; или правило, которым он руководствуется при употреблении знаков; или же то, что он говорит нам в ответ на наш вопрос о его правиле?»[3] Воспроизведя известные в науке дилеммы (описание—объяснение—по-

[3] Вигенштейн, «Философские исследования», с. 118.

нимание) на примере говорения, то есть правил использования языка, Витгенштейн дает понять, что проблему следования правилу не следует отождествлять с известными моделями. Ведь мы можем говорить и совершенно не зная грамматики и формальных правил словоупотребления, быть не в состоянии сформулировать правило отдельно от самого акта говорения (его попросту может не оказаться), а наблюдение внешних закономерностей может не согласовываться ни с формальным (внешним), ни с внутренним правилом, да и к тому же само эмпирическое правило имеет смысл до первого «сбоя».

Одна из проблем заключается в том, что правило может само играть совершенно разные роли в реальной практике того, что называлось бы следованием этому правилу. В некоторых случаях правилом будет предписание, в иных — правила, конституирующие саму игру, или правила-рецепты, применяющиеся при обучении какой-либо деятельности, но не имеющие принудительной силы, или же правила, которые «вычитываются» из практики самой игры, но которые нигде не зафиксированы, и т. д. Но более серьезной проблемой, показывающей, что мы имеем здесь дело с иной логикой мышления о социальном, является следующая. Ни одно правило не содержит в себе способ его применения на практике. Знание правила (знать «что», «зачем» или «почему») принципиально отлично от знания того, как его применять на практике (знать «как»). Это различение — между самим правилом и следованием правилу — является центральной характеристикой того стиля мысли, которому посвящена данная глава. У Райла оно выступает как пара «знание что» и «знание как»; у Полани как «рецепт» и «практический навык»; у Оукшотта — в качестве различия между «техникой» и «искусством» в какой-либо деятельности или между «идеологией» и «традицией» в политике. Иными словами, установлением правила (объясняющего или понимающего) еще ничего не решено, поскольку в реальной жизни мы имеем дело (и на самом деле наблюдаем) нечто совсем другое, а именно практику следования правилу. Остановимся на этой проблеме подробнее.

Итак, назвать или выучить правило и овладеть его применением на практике — проблемы совершенно различного свойства, предполагающие различный тип знания и тип реальности. Что значит, что ни одно правило не содержит своего применения? Если так, то где же это применение содержится? Если правило связывает прошлое и будущее действия, то какова природа этой связи?

ПАРАДОКСЫ СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ

Возьмем простое правило, например правило приветствия типа «встретил знакомого — сними шляпу и поклонись». Но является ли оно достаточным (хотя бы на первом «уровне») объяснением того, что мы постоянно можем наблюдать в жизни, то есть определенного типа поведения? В принципе, такое объяснение (с добавками типа «мне так выгодно», или «я считаю это хорошим тоном», или «так у нас принято») можно было бы услышать и от самого участника, останови мы его и потребуй объяснений. Но как же я на самом деле решаю, что именно передо мной происходит (если я наблюдатель)? Или что правильно в данной ситуации сделать (если я участник)? Допустим, человек, снимающий шляпу, — клоун в цирке, а сам жест — игровое оскорбление другого клоуна. Будет ли эта наблюдаемая сцена по-прежнему описываться с применением того же правила? Понятно, что нет. Однако, в правиле не записано: «применяется для описания всего, кроме цирка», а мы не испытываем трудностей в интерпретации. Или же (если я участник), идя по улице и встречая знакомых, я должен снять шляпу и поклониться. Но кто будет «моим знакомым», тот, с кем я уже однажды виделся или же знаком не менее десяти лет? Или просто знакомый по фильмам? И если я его встречаю, то на каком расстоянии встречу можно считать произошедшей? А если я иду по улице и встречаю своего знакомого лежащим в гробу во главе процессии, движущейся к кладбищу, должен ли я применить это правило или какое-то другое? Ведь нам не говорят: «применять только к живым знакомым». И, тем не менее, мы каким-то образом знаем, как применять данное правило, хотя его применение нигде не дано и является принципиально недоопределенным.

В этом случае у правила, условно, два аспекта. Первый состоит в наличии некоторого правила идентификации, то есть распознавания «того же самого», «подобного», то есть ситуации встречи знакомого как именно той ситуации, когда правило уже применялось и, следовательно, уместно сейчас. Но это уже предполагает определенное знание, существующее помимо знания правила и позволяющее правильно применять это правило, своего рода навык распознавания и отождествления. Подобное искусство, например, является решающим для института прецедентного права, где от судей требуется отождествление настоящего случая с прошлым, что определяет актуализацию того или иного судебного решения

(правила). Прежде, чем врач прописывает лечение, он должен установить диагноз, то есть понять, что шумы или хрипы в легких это именно те, которые соответствуют такому-то заболеванию, и именно навыку идентификации данного случая как принадлежащему к определенному классу он учится на практике. Умение ставить диагноз на основе наблюдения симптомов — это и есть владение навыком идентификации.

От навыка идентификации, который не дан ни в одном правиле, а осваивается путем показа конкретных ситуаций, можно отделить аспект собственно действия или исполнения, предполагаемого правилом. Так, следуя правилу «встретил знакомого — сними шляпу и поклонись», я вполне мог бы снять шляпу, положить ее рядом, согнуться в поклоне до земли и так стоять пять минут. В каком-то случае это, может, было бы нормально. В основном же нет, и, как правило (!), я делаю все так, как надо, как принято, хотя решение о том, как применять правило, принимает не правило, а я сам. И вместе с тем, никаких решений я на самом деле не принимаю, я просто делаю — и всё.

Здесь мы подошли к тому, что было названо «парадоксом следования правилу». Правило не дает нам знать, как его применять в каждый последующий раз, применимо ли оно в данном случае и если да, то как именно, — это решаем мы сами на основе того, что приходится назвать некоторым «практическим знанием» или что Сёрль впоследствии назвал «фоном» (*the background*). Но тогда получается, что ни о каком правиле говорить нельзя, если прошлое применение не гарантирует будущего, если такой гарант — лишь мы сами! Тогда правило может быть каким угодно, а в пределе — отсутствовать вообще. Если теперь вспомнить, что говорить на языке значит следовать правилам (например, употребление слова «зеленый» по отношению к определенному цвету), то язык как система правил становится логически невозможным, поскольку прошлые употребления не гарантируют будущих, так как употребление, как мы выяснили, не дано. И тем не менее, сомневаться в наличии правил не приходится.

Витгенштейн формулирует этот парадокс следующим образом: «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут нет ни соответствия, ни противоречия. Мы здесь сталкиваемся с серьез-

ным непониманием [...]». Здесь важно заметить, что Витгенштейн говорит не о действии (как о чем-то абстрактном), а об образе или направлении действия, то есть о «как» действия. Поэтому он добавляет: «А это свидетельствует о том, что существует такое понимание правила, которое не является интерпретацией, а обнаруживается в том, что мы называем «следованием правилу» и «действием вопреки» правилу в реальных случаях его применения».[4]

Итак, есть некая практика следования правилу, отличная от интерпретации правила, его экспликации или понимания его как причины. Хотя парадокс, который формулирует Витгенштейн, призван, скорее, показать заблуждения существующих подходов к вопросу о том, как возможно общество, он также служит обоснованию некоторой третьей размерности, лежащей между внешними причинами («почему?») и внутренними мотивами («для чего?») — размерность практического знания («как?). Иными словами, если утверждение правила возможно лишь путем отказа от него как чего-то внешнего по отношению к действию и, с другой стороны, лишь путем его утверждения как имманентного самому действию, то приходится мыслить лишь в категориях знания «как», образа действия, «стиля», «искусства» или традиции, не имеющей ни внешней по отношению к себе легитимации, ни объективной гарантии собственного продолжения.

Сказанное, однако, не означает, что критерий правильности (то есть следование правилу) не дан вовсе или что все сводится к простому акту человеческой воли. Здесь необходимо вспомнить о двух других основных понятиях позднего Витгенштейна — «языковой игры» и «формы жизни». Способы употребления слов, или, шире, применения правил, существуют как устойчивые языковые игры или формы жизни, социальные по своей природе. Вернемся к нашему примеру: прохожие на улице, клоуны в цирке, участники похоронной процессии (включая ее виновников) принадлежат разным языковым играм или формам жизни, в которых и определены способы применения правил. Ситуация отдельно взятого человека, следующего тому или иному правилу, невозможна. Согласно большинству последующих толкований, парадокс следования правилу снимается путем введения в область рассмотрения определенной концепции сообщества и процесса обучения.

[4] Вигенштейн, «Философские исследования», с. 163.

РЕШЕНИЕ ПАРАДОКСА: СООБЩЕСТВО, НАУЧЕНИЕ, ХАБИТУС

Обсуждая значение работ Витгенштейна для социальных наук, Уинч останавливается на том, что идея регулярности, то есть повторения «того же самого», является центральным моментом следования правилу, например, употребление какого-либо слова тем же самым образом.[5] Однако критерий и способ определения «того же самого» нам не даны. То есть само правило его не дает; вопрос о том, как применять правило, в самом правиле не содержится. Это значит, что этот вопрос — об идентификации того же самого и уместности применения правила — должен каждый раз решаться заново. Но это, как было сказано, уже противоречит самой идее правила.

Уинч предлагает решение этого парадокса указанием на то, что критерием наличия или отсутствия правила является возможность ошибки. В этом случае — и русский язык помогает нам это увидеть — правило имеется тогда, когда есть смысл говорить о правильности или неправильности («не правильности»). Тезис Уинча заключается в том, что суждение «правильно—неправильно» всегда заранее предполагает реакцию и отношение других людей. Этой реакцией закрепляется применение правила и имплицитно снимается вопрос о «том же самом». Правилу нельзя следовать индивидуально; нет приватного языка или приватного правила. Уинч, таким образом, акцентирует внимание на идее того, что следование правилу изначально предполагает сообщество, устанавливающее внешний («публичный») критерий правильности применения того или иного правила. «Витгенштейн настаивает на том, — пишет Уинч, — что, во-первых, должно быть в принципе возможным для других людей понять правило и судить, правильно ли ему следуют; во-вторых, что не имеет смысла предполагать, что кто-то способен утвердить чисто личный стандарт поведения, если он никогда не имел опыта человеческого общества с его социально утвержденными правилами».[6]

Уинч говорит о присутствии и реакции других людей как о проявлении некоторой коллективной воли или идеи, а о применении правила — как о процессе согласования индивидуального понимания правила с коллективным мнением. Это, однако, противоречит некоторым известным высказываниям самого Витгенштейна. «“Итак, ты говоришь,

[5] Уинч, *Идея социальной науки*, с. 18—24.

[6] Там же, с. 24.

что согласием людей решается, что верно, а что неверно?" — Правильным или неправильным является то, что люди говорят; и согласие людей относится к языку. Это — согласие не мнений, а формы жизни». «Повинуясь правилу, я не выбираю. Правилу я следую слепо». [7]

Сол Крипке, как и Уинч, находит разрешение витгенштейновского парадокса в его аргументе о невозможности приватного языка или индивидуального следования правилу.[8] Однако Крипке ставит в центр именно «слепой», жестко заданный характер следования правилу, возникающий за счет коллективных процедур научения и последующего исключения неправильных действий «по факту» их совершения. При каких обстоятельствах мы имеем основания говорить, что человек следует правилу? Следуя методологическому указанию Витгенштейна, что решение подобных вопросов достигается не путем теоретизирования, а путем «всматривания в [повседневную] работу языка» («не думай, а смотри!»), Крипке переводит этот вопрос в практическую плоскость: надо не думать о том, что такое правило и как оно связано со своим применением, а посмотреть на конкретные игры и обстоятельства, при которых происходит освоение правил и выяснение вопросов следования им, правильных и неправильных ходов. Иными словами, при каких обстоятельствах человек мог бы оправданно сказать, что он знает, как применять данное правило?

Это сразу отсылает нас к многочисленным картинам обучения разнообразным навыкам, в которых обучаемого поправляют, указывают на неверное действие, заставляют повторять и снова исправляют до тех пор, пока обучаемый не будет устойчиво демонстрировать правильность какого-либо действия, например арифметической операции или продолжения числовой прогрессии. Результатом обучения является появление определенного навыка и одновременно принятие данного человека в некоторое сообщество, объединенное подобным знанием-навыком через приписывание ему определенной концепции-правила. Правильность есть не идея правила, выступающая причиной правильного действия, а его (действия) эмпирическое соответствие критерию, носителем которого и выступает данное сообщество. Членство в данном сообществе продолжается постольку и до тех пор, пока этот индивид демонстрирует реакцию, согласую-

[7] Вигенштейн, «Философские исследования», с. 170, 167.

[8] Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1982.

щуюся с той, которая принята большинством, — совпадение реакций, согласно Крипке, и есть разделяемая форма жизни. Добавим, что устойчивость правил поддерживается либо исключением из взаимодействия (или коллектива) человека, признанного не следующим правилу, либо — при особых условиях — принятием систематического отклонения как нового правила. Это может быть понято на примере любого языкового сообщества.

Интерпретация, данная Крипке, вполне подходит для описания некоторых социальных институтов. Так, обучение правилам дорожного движения и вождения автомобиля, то есть сначала заучивание знаков и правил, а потом обучение их следованию в реальной практике вождения должно заканчиваться экзаменом и выдачей сертификата, удостоверяющего, что данный человек является водителем, то есть умеет следовать правилам. Водительские права — своего рода права членства в определенном сообществе. С этого момента он по определению считается следующим правилам — до тех пор, пока не продемонстрирует обратного. При этом дорожное движение как социальный институт устроено (в идеале) так, что уполномоченные контролировать следование правилам (работники ГАИ) применяют к нарушителям определенные санкции и могут исключить кого-либо из сообщества водителей, лишив прав. Сам же вопрос следования правилам решается практически, то есть в практике повседневного вождения автомобиля и в многочисленных диспутах с работниками ГАИ по поводу нарушения правил.[9] Это и есть основные способы проявления правил: в обучении, в диспутах и санкциях, в ежедневной практике езды.

Версия Крипке, как указывали критики, страдает многими недостатками.[10] Один из них — понимание правил как социального конформизма или как правил большинства, поддерживаемых коллективными санкциями. Такая картина близка социологизму Дюркгейма, причем в части, описывающей так называемую «механическую солидарность». По мнению Чарлза Тэйлора, ошибка Крипке, который понимает следование правилу лишь как набор социально уста-

[9] См. Лейсан Халиуллина, «Спрос на правонарушения и практика контроля за соблюдение правил дорожного движения», *Экономическая Социология*. М., 2005, т. 6, № 1 (январь), с. 69—77.

[10] См. Александр Грязнов, «Как возможна правилосообразная деятельность?», в кн.: *Философские идеи Людвига Витгенштейна*. М.: ИФРАН, 1996, с. 25—36.

новленных жестких фактических связей, состоит в том, что он не учитывает того, что мы все же имеем некоторое фоновое понимание правила, которому следуем. И хотя мы не держим его в голове, мы все же способны приводить доводы и обоснования того, что и как мы делаем, если того потребует ситуация. Из того, что, как указывал Витгенштейн, «правилу я следую слепо», еще не следует, утверждает Тэйлор, что мы не обладаем неартикулированным пониманием этого правила, а из того, что это правило не артикулировано, не следует, что мы не можем подвергнуть его обсуждению.

При рассмотрении проблемы следования правилу для Тэйлора важен вопрос, где же содержится знание о том, как это правило применяется, если оно не содержится «в голове» и не явлено в виде репрезентаций. Как было уже установлено, следование правилу лишь как набору формальных инструкций или предписаний невозможно логически и не проявляется эмпирически. Следуя за идеями Мориса Мерло-Понти и Пьера Бурдье, Тэйлор заключает, что знание, имманентное самому действию, изначально существует как телесное знание. Указание на воплощенность понимания правила (то есть во-площенность как телесность) не противоречит возможности его пропозиционального выражения или импровизаций в процессе его применения. А социальный характер такого фонового воплощенного понимания обеспечивается тем, что оно приобретается в процессе взаимодействия. «Правило, которое существует только в практиках, которыми оно движет, может не иметь явной формулировки. Как такое может быть? Только через наше воплощенное понимание. Именно это пытается выразить Бурдье с помощью «хабитуса». Он [хабитус] представляет собой «систему устойчивых передаваемых предрасположенностей», предрасположенностей к телесному поведению, скажем, действовать, держать себя или жестикулировать определенным образом. Телесная предрасположенность есть хабитус, когда он задает определенное культурное понимание. В этом смысле, хабитус всегда имеет экспрессивную размерность. Он дает выражение определенным смыслам, которые для нас имеют вещи и люди, и именно посредством такой экспрессии он дает жизнь этим смыслам».[11]

Итак, аргумент Тэйлора состоит в том, что рационально-интеллектуалистская концепция человека не в состоянии решить

[11] Charles Taylor, «To Follow A Rule...», in: *Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 178.

парадокс следования правилу, а именно объяснить, как участник может следовать правилу, не решая большого числа задач, которые должны быть решены в рамках некоторого формального алгоритма, чтобы правило действительно управляло нами. В качестве решения он предложил уже известную категорию «фонового понимания» (*background* ***understanding***), воплощенного в теле и не требующего ни посредников, ни репрезентаций, чтобы умело и правильно действовать в мире. Возвращаясь к примеру правил дорожного движения, следует тогда добавить, что освоение практики езды на автомобиле есть действительно формирование определенной структуры телесных навыков и предрасположенностей, которые имеют определенную связь как с техническими особенностями автомобиля, так и со всей совокупностью правил движения: автомобиль должен стать «продолжением» тела, а знаки — своего рода опорными пунктами движения по правилам. Без этого телесного компонента, приобретаемого только путем практической тренировки, ошибок и успешных действий, правилосообразная езда была бы невозможна.

Если Тэйлор указывает на то, «где» находится умение следовать правилу, то Сёрль в книге «Конструирование социальной реальности» акцентирует внимание на проблеме того, какова природа связи между структурой правил и реальным поведением людей.[12] Допустим, люди, действующие в рамках некоторого социального института, не осознают правил этого института и не демонстрируют сознательного следования этим правилам, или если эти люди, которые, может, даже создали этот институт или участвовали в его эволюции, могут сами абсолютно не понимать системы его правил, то какую каузальную роль эти правила могут играть? Сёрль называет ее фоновой каузальностью. В основе любого социального института лежит система конститутивных правил, то есть формальная структура института, без которых данный институт не существовал бы. Эти правила могут быть сформулированы эксплицитно и применяться при обучении, как, например, правила шахматной игры, либо могут оставаться несформулированными и осваиваться на практике, как, например, правила денежного обращения, которым мы следуем в повседневном использовании института денег. Однако во всех случаях человек, явно или неявно осваивающий правила социальных институтов, фор-

[12] John Searle, *The Construction of Social Reality*. New York: Allen Lane, 1995.

мирует тем самым структуру фоновых навыков и предрасположенностей, чувствительных к системе правил. Таким образом, то или иное правило будет иметь свои эквиваленты в виде навыков и предрасположенностей к определенным реакциям, которые являются частью фона (*background*) и которые сами не есть правила. Они активизируются при попадании человека в контекст определенного института и определяют то, насколько успешно этот человек справляется со своей деятельностью. В таком объяснении, считает Сёрль, нет ни механической причинности — правила не каузальны, ни телеологии — правила не есть цели.

Как видим, объяснения социальной реальности в терминах следования правилам предполагают достаточно устойчивую совокупность вспомогательных категорий, которые и логически, и эмпирически призваны ликвидировать «разрыв» между формальными правилами и реальной практикой жизни с учетом этих правил. К таким категориям относятся «фон» или «фоновое знание», «предрасположенности», «навыки», «хабитус» и т. д. Необходимым элементом такого стиля мысли является также акцентирование процесса обучения, тренировки, дисциплинирования, коррекции и подобных практик, обеспечивающих необходимую компетентность и конформизм: там, где есть социальный институт, всегда присутствуют явные или неявные практики обучения.

Основное положение этого подхода, следовательно, можно сформулировать так: любое правильное (социальное) действие всегда есть одновременно и обучающий образец этого действия. Тем самым в центр ставится некоторое коллективное педагогическое действие, которое направлено на внедрение фоновых знаний-навыков, формирование определенного «хабитуса», приобщение к некоторой традиции. Радикализуя это видение, можно представить общество как набор взаимосвязанных пространств обучения и надзора (в пределе — дисциплины и коррекции). Продолжая так развивать проблематику следования правилу и поместив ее в определенный исторический контекст, можно прийти к известной концепции дисциплинарного общества, предложенной Мишелем Фуко.[13]

[13] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Penguin Books, 1977.

«ПО ТУ СТОРОНУ» ПРАВИЛА

Но именно здесь мы сталкиваемся с определенными трудностями, вытекающими из такого видения социального. С одной стороны, если мы будем отождествлять социальное с правилами игры, то тем самым мы не сможем адекватно объяснить вполне реальную и объективную силу правил или власть традиции, далеко превосходящую любые игровые аналогии. Если мы будем полагать, что компоненты социальной реальности, подобно правилам и элементам, составляющим игру, существуют лишь благодаря игре и до тех пор, пока она продолжается, то мы вынуждены будем поставить очередной сложный вопрос: в силу каких отличий общество (или конкретные социальные институты) является игрой, из которой невозможно выйти?

С другой стороны, если мы предположим, что ключом к разрешению проблемы следования правилу служат лишь практики научения, дисциплинирования, коррекции, тренировки и т. п., снабженные к тому же возможностью коллективных санкций, то мы получаем достаточно механическую модель сообщества и человеческого поведения. Следование правилу в этом случае больше напоминает применение технических норм, а понятие традиции становится аналогом жесткой заданности, превращаясь в нечто устрашающее и состоящее в слепом принуждении, наподобие того, как Вебер понимал традиционное действие, то есть как неосмысленное и рефлекторное.

Здесь сразу следует подчеркнуть, что английское понимание традиции, наоборот, отождествляет ее с практическим искусством и мастерством, а также, согласно Оукшотту, с гибкостью и возможностью адаптации к нюансам любой ситуации.[14] Нас, однако, прежде всего будет интересовать личностный или этический компонент традиции и следования правилу. Именно к нему, в конечном итоге, приходят Витгенштейн, Полани, Оукшотт и «поздний» Фуко.[15] Он состоит в акте добровольного принятия личностью некоторого набора правил в качестве необходимого закона, в преданности тем самым определенному образу действия, в том, что называется самоотдачей

[14] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays.* Indianapolis: Liberty Press, 1991, p. 128—131.

[15] Michel Foucault, *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2. London: Penguin Books, 1987.

(commitment) и что является конститутивным источником личности.[16] Указанием на то, что существуют некоторые нормы или правила, а также на то, что человека можно натренировать им следовать, воплотив в телесные или иные навыки, еще ничего не решается. Во-первых, важно помнить, что рассмотрение одного отдельно взятого правила также неправомерно, как и отдельно взятого человека, поскольку правила, в конечном счете, образуют целостные стили или формы жизни, и именно у них, а не у отдельных правил есть последователи. Во-вторых, «по ту сторону» правил и муштры должен находиться акт этического принятия некоторой совокупности правил как собственного стиля или формы жизни. В-третьих, кроме внешней дисциплины или обучения-коррекции, как в модели Крипке, необходимо учитывать обучение как «работу над собой», как самодисциплину, что не тождественно просто «интериоризации» некоторых правил. Однако подобные модификации проблемы следования правилу уже выводят нас за пределы социологического способа мышления, в область этического.

Преданность правилам, традиции или образу действия может пониматься двояко: следует различать техническую и экзистенциальную самоотдачу или преданность (commitment). Именно там, где проходит это различение, находится и граница между тем, что можно выразить в социологических понятиях, и тем, что принадлежит сфере этического. Далее наш аргумент будет состоять в том, что парадокс следования правилу возникает лишь со сведением правила и следованием ему как техническим навыкам, и в том, что более адекватное его решение возможно за счет обращения к этическому видению проблемы.

Техническая самоотдача есть обязательство играть по правилам или соблюдать определенные правила как техническую возможность некоторой игры или деятельности. Экзистенциальная самоотдача — это принятие образа жизни, обязательства стать и быть кем-либо. Играя в футбол или в шахматы, я беру на себя обязательство играть по правилам. В противном случае, если я этого не делаю, игра просто не состоится или меня накажут. Если я предприниматель, то технической самоотдачей будет принятие на себя обязательств соблюдать множество правил, например экономии издержек или контрактного права. Но игра закончится, или ее можно остановить,

[16] Майкл Полани, *Личностное знание*. М.: Прогресс, 1985, с. 289—338.

отменить, бросить. Контрактные обязательства тоже вполне могут и не возобновляться. В этом случае все правила, объекты, роли и другие компоненты игры или деятельности действительно будут лишь игровой конвенцией и исчезнут, как только мы отказываемся в нее играть. Техническая самоотдача и соответствующие правила могут существовать и длиться благодаря коллективному принуждению, но коллектив можно бросить или обмануть. Иными словами, техническая самоотдача не может служить основанием реальности.

Экзистенциальная самоотдача — это преданность образу действий или форме жизни, а не каким-либо отдельным правилам. Играть по правилам футбола или соблюдать устав — это одно, а быть футболистом или военным — нечто другое. Спорт или любая профессия предполагают внутренние критерии совершенства, которые не описываются лишь техническими навыками. Этот внутренний этический компонент практики также является центральным в концепции Элистера Макинтайра.[17] Постройка дома, например, предполагает большое количество правил и некоторую конечную цель, которая достигается в результате того, что мы правильно кладем кирпичи. Но это лишь внешний, технический аспект практики. Внутренний ее аспект («внутреннее благо») состоит в достижении некоторых стандартов совершенства, принятых в архитектуре: это не внешняя, а имманентная самой практике цель. Она составляет различие между укладкой кирпичей и архитектурой. Аналогично, соблюдение аскезы или брачного контракта — это техническая самоотдача, вера и любовь — экзистенциальная.

Экзистенциальная самоотдача предполагает некоторое стояние, позицию, сойти с которой значило бы отказаться от себя, поэтому ни коллектив, ни субъективные пристрастия не могут выступать здесь гарантом. Полани, пытаясь раскрыть понятие самоотдачи и ее роль в научном открытии, приводит слова Лютера «на том стою и не могу иначе». Вебер апеллирует к религиозной категории «призвания» и акту наложения личностью на себя определенных обязательств, данных богом, как к источнику твердого следования определенным правилам экономической деятельности, — именно в этих частях его *Протестантской этики* за внешней научно-социологической формой проступает этическая проповедь. У Вебера протес-

[17] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, p. 189–191.

тант предан не идее или нескольким правилам-догматам, а целостному образу жизни, где аскеза и вера нераздельны. Впоследствии то, что сначала у Вебера играло роль различия между экзистенциальной и технической самоотдачей, а именно разница между этическим подчинением себя правилу и формально-рациональным следованием ему как чисто техническому условию деятельности, приняло у последующих социологов вид субъективной ориентации действия на объективные нормы, а личностный этический компонент исчез. Науки об обществе, будь то «науки о духе» или «науки о поведении» (behavioral sciences), не оперируют этическими понятиями, такими как «самоотдача», «работа над собой», «самодисциплина», поскольку последние не отсылают ни к внутреннему, ни к внешнему, а остаются в рамках личностного и того, что схватывается понятиями стиля, формы жизни, традиции.

Итак, мы полагаем, что возможность следования правилу по необходимости основана на этическом акте активного личностного принятия некоторой совокупности правил как своего собственного образа жизни. Теперь нам осталось прояснить, вслед за Полани, почему, в отличие от простой муштры, действительное научение предполагает экзистенциальную самоотдачу и почему без нее невозможен ни один социальный институт. Разъясняя, как приобретаются практические навыки, Полани указывает на то, что любой процесс научения предполагает постепенное ассимилирование нового навыка в структуру уже имеющихся фоновых телесных навыков. Это всегда будет актом некритического принятия того, чему человек учится, вне зависимости от того, включает ли это авторитет учителя, или же в этой роли выступают случайные инструкторы или образцы. Иначе процесс обучения логически невозможен. Поэтому, настаивает Полани, обучение есть всегда уже акт самоотдачи, вверения себя формированию новых навыков, которые не зависят от актов сознания, но которые меняют нашу личность или дают возможности ее реализации. Последнее здесь наиболее важно, поскольку, хотя у нас может присутствовать определенная цель, то есть научиться чему-либо, действительной ставкой в этой игре является наша личность. А овладение навыком как искусством, то есть ориентация на стандарты совершенства, предполагает также и осознание связи этой практики с личностным и, следовательно, переход от техники к этике. Поэтому можно себе представить ситуации, когда угроза коллективных санкций или лишений — ничто, по сравнению с угрозой измены себе

или отказа от себя. Дворянина можно назвать продуктом определенного воспитания. Если дворянин X (Пушкин, например) идет на дуэль и погибает, то, в принципе, мы могли бы сказать, что он совершил этот поступок под давлением общества, движимый понятиями о дворянской чести, которые есть те же коллективные представления. При определенных обстоятельствах, например, если это дуэль с шести шагов, которая заканчивается смертельным исходом для одного из участников, можно сказать, что погибший попросту совершил альтруистическое самоубийство. Это, возможно, что-то объяснит, но ни в коем случае не объяснит нам всего. Ведь этот человек X пошел на такой поступок, поскольку сам оставался верен себе, своему стилю жизни и мысли: отказаться от дуэли, выйти из игры было бы равносильно отказу от себя, то есть в некотором смысле хуже смерти. А совершив этот поступок, такой человек оказывается несоизмеримо выше того общества, которое, как предположил бы социолог, оказывало на него принудительное воздействие.

Теперь мы подошли к границам игровых аналогий и специфическому типу реализма. Социальный институт отличается от игры или контракта не просто своей безвыходностью, но и тем, что нет необходимости искать выход — он всегда есть, надо только отказаться от себя. Из игры можно выйти, в нее можно и не играть, если риск слишком большой. Тем самым можно отменить или не признавать реальность содержания игры и показать конструктивистский характер всех ее «фигур» или «объектов». Но разница, о которой мы говорим здесь и которая схватывает переход от социального института к условиям его возможности (то есть то, что он предельно реален), может быть понята как различие в типах самоотдачи. Футбол есть игра и одновременно есть спорт как социальный институт или традиция. Прервать игру — это одно, а перестать быть спортсменом — совсем другое.

Социальный институт предполагает экзистенциальную самоотдачу как безусловное принятие реальности всего того, что составляет этот институт и подчинение правилам, по которым эта реальность конституируется. Так, ученый-физик, экспериментирующий с элементарными частицами, верит в их реальность, хотя увидеть их невозможно. Но его вера — не внутреннего психического свойства и не уступка коллективу, а практического свойства, то есть она заключается в преданности определенному образу действия, работы, цельному образу жизни и мысли. Самоотдача, которая проявляется как

действие или приверженность правилам экспериментов и суждению об их результатах, гарантирует реальность микромира и одновременно института науки. Ученый, конечно, не дает клятв и не принимает обязательств веры в реальность, он просто, учась, вовлекается в определенную практику. Но при этом он еще становится кем-то, а именно ученым, то есть конституирует свою личность. И в этом смысле продолжение следования этой практике как верность себе является гарантом именно реальности, а не «воображаемости» микромира. Абсурдно предположить физика, который верит в исследуемую реальность лишь на время экспериментов и оставляет эту веру в лаборатории, когда сам из нее уходит. Мы бы тогда сказали, что он просто играет в физику.

Глава 5. МОСС: ДОСТУП К ПРАКТИКАМ

Марсель Мосс будет рассматриваться нами как первый представитель социальных наук, который дисциплинированно отрефлексировал практики. Он заметил, как мы получаем доступ к ним, и попытался описать как практики тела, так и практики духа. Поэтому его попытки описаний практик показывают как перспективы, так и ограничения нефилософского внимания к практикам.

«Мой дядя самых честных правил...» — Мосс начинал как племянник и основной продолжатель дела Дюркгейма. Его разрозненные заметки, превращенные в лекции, наспех записанные и наспех прочитанные, — любопытное свидетельство того, как много он сделал для институционализации дюркгеймовской школы. Будучи чрезвычайно занятым организатором науки, Мосс имел мало времени для тщательного прописывания аргумента. Может, поэтому его малые эссе так будоражат мысль: в них она часто не выговорена до конца. Но Мосс — не только человек, сделавший Дюркгейма Дюркгеймом, в том смысле, что без моссовского продолжения *L'annee sociologique* и превращения этого журнала в центр научной школы и средство нового социологического образования образ Дюркгейма как классика мог бы и не сложиться. Мосс также и отошел от Дюркгейма, увидев то, что часто не видел его дядя, помешанный на коллективных представлениях и обращении с социальными фактами как с вещами. Мосс увидел сами практики обращения и сами вещи.

ПРИМИТИВНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ

Но — все по прядку. Начнем с эссе, написанного дядей и племянником вместе и характерного для проекта всей школы. Интересно, что исходной точкой и этого рассуждения о практиках послужило тоже желание разобраться с Кантом. Если Хайдеггер хотел дать онтологию человеческого бытия, альтернативную кантовской субъект-объектной схеме, написать, скажем так, критику нечистого, практически-задействованного разума, то Дюркгейма больше занимал социогенез кантовских категорий. Идея заключалась в том, чтобы посмотреть, откуда взялись основные категории человечес-

кого сознания, которые казались кантианцам встроенными в его структуру. Категории причины и следствия, формы и содержания должны были предстать в дюркгеймовской программе как порождения социальной жизни.

Кант тогда оказывался вторичен, его спекулятивная философия — менее фундаментальной, чем социология Дюркгейма. Это была серьезная заявка на значимость социологии. Поэтому статья о формах классификации, используемых в первобытных обществах, — первый набросок подобной социологизации Канта — и стала одним из краеугольных камней французской социологической традиции.

Дюркгейм и Мосс спрашивают: откуда взялась структура классификации по родам и видам, такая привычная для нас? Обзор самых «примитивных» или «первобытных» классификаций феноменов мира, доступных на время написания статьи (1903 год), — то есть классификаций австралийских аборигенов — показал, что почти все знаемые ими явления были четко поделены между различными фратриями племени, которые подразделялись на матримониальные группы, подразделявшиеся на кланы, каждый со своим тотемом. Предметы, входившие в один тотем, помогали устанавливать связи между феноменами. Например, для установления причины насильственной смерти одного из членов клана исследуется место гибели: если там находятся следы опоссума, значит, его убили члены клана с тотемом опоссума; если следы дикой собаки — значит, клан дикой собаки.[1]

Видимая иррациональность приписывания ответственности и странность установления причинно-следственных связей не должны нас здесь интересовать.[2] Главное, что отмечали Дюркгейм и Мосс, — это

[1] Ситуация, описанная Дюркгеймом и Моссом, наталкивает русского читателя на гипотезу о происхождении категорий причины и следствия. Причина — это то, что вызывает боль, причиняет смерть. Следствие следует за причиной, разматывая оставленные следы причинившего боль или учинившего смерть. Не были ли потом эти термины из ситуации преследования и исследования заморожены и превращены в философские категории?

[2] Критика данного способа установления причинно-следственных связей как иррационального затемняет полезную функцию подобных операций, а именно формирование коллективной интерпретации реальности и единой политической воли. Без формирования такой воли группа неспособна действовать вообще — как группа. Например, Цицерон в трактате *О дивинации* перечисляет все сомнения в рациональности процедуры разглядывания птиц авгурами, но не ставит под вопрос саму необходимость этого, как мы назвали бы его сейчас, «государственного» гадания: без него было бы трудно сформировать политическую волю. Пример из современности: фольклор РАО ЕЭС утверждает, что знаменитая эффективность Чубайса основыва-

то, что классификации по родству оказываются, таким образом, самыми первичными. Так, всегда есть градации родства, и надо учитывать эти тонкие детали в конкретном антропологическом анализе. В племени Маунт Гамбира, например, каждый абориген был ближе всего привязан к объектам тотема своего клана, но все равно родственен всем объектам тотемов своей фратрии, куда входит его клан или матримониальная группа. Однако вывод, который интересует их больше всего — не детали классификаций, а то, что критерий родства — первичный и главный и он позже был схвачен в категории «рода».

Более поздняя классификация по видам (на которые делятся роды) — следствие пространственного закрепления классификации по родам, то есть основанной на родстве. Например, индейцы сиу живут в селениях, четко географически ориентированных: фратрии размещаются по разным сторонам центральной дороги, а входящие в них кланы имеют четко выделенное место внутри фратриального пространства. Название категории «вид» — англ. *species*, от латинского *spectare*, смотреть — приоткрывает загадку и ее происхождения — это та сторона, куда мы смотрим, чтобы найти данный клан внутри родо-племенного поселения. И действительно, посмотрев в 7 разных сторон, мы найдем 7 основных кланов — 7 видов внутри 2 основных родов.

Далее Дюркгейм с Моссом анализируют категорию «времени», этимологически связанную в русском языке с вращением и веретеном. Эта категория возникает из привязки географической ориентации племени к сторонам света и круговому ходу светил. Если, например, мы разместим основную дорогу племенного поселения, — вокруг которой живут 2 фратрии и в которые входят несколько кланов, — по одной из осей розы ветров, как и делают индейцы, то мы получим привязку физической географии к социальной. После этого становится возможной привязка тотемических животных кланов к определенным направлениям в физическом пространстве и, тем самым, к годам или месяцам, если учесть появление светил в определенном сегменте неба. Например, как в китайском летосчислении с его 12 животными, мы можем теперь классифицировать все собы-

---

ется не на том, что он вникает во все дела и все их рационально решает, а на том, что он успевает механически сделать резолюции на всех бумагах, которые приносят ему в течение дня. Для организации не так важно, напишет он «да» или «нет», а то, что бумага подписана и можно сделать следующий ход в организационной игре.

тия в зависимости от того, в какой стороне света (в зоне какого тотема) оказалось солнце или луна, когда произошло то или иное событие.

Дюркгейм и Мосс кончали свою статью рассуждениями о появлении научных классификаций, в которых устанавливаются четкие границы между классами (выделенными на основании аристотелевской логики) и погибает дух родственности родов и притяжение видов, перетекающих из одного в другой. Но нам не так интересна разница между научной и так называемой «примитивной» классификациями с точки зрения их точности или эффективности, как метод, с помощью которого Дюркгейм и Мосс приходили к своим выводам.

Они анализировали конкретные практики различных племен и культур и указывали на то, как вместе с рутинизацией этих практик затвердевали определенные сгустки человеческого опыта, превращавшиеся потом в устойчивые категории. Если Хайдеггер в *Бытии и времени* предлагал неологизмы — то есть новые категории, — чтобы схватить и адекватно выразить рутину повседневного озабочения, то Дюркгейм и Мосс показывали, как старые, наиболее простые категории нашей логики возникли из рутинного практического опыта родства и его пространственно-временной организации. Общим делом была попытка описать фон озабочения, который порождал категории на переднем плане: но если *Бытие и время* описывало структуру феноменов индивидуального поведения массового человека XX века, то Дюркгейм и Мосс описали коллективные и исторические практики, ставшие фоном для становления этого индивидуального сознания со всеми его расхожими кантовскими или неординарными хайдеггеровскими категориями.

ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ

Мосс — уже один — сделал специальную попытку проанализировать фон бытия современного человека в работе под названием *Техники тела*. Дело в том, что этот фон стал для него заметен синхронически — если употреблять термин, использованный во введении, — и произошло это в результате столкновения культур во время первой мировой войны. Например, английские войска не могли копать французскими саперными лопатками, и настолько они были непривычны, что приходилось менять по 8 000 лопаток на дивизию. Параллельно этому Мосс вдруг увидел и смену фона в диа-

хроническом аспекте — например, заметил и описал произошедшую в недавней для него истории смену практик плавания и бега.[3] Интересно, что для анализа этого контраста практик он решил использовать не французский термин *habitude*, «привычка», а латинский термин *habitus* — для того, чтобы подчеркнуть коллективный, а не индивидуальный характер регистрируемых им различий: «Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способности к повторению».[4]

К категории хабитуса — не индивидуальной привычки, а целого обвыка народа или его обихода, как предлагал переводить этот термин Валерий Голофаст, — мы вернемся в главе про Бурдье. Сейчас важно подчеркнуть другое. Мосс среди социологов и антропологов первый задумался над феноменом фона — и сразу решил проанализировать его. Тело, заметил он, является первым и наиболее естественным инструментом человека, которым тот пользуется непроблематично. Давайте, предложил он, проанализируем этот телесный инструментарий повседневной жизни. Таким образом, Мосс очень быстро от усмотрения перешел к анализу. Если б его интересовала проблематика Хайдеггера, Мосс мог бы остановиться, задуматься и сказать: меня интересует, как мы обращаемся с этим подручным инструментом и почему мы вообще можем считать собственное тело инструментом. Как оно становится наличным бытием, заметным для нашего сознания? Иными словами, является ли наше тело вещью, переходящей из подручного в наличное бытие, или модус его существования и явленности нам отличается от модуса подручного? Но эти вопросы были для Мосса неактуальны: телесные практики им уже были замечены, и проблема того, как они явились, не была объектом его забот. Сама их явленность уже просто требовала от него применения привычного научного анализа.

Хабитус ученого сработал — Мосс начал классифицировать. Классифицировать техники тела, предложил он, можно по полу, по возрасту, по эффективности, по особенностям их передачи. Например, среди техник тела, характерных для каждого особого возраста, можно выделить такие виды техник, как техники родов, техники

[3] Марсель Мосс, *Общества, обмен, личность*. М.: Восточная литература, 1996, с. 243–244.

[4] Там же, с. 245–246.

детства, техники отнятия от груди, техники юности включая обряды инициации и взрослые техники. Среди взрослых техник можно выделить подвиды: техники сна, техники отдыха без сна, техники движения, техники ухода за телом, техники насыщения, техники воспроизводства, техники лечения анормального.

Читая этот список первый раз — и концентрируя свое внимание на многих интересных моссовских примерах, — испытываешь некоторое удивление. Например, как ответить на такой вопрос: а каково общее логическое основание выделения именно таких подвидов — перечисленных абзацем выше — внутри вида техник взрослого тела? Не напоминает ли это перечисление знаменитую китайскую энциклопедию животных у Борхеса, которую цитирует Фуко во введении к *Словам и вещам*? Позже, перечитывая этот список в десятый раз, начинаешь испытывать острое ощущение банальности описанного — мы уже все это знаем — и принципиальной неполноты описания: в этих классификациях всегда чего-то не хватает, всегда что-то упущено или примеров слишком мало: классификация не является исчерпывающей.

Можно быть снисходительным к Моссу и сказать: это — из-за его вечной спешки и занятости. Но, возможно, проблема в другом: само такое полное социологическое описание было принципиально невозможно, потому что Мосс попытался вывести фон на передний план и детально, черточка за черточкой, описать его объективистским языком, разрезать фон на части с помощью классификаций и проанализировать каждую отдельную часть. Фон здесь перестает функционировать как фон, потому что он становится частью анализируемого переднего плана. Мосс берет хайдеггеровское Dasein и хочет дать исчерпывающий перечень того, что оно телесно делает!

Другими словами, проблема подобной исследовательской процедуры заключается в том, что полное прояснение — задача объективного описания — убивает не только всякую тайну (в этом — ожидаемая сила просвещения, которое вскрывает все утаиваемое), но и покушается на сам характер заднего плана как чего-то потаенного, в смысле незаметного, которое и обуславливает появление чего-то заметного и явленного на переднем плане. Наша эмоциональная привязанность к собственному телу (или его отторжение) Моссом полностью игнорируется, чтобы дать исчерпывающую классификацию — и ради чего? Ради того, чтобы овладеть им как, например, ручкой или ружьем? Отношение к телу как к инструменту важно — об

этом знают многие спортсмены, — но это не является единственно возможным отношением и не должно быть таковым. Фуко, который писал об эстетике существования в третьем томе «Истории сексуальности», подчеркивает совсем другой опыт. К телу можно относиться не как к молотку, а как к флейте: важно не достижение цели, а исполнение, которое самоценно. Зачем все интерпретировать по модели рубанка?

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ

Эссе о личности, которое можно было бы назвать «Техники духа», избегает классификаций и исчерпывающего анализа. Мосса теперь интересует история того, как каждый из нас ныне стал владельцем богатой внутренней личности. Метод напоминает тот, что практиковался им вместе с Дюркгеймом: абстрактное понятие person, личности, как затвердевший сгусток человеческого опыта, выводится им из живых процессов *personification* и *impersonation*, квази-театрального представления и ношения маски. И Мосс опять путешествует по разным культурам и эпохам, предлагая универсальную модель прогрессирующего усложнения феномена личности во времени (хочется заметить: блаженны те, кто писал до эпохи мультикультурализма!).

Мосс начинает с анализа имен североамериканских индейцев в рамках одного тотема и замечает, что количество и взаимоотношения имен повторяют структуру мифа об основании тотема. Потом он рассматривает поведение индейцев во время ритуальных праздников, которые — как позже в своих работах обобщил этот опыт Мирча Элиаде — раз в год воспроизводят всю священную драму основания селения или появления племени. Человек во время этих праздников — персонаж драмы, надевающий маску или раскрашивающий тело. Вернее, действующее лицо этой драмы, воспроизводимой из года в год, — это один и тот же персонаж мифа, предок. Например, если ты хочешь поймать предков своего врага и привлечь их на свою сторону, то надо взять имя побежденного врага и его ритуальные объекты, центральным среди которых часто будет ритуальная маска.

Идея маски как лежащей в основе личности легко находит свое подтверждение в лингвистических интуициях. Русский читатель легко поймет тезис, что основа личности — это дохристианская языческая «личина», термин, который обозначал позже и преследовавшие-

ся церковью маски скоморохов. Мосс естественно отмечает, что греческое слово prosopon, с которым связан латинский термин persona, обозначало маску, носимую актером греческой трагедии. Надо помнить, конечно, что трагедии в Греции тоже воспроизводили священные драмы и часто ставились только раз. Римский термин persona добавил аспекты юридического понимания к ритуальной или театральной маске священной драмы, но не отменил понимание фундаментального значения ношения маски для этой драмы. «До конца римский сенат считал себя состоящим из определенного числа "отцов" (*patres*), представляющих личности, образы их предков».[5] К тому же фамильные имена римлян были связаны с imago, посмертной восковой маской предка, которая хранилась в доме патрицианской семьи.

Христианство дало развитие идее стоиков о мудреце как внутреннем нравственном существе и, уравняв всех, сделало претензию на обладание внутренней глубокой личностью достоянием всех. Кант и Фихте лишь завершили это развитие, когда поставили вопрос о том, что «личность», «я» — это не отдельная категория, а носитель всех других категорий. В результате мы имеем следующую последовательность событий: практика ношения ритуальных личин привела к выделению из нее сначала идеи внешнего имиджа, а потом и внутренней личности. Практика олицетворения предков стала постепенно практикой, так сказать, лице-творения: в результате ее развития и усложнения сначала появилась римская идея юридического лица, а потом и христианская идея внутренней личности.

ВНИМАНИЕ К ВЕЩАМ

Тело как инструмент, личность как маска. Отсюда один шаг до концепции Ирвинга Гофмана о презентации личностью себя в повседневной жизни. Но мы не пойдем этим путем в дальнейшем изложении Мосса, а посмотрим на его внимание к вещам, то есть к этим самым инструментам и маскам. Если и тело и дух интерпретируются по модели вещи, то что такое вещь для Мосса? Вещи — герои наиболее известной работы Мосса *Эссе о даре*, и в ней они предстают отнюдь не как незамысловатые неодушевленные предметы, подобные пластиковым стаканчикам. Наоборот, вещи связаны с душой и духом человека или клана, ими обладающего.

[5] Мосс, *Общества, обмен, личность*, с. 283.

Необходимость отдать в обмен на подаренную вещь вещь примерно такой же или большей стоимости возникает из-за того, что вещи обладают «хау», духом: если не вернуть подарившему такую же ценность, то его злобный дух будет жить с тобой и вредить.[6] Категория «хау» взята из описаний дарения у полинезийцев. Глава книги про североамериканских индейцев говорит о «силе вещей»: здесь описывается не обмен между кланами, а специальные случаи дара внутри семьи или клана, когда передается или дается взаймы неотчуждаемое достояние семьи — «фамильные ценности».[7]

Социологи по-разному реагировали на это знаменитое эссе Мосса. Например, в своем комментарии к первому русскому изданию *Дара* Александр Гофман повторяет известный упрек Леви-Стросса: Мосс берет понятие туземцев маори («хау») и, повторяя его, считает, что объяснил.[8] На самом деле, надо бы дать более глубинное теоретическое объяснение. И действительно, Леви-Стросс увидел за концепцией духа вещи власть общества, которое требует функционального эквивалентного обмена, производимого хотя бы и в форме обмена подарками. Бурдье добавил к этому описанию идею коллективного непризнания: для существования некоторых феноменов необходимо, чтобы коллективы направленно подавляли упоминание об экономической или классовой истине происходящего. Так, дар возможен, только если подавляется публичное упоминание того, что каждый знает на практике: в обмен на подарок надо сделать более-менее эквивалентный подарок через некоторое время — иначе ваши отношения с дарящим испортятся. Но если открыто признать эту истину, то феномен подарка исчезнет: остается только голый эквивалентный обмен.

Интересно, что именно обмен и проблема его эквивалентности занимала многих последователей Мосса. Саму же идею духа вещи как то, что требует заставить отдарить такую же ценность обратно, или как то, что передает между поколениями дух клана и семьи, ее традицию, — игнорировали. Можно даже сказать, что такая интерпретация Мосса была правилом вплоть до появления недавних работ о роли вещей в практиках — как вещей личностных (Тевено) или даже как действующих лиц, вещей как актантов (Латур). А Мосс —

[6] Там же, с. 98.

[7] Там же, с. 155.

[8] Там же, с. 357.

когда он впервые подступился к практикам — не упустил и этого их аспекта. Чего стоит один его рассказ о новом актанте XI века — круглом столе короля Артура, который примирил рыцарей, рассадив их равным образом.

Но Мосс не стал заниматься анализом духа вещей современного общества. Ему хватило «нравственного вывода» — как он называет финальную секцию *Эссе о даре*, — содержащегося во всей книге: рыночный обмен не есть естественная система организации общества. Дарение и передача (например, *traditio* у римлян) есть более естественное состояние человечества. Для Франции накануне победы левых в 1924 году, когда была закончена работа о даре, то есть в ситуации растущей популярности идеи единого народного фронта, такой тезис — очевидное лыко в строку демократической публицистики. Но если принять его идею серьезно — не списывая на свалку истории из-за ее очевидной политической ангажированности, — то его книга сама была примером бескорыстного дара или передачи наследия другим поколениям. Посмотрим, что из нее мы унаследовали. Об этом — следующие главы.

Глава 6. НОРБЕРТ ЭЛИАС: ИСТОРИЯ ПРАКТИК

Фильмы Акиры Куросавы интересны своей антропологической точностью. В «Семи самураях» мы видим следующий прием: крестьяне двигаются и ведут себя суетливо, хаотично, их глаза бегают, они говорят сбивчиво, с трудом контролируют свои эмоции. Самураи, наоборот, прекрасно контролируют себя, их движения плавные и точные, их взгляд спокоен, они не говорят и не делают ничего лишнего. Кажется, что крестьяне — другие существа, настолько разителен контраст между ними и представителями высшего военного сословия. Куросава показывает классовые различия на уровне телесной дисциплины: представители высшего сословия гораздо лучше владеют собой, чем представители низшего. Последние кажутся нам чуждыми, совершенно другими, чем мы. Но и это — лишь режиссерская гипотеза. Она передает идею того, что на уровне аффектов, телесного поведения, мельчайших привычек и склонностей, того, что мы называем гигиеной, средневековый человек был абсолютно другим. Именно поэтому так трудно сделать адекватный фильм о средневековье — человек в своих основных телесных и эмоциональных качествах, во всем своем облике и манерах изменился настолько, что обратное перевоплощение практически невозможно. Для этого потребовалось бы повернуть вспять и пройти в обратном направлении процесс цивилизации, а за такие задачи современный кинематограф не берется.

Норберт Элиас прошел этот путь с помощью социологического исследования, развернув перед нами совокупность практик, посредством которых создавался цивилизованный человек, каким мы знаем его уже несколько столетий. В историю социологии Элиас вошел прежде всего как автор двухтомника *О процессе цивилизации*, который был написан в Англии, в одном из кабинетов Британского музея в 1935–38 годах.[1] Эта работа стала кульминацией исследования, которое Элиас начал до вынужденной эмиграции, когда еще в начале

[1] Норберт Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1–2. М.: Университетская книга, 2001.

1930-х годов он был ассистентом Карла Маннгейма в Гёте-Институте во Франкфурте-на-Майне, располагавшемся в том же здании, что и знаменитый Институт социальных исследований («Франкфуртская школа»). Первоначально опубликованная на немецком, эта книга долго оставалась незамеченной. Она была несвоевременной и настолько новаторской в своем подходе, что не устарела за более чем тридцать лет, прежде чем была переведена на французский (1973) и английский (1977). Будучи переведенной, она сразу же стала самым авторитетным текстом для только еще набиравших силу новых направлений обществоведческой мысли, известных как история повседневности и историческая социология. Проблематика *Процесса цивилизации* в той части, которая касается телесной дисциплины, индивидуализации и повседневных практик контроля, близка к основным мотивам вышедшей в 1975 году книги Мишеля Фуко *Надзирать и наказывать*. Элиас упоминал и термин «хабитус», ставший впоследствии центральным понятием социологии Пьера Бурдье. Другая важнейшая линия *Процесса цивилизации*, посвященная монополизации насилия и формированию государств, станет новой темой американской исторической социологии Теды Скочпол и Чарлза Тилли в 1980-е годы. Если учесть, что все основные идеи Элиаса были сформулированы еще до второй мировой войны, то оригинальность его мышления просто поразительна. Но она же послужила и причиной долгих разочарований на почве отсутствия признания: социальные науки того времени просто еще не созрели для восприятия его идей.

Нас будут интересовать прежде всего те особенности творчества Элиаса, которые позволяют определить его как исследование практик. *Процесс цивилизации* содержит детальное описание постепенных изменений в повседневном взаимодействии людей — в практиках еды, разговора, гигиены, других эмоциональных и телесных аспектах поведения, которые в совокупности задавали стандарты агрессии, стыда, дистанции, сознательности, то есть формировали и воспроизводили определенный антропологический тип. Их эволюция была направленной: на микроуровне процесс цивилизации соответствовал макроисторическому процессу монополизации насилия и формирования государств.

История практик не являлась для Элиаса самоцелью. Она была лишь критическим инструментом, позволявшим переосмыслить современную социологию и психологию, отказаться и от универсальной сущности под названием «индивид», и от отчужденно понимаемого

«общества», которое ему противопоставлялось. Сначала Элиас предлагал заменить дихотомию «индивид — общество» понятием «процесс», который схватывал историческую эволюцию форм взаимодействия, а позже пытался обосновать концепцию «фигурации» как центральное понятие социологии, преодолевающее вышеуказанную дихотомию. По причинам, анализ которых лежит за пределами данной главы, ни одно из этих понятий так и не стало общепризнанным в теоретической социологии. В результате влияние Элиаса как автора микроистории западного человека или истории практик цивилизации оказалось гораздо выше, чем Элиаса как теоретика общества. Это диктует необходимость сосредоточиться на истории практик — новом исследовательском поле, которое Элиас открыл еще в 1930-е годы и которое несколько десятилетий спустя начали активно разрабатывать многие социально ориентированные историки и исторически ориентированные социологи, исследовавшие формы повседневной жизни.

ИДЕОЛОГИЯ, КЛАССИФИКАЦИИ, ФОНОВЫЕ ПРАКТИКИ

Рассмотрим сначала логику исследования, которой придерживается Элиас. Уже само данное им операциональное определение понятия «цивилизация», отличное от тех, которые были приняты в современном ему обществознании, задало совершенно другое направление исследованию и поиску свидетельств. В исторических штудиях Тойнби, Шпенглера, Леонтьева цивилизации набрасывались крупными мазками — они понимались как большие живые организмы, которые рождались, цвели и умирали. Они определялись географическим местом, историческим временем и стилистической уникальностью своих артефактов. В таком понимании цивилизации включали в себя почти все, и употребление этого термина если и имело смысл, то лишь для обозначения различий между большими человеческими общностями.

Элиас мыслит прагматически. Он переводит вопрос о природе цивилизации в совершенно иную плоскость и начинает с простого и очевидного факта идеологического свойства. «Цивилизация» и «цивилизованность» являются главными понятиями для самосознания Западного мира. С некоторых пор эти слова составляют ценностное ядро западной идентичности, отличают западных людей, живущих в «цивилизованных» странах, от всех остальных. Это — форма сознания и идеологии, социологические основания которой еще пред-

стоит прояснить: годы сотрудничества с Маннгеймом не прошли даром. «Сознание собственного превосходства, собственной "цивилизованности" служит нациям, приступившим к колониальным захватам, таким же оправданием, каким ранние предки понятия цивилизации — *politesse* и *civilité* — служили для легитимации придворно-аристократической верхушки».[2] Изначально, начиная с XVII века, «цивилизованность» (*civilité, civility*) была характеристикой и самоопределением французской придворной аристократии, позже — английского upper class. Французское *civilité* пришло на смену более раннему самоопределению, которое выражалось понятием *courtoisie*, обозначавшим добродетели придворного общества и сочетавшее манеры («куртуазность») и рыцарский кодекс. В Германии, замечает Элиас, бюргерская образованная элита, сформировавшаяся позже французской, пользовалась понятием *Kultur* для обозначения внутреннего духовного развития и французским заимствованным *civilisation* для описания внешних поведенческих качеств, принадлежности к аристократическому обществу. Эти понятия относятся к языку групповых различий: «... Они говорятся людьми (и обращены к людям), принадлежащими к определенной традиции и находящимися в определенной ситуации».[3]

Но дальше Элиас ставит исследовательский вопрос в прагматическом стиле: а как на практике люди отличали цивилизованное поведение от нецивилизованного? С какими способами поведения ассоциировалась «цивилизованность», а какие маркировались, исключались как «нецивилизованные»? Как эволюционировали эти практические определения? Автор сразу предлагает рассматривать «цивилизацию» в аспекте «как», а не «что». Это характеристика поведения, манер, имеющих наглядных характер и нормативно маркированных в качестве «цивилизованных» или «нецивилизованных». Способ формулирования основного вопроса является ключевым для исследования, задавая направленность поиска и его методологию. Ставя вопрос о том, как люди в прошлом на практике классифицировали поведение друг друга, отличая «цивилизованное» от «нецивилизованного», то есть определяя цивилизацию как систему практической повседневной классификации, имеющую нормативную силу, Элиас направлял свой взгляд на повседневные практики.

---

[2] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 107.

[3] Там же, с. 62.

Таким образом, исследование берет начало в идеологии, переводит ее в плоскость повседневных нормативных определений, классифицирующих поведение и затем обращается к фоновым практикам, которые задают в конкретное историческое время смысл понятия цивилизации. Далее автор решает социологическую задачу. Он реконструирует совокупные эффекты практик, ассоциированных с цивилизацией или «цивилизовыванием», анализируя их в терминах дисциплины аффектов, самоконтроля, индивидуализации, усложнения мыслительного аппарата, — получается процесс цивилизации, создавший современного человека (первый том посвящен истории манер). Наконец, микропроцессы, изменения практик повседневного взаимодействия соотносятся с макроструктурными историческими сдвигами, формированием централизованных государств в результате войн и усилий правителей по монополизации насилия и созданию аппаратов для поддержания монополий (второй том посвящен формированию государств).

Такова общая логика исследования. Не менее значимой находкой стали и сами источники, которыми пользуется Элиас для реконструкции практик, их нормативных коннотаций и социальных эффектов. Они несерьезны с точки зрения конвенционального историка, но абсолютно логичны с точки зрения исследования практик. Это многочисленные пособия для освоения хороших манер, предписания, стихи, наставления, поучения, касающиеся поведения за столом и в общественных местах, воспитательные книги, документы, касающиеся образа жизни рыцарей, придворных, и многие другие дидактические тексты, детально описывающие и предписывающие то, как себя вести, регламентирующие движения, дающие моральную оценку и классификацию. Имея перед собой совокупность текстов, начиная с самых ранних, изданных в IX веке, и до более современных поучений, автор имеет возможность сравнить их в динамике, выделяя постоянные и меняющиеся элементы. При этом Элиас рассматривает эти тексты и как инструменты цивилизации, осуществлявшие проблематизацию и изменение манер, и как свидетельство происходивших социальных изменений.

Наконец, необходимо отметить авторскую позицию, имеющую методологическое значение, ибо она делает доступным изучение практик цивилизации с точки зрения их исторических изменений. Элиас так формулирует свое требование: «Нам следует отказаться от чувства собственного превосходства, исключить все обусловлен-

ные внутренней цензурой оценки, связанные с понятием "цивилизация" и "нецивилизованность". Наше собственное поведение имеет своим истоком те поведенческие формы, которые мы сегодня называем "нецивилизованными"».[4] Поскольку Элиас ставит вопрос о происхождении современной западной идентичности, о генеалогии практик цивилизации, то главным личностным требованием является устранение тех предрассудков и особенностей восприятия общества и его истории, которые были сформированы самим процессом цивилизации и прочно укоренились в западных людях как их естественный взгляд на мир. Тем самым достигается изначальное дистанцирование, остранение, необходимое для критического анализа.

ПРАГМАТИКА ЦИВИЛИЗОВАННОСТИ

Повседневный практический смысл понятия «цивилизованность», как ее определяла европейская аристократия в начале Нового времени, наиболее полно и концентрированно выражен в небольшой книге Эразма Роттердамского *О цивилизованности детей*, вышедшей в свет в 1530 году. Это своего рода открытие, сделанное Элиасом. На протяжении первых шести лет книга была переиздана более тридцати раз, а всего было более ста тридцати переизданий. Она была переведена на все основные европейские языки, продолжала переиздаваться и служила стандартным учебным пособием вплоть до XIX века. Этот небольшой катехизис, детализирующий нормы ухода за телом, поведения за столом, в общественных местах, в церкви, в спальне, представлял собой пособие для воспитания детей благородного происхождения. Его столь быстрое и широкое распространение, по мнению Элиаса, говорит о том, что книга стала ответом на мощный социальный запрос и ее следует воспринимать как симптом масштабных социальных сдвигов, происходивших в середине XVI века.

С чем же ассоциировалось понятие цивилизованности в тот момент, когда оно становилось главным маркером европейских элит? Какие формы поведения оно исключало? Судя по тексту Эразма, прагматическое содержание цивилизации, «цивильность», включает и моральное требование, и детальный кодекс поведения в обществе других людей, и маркер принадлежности к определенной группе, и способ воспитания детей. Но сам текст есть набор четких и иногда

[4] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 117.

ироничных инструкций, касающихся того, какой у человека должен быть взгляд, как сморкаться, плеваться, вытираться платком, как следует сидеть за столом, как есть и как разговаривать с другими. «Многие, стоит им сесть за стол, начинают хватать еду рукой с блюда. Так делают волки и росомахи. Не хватай еду с принесенного блюда первым. Не обшаривай все блюдо, но бери первый попавшийся тебе кусок». Текст регламентирует детали поведения, начиная от взгляда («Взгляд должен быть кротким, застенчивым, спокойным...») и до обращения с телесными выделениями («сплевывать следует, отвернувшись, чтобы не забрызгать окружающих»; «сжатием ягодиц сдерживать позывы вспученного живота»). Требования определенного поведения, как и гигиена, обосновываются социальными различиями, а не какими-либо медицинскими или рациональными требованиями, как в наше время. В ноздрях не должно быть слизи, напутствует Эразм. Крестьяне сморкаются и в шапку и в юбку, колбасник сморкается в ладонь и утирается локтем. Куда приличнее удалить слизь из носа в платок.[5] Цивилизованному человеку свойственна определенная осанка, способность спокойно сидеть за столом, контролировать свои эмоции и телесные позывы.

Элиас отмечает, что Эразм не изобретает все заново. Отдельные рекомендации, касающиеся поведения за столом и в присутствии высокопоставленных персон, имелись еще в античности и в средневековых наставлениях, например в стихах Иона Гарландского (1241) и «куртезиях» Бонвичино да Рива, а также во множестве текстов без авторства. Но средневековые наставления просты, запретов немного, а следовательно, множество аспектов поведения оставлены без внимания и допускают стихийные проявления. В основном они касались застолий, которые были центральной формой жизни средневековых сообществ. Обглоданные кости лучше бросать на пол, а не на общее блюдо, брать куски мяса лучше одной рукой, а не двумя, не следует спать за столом и т. п. К XVI веку регулирование поведения становится все более и более интенсивным. Многие практики еды или общения уже вполне соответствуют современным, но некоторые кажутся для нас странными, ибо они являются переходными и впоследствии отомрут. Эразм упоминает стояние на одной ноге или, например, дает такое предписание: «Намереваясь исторгнуть рвоту, отойди, ибо не рвота постыдна, а безобразно движение глотки,

[5] Там же, с. 114.

которым ее вызывают». Запрещая или высмеивая определенные практики, текст Эразма тем самым дает нам и понимание того, как вел себя средневековый человек: «Не очень прилично предлагать другому наполовину прожеванное».[6]

Мы уже утратили ту откровенность, с которой Эразм и люди его времени еще могли обсуждать испражнения, плевки, сморкания, исторжение газов и т. п. Впоследствии пороги чувствительности, представления о постыдном изменились настолько, что под запрет попало не только само поведение, но и разговоры о нем. Кроме того, что Эразм собрал все основные предписания, увязал их со статусом и артикулировал таким образом практику цивилизованности, он сделал это новым методом — персональными наблюдениями, с яркими и запоминающимися стилистическими особенностями. Это тоже отличает его текст от средневековых. «Проблема поведения в обществе стала в то время настолько важной, что ею не пренебрегали люди уникальной одаренности и большой известности». Труд Эразма, заключает автор *Процесса цивилизации*, «появляется во время социальной перегруппировки сил: он служит выражением плодотворного переходного периода, продлившегося от радикального ослабления средневековой социальной иерархии и до стабилизации иерархии Нового времени».[7]

Справедливость этого предположения подтверждается и на материале российской истории. Именно при переходе от традиционного к современному обществу в период модернизации Петра I распространение получает и первый российский «учебник» манер *Юности честное зерцало*.[8] Эта книга не является прямым переводом *De civilitate morum puerilium*, но содержит множество наставлений Эразма, касающихся тела, правил обмена вежливостями, рекомендаций относительно поведения за столом и т. п., выраженных в сжатой афористической форме. Фрагменты, где речь идет о сморкании, плевании, чихании, о том, как смотреть на других людей, и некоторые другие, совпадают с текстом Эразма почти дословно.

---

[6] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 116.

[7] Там же, с. 135.

[8] *Юности честное зерцало или показание к житейскому обхождению*. СПб.: Лета Господня Санкт-Петербург, 1717. Существовало предположение, что книга является переделкой работы Я.А. Коменского *Praecepta morum* (1653). См. М. Демков, *История русской педагогики*. СПб.: Стасюлевич, 1895, с. 189.

Например, следующие наставления Эразма воспроизводятся в параграфах 55–58 русского трактата.

Вот Эразм: «Высмаркивать из ноздрей возгри платком есть дело пристойное, однако и то делать надобно несколько отворотяся, буде другие тут находятся люди. Ежели что по высмаркивании носа двумя пальцами брошено будет на пол, то немедленно подтерети надобно. Не прилично то и дело сопеть ноздрями: ибо сие бывает признаком гнева.<...> Необходимо отворотиться при плевании, чтобы часом не забрызгать кого-нибудь».[9]

Вот *Зерцало*: «Когда в беседе или в компании случится в кругу стоять, или сидя при столе, или между собою разговаривая, или с кем танцуя, не надлежит никому неприличным образом в круг плевать, а ежели в каморе, где много людей, то прими харкотины в платок».[10]

Трактат о правильном поведении для русских молодых дворян содержал следующие наставления: «Никто не имеет повеся голову и потупя глаза вниз по улице ходить, или на людеи косо взглядовати, но прямо, а не согнувшись ступать, и голову держать прямо же, а на людеи глядеть весело и приятно с благообразным постоянством, чтоб не сказали: он лукаво на людей смотрит».[11] Эразм рекомендует то же самое. Обе книги предлагают читателям описание хороших манер за столом, обе учат вступать в разговор по очереди и соблюдать дистанцию при общении, оба содержат образцы вежливого разговора и приветствия. Обе книги придерживаются одного и того же подробного кода телесной дисциплины: «правильные» положения и движения головы, шеи, плеч, коленей, рук и ног предписываются, а неправильные отвергаются. Тексты являются руководствами по физическому облагораживанию, поскольку они постоянно подчеркивают, что быть благородным дворянином значит вести себя таким образом, который отличается от поведения простого народа. Книга также вводит и объясняет некоторые конвенции публичного взаимо-

[9] *The Erasmus Reader*, p. 103–104, 105.

[10] *Юности честное зерцало*, с. 36–38.

[11] Там же, с. 32–33. Эти наставления о том, как следует смотреть на других людей, встречая их в публичных местах, напоминают то, что Гофман называл «вежливым невниманием», характеризуя этим обращение незнакомых людей друг с другом в публичных местах в современной городской среде: «...с другим обращаются так, как если бы он находился в поле зрения, но не являлся объектом неподобающего любопытства». Erving Goffman, *Interaction Ritual*. London: Penguin, 1972, p. 145.

действия — они учат тому, как производить впечатления на других, описывая, какое впечатление производят те или иные позы, жесты или привычки. Способ наставления — активное использование наречий — более сосредоточен на подробном описании, «как» производить действия, которые совершаются в присутствии других, чем на их порядке или содержании. Сидеть следует «тихо и смирно, прямо, а не избоченясь»; «говорить с людьми благочинно, учтиво, вежливо, разумно».[12]

ПРАКТИКИ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ДИСЦИПЛИНА АФФЕКТОВ

Сгруппируем и рассмотрим более подробно практики цивилизации, описываемые Элиасом. Он не использует термин «практики», но употребляет такие слова, как «привычки», «кодексы», «стандарты», «техники», подразумевая под ними социально обусловленные и исторически меняющиеся способы осуществления универсальных человеческих действий: принятия пищи, вербального и иного взаимодействия, использования собственного тела и отношения к нему. Здесь важен аспект «как», а не «что», имеющий к тому же нормативный оттенок. Поэтому утверждение, что Элиас описывает практики, не является натяжкой. В *Процессе цивилизации* речь идет о нескольких группах практик. Во-первых, о еде и совместном поведении за столом, включая использование приборов. Во-вторых, о взаимодействии в общественных пространствах, включая эмоциональные, разговорные и телесные стандарты. В-третьих, правила и практики, касающиеся разделения пространства на публичное и приватное, включая пороги стыда и уровень чувствительности. Принципиальный момент состоит в том, что все вышеупомянутое рассматривается с точки зрения изменений, показывая тем самым историчность современных, кажущихся естественными стандартов.

Еда и застольные манеры. Застолье было и остается важнейшим элементом коллективной жизни, поэтому история регулирования поведения за столом дает нам ценные свидетельства изменения социальной структуры. Эта сфера была подвержена наиболее интенсивному регулированию, о чем свидетельствует множество книг по застольным манерам: они содержат поведенческие стандарты той или иной эпохи, дают понимание того, что нравственно, а что без-

[12] *Юности честное зерцало,* с. 4–5.

нравственно. Использование столовых приборов представляет собой отдельную микроисторию, по которой Элиас также реконструирует эволюцию обществ.

Средневековые поучения содержат простые рекомендации по поводу вытирания рта скатертью, а не рукой, сдержанности в хватании кусков пищи и орудовании ложкой в общем котле. Или пожелания такого рода: «не пережевывай того, что тебе придется выплюнуть».[13] Постепенно регулирование интенсифицируется, превращаясь в набор дисциплинирующих предписаний. Они касаются осанки, сдержанности, контроля за естественными испражнениями: рыганием, рвотой, желудочными газами. Но даже в XVI веке верхом застольной куртуазности, как следует из наставлений Эразма, является умение брать куски мяса тремя пальцами, а не хватать их двумя руками, как это естественным образом делало большинство. Но постепенно все естественное и спонтанное уступает место цивилизованному, то есть предполагающему самоконтроль, ловкость, социально обусловленные схемы движения.

Структура столовых приборов является для Элиаса свидетельством социальной структуры и указанием на тип личности, который ими пользовался. «...Люди, которые ели так, как это было принято в Средние века, которые брали куски мяса с общего блюда, пили вино из одной чаши, а суп — из одного котелка или одной тарелки, находились в иных, чем мы, отношениях друг с другом», — заключает Элиас. У этих людей была более спонтанная эмоциональная жизнь и гораздо более сплоченное общество, из которого индивид еще не выделился. «В этом куртуазном мире отсутствовала — или, по крайней мере, не была столь значительной — та незримая стена аффектов, что сегодня отделяет друг от друга тела людей».[14] В Новое время количество столовых приборов растет, они дифференцируются. Это говорит и о растущей дифференциации сообщества, об усложнении навыков и росте дистанции между индивидами. В высшем обществе у каждого появляется своя тарелка и своя ложка; все чаще упоминается салфетка.

Но настоящим инструментом цивилизации становится вилка. Первые свидетельства появления вилки относятся к XI веку: ею пользовалась некая византийская принцесса, вышедшая замуж за венеци-

[13] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 155.

[14] Там же, с. 130.

анского дожа. Но вилка оставалась невостребованной, над ней (как и над самой принцессой) жестоко смеялись. Есть руками было естественно, и вид грязных жирных пальцев никого не смущал. Но с изменением структуры аффектов, снижением порога чувствительности и распространением практик цивилизации высшие слои общества начинают регулярно пользоваться вилкой. Грязные руки попадают под запрет, в то время исключительно социальный, еще не связанный с медициной. Использование вилки задает новые стандарты изысканности, требует более точных движений; она становится символом принадлежности к хорошему обществу, а впоследствии — привычным столовым прибором. Но для этого потребовалось около восьми столетий и основательное изменение социальных отношений.

Если использование вилки было свидетельством новых стандартов гигиены и одновременно инструментом индивидуализации, то изменения в стандартах использования ножа за столом говорит о переменах в уровне агрессии. Единственным средневековым застольным правилом, связанным с ножом, был запрет чистить им зубы. В остальном этот неотъемлемый атрибут воинственности использовался свободно. Если есть с ножа раньше было нормой, то позднее не рекомендовалось даже подносить нож ко рту — вид этого сегодня вызывает у нас неприятные ощущения. Норма, согласно которой нож ни в коем случае нельзя направлять на соседа по столу, а должно передавать его рукояткой вперед, острием к себе, символически подчеркивала отсутствие агрессивных намерений. «Общество, которое в это время все более уменьшает реальную угрозу, тем самым начинает трансформировать аффекты индивида, постепенно прячет и символы, жесты и инструменты этой угрозы», — комментирует Элиас.[15]

Социальные изменения структуры аффектов отражены, по мнению Элиаса, и в изменяющихся практиках поедания мяса. Оно занимало центральное место в рационе феодальной знати и продолжало быть главной пищей нововременной элиты. В высшем слое средневекового общества приготовленные туши целиком подавались на стол и прямо на столе разделывались. Последнее было привилегией хозяев или почетных гостей и считалось особым искусством. Но постепенно вид целой туши или даже частей, напоминавших о происхождении мяса и связанного с этим убийства, стал считаться неприятным, и мясо

[15] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 191.

подается разделанным. Само разделывание удаляется «за кулисы» публичной жизни, а соответствующий навык к XVII веку уже перестает быть обязательным для светского человека.

Взаимодействие в общественном пространстве. Первоначально требования цивилизованности, как они выражались в кодексах правильного поведения и многочисленных запретах, наложенных на отправление естественных потребностей на публике, не являются ни абстрактными, ни универсальными, поскольку устанавливают связь между типом поведения, социальным положением и местом, где они применяются. Эти правила первоначально были свойственны великокняжескому, а потом королевскому двору. Они предписывали поведение в присутствии высочайшей особы и касались придворного общества. Кроме того, манеры должны были сразу выдавать благородный статус. Они были первоначально тайной отличия узких кругов придворной аристократии.

Верный своему методу, Элиас приводит в хронологическом порядке, с XIII по XVIII века, предписания, касающиеся сморкания и плевания, показывая ужесточение требования удалить из публичного пространства слизь, плевки, гной, рвоту и другие телесные выделения: их вид становится все менее переносимым, и они все более ассоциируются с варварством и низким происхождением. Сегодня такие предписания кажутся смешными, но несколько столетий назад они были актуальны. «Кто сморкается в скатерть, поступает нехорошо». «Не плюй далеко, чтобы затем не приходилось отыскивать, куда ты плюнул, чтобы растереть ногой».[16] По мере перехода к Новому времени сплевывание начинает регулироваться социальными нормами, а потом и вовсе попадает под запрет. Такой обычный атрибут светской жизни, как богато украшенная плевательница, занимавшая место в центре комнаты для благородного собрания, исчезает. Постепенно внешнее принуждение к контролю за выделениями уступает место самопринуждению, и казавшаяся естественной привычка постоянно сморкаться, плеваться, а иногда и сблевануть в угол исчезает: меняется само физиологическое устройство человека.

Следуя системе придворного этикета, вельможа постоянно находился на виду у других и должен был соревноваться с ними за королевскую благосклонность: чтобы достичь успеха, он должен был овладеть искусством скрывать свои чувства и эмоции в присут-

[16] Там же, с. 319.

ствии других и согласовывать их выражение с тем, что обычно получало одобрение других. Это стало опознавательным знаком цивилизованности: цивилизованный человек резко отличается от нецивилизованного в той мере, в которой он способен подавлять естественные импульсы страха или агрессии и превращать их в продолжительные последовательности действия, плести интриги. В книге Элиаса *Придворное общество* публичность оказывается существенной чертой, которая воплощает механизм контроля со стороны других и является конститутивной для самоконтроля.[17] Элиас упоминает искусство наблюдения — ситуацию, когда индивид постоянно находится под наблюдением придворного общества. Она рождает и искусство самонаблюдения. «Придворное искусство наблюдения за людьми, — пишет Элиас, — возникает... из непосредственной необходимости общественного существования. Наблюдение за людьми составляло основу обращения, так же как последнее составляло основу первого».[18]

Переход от контроля и ограничения со стороны других к усилению самоконтроля и самоограничению соответствует растущей сложности социальной среды и более стратегическому и ненасильственному характеру действия. Для времени средневековья был характерен постоянно высокий уровень открытого физического насилия, которое выступало главным средством решения споров и увеличения богатства. Этому типу действия соответствовали эмоциональные состояния высокой интенсивности — неконтролируемые импульсы гнева, удовольствия и боли, которые, согласуясь особым образом с владением средствами убийства, придавали средневековому рыцарю особое достоинство. Как утверждает Элиас, существовала тесная связь между властью насилия, высокой степенью общности жизни и спонтанностью манер и поведения. Потребовались длительные и сложные изменения, прежде чем пиры и празднества стали торжеством человеческой культуры, а не природы. Различие между цивилизованным и нецивилизованным образом жизни состояло даже не во множестве отдельных элементов, а в изменении того, что Элиас называет «всей совокупностью социально привитых форм поведения», «всем строем», «всей структурой существования».

---

[17] Norbert Elias, *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

[18] *Civil Society and The State: New European Perspectives*, ed. by J. Keane. London: Verso, 1988, p. 153–154.

Публичное и приватное. Потребность скрывать от посторонних глаз то, что относится к «естественному» и «природному», есть тоже черта Нового времени. Отсутствие стыда при виде голого тела, свойственного средневековью, уступает место запретам на демонстрацию «телесного низа» (термин М. Бахтина) и разговоры о нем. Функция сна не является приватной и интимной, а спальня еще долго продолжает быть публичным местом и даже комнатой, где ведутся приемы и государственные дела. Но постепенно, подобно другим телесным отправлениям, процедура сна перемещается за кулисы социального общения. В конце XVIII века Ла Салль наставляет: «Не следует ни раздеваться, ни ложиться в постель на глазах у другого».[19] По мере роста внимания к телу, его «интимизации», дифференцируется и одежда. Элиас отмечает, что специальное ночное белье появляется примерно в то же время, что и вилка или носовой платок.

Эволюция поведения от *courtoisie* к *civilité* и дальше к понятию цивилизованного индивида была направлена от внимания к внешним телесным свойствам и соответствующему поведению к этическому требованию наличия внутренних достоинств, то есть от публичных достоинств к приватным. «Приватное» может пониматься в двойном смысле: во-первых, как поведение индивида, на которое не воздействует присутствие других людей, и, во-вторых, как приватный опыт внутренней жизни. В модели Элиаса оба смысла являются генетически связанными с динамикой межличностных отношений. Естественная жизнь тела оказывается подчинена ряду ограничений и табу, относящихся к публичной сфере. Возникновение порогов стыда и терпимости обуславливает удаление некоторых действий из поля зрения других людей в ту сферу, которая таким образом становится приватной или интимной. Хотя опыт приватной жизни представляется не связанным с делениями пространства или уровнями видимости, а кажется произошедшим из индивидуального осознания существования четкой границы между тем, что находится «внутри» человека, и «внешним миром», исследования историка Жоржа Дюби впоследствии выявили генетические связи между приватным опытом и структурированием пространства.[20]

---

[19] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 240.

[20] См. раздел «The Emergence of the Individual» by G. Duby and Ph. Braunstein, in: *A History of Private Life*, vol. II, ed. by Ph. Aries and G. Duby. London: The Belknap Press, 1988, p. 508–632.

Подобно тому, как происходит интериоризация контроля, то есть переход от внешнего принуждения к самопринуждению, внешнее разделение пространства на публичное и приватное и соответствующие разделение сфер жизни на скрытые и открытые и связанные с этим запреты создают внутреннюю субъективность и способность к рефлексивному поведению. «В соответствии с ростом разделения поведения на публично допустимое и недопустимое формируется и психическая структура отдельного человека, — пишет Элиас. — Подкрепленные общественными санкциями запреты превращаются для индивида в формы самопринуждения. Принудительное сдерживание влечений и окружающий их социогенный стыд настолько входят в привычку, что от них не удается избавиться, даже находясь в одиночестве, оставаясь в рамках интимной сферы».[21] Эти цивилизованные формы самоконтроля, функционирующие отчасти автоматически, теперь ощущаются индивидуальным самовосприятием как барьер либо между «субъектом» и «объектом», либо между собственным «я» и другими людьми («обществом»).

Итак, за всей совокупностью практик, предписаний и запретов, образующих фон для понятия «цивилизованности», прослеживается несколько направленных трансформаций типа человека. Дисциплина тела и аффектов, контроль агрессивности рождает способность к выстраиванию более сложных цепочек действия, к более дифференцированному («изысканному») поведению. Во Франции времен Расина Шекспир считался пошлым и грубым ввиду импульсивности и насилия, свойственных его героям. Между тем, фигура Гамлета очень хорошо передает внутренний конфликт человека на сломе эпох, в разгар цивилизационного процесса. Эпоха, в которую живет Гамлет, еще отличается жестокостью и грубым нравом, но герою уже свойственна рефлексия, тяга к книжной культуре, утонченность восприятия. Он перерастает свое время и поэтому обречен. Гамлету приходится выбирать между нравами своей эпохи, а значит, кровавой борьбой и готовностью убивать и умирать, и новым пониманием человеческого достоинства, исходя из которого насилие и жестокость вызывают отторжение. На этом и строится внутренняя логика трагедии Шекспира.

По мере продвижения процесса цивилизации индивид и общество взаимно усложняются. Человек может теперь размышлять,

[21] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 1, с. 265.

обдумывать, созерцать, наблюдать — совершать действия внутреннего свойства, требующие телесной дисциплины и статичности. Это дает импульс развитию наук и искусств, которые зависят от способности к индивидуальному созерцанию и размышлению. Элиас не раз подчеркивает мысль о том, что субъект Нового времени был рожден как совокупность эффектов цивилизующих практик и запретов.

МОНОПОЛИИ СИЛЫ

Параллельно с изменением повседневных практик в Европе Нового времени разворачивается грандиозный по своим масштабам процесс — формирование централизованного абсолютистского государства. Эти два процесса — цивилизации и формирования государства — взаимосвязаны и взаимообусловлены: их соотнесение стало ярчайшим образцом решения социологической проблемы связи микро- и макропроцессов, микросоциологии и макроистории.

В анализе формирования государств Элиас, конечно, проявляет себя как последователь Макса Вебера. Используя классическое веберовское определение государства как монополии легитимного насилия, он показал, что формирование территориальных монополий силы является законом истории. Распад империи Карла Великого привел к образованию большого количества мелких, слабо структурированных королевств, графств, феодальных вотчин и других территориальных объединений. Их правители, бывшие вассалы великих князей, превратились в суверенов, управлявших собственными владениями, собиравших дань и воевавших с соседями, чтобы завладеть трофеями и захватить новые территории. В ходе этих войн многие земли теряли суверенитет в случае поражения и присоединялись к владениям победителя. Это обеспечивало приток ресурсов для ведения новых войн. Элиас утверждает, что динамика развития ранних европейских государств состоит в следующем: с течением времени, в результате войн на уничтожение (*elimination contests*), увеличивающиеся силовые ресурсы неизбежно сосредотачиваются в руках постоянно уменьшающегося числа правителей.[22] Вследствие простого закона, согласно которому в каждой войне есть победитель и проигравший, в действие вступает механизм формирования монополии: если определенные претенденты оказываются победителями, их силовые ресурсы возрастают, а возможности проигравших умень-

[22] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 2, с. 91—194.

шаются. Впоследствии ресурсы победившего правителя возрастают до такой степени, что он оказывается в состоянии установить и поддерживать долгосрочную монополию на использование силы в пределах значительной территории, которая таким образом становится его суверенным владением, а впоследствии, будучи организованной и пережив своего создателя, — государством. Благодаря механизму конкуренции и монополизации, в ходе человеческой истории количество автономных субъектов политики в мире неуклонно уменьшалось, с примерно 100 тысяч в V веке до н. э. около 170 (суверенные государства — члены ООН) на исходе XX века.[23]

В период феодальной раздробленности и постоянных войн общество культивирует агрессию, насилие и жестокость естественны, они доставляют наслаждение. Готовность к насилию и к смерти, грубость и простота манер соответствую социальной структуре и механизмам власти. Но военные победы и последовавшая за ними централизация власти создали структурные условия, которые позволяли правителю учредить институты, корректирующие поведение личности так, чтобы при этом обеспечивался эффективный контроль насилия. По мере того, как более сильный князь становился суверенным правителем зарождающегося государства, его двор превращался в основное место и форму государственного управления, а удельные князья — бывшие рыцари — в придворных. Такая перемена статуса предполагала и изменение поведения в соответствии с кодексом «хороших» манер, изменение хабитуса, как обозначает это Элиас. Таким образом, процесс превращения рыцарей в придворных оказывался тонким социокультурным механизмом демилитаризации местной военной знати. Трансформация манер и морали от рыцарства к цивилизованности связана с политикой централизации государства. Набор практик, позволявших контролировать уровень насилия, варьировался от застольных манер до жестких запретов на дуэли. В период формирования государств многие европейские монархи издавали эдикты, запрещавшие дуэли, а Людовик XIV установил четкие правила разрешения споров, особенно тех, что затрагивали вопросы чести.[24] Именно

[23] Robert Carniero, «Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion», in: R. Cohen and E. Service, eds., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: ISNI, 1977.

[24] Samuel Clark, *State and Status: The Rise of the State and Aristocratic Power in Western Europe*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995, p. 168.

придворное общество, сформировавшееся как социокультурное выражение превосходящей силы и наложившее жесточайший запрет на несанкционированное использование насилия, дало мощный толчок развитию наук и искусств, этих исключительно мирных занятий, требовавших вкуса и самоконтроля. То, что Фрейд считал проблемами личности,[25] Элиас перевел в плоскость исторического социогенезиса, подсказанного скорее Ницше, чем Вебером. Цивилизация получала свое наивысшее развитие там, где господствующая сила устанавливала жесткую дисциплину аффектов, препятствуя свободному разряжению аффектов агрессии и превращая их во множество более утонченных моральных и эстетических форм.

Итогом монопольного давления центральной власти, осуществляемого через королевский двор и другие институты, является изменение характера человеческих отношений, а вместе с этим — и характера общества. Оно становится более дифференцированным — в экономическое и культурное взаимодействия на основе обмена, координации, переговоров и кооперации, а не на основе насилия вовлекается все большее число социальных групп и слоев. В «умиротворенных» социальных пространствах развивается мирная конкуренция, а насилие обращается вовне — в защиту границ и имперские проекты. «Специфический, неповторимый характер процессу цивилизации на Западе придают такие особенности, как невиданная в мировой истории дифференциация функций, чрезвычайная стабильность монополий на насилие и на налоги, а также гигантские пространства, охваченные цепью взаимозависимости и конкурентной борьбы огромных масс людей».[26] Нам остается лишь удивляться искусству социологического анализа, с каким Элиас показал роль таких «мелочей», как носовой платок или вилка, в сдвигах глобального масштаба.

---

[25] Зигмунд Фрейд, «Неудовлетворенность культурой», в кн.: З. Фрейд. *Избранное*. Книга два. М.: Московский рабочий, 1990, с. 3—79.

[26] Элиас, *О процессе цивилизации*, т. 2, с. 253.

Глава 7. БУРДЬЕ: СИНТЕЗ ФРАНЦУЗСКОЙ ТРАДИЦИИ И ХАЙДЕГГЕРА

Говоря о Бурдье, социологи прежде повторяют два его новых термина — поле и хабитус. Это — отчасти ирония судьбы: Бурдье критиковал раннего Хайдеггера за придумывание неологизмов, которые создали особый философский язык, что повысило символический капитал его автора и позволило ему занять господствующие позиции в поле европейской философии.[1] Не то же ли самое сделал и сам Бурдье?

Ответить на этот вопрос позволит обзор того, как появились основные термины Бурдье, особенно в его ранних трудах. Ведь поздние труды, главным образом малые работы о методе или книга о практическом смысле, — высочайшее достижение абстракции в борьбе за передачу теоретическим языком истин нетеоретической вписанности в реальность — лишь рационализируют задним числом те удачные ходы, которые сам Бурдье сделал в игре под названием «европейская социология». Ранние труды, однако, демонстрируют успешные ходы самого Бурдье — или, как он мог бы сказать в терминах своего теоретического словаря, «стратегии» — до их последующей рационализации.

ПОЛЕ

«Поле» — термин, который был впервые подробно разработан Бурдье в статье 1971 года о веберовской социологии религии. В ней можно заметить как очевидные следы структуралистского подхода, так и влияния раннего Хайдеггера. Может даже показаться, что в этой статье Бурдье четко следовал основным тезисам Соссюра и Леви-Стросса и религия рассматривалась им как язык — как «символическое средство, одновременно структурированное и структурирующее».[2] Бурдье описывал, однако, три основных струк-

---

[1] Пьер Бурдье, *Политическая онтология Мартин Хайдеггера*. М.: Праксис, 2003.

[2] Pierre Bourdieu, «Genesis and Structure of the Religious Field», in: Craig Calhoun, ed., *Comparative Social Research*, vol. 13. Greenwich, CT: JAI Press, 1991, p. 1.

турных контраста любой религиозной системы по модели Вебера — как контрасты между ролями священника, пророка и мага-волшебника. Если священники управляют религиозным капиталом, воспроизводя тем самым себя как производителей его продуктов и паству как потребителей этих продуктов, то пророк и маг существуют в оппозиции к официальной церкви. Они представляют два основных типа альтернативных производителей. Они — предприниматели, существующие вне институтов узаконенного рынка поставок специфического товара — спасения. Столкновение церкви как законной монополии на спасение с нелегальными предпринимателями приводит к тому, что, во-первых, из-за конкуренции с примитивными волшебниками ей приходится усложнять и ритуализировать популярные практики веры. После этого усложнения не все магические пассы и ритуалы находят потребителя: теперь требуется определенная изощренность и последовательность ходов, чтобы произвести приемлемую для покупателя претензию на то, что в результате твоих пассов на него снизойдет спасение. Без ладана и елея, речитативов и крестоцелования простые операции с зажиганием и задуванием свечек выглядят примитивно.

Во-вторых, существует конкуренция официальной церкви с таким изощренным предпринимателем, как пророк. Пророк десакрализует то, что ныне считается священным, и, наоборот, освящает то, что считается святотатством. Привлекательность пророка для верующих связана с тем, что ряды производителей спасения по его модели еще не заполнены, эти места можно занять, и это открывает возможности вертикальной мобильности. Конкуренция с пророками приводит к вульгаризации и систематизации церковной жизни: теперь допускается, что любой верующий может и внутри официальной церкви стать священником после определенного периода ученичества и прохождения обряда инициации. Вместе эти три позиции — поп, пророк и ведьма (вернее, ведун) — задают центральные структурные отношения поля религии.

Однако структурный анализ заметных взаимоотношений в той сфере, которую он называет «религиозным полем», не исчерпывает феномен религии. Структурирующая и структурированная религия, пишет Бурдье, также подразумевает «непомысленное условие всякой мысли и подразумеваемой проблематики, то есть систему необсуждающихся вопросов, которые устанавливают границы поля того, что стоит обсуждать, в противоположность тому, что находится за пре-

делами обсуждения и потому принимается без обсуждения».[3] То есть Бурдье интерпретирует поле по-структуралистски — как набор возможных позиций в некоей игре, контрасты между которыми создают структуру и ориентиры осмысленного действия, — но он указывает также и на обычно игнорируемые условия возможности существования самой этой заметной и анализируемой структуры. Эти условия существования задаются действиями, которые отграничивают не поставленные в рамках данной религии, а потому и не отрефлексированные вопросы от тех, которые можно поставить и на которые поэтому можно ответить.[4] Такие действия конституируют незаметный фон для того, что появляется на переднем плане. Власть религии тогда понимается как целостный феномен, который контролирует репрезентации на переднем плане и практики на заднем плане: как способность «долгосрочным образом изменять репрезентации и практики паствы, воспитывая в них религиозный хабитус».[5] Хабитус — то, что порождает практики, — есть название, которое Бурдье выбирает для моторчика, запускающего всю эту игру в ход.

Бурдье повторяет тезис Вебера об основных типах религиозных репрезентаций и их связи с базовой моделью практик для каждой из мировых религий. Если конфуцианство становится осмысленным на фоне практик бюрократа, организующего мир, писал Вебер, то индуизм — на фоне практик волшебника, упорядочивающего мир, буддизм — нищенствующего монаха, скитающегося по миру, ислам — воина, пытающегося покорить мир, иудаизм — странствующего торговца-коробейника, а христианство — переезжающего из места в место ремесленника (типа точильщика ножей, который кочует, как апостол Павел).[6] Для Бурдье это звучит как артикуляции центральных практик в разных религиозных хабитусах.

И в своем внимании к тому, что среди обычно незамечаемых, фоновых практик — после того, как их замечаешь, — можно выде-

---

[3] Bourdieu, «Genesis and Structure of the Religious Field», p. 13–14.

[4] Пророк меняет практики, так как делает незаметное заметным. Функция пророка — «мобилизовать достаточно мощную долю мирского населения, символизируя своим необычным дискурсом и поведением то, что обычные символические системы структурно неспособны выразить» (Ibid, p. 34). В наших терминах, пророк дает новую артикуляцию практик.

[5] Ibid, p. 22.

[6] Max Weber, *Economy and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, vol. 1, p. 512.

лить центральные, базовые и маргинальные, — Бурдье не одинок. Так, еще Адорно в своей критике раннего Хайдеггера считал главным недостатком «Бытия и времени» то, что эта книга выводит универсальную онтологию человеческого существования из частного примера — а именно из практик ремесленника, орудующего в своей мастерской молотком и рубанком.[7] Здесь важен не столько сам тезис Адорно — что феноменология бытия получилась бы другая, если бы Хайдеггер за модель человека взял не ремесленника, а монаха, например, — сколько направление его аргументации: вычленить практический фон для репрезентаций переднего плана. Бурдье сходным образом интерпретирует веберовское грандиозное обобщение: заметные различия в толковании бытия и смысла жизни в основных мировых религиях возникают на фоне пучка определенных профессиональных практик, которые незаметно навязываются всем членам данной культуры как наиболее важные для нее.

Близость Бурдье к Хайдеггеру позволяет интерпретировать его понятие «поле» по модели *Lichtung*, хайдеггеровского «просвета бытия». Отсюда и все горизонтальные метафоры, и склонность Бурдье к репрезентации социальной реальности в виде двухмерных геометрических графиков. Во-первых, на поляне бытия можно занять несколько осмысленных позиций, каждая из которых будет определяться взаимоотношениями с другими: структура поля — это контрасты и противостояния таковых основных позиций, которые занимают основные акторы (индивиды или институты). Акторы борются за перераспределение капитала, который важен для этого поля, и за то, чтобы занять таким образом доминантные позиции.[8] Позиции в поле зависят от динамики противостояния больше, чем от неких сущностных характеристик: так, католические партии могут поддерживать аборты, когда их политические противники заняли (временную) позицию по их осуждению.

Во-вторых, плоский график на книжной странице легко отражает идею структуры взаимоотношений множества разных позиций.

---

[7] Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. Но ремесленник этот — немецкий протестант. Это мысль многих, кто заметил, что второй отдел «Бытия и времени» описал структуру высших способностей человеческого бытия по модели Лютеровской или Киркегоровской протестантской совести.

[8] См. главу «Some properties of fields», в кн.: Pierre Bourdeiu, *Sociology in Question*. London: Sage, 1993, p. 72–77.

Например, в книге *Homo Academicus* контраст жизненных стратегий и политических позиций Раймона Арона и Мишеля Фуко подтверждается тем, что в результате математических расчетов (куда вводятся некие исходные социально-классовые характеристики — например, статус отца, академические заслуги, регион, где родился и т. п.) точки, обозначающие их позиции, оказываются почти что на максимальном удалении друг от друга относительно одной оси координат. Интересно и то, что точки, обозначающие Деррида, Фуко, Московиси и самого Бурдье, группируются рядом в двухмерном пространстве координат, находясь в очевидном радикальном противостоянии (по диагонали) группе консервативных профессоров Коллеж де Франс, слабо известных за пределами Франции, куда попадают, например, историк религий Шарль Пюеш, исследователь творчества бл. Августина Пьер Курсель или философ эстетики Этьен Сурио.[9]

ХАБИТУС Эта категория, которая упоминалась уже в статье про поле религии, — достаточно скользкое, если не сказать ускользающее понятие. Бурдье определяет его много раз, и каждый раз это больше похоже на заклинание, чем на внятное определение. Например: «Хабитус, как система предрасположенностей к практике, является объективным фундаментом упорядоченного поведения, а следовательно, упорядоченности поведения. И возможность прогнозировать практики... обеспечивается тем, что под действием хабитуса агенты, которые им обладают, ведут себя определенным образом в определенных обстоятельствах».[10]

Понять, что такое хабитус, легче на примерах. Скажем, в тех ситуациях, когда сталкиваются разные хабитусы: именно контрасты, различия — или по-латински «дистинкции» — дали названия знаменитой книге Бурдье о разнице классов в современной Франции.[11] Книга утверждала, что различия в суждениях вкуса, в повседневных классификациях нравящегося поведения и характеризуют современные классы прежде всего. Носители одного хабитуса (буржуа)

[9] Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*. Cambridge: Polity, 1988, p. 276.

[10] Пьер Бурдье, *Начала*. М.: Socio-Logos, 1994, с. 119.

[11] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

на праздники пьют шампанское, другого (рабочие) — столовое красное вино. Одни берут, идя в гости, цветы, другие — тортик. Одни сажают детей за стол в более раннем возрасте, чем другие, — манеры позволяют. И все эти различия, суммированные вместе как зарегистрированные реакции на вопросы опросника, характеризуют кластер значимых различий, которые противопоставляют один хабитус другому.

Возможен и диахронный контраст, который позволяет зафиксировать разницу в хабитусе: для того, чтобы схватить изменения в хабитусе группы в результате быстрых социальных перемен, Бурдье даже придумал специальное выражение — гистерезис хабитуса.[12] Этот термин из физики намагничивания взят Бурдье для описания ситуации, когда становится заметно, что некоторые просто не успевают поменять свои телесные практики, как случилось, например, с советской интеллигенцией в 1991—92 годах. Многим было легче идти в партию «Яблоко», вскоре ставшей, по меткому замечанию Льва Лурье, партией серого костюма, стоптанных ботинок и КСП (клуба самодеятельной песни),[13] — чем идти торговать у метро продуктами ЛПХ или домашнего консервирования. Изменение практик в первом случае было не так радикально для интеллигента, как во втором, когда требовалось подчинение своей жизни императиву коммерческой деятельности: непривычным рынком и катастрофическим ростом цен предполагалась рефокусировка всей системы, всего пучка практик.

Сам термин «хабитус» пришел из моральной философии Фомы Аквинского, где добродетель выводится из базиса повседневной жизни в виде набора привычек.[14] Как мы помним, даже Мосс отмечал этот термин школьной латыни как безусловно полезный для социальных наук, но у Бурдье он приобрел и другое звучание: *habitus* связан не только с *habitude*, привычкой, а и с *habitat*, жилищем. Иными словами, указывая на хабитус, мы обращаем внимание на целую систему жизни человека, на те материальные условия и набор обычного оборудова-

[12] Пьер Бурдье, *Практический смысл*. СПб.: Алетейя, 2001, с. 121.

[13] Это было в явном контрасте с СПС — партией чищеных ботинок и отдыха на лыжном курорте в Куршевеле. Например, провальный рекламный ролик кампании 2003 года показывал верхушку СПС в частном самолете, с персональными компьютерами, обозревающими дали России с высоты и свысока.

[14] Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Saint-Louis, MO: Herder, 1937, p. 256—258.

ния, куда вписано его или ее тело: не отдельная привычка, а набор навыков обращения со всеми повседневными предметами — целый, так сказать, обвык. Обвыкая в определенном обиходе, мы можем сделать только уже определенные ходы, так как только они заметны для нашего сознания в рамках наших обычных навыков.

Дело здесь не только и не столько в том, что моя личная комната настолько мне хорошо знакома, что мое тело вписывается в нее почти автоматически и может перемещаться по ней даже и ночью в сонном состоянии, почти без света. Дело в том, что хабитус — коллективное непроблематическое порождение стратегий успешного действия — связан с хабитатом примерно так же, как, по Эрвину Панофскому, связано средневековое схоластическое мировоззрение и готический храм. Оба — результат некоего *mental habit* — «умственной привычки» или «духовного состояния», как этот термин переводит русское издание книги Панофского.[15] Мы бы сказали — интеллектуального хабитуса эпохи.

Схоластика требовала, чтобы все было разъяснено до конца, в отличие от непрозрачных аргументов прежней риторической философии, чтобы все было просто-ясно-светло-видно и чтобы все было поделено на пункты и подпункты с логическим переходом от одного аргумента к другому. Параллели с устройством пространства здесь следующие. Во-первых, готическая архитектура отвергла концепцию романского храма, который давал ощущение пространства непрозрачного и непроницаемого, будь то снаружи или внутри здания.[16] Наоборот, внутреннее пространство готического храма было реализацией «принципа прозрачности»: «Сараеподобный экстерьер этих церквей часто заключает в себе экстравагантно живописный интерьер, который кажется безграничным, и таким образом создает пространство, четко определенное и непроницаемое извне, но неопределенное и проницаемое изнутри». Во-вторых, подразделение

[15] Эрвин Панофский, «Готическая архитектура и схоластика», в кн.: *Богословие в культуре средневековья.* Киев: Путь к истине, 1992, с. 60.

[16] См. анализ Аверинцева в: «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской»: вздымающееся здание храма посреди степей и лесов юга России останавливало, прекращало течение природного пейзажа: город означал мир иной, устроенный, божеский. И центральная надпись внутри храма вводит идею чего-то устойчивого посреди течения мирской суеты, хаоса и разрушения: град божий стоит так же твердо, как ощутимо стоит этот непроницаемый белокаменный храм (Сергей Аверинцев, *София-Логос. Словарь (Собрание сочинений, 2 изд.*). Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006, с. 572–573.

целого на унифицированные элементы свойственно и схоластике и готическому храму. Идея содержания книги, приводимого в ее начале как конспекта логического изложения, делаемого однородными шагами, родилась в схоластике. В архитектуре этому соответствовало сведение всех разнообразных форм романского свода к одной готической форме нервюрного свода и к установлению четкой гомологии уровней: весь храм делится на три части (неф, трансепт и *chevet*), каждая из них на три других подчасти, и все эти и последующие более тонкие подразделения на своды и сводики равны и однородны, как в богословии Троицы.[17]

Мы уже отмечали, что Валерий Голофаст предлагал переводить *habitus* как «обиход», так как это включало — как у Мосса — и внимание к предметам повседневной жизни и к коллективному обвыку жизни, куда они вписаны, а не к индивидуальным навыкам или привычкам. Слово «обіхід» в украинском языке встречается более редко, чем его синоним — «ужиток», который несет очевидные ассоциации с жилищем и для русскоговорящего читателя.[18] Хабитус прописан в определенной обители, вписан в нее, и этим гарантируется упорядоченность обихода.

Бурдье и в своих ранних работах уже имел это видение. Структура кабильского дома описывается им, как Панофским — готический храм: его стороны несут в себе схему мироздания. Однако для того, чтобы понять телесное поведение в таком хабитате, нужно знать не столько несуществующие правила пользования (потому что их до конца никогда не проговорить — ведь есть бесчисленное количество исключений и решений *ad hoc*) или заявляемые структурные оппозиции между элементами обихода, а понять хабитус, схватываемый в схемах и принципах порождения практических ходов здравого смысла. Конечно, структурные оппозиции легко предлагают себя вниманию исследователя в текстах интервью информантов. Например, светлое и мужское противостоит темному и женскому, а очаг, где сухо, противостоит части дома, где влажно и стоят животные. Но подобные оппозиции из-за принципа гомологии пространств приводят к логическим противоречиям, когда начинаешь обобщать материал и строить единую теоретическую схему.

---

[17] Панофский, «Готическая архитектура», с. 69.

[18] Павел Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык, 1993, т. 1, с. 585.

Например, мужское как жизнь вовне дома обычно противопоставляется женскому как тому, что происходит внутри дома. Но также оказывается, что внутри определенной части жизни, например женской, выделяются подчасти. Внутри дома (женской части жизни племени) также есть мужская и женская половины, женское дело — прялка — становится символом магии и охраны мужчин, и возникает полисемия, когда одному элементу — в зависимости от уровня рассмотрения — приписываются разные и противоречащие истолкования. Например, внутри дома — женской части мира — светлая — то есть «мужская» — сторона, как мы помним, оказывается на западе, так как глядит на светлый восток, а темная «женская» — оказывается на востоке, так как глядит на заходящее солнце запада. Внутри дома мир кабила оказывается перевернутым, привычные позиции — якобы нарушенными: мужское оказывается не на востоке, а не западе и т. п. Однако противоречие между утверждениями — «мужское находится на западе» и «мужское находится на востоке» — не есть проблема для практической логики. На практике эти два суждения в мире кабила редко случаются в одном месте и в одно время так же редко, как совпадение жены и любовницы в одном месте и в одно время в мире его западного исследователя. Противоречие возникает, когда акты, происходящие в разных местах и в разные моменты времени, книжная логика заставляет свести на одной странице.

Поэтому, пишет Бурдье, главное — это не собирание значимых оппозиций (типа сухое—мокрое) и не указание на возникающие логические противоречия, а понимание того, как из-за сходства, гомологии пространств и в результате умелого применения этих оппозиций кабил — по аналогии с другим пространством — делает ход, уместный в данной ситуации. То есть если понять порождающую формулу или «принцип генерации», то можно практически смоделировать, как структурируются новые ситуации повседневной жизни кабила или кабилки в результате уместных ходов приемлемых стратегий поведения. Например, поняв, что есть две основные операции — 1) собирание вместе разделенного на две части и потому противостоящего друг другу и 2) разделение так собранного на противостоящие части — можно породить схемы уместного действия в цикле женских работ, цикле приготовления пищи или в структуре дня в сухой сезон.[19] В пространствах гомологии работает демон аналогии.

[19] Бурдье, *Практический смысл*, с. 479, 483, 489.

Бурдье иногда пишет, что хабитус поэтому не схватывается в теории, кроме как пространственными диаграммами, которые, например, отражают в одном рисунке практическую логику дара и контрдара.[20] Рисовать такие диаграммы можно, однако настойчиво повторяя, что гимнастика — не геометрия и что логика успешного действия, победной стратегии, телесна и зависит от времени совершения действия. Иными словами, телесные аспекты практики и успешного хода не всегда можно отразить в рисунке. И еще важнее то, что фактор уместного времени действия совершенно теряется в диаграмме на странице книги, где все ходы и контрходы приведены рядом и сосуществуют в одном времени для читающего.

В реальности же феномен времени — часть практического чувства уместности. Например, на подарок нельзя отвечать своим контрподарком сразу же в момент его получения: все сразу начинает выглядеть как эквивалентный обмен, а не как альтруистический дар. На это сразу и указал Леви-Стросс по сравнению с Моссом: эквивалентный обмен представляется участниками процесса как обмен дарами, как помощь между друзьями и т. п., но это не устраняет базовой экономической реальности обмена равноценными подарками. Попробуйте не поддерживать эквивалентности в дарах и контрдарах, и через некоторое время хорошо или плохо скрываемая обида вашего дарителя сменится скандалом и претензиями. Но, замечает Бурдье в оценке этого известного тезиса Леви-Стросса, именно время и позволяет поддерживать иллюзию дарения: во-первых, разорванный во времени обмен услугами и товарами выглядит как череда даров; во-вторых, каждый раз никто не гарантирует, что отдаривание случится или будет эквивалентным. Например, богатые или крутые могут просто не заметить вашего подарка. Ставшие богатыми или крутыми могут забыть о нем или не вернуть его. Растянутость во времени всего процесса и чувство уместности или неуместности дарения — часть умения дарить и принимать дары.

ИГРЫ И КОЛЛЕКТИВНОЕ НЕПРИЗНАНИЕ

На более простом языке и на более простых примерах Бурдье часто интерпретируют как теоретика, представляющего жизнь по модели футбола. Тело игрока уже само знает, куда бежать, и решение принимается

[20] Там же, с. 197—198.

без плана и рефлексии — неинтенционально и в мгновение ока, просто исходя из структуры позиций других игроков: в какой просвет отдать пас или куда можно побежать самому. Виртуоз не размышляет, он действует, и тем лучше, чем меньше он задумывается над структурой открывающихся возможностей действия. Однако социальный футбол связан с выбором наилучшего хода в такой игре, как, например, будучи беарнским крестьянином, наиболее успешно выдать замуж собственную дочь или как, будучи замом на советском предприятии, наиболее удачно заниматься карьерным ростом, не подсиживая непосредственного начальника, но и не упуская возможности продвижения.

Пример с анализом дарения как практики вводит еще два важных аспекта теории Бурдье: понятие иллюзии игры и концепцию коллективного непризнания. Термин *illusio* в латинском языке происходит от слова *ludus*, игра. Иллюзия — необходимый аспект вписанности, включенности в любую игру: если вы не признаете ставки данной игры за значимые (и вас никто не принуждает), зачем в нее играть? Игроки определенного поля считают, что борьба за капитал данного поля безусловно значима. Кому-то соревнование детей за то, кто плюнет дальше, и описание значимых для всех историй знаменитых плевков в соревновании между классами, школами или дворами, покажется смешным. Но почему тогда не кажутся смешными долгие и серьезные обсуждения достоинств того, как команды в 11 человек бегают по полю за мелким кожаным предметом, или того, как путем хаотического выплевывания или разбрызгивания краски на холст Джексон Поллок основал новый стиль живописи в 1940-х годах? Чтобы играть, надо быть уверенным, что ставки данной игры ценны: а соревнование ли это в дальности прыжка, плевка или в написании лучшей книги по социологии данного года, не так важно.

Конечно, те, кто подходит к критерию достижений и символической крутизны одного поля с позиций другого, видят всю безосновательность и произвольность значимых стандартов в определенном поле игры. Поэтому участники игры в каждом определенном поле подавляют напоминания, что король-то голый. Они это, конечно, замечают и сами, когда начинают рефлексировать по поводу своей игры, и иногда об этом говорят друг другу в частном порядке, но в целом для продолжения игры требуется коллективно устранять возможность публичных заявлений, что ставки-то игры, в которую

мы вписаны и которой мы так увлечены, ничего не стоят с точки зрения соседнего поля. Соревнующиеся в достижении звания современного управленца будут слушать дома Шнурова, высмеивающего менеджеров среднего звена, но не будут ставить его на корпоративных вечеринках — слишком уж деструктивно для всей компании. Шнуров, хотевший плевать на менеджеров, будет оскорбляться, если в соревновании за звание заслуженного рокера РФ ему вдруг укажут на то, что примитивное треньканье на гитаре и эпатаж публики матом для того, чтобы потом быть приглашенным на корпоративы, продать больше дисков и рекламы, — это простенькое упражнение, на которое бы не согласился Джим Моррисон. Разоблачение иллюзорности ставок каждой игры возможно, но всему есть предел.

Предел этот — крушение самой игры. Коллективное непризнание охраняет игру от крушения. Поэтому без коллективного непризнания — то есть подавления публичных признаний, что ставки игры нулевые, низкие или самой игры-то и нет, а есть другая реальность, — игра, по Бурдье, невозможна. Дарение будет выглядеть как элементарный корыстный обмен; спорт — как идиотизм бегающих вокруг веревок, лунок, палок, круглых или овальных предметов и пространств; менеджмент — как крысиная гонка, когда заработанные прибыли и бонусы нет времени потратить и даже некогда понять, почему тебе чего-то в этой жизни не хватает; в одном английском переводе Хайдеггера приводится такая его фраза: business becomes mere busy-ness — а тут и смерть на дворе. Но, судя по тому, что люди продолжают увлеченно играть во все эти игры, коллективное непризнание достаточно эффективно работает.

Эта концепция испытывает специфические трудности, если применяется к советскому опыту. К концу 1970-х годов, скажут многие, никто не верил в советскую систему, но все занимались игрой в коллективное непризнание того, что они не верят. Другими словами, это было странное коллективное непризнание, когда процент верящих в то, что ставки игры — утверждения советской идеологии — чего-то стоят, стремился к нулю. Алексей Юрчак для адекватного описания этого позднесоветского феномена даже ввел категорию «цинического непризнания», соединив Бурдье и теорию цинического разума Слотердайка. Все уже не верили в то, что утверждали, но играли, как если бы верили, и давили только тех, кто публично ставил под вопрос саму ценность продолжения самой

игры. Например, тех, кто почти что высмеивал или ставил под вопрос коммунистическую идеологию даже на собраниях комсомольцев, не трогали, если они сохраняли лояльность к самой практике продолжения этой игры. То есть коллективно подавлялись утверждения, ставившие под сомнение ценность самой процедуры игры — например, говорилось, что в поддержании легитимного порядка надо участвовать, потому что иначе нельзя, и все поэтому продолжали участвовать в комсомольских и партийных собраниях, шельмовании диссидентов и отказников и т. п.

Можно ли сказать тогда, что здесь иллюзия игры перешла на метауровень или развернулась особая игра по поводу самой идеологической игры? То есть сами ставки давно существовавшей игры казались не стоящими выеденного гроша, но игра в лояльность к самой игре приобрела особую интенсивность. Те, кто публично говорил, что сама процедура игры абсурдна, жестко наказывались, в отличие от тех, кто своим участием в игре подтверждал, что он или она являются лояльными игре.

Коллективное непризнание перешло на метауровень: люди признавали осмысленность самих заявлений о бессмысленности идеологии, но не признавали бессмысленность самого продолжения игры в публичные идеологические утверждения. Но когда такая вера в чистую процедуру заменила веру в ставки игры — можно ли здесь вообще, по Бурдье, говорить о коллективном непризнании? Или просто здесь мы доходим до пределов теории Бурдье, которая была сформулирована для Франции и ее колоний, но не подходит для особого общества советского типа? Читатель выберет для себя ответ сам или придумает еще и другую интерпретацию. Важно, что оба эти вопроса подводят нас к мысли, что теория Бурдье не может иметь претензии на полное отражение универсальных структур человеческого бытия. Однако она пыталась это сделать. Наверное, это была последняя великая попытка тотальной социологии.

Глава 8. БУРДЬЕ: ФОТОГРАФИРОВАНИЕ И СУЖДЕНИЕ ВКУСА

Вы наверняка тоже часто попадали в ситуацию, когда, находясь в гостях, просматривали фотоальбомы или пачки фотографий (сейчас это цифровые фото), которые с мягкой настойчивостью предлагали хозяева, так что отказаться невозможно. И вот вы смотрите на эти скучные одинаковые картинки. Вот мы с Борькой в Турции, говорят вам. А вот мы с Зинкой в Париже, на Елисейских полях, классный город, очень люблю. А вот это вся наша семья, это дядя Саша доехал из Таганрога, мы все на свадьбе моего племяшки. А вот это прикольно, здесь Мишка в первый класс пошел. Это выпускной. А это мы с Борькой и с Люськой в Тунисе кальян курим. Это на Гоа. В какой-то момент вы уже начинаете внутренне ёрзать, но продолжаете кивать и улыбаться. Это новая тачка. А вот эта серия фоток со дня рождения Серёги, вот Милка с мужем. Тут вы уже почти не слушаете, незаметно щиплите себя за палец, но киваете. Надо продержаться до конца, и вот ритуал закончен. Какое счастье!

Скучно, конечно, бывает не всегда. Есть люди, которым удается сделать поистине замечательные фотографии, а потом интересно о них рассказать. Но большинство фотографий похожи, и если отвлечься от немного различающихся лиц, то кажется, что миллионами штук тиражируются всего несколько повторяющихся сюжетов. Отчего так происходит? Ведь каждый свободен снимать, что хочет и как хочет — благо техническое устройство под названием «фотоаппарат» дает массу возможностей. Почему бы не фотографировать, например, ножки от стульев или куриные грудки? Потом показывать знакомым: вот, ножки от стульев, вот бычьи хвосты... Люди не поймут, посмотрят странно. Это и говорит о том, что здесь скрыта социологическая проблематика — далеко не все может быть понято как фотография, некоторые объекты кажутся бессмысленными, не подлежащими фотографированию. В чем состоит правило выбора и кто выбирает? Кто оценивает?

Отчего вообще такая страсть — фотографировать? Почему мы вешаем фото на стену, показываем другим? Или, наоборот, храним в ящике, как нечто драгоценное. И сам показ фотографий представ-

ляет собой важный ритуал, отказаться от участия в котором очень трудно, хотя явного принуждения нет. В чем же мы на самом деле участвуем?

Небольшая книга Пьера Бурдье *Искусство средней руки* (*Un art moyen*), посвященная фотографии, была написана в начале 1960-х годов — до всемирной известности автору оставалось еще лет двадцать.[1] Тогда стоит ли ее здесь разбирать? Да, потому, что эта работа ценна вдвойне. Во-первых, раннее творчество обладает особой прелестью, потому что обнажает исходные идеи и стиль мысли. В нем все выражено четко и одновременно ярко, без лишних рассуждений, поучений и других форм насилия над читателем, которые может позволить себе состоявшийся мэтр. Во-вторых, в этом тексте мы застаем Бурдье в момент прагматического поворота, на переходе от классического французского объективизма Эмиля Дюркгейма и немецкой «понимающей» социологии Макса Вебера к проблеме повседневной практики, но с сохранением обязательной для французской традиции идеи структурной заданности действия. Логика практики уже исследуется, но «хабитус» и «поле», хотя уже придуманы, едва упоминаются — и от этого текст кажется облегченным. *Искусство средней руки* дописывается в тот момент, когда запускается другое важнейшее исследование социологии вкуса, результатом которого много позже станет книга Бурдье *Различение*.[2]

КАК НАЙТИ ПРАКТИКИ И КАК ИХ ПРОБЛЕМАТИЗОВАТЬ

В то время социологию мало занимали повседневные мелочи, они не были легитимными объектами социологического изучения (то же самое было и с историей до Фернана Броделя). В обыденной практике фотографирования, которую Бурдье берет в качестве основного объекта, нет ни мистики самоубийств, ни героики протестантской реформации, ни масштаба революций. Делая такой выбор, Бурдье сразу заявляет для себя некоторую степень свободы от социологии как института,

[1] Pierre Bourdieu, *Photorgraphy: A Middle-brow Art.* Stanford: Stanford University Press, 1990. Оригинальное издание: Pierre Bourdieu, *Un art moyen.* Paris: Les Editions de Minuit, 1965.

[2] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* Cambridge: Harvard University Press, 1984. См. также Пьер Бурдье, «Различение: социальная критика суждения вкуса. (фрагменты книги)», в кн.: *Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики.* М.: РОССПЭН, 2004, с. 537—568

который незаметно диктует выбор объектов исследования. Такую же логику он потом определит и для актора — практическая реализация творческой свободы действия в условиях структурных ограничений. Кроме этого, автор тем самым отказывается и от иерархии объектов исследования с точки зрения их ценности, диктуемой культурой (как то предписывал Вебер). Практика любительского фотографирования — странный выбор не только потому, что она не признается за нечто культурно значимое (в отличие от живописи, например), но и потому, что даже сами рядовые участники не переживают ее как значимый опыт. Сам же Бурдье с первых страниц заявляет, что его цель — преодоление как объективизма, так и субъективизма, и фотографирование оказывается как нельзя более подходящей для этого темой.

Но логика выбора объекта у Бурдье определяется не только желанием преодолеть классическое социологическое наследие, сохранив и заставив его работать по-новому. Главный принцип выбора — контринтуитивность, поскольку лучше всего соответствует целям исследования практик. Надо обращать внимание на то, что меньше всего это внимание привлекает, что дается людям легко и что они делают регулярно, но вместе с тем на то, что таит в себе возможности для социологического исследования в силу своей социальной укорененности. Повседневные действия содержат свое очевидное объяснение с точки зрения здравого смысла, и именно эта форма интуиции должна преодолеваться критическим подходом социологии.

Посмотрим, как Бурдье превращает фотографирование в легитимный объект социологического исследования. Любительская фотография, рассуждает он, в силу своей доступности и автоматизма, с каким фотокамера делает свое дело, далека от искусства или творческой профессии, она не требует особых навыков, поэтому доступна всем (профессиональная или эстетическая фотография пока не имеются в виду). С началом производства относительно дешевых портативных фотоаппаратов (конец 1950-х годов) эта практика не знает существенных классовых ограничений. В общем, это массовый автоматизм. Вместе с тем, он допускает творчество, хотя бы тем, что фотографирующий выбирает свой объект и момент фотографирования. Следовательно, в самом щелканье фотографического затвора воплощен ценностный взгляд автора, о котором он сам не подозревает: смотря через объектив, он наводит его на определенный объект и тем самым привилегировывает его. Набор объектов

и моментов, когда происходит фотографирование, на деле явно ограничен, свидетельством чему — повторяемость одних и тех же сюжетов на фотоснимках. Тот факт, что практика фотографирования и зрительного восприятия не отдана на откуп свободной игре индивидуального воображения, подсказывает вопрос о ее групповой и социальной обусловленности. Бурдье пишет:

«Набор того, что предлагает себя как "фотографибельное" для данного социального класса (то есть набор возможных фотографий или фотографий, которые должны быть сделаны в противоположность всей совокупности реальностей, которые, в принципе, могут быть сфотографированы при данных технических возможностях камеры), определяется имплицитными моделями, которые могут быть поняты через практику фотографирования и ее продукт, потому что они объективно определяют смысл, который группа проецирует на акт фотографирования как онтологический выбор объекта, который достоин того, чтобы его сфотографировали, схватили, сохранили, показали, чтобы им восхищались».[3]

Иными словами, Бурдье предполагает, что, несмотря на кажущуюся произвольность, фотографическое оценивание мира социально обусловлено и что анализ фотографий, самой практики, того, как она производится во времени и пространстве, а также социального происхождения фотографов-любителей, важен для социологии. На этом материале можно создать новую теорию. Причем такую, которая не жертвует спонтанностью и творческой активностью субъекта, его своеобразным, хотя и ограниченным пониманием природы своей деятельности, ради торжества структурных ограничений. Анализ фотографии, сделанной корсиканским крестьянином или парижским буржуа, должен выявлять не только то, что хотел вложить автор, но и тот смысл, который она сама по себе выдает, и народную или классовую эстетику, которую она несет.

Проблематизация этой повседневной практики, превращающая ее в объект социологического исследования, позволяет Бурдье задавать все новые вопросы. Каковы имплицитные правила, руководящие практикой фотографирования? Связана ли она с какими-либо социальными функциями? Бурдье также предполагает (и подтверждает исследованием), что фотографы-любители придают практике фотографирования определенный смысл, специфика которого задается

[3] Bourdieu, *Photorgraphy: A Middle-brow Art*, p. 6

социальной группой и противопоставляется смыслу других групп, находящихся выше или ниже их в социальном пространстве. Каковы же эти различия и какую роль играет сама практика различения? Наконец, есть ведь и клубы, где любители становятся почти профессионалами и практикуют более эстетизированную фотографию, считая ее искусством. Есть ли классовые закономерности в таком отношении к фотографии и каково социальное происхождение эстетизации?

Следует также обратить внимание на то, как сам выбор объекта (практики фотографирования и обращения с фотографиями) переопределяет такое центральное социологическое понятие из арсенала Дюркгейма, как коллективные репрезентации (или представления), не расставаясь с ним. Для отца французской социологии коллективные представления были понятием духовного или когнитивного свойства. Они находились скорее в головах и производились коллективной жизнью. Это — способы, которыми сообщество отражает свои отношения с миром и которые объективны, поскольку они внешние в том смысле, что индивид не в силах их изменить (мораль, право, обычай). Дюркгейм сравнивал их с вещами, но это была только философская метафора.

Уже по своей простой технической сути, фотографии являются ни чем иным, как репрезентациями реальности, причем их можно потрогать руками, всмотреться. Это не метафоры, а вещи. Но главное — можно наблюдать, как они создаются, что люди с ними делают, то есть схватить репрезентации как практику, которую люди умело производят. Бурдье остается только показать ее коллективный характер и внешнюю принудительную силу — и французская социологическая традиция снова живет. Члены исследовательской группы сделали следующее. Они собрали большой массив фотографий и альбомов, принадлежавших разным социальным группам, провели интервью с фотографами-любителями, членами клубов, с профессионалами — на предмет того, что им нравится в фотографии, когда и зачем они фотографируют, какой смысл придают своей практике. Респондентов просили также прокомментировать различные типы фотографий, выразить свое отношение. Далее — интерпретация.

ПРАВИЛА И ФУНКЦИИ ПРАКТИКИ

«Две трети фотографов являются сезонными конформистами, которые фотографируют на семейных праздниках или общественных сборищах, или во время летних каникул», — пи-

шет Бурдье.[4] Исследование домашних коллекций фотографий показало (речь идет о 1960-х годах), что три четверти всех снимков представляют группы, более половины — детей или детей со взрослыми в важные, переходные моменты жизни, а композиция призвана подчеркнуть исключительность и торжественность момента. Это значит, что фотоаппарат применяется с особой интенсивностью именно в моменты сбора группы, прежде всего семьи, в момент значимый для этой группы и обозначаемый как «праздник». Классическая идея Дюркгейма состоит в том, что функция праздников состроит в воспроизводстве социальной интеграции групп. Поэтому первейшей и наиболее распространенной функцией практики фотографирования является семейная интеграция. Во всех социальных слоях моменты сбора семьи и высшие моменты, первостепенные для ее воспроизводства, усиливающие связь внутри группы, такие как свадьба, рождение детей, дни рождения или другие праздники, требуют фотографирования.

«Обычно фотография есть не что иное, как образ интеграции группы»,[5] — утверждает Бурдье. Когда не было портативных фотоаппаратов, приглашался фотограф, и каждый должен был тут же купить фотографию, чтобы унести с собой образ группы в момент ее наивысшей интеграции. Часто люди на фотографии стоят в обнимку, тесно прижавшись друг другу, — принимая такие позы, они полусознательно дают запечатлеться групповой солидарности. Социальная интеграция группы и ее ритмы, связанные с особыми событиями, местом и временем, жестко управляют практикой фотографирования. Это особенно четко проявляется в сельской среде, среди крестьян и сельской буржуазии с их более традиционными ценностями. В интервью они говорят о том, что не находят смысла просто фотографировать друг друга или улицу поселка или что-то еще, тем самым сводя фотографию только к особым, четко предписанным случаям, когда они действительно видят в этом смысл.

Фотографии рассылаются, используются как подарки, демонстрируются другим. Ритуалом является не только то, что схвачено и представлено на фотографии, но и само фотографирование и последующий показ. Посмотрите семейные альбомы, но рискните это сделать немного по-другому, аналитическим, а не сентимен-

[4] Bourdieu, *Photorgraphy: A Middle-brow Art*, p. 19.

[5] Ibid, p. 26.

тальным взглядом. Семейный альбом, дорогое оформление которого часто является выражением сакральности содержимого, аранжируется стандартным способом. Если отвлечься от конкретных лиц, то хорошо видна общая структура таких альбомов, исключающая все секреты и детали жизни нескольких поколений и представляющая только цепь особых образов и событий семейной генеалогии, артикулирующая связь и преемственность семейной группы во времени. Классические семейные альбомы носят парадный характер. Если вслушаться в голос владельца — а комментарии являются частью ритуала, — то можно услышать и торжественные нотки.

Фотографии, сделанные на праздниках, на семейных или групповых сборах, раздаются их участникам, чтобы те, когда разъедутся, имели у себя коллективную репрезентацию. Теперь, с изобретением цифровой фотографии, они рассылаются по электронной почте или вывешиваются на сайтах. Количество групп и моментов жизни группы, представленных на снимках увеличивается по сравнению с архаичной черно-белой фотографией, но правила и структура практики, подчиненная функциям воспроизводства групп и сообществ, остается той же.

Другой гигантский массив фотографий, как хорошо знает каждый, делается во время отпусков и каникул, путешествий. Отпуска и каникулы — это тоже высшие моменты семейной жизни. В будни есть работа, учеба, повседневные заботы и мелкие профанные занятия. Отпуск оставляет это все позади, выводя семейность на передний план и давая семье снова реализоваться в чистом виде, без примесей рутинных забот. Именно этот момент на самом деле фиксирует фотокамера. Фотографирование — это то, что люди делают во время каникул, и, одновременно, то, что делает каникулы таковыми. Места, площади, памятники — все то, что фотографируется на память, кажется ценным само по себе. Но на деле они ценны постольку, поскольку являются знаками, устанавливающими символическую связь с определенными, высшими моментами семейной жизни.Даже сам человек на таких фотографиях не так важен — вспомните множество фотографий, где все пространство занимает собор или монумент, а человек едва различим. Это правда, что такие картинки объектов закрепляют воспоминания, но психологическая потребность в них не объясняет самой практики, тем более ее ритмов и контекстов. Она просто ставит эффекты (психологическое удов-

летворение) на место причин, которые по своей природе социальны, а не психологичны.

Представляя фотографирование как индекс и инструмент интеграции, Бурдье рассматривает, как изменяется практика при переходе от сильно интегрированных групп к социальным группам или индивидам, чья интегрированность слабая: городские образованные слои, одинокие люди, индивиды, культивирующие свободу от семейных привязанностей и предрассудков. Опросы случайных фотографов и особенно тех, которые являются членами любительских клубов (само по себе городское явление), указывают на то, что серьезное занятие фотографией содержит отрицание ее социальных функций. Здесь, утверждает Бурдье, обнаруживается несколько закономерностей. Люди, которые более индивидуалистичны и менее интегрированы в семью или общину, склонны выбирать другие объекты и случаи фотографирования. Очевидно, что объекты более абстрагированы от стандартных социальных ситуаций и групповой жизни, они могут быть отдельными предметами, а если это люди, то они лишены социальных связей. Но это не значит, что таким фотографам-индивидуалистам просто невозможно снимать семью, потому что ее у них нет. Многие имеют семью или круг друзей, профессиональный коллектив и т. д. При этом некоторые в интервью признают, что работа в фотоклубе дает им легитимный повод отдохнуть от семьи и побыть собой. Но это не главное. Дело в том, что ценность первичных групп в городской среде гораздо ниже, и это высвобождение рождает более отвлеченное, эстетизированное отношение к практике. Поэтому сами фотографы склонны относиться к ней как к искусству, и выбор объекта задается уже другими правилами, скорее внутренними для «искусства средней руки». Находясь в другой социальной ситуации, то есть будучи менее привязанными к коллективам, «серьезные» фотографы видят мир по-другому, что и отражается на снимках и в дискурсе о природе своей деятельности. Часто они в явном виде выражают презрение к обычной банальной фотографии, то есть к той, которая наделена традиционными функциями. С уменьшением социальной интеграции фотографирование тоже отчасти освобождается от функции ее поддержания, а в индивидуальном опыте это переживается как увлечение процессом. Следуя Дюркгейму, Бурдье, правда, с некоторой иронией, называет серьезных фотографов «девиантами», в отличие от «сезонных конформистов».

ПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНЫЙ КЛАСС

В рамках социологического исследования закономерен вопрос о том, как соотносится тип фотографической практики, а также смысл, который придают ей люди, и их социальная позиция, класс. Именно на материале «искусства средней руки» Бурдье начинает разрабатывать концепцию социального пространства исходя из тонкостей восприятия и вкуса самих участников, их классификаций себя и других, взаимных отталкиваний по принципу «это не для меня». Давая волю своим «естественным» вкусовым предпочтениям, практикуя то, что им подходит, отрицая то, что им не по душе, люди воспроизводят классовую структуру и свою позицию в ней. Соотношение объективных жизненных шансов, определяемых классовым происхождением, и добровольного ограничения собственных притязаний и предпочтений через кажущееся спонтанным суждение вкуса образует тонкий механизм воспроизводства социального пространства. Этот спонтанный, а на самом деле довольно жестко заданный классовый оператор, сидящий в каждом из нас как продукт воспитания или, точнее, являющийся нашим телом, Бурдье называет «хабитусом».[6]

В силу того, что фотографирование не требует специального образования, высокого дохода, не относится к официально санкционированным или маркированным практикам (как живопись или спорт), оно дает простор индивидуальному выбору. Неоднозначность практики дает свободу ее субъективному кодированию, а техническая простота обычного фотоаппарата позволяет импровизацию. Поэтому Бурдье и полагает, что, изучая эту практику, можно схватить не столько классовую предопределенность, сколько то, как социальный класс добровольно воспроизводится через творческую активность масс, которая лишь частично осознаваема как «классовая».

Сельские жители, понятно, рассматривают увлечение фотографированием как городское занятие, как маркер чуждой для них группы. У нас здесь нечего фотографировать, говорят они, высмеивая тех односельчан, которые все же ходят и щелкают затвором, мол, хотят быть как городские, выпендриваются. Крестьяне рассматривают фотографирование как роскошь или баловство. Но коллективное порицание основано, естественно, на своих правилах уместности и отно-

[6] См. Пьер Бурдье, «Социальное пространство и символическая власть», в кн.: *Начала*. М.: Socio-Logos, 1994, с. 181–207.

сится лишь к досужему, нефункциональному использованию фотографии, не препятствуя традиционному использованию. Для рабочих, занятых ручным трудом, фотография тоже не относится к искусству, но все же дальше от сакральной функции, чем у крестьян. Рабочие подчеркивают реализм, свойственный фотографии, она просто воспроизводит предметы или людей, и более ничего особенного в ней нет, хотя смотреть приятно. Рабочие, серьезно увлеченные фотографией, что включает проявку и печатание снимков, увлечены прежде всего технологией процесса. Для них фотография десакрализована, но не эстетизирована, хотя они могут вешать фото на стены в качестве украшений, наряду с цветными вырезками из журналов, которые даже помещают в рамку. Похожее отношение к фотографии Бурдье обнаруживает у клерков: как бы извиняясь, они говорят, что, мол, вот сфотографировал сад у дома или собаку, ничего в них особого нет, просто нравится. Фотографируя, они, тем не менее, не вкладывают особого смысла и не пытаются выступать «тонкими» ценителями.

Неоднозначность практики фотографирования, ее расположенность между сугубо техническим репродуцированием и «настоящим» искусством, проявляется и у представителей управленцев низшего и среднего звена, но по-другому. Они больше всего склонны приписывать и придавать фотографии свойства искусства. Тем самым они ищут возможности отличиться от групп с более низким статусом, возвышая себя при помощи претензии на то, что видят и понимают больше, знают толк в фотографии и фотографировании. Они явным образом отрицают туристский стиль фотографий, а также семейные фото, которые вешаются на стену. Управленцы среднего звена утверждают при этом необходимость видеть в фотографии нечто большее, чем простые декорации. Фотографии отвлеченных предметов, уличных сцен, абстрактных объектов — их стихия. «Поскольку наиболее благородные и редкие практики им недоступны, подчиненные и младшие менеджеры находят средства утверждения своего отличия в фотографии, эстетизме бедных, как и в других культурных практиках второго порядка, будь то чтение и популяризация журналов типа *Historia* или *Science* ***et vie*** (*Наука и жизнь*) или эрудированность в вопросах кино».[7] Относясь к фотографии как к серьезному искусству, представители городского среднего класса не только стремятся отделить себя от мелких клерков, рабочих и других

[7] Bourdieu, *Photorgraphy: A Middle-brow Art,* p. 64

групп, но и приблизиться к *haute* ***bourgeoisie*** посредством имитации вкуса и близости к искусству, которые являются маркером высших классов. При этом, утверждает Бурдье на основании результатов исследования, увлечение фотографией среди высших менеджеров реже, чем среди низших, то есть с повышением статуса интенсивность любительской практики уменьшается.

Выбор фотографии как профессии, что предполагает обучение в специальной *Ecole* ***Technique de Photo et de Cinema*** или престижном *Institut* ***Francais de Photographie***, больше характерен для выходцев из семей высшей страты среднего класса. Их идеологией является утверждение присущего им особого художественного дара, который они намерены свободно развивать. Эта профессия к тому же дает пропуск в мир высокой моды и, хотя не гарантирует блестящей карьеры и дохода всем выпускникам, предоставляет достаточно символических ресурсов, своего рода ауру, для высоких статусных притязаний.[8] Представители наиболее богатых слоев, включая аристократию, не склонны рассматривать фотографию как искусство, относятся к ней с некоторым пренебрежением, отождествляясь с «настоящими», то есть легитимными формами искусства — живописью, музыкой, театром, что, в общем, вполне ожидаемое утверждение.

Благодаря тому, что статус фотографии в обществе оставался неопределенным (речь идет о 1960-х годах), а сама практика из-за своей простоты не содержала серьезных ограничений для потенциальных пользователей, она стала полем, структуру которого задавали как социальные функции по отношению к группе как таковой, так и межгрупповые различия. То, что снимали фотографы-любители, как и когда они это делали, как при этом относились к тому, что делали, и как оправдывали, комментировали свое отношение, создавало и воспроизводило устойчивую структуру, которая соотносится с объективным социальным пространством. Все это далеко не очевидно, когда смотришь на это «искусство средней руки» с обыденной точки зрения. Бурдье показал, как практики и разговоры о них, взаимные отталкивания и сознательные противопоставления способствуют воспроизводству социальной структуры.

[8] Профессиональной фотографии посвящена последняя глава этой же книги, написанная Люком Болтански и Жан-Клодом Шамбордоном. См. Luc Boltansky and Jean-Luck Chamboredon, «Professional Men or Men of Quality: Professional Photographers», in: Bourdieu, *Photography*, p. 150–173.

Но фотографирование — лишь одна из культурных практик, доступных исследователю. Ее исследование было полигоном для более масштабного проекта. Параллельно Бурдье руководит исследованием, которое призвано визуализировать социальное поле и позиции в нем, исходя не из «классов на бумаге», а беря за основу суждения вкуса и повседневные классификации самих людей. В 1963 году проводится опрос 629 человек, а в 1967—1968 годах еще 1217 человек из около 15 различных социально-профессиональных групп на предмет культурных и эстетических предпочтений по 26 позициям (мебель, интерьер, еда, музыка, кино, живопись, фотография и т. п.).[9] Вдобавок к этому проводятся наблюдения и углубленные интервью. В результате реконструируется поле повседневных классификаций, позиции в котором определяются исходя из того, как группируются предпочтения. Но что не менее ценно — показывается, как и по каким правилам генерируются повседневные суждения вкуса, содержащие предпочтения и отрицания и реализующиеся в стилях жизни. Подзаголовок книги — «Социальная критика суждения вкуса» — недвусмысленно указывает на интенцию автора: поставить под вопрос автономию суждения вкуса, которую приписывал ему Иммануил Кант, считавший это суждение чистой и независимой способностью. Для этого необходимо было показать укорененность суждения вкуса в социальной структуре, а также его задействованность в воспроизводстве классов и подклассов. Общий критический аргумент состоит в том, что спонтанные субъективные суждения («о вкусах не спорят») и соответствующие им практики культурного потребления (стили жизни) генерируются позициями в социальной структуре, но при этом не воспринимаются как детерминированные, поскольку работают различные механизмы оправдания и обоснования.

Личные симпатии, лежащие в основе дружбы и любви, представляются нам искренними и естественными, всегда нашими собственным, идущими изнутри. Мы также знаем, что они, как правило, сопровождаются некими общими предпочтениями в музыке или литературе, отношением к различным культурным практикам и т. д. Но это не повод ставить под вопрос искренность порывов. И наоборот, когда суждения вкуса или реакции на те или иные культурно-обусловленные ситуации обнаруживают расхождения, происходит серьезное испытание чувств. Люди активно классифицируют мир, но схемы и логика классификаций

[9] См анкету Bourdieu, *Distinction*, p. 513—518.

остаются за пределами их понимания. Культ искренности способствует тому, что объективная логика ускользает от внимания. «Посредством вкуса агент имеет то, что любит, потому, что он любит то, что имеет, то есть качества, данные ему существующей системой распределения и легитимно предназначенные ему существующей системой классификации», — пишет Бурдье.[10] Вкус — это *amor fati*. Вот любишь ты устрицы и Делакруа, и всё тут, а кто-то любит кино и джаз, но поменяться они не хотят. Бурдье скажет — не могут. Более того, логика отталкивания индивидов с несовпадающими вкусами и соответствующая легкая неприязнь будет определять и то, что они будут группироваться в разных физических пространствах, мало пересекаясь и тем самым воспроизводя устойчивость границ. Попросту говоря, если идет речь о молодых людях, то они будут ходить в разные кафе и клубы, стиль жизни будет приводить их в разные места, и, наоборот, шансы встретиться, познакомиться и завязать отношения или вступить в различные дружеские круги будут выше, если есть одинаковые предпочтения и предрасположенности.

Задача социолога школы Бурдье, конечно, состоит не в обличении, а в объяснении, в переходе от описания практик и предпочтений к социальным закономерностям. Но Бурдье далек от простого механического понимания класса как уровня дохода и места в отношениях собственности. Наследие французской истории с ее борьбой придворной аристократии и королевского двора, перенесенной в культурное пространство, стремление буржуазии интегрироваться в аристократическую элиту, попытки образованного класса соперничать с классом собственников за меру общественного престижа, авторитет государственной бюрократии и другие особенности, сделавшие тонкие социокультурные различия, их артикуляцию и противопоставление важными инструментами классовой борьбы, — все это наложило отпечаток и на социологию. Бурдье оперирует сложной классовой матрицей, включающей как классы (аристократия, бюрократия, рабочий класс, буржуазия, образованный класс), так и подклассы, составляющие их сегменты и занимающие промежуточное положение, — на этих границах тоже разворачивается борьба стилей. Признаком класса или группы является соотношение капитала трех различных видов, которым обладают группы: экономический (деньги и собственность), культурный (образование и влияние)

[10] Ibid, p. 175.

и социальный (квалификации и ранги). Различные структуры капитала порождают различные стратегии и практики. Бурдье вводит нас в малознакомый нам мир французских различий и взаимного восприятии клерков, инженеров, учителей, владельцев мелких компаний, творческой интеллигенции, чье поведение, по его мнению, определяется стремлением компенсировать, например, дефицит культурного капитала относительно экономического или наоборот. Вместо простой вертикальной мобильности Бурдье вводит термин «реконверсия капитала» — стремление использовать наличие одного типа капитала для увеличения другого и тем самым сохранить или улучшить позиции в социальном пространстве. В современных классовых обществах сохранение своего положения в социальном пространстве уже невозможно без реконверсии капитала.[11] К реконверсии относятся, например, образовательные стратегии обеспеченных классов, стремление получить академические титулы, не обладая соответствующей квалификацией, конверсия титулов в позиции в бизнесе, использование матримониальных стратегий для восполнения недостатка того или иного типа капитала.[12]

Установить путем сопоставления социальных индикаторов схему объективного социального пространства и то, как оно видится с внешней точки наблюдения, недостаточно. Класс сам по себе не является судьбой, если он не воспроизводится активно самим человеком. Надо еще понять это воспроизводство не как статистические шансы (на образование, профессию, место проживания), а как практику, с помощью которой люди сами себя ограничивают, реализуя свои предпочтения и проживая свои классификации окружающего мира. Идея Бурдье как раз и состоит в том, что класс воспроизводится как набор границ, поддерживаемых через повседневное классифицирование на основе суждения вкуса. В данной социальной формации, считает Бурдье, все агенты разделяют некоторые перцептивные схемы, которые объективируются в парах противопоставляемых прилагательных, классифицирующих явления и объекты в различных сферах практики. Примерами таких повседневных классификаций будут пары высокое (чистое, возвышенное)—низкое (вуль-

[11] Bourdieu, *Distinction*, p. 157.

[12] См. Юлия Зеликова, «Образовательные стратегии нового обеспеченного класса России: западное образование детей», в кн.: *Проблемы социального и гуманитарного знания.* СПб.: Дмитрий Буланин, 1999, с. 350—383.

гарное, скромное); утонченное—грубое; легкое—тяжелое; уникальное—общее; свободное (раскованное)—ограниченное (надуманное) и т. п. Это и есть социальный порядок, воспроизводимый игрой различений. Легкий *lounge music* противопоставляется тяжелому року, как легкая изысканная еда — тяжелой и обильной, как модный легкий современный театр — интеллектуальному и дидактическому.[13] Соответствующие пристрастия управляют поведением, но сами управляются дистинкциями социальной структуры, воплощенными в теле, оценивающем взгляде, восприятии форм, цвета, запаха.

Вопрос, конечно, состоит в том, насколько это универсальные механизмы и какой тип суждений или какие поля служат социальной дифференциации в других культурах. Только ли это французский фетишизм, помноженный на особую чувствительность самого Бурдье, блестяще реализовавшего посредством исследования стратегий других собственную стратегию восходящей мобильности? Или собственное общество кажется нам проще благодаря тому, что никто не проблематизировал повседневные классификации и практики различения?

[13] Bourdieu, *Distinction*, p. 468—469.

Глава 9. ФУКО: ХАЙДЕГГЕР, ПРОЧИТАННЫЙ ЧЕРЕЗ НИЦШЕ

После успеха *Надзирать и наказывать* и *Истории сексуальности* редко кто внимательно читает книги Фуко более раннего, «археологического» периода[1] — особенно саму *Археологию знания*, якобы завершавшую этот период и отличающуюся особой сложностью в понимании, если искать в ней описание метода, который был продемонстрирован до этого в действии — в *Истории безумия*, *Рождении клиники* и *Словах и вещах*. Как заметил Делёз, Фуко предстает очень странным автором трактата по методологии археологии знания, если считать, что он заархивировал там лучшие примеры использования этого метода. Такое ожидание вызывает сильное беспокойство читателя, «потому что архивариус нарочно не дает примеров. Он полагает, что ранее приводил их постоянно, даже если в тот момент и сам не знал, что это были примеры».[2]

Для читателя поэтому для начала проще даже не искать общие черты между всеми книгами раннего периода творчества Фуко. Лучше подходить к *Археологии знания* как к книге *sui generis*, как к трактату, который дал наиболее концентрированное выражение хайдеггерианства Фуко, до того, как он решающим образом скорректировал свое хайдеггеровское видение практик с помощью Ницше, что случилось после мая 1968 года. В последнем интервью перед госпитализацией (он дал его 28 мая 1984 года) Фуко сказал: «Все мое философское развитие было определено прочтением Хайдеггера. Но я понимаю, что в конце Ницше оказался важнее ... Возможно, если бы я не прочел Хайдеггера, я бы никогда не прочел Ницше. Я пытался читать Ницше в 50-е годы, но Ницше сам по себе ничего мне не говорил. Но Ницше и Хайдеггер вместе — это был философский шок! Тем не менее, я никогда ничего не писал о Хайдеггере, и

---

[1] О различии между археологическим и генеалогическим периодами в творчестве Фуко и о разнице в методах археологии и генеалогии подробнее см. в: Олег Хархордин, «Фуко и теория фоновых практик», в кн.: О.В. Хархордин, ред., *Мишель Фуко и Россия.* СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2001.

[2] Жиль Делёз, «Новый архивариус», в кн.: Мишель Фуко, *Археология знания*. СПб.: Гуманитарная академия, 2004, с. 385.

я не писал о Ницше, кроме одной очень короткой статьи. Все же они — те два автора, которых я читал больше всего».[3] Попробуем и мы сначала описать видение практик в *Археологии знания*, которое во многом обязано Хайдеггеру, а потом показать, как оно было скорректировано в 1970–80-е годы.

Как говорит Фуко в самом начале книги и повторяет в конце, его интересует дискурс, который надо рассматривать не как совокупность документов, а как деятельность, которая оставляет после себя монументы.[4] Иными словами, ему неинтересно то, как обычно рассматриваются тексты, — то есть только как носители некоей информации, как документы, отражающие некоторую другую реальность. Фуко интересует не то, что дискурс якобы отражает, *что* он говорит, а то, что дискурсивные практики делают, *как* они существуют. Дискурсивные практики поэтому рассматриваются как монументы или памятники. Они или сами события или зачинатели некоторых событий во всей их материальности; дискурсивная практика — это дискурсивное действие, делание чего-либо с помощью слов. Это обращение с текстами и словами не для того, чтобы почерпнуть из них информацию (отнестись к ним как к документальным свидетельствам какого-либо события), а обращение с ними как с событием, с некой трансформацией реальности.

Поясним это на следующем примере. После начала реформы патриарха Никона в середине XVII века многие старообрядческие общины запираются в храмах и скитах и сжигают себя. Одна из причин — нежелание жить в мире, где правит Антихрист, который исправляет Божьи книги. Никоновская реформа устанавливает в русской жизни другое отношение к книге, во многом связанное с появлением книгопечатания и с необходимостью грамотно набирать строки печатаемых теперь церковных текстов. При сверке этих текстов с греческими оригиналами выясняется то, на что указывал еще Максим Грек в начале XVI века, — в результате многократного копирования от поколения к поколению в переписываемых книгах накопились орфографические ошибки, возникли разночтения, так что иногда фразы русских текстов не то что не соответствуют греческим оригиналам, они даже не имеют смысла, так как противоречат эле-

[3] Sylvere Lotringer, ed., *Foucault Live, Interviews 1961–1984.* New York: Semiotext(e), 1996, p. 326.

[4] Фуко, *Археология знания*, с. 42–43, 259.

ментарным правилам грамматики. Аргумент за сверку текста и оригинала был достаточно сильный, и Никон поддержал этот аргумент, причем он был не первый — до него это делал и правивший до него патриарх Иосиф. Реакция старообрядцев на предлагаемые исправления была в этом случае, однако, радикальной, так как они считали, что никоновские справщики церковных книг правят их по текстам греческих книг, напечатанных в Венеции и других «немецких странах» после падения Константинополя, а не по рукописным греческим оригиналам и их первым славянским переводам. А у нынешних греков, считали раскольники, «вера православная испроказися Махметовою прелестию от безбожных турок». Вдобавок тот факт, что накопились ошибки в тексте при многократных переписываниях, мог рассматриваться как преимущество, а не как недостаток. Да, у нас ошибки по сравнению с греческими оригиналами, но Бог на нашей стороне — так как православие торжествует в Московии и побеждает в войнах. А те греки, кто пользует все так же аутентичные греческие тексты, на самом деле предали православие, когда пошли на Флорентийскую унию с католицизмом в начале XV века. После такого предательства (якобы для защиты Константинополя от турок) Бог отвернулся от греков, и второй Рим пал в 1453 году. Как вы можете нам предлагать ориентироваться на греческие книги, которые привели к поражению? — говорили многие старообрядцы. [5]

Но возможна и другая интерпретация. Для старообрядцев их книги были частью «предания», понимаемого, как пере-дание: они означали прямую связь с Богом на уровне осязаемо-телесном. Теперь этот механизм предания предлагалось разорвать, заменив старые рукописные книги с ошибками на напечатанные неправедные книги. Действительно, когда в прошлом книга переписывалась, руки писца прикасались к манускрипту, с которого она списывалась, — или к нескольким манускриптам, если составлялся изборник, то есть сборник мудростей из нескольких уже существовавших книг. Оригинал, с которого делалась рукописная копия, когда-то сделали руки другого писца. Этот монах из предыдущих поколений писцов, в свою очередь, прикасался к манускриптам, с которых был списан или переведен сам оригинал — и так вплоть до манускриптов, которые держали руки самих апостолов. Апостолы же прикасались к самому

[5] Н.Ф. Каптерев, *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов*. М.: Индрик, 2003, с. 133–134.

Христу — и теперь эту осязаемо-тактильную связь с Богом, эту череду прикосновений, связывавшую средневекового пользователя книги с самим Богом, предлагалось нарушить!

Как говорил раскольный соловецкий настоятель Илия: «...и востали новые учители, и от веры православныя и от отеческого *предания* нас отвращают, и велят нам служить на ляцких крыжах по новым служебником, неведомо откуда взято».[6] Вместо рукописного предания предлагалось теперь держать в руках какой-то бумажный артефакт, справленный к тому же по каким-нибудь «немецким» образцам: как мог этот элемент падшей реальности соревноваться с прямым тактильным доступом к Богу, который давала старая переписанная книга? Однако, церковный собор под председательством царя ответил в 1666 году соловецким раскольникам: все равно будете подчиняться церкви, как члены в теле едином, «под единою главою Христом суще», и примете «все *преданная* ей от святых Апостол и святых отец *предания*, ныне же... добре исправленная со всяким прилежанием».[7] Москва не отрицала, что предание-передавание важно, но просто приказывала считать, что эстафета передачи Божьего послания от апостолов к людям не нарушена ее методами правки книг.

В этом примере есть два разных отношения к тексту. Отношение старообрядцев прежде всего базируется на внимании к ощутимо материальным функциям книги, которая помогает выстраивать связь с Богом. Отношение никоновских реформаторов еще помнит об этом, но уже несет в себе элементы и другого подхода, когда к книге относятся просто как к документу, как к источнику информации. Поэтому и грамматика важна, и хороший перевод — дело не последнее. Контраст между книгой как чем-то имеющим ощутимо-материальные эффекты и функции, с одной стороны, или книгой как просто документом, с другой стороны, здесь намечен достаточно явно.

Фуко схожим образом пытается показать, что его интересует именно то, как действует в нашей жизни дискурс и какие ощутимые эффекты он имеет. Надо сразу отметить, однако, что эффекты эти могут быть различны. Например, можно в только что рассказанном

---

[6] Н. Субботин, ред., *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, т. 3. М., 1878, с. 7.

[7] Там же, с. 120.

эпизоде увидеть возможность и другой интерпретации событий. С приходом печатной книги доступ к Богу не должен был быть устранен; просто тактильный доступ к нему через череду рук переписчиков заменялся на доступ через внутреннее зрение — непосредственно у себя в сердце. Прочтя Божьи истины в тексте, человек мог начать медитировать над ними и пережить опыт, когда у него в душе разливался фаворский свет, то есть человек мог получить квазипротестантское единение с Богом напрямую, без посредников. Материальный эффект бытия книги был бы здесь другой — да, она снова бы давала верующему доступ к Богу, но совсем другим образом. Вот такие разные эффекты и стороны бытования дискурса в жизни человека и интересуют Фуко. Систематизировать и описать подобные различные виды бытования текста как монумента — а не просто заявить, что надо замечать, будто текст не только несет информацию, но и производит эффекты в реальной жизни, — вот его задача.

Поэтому цель *Археологии знания* — это прежде всего прояснение того, что делает такой основной элемент дискурса, который Фуко называет «высказывание». Сам французский термин enonciation был, наверное, выбран неслучайно — термин связан с латинским *nuncius*, «вестник», «тот, кто возвещает». В русском языке есть понятие «нунций», посол Папы или святейшего престола. То есть мы можем буквально переводить этот термин как «из-вестие», «воз-вещение», но коннотация посланника подразумевает не только передаваемое извещение, но и отсылку от чего-либо к чему-либо. Деррида указывал на то, что, согласно Хайдеггеру, первичная функция любого знака — отсылание и эти эффекты отсылания от одной реальности (бытия знака здесь и сейчас перед нами) к другой (к той, которую он якобы представляет) имеют материальную и ощутимую подоплеку, например перемещения посла в пространстве.[8] Если, однако, забыть об отсылании (референции), лежащем в основе знаковой функции, и сконцентрироваться на получателе вести, которую несет посланник или вестник, то можно задать вопрос по-другому. Какие ощутимые материальные операции совершает высказывание, понимаемое как из-вещение или воз-вещение, какое ведение оно сообщает получателям вести? То есть что они ведают, получив его, что они теперь знают? Фуко, как он часто говорит, интересуют «игры

[8] Jacques Derrida, «Sending: On Representation», *Social Research,* Summer 1982.

истины», то есть то, как производится нечто, что признается за истинное знание, и как получатель дискурса получает это истинное знание или ведение и в результате начинает ведать мудрость или испо-ведовать веру.

Конечно, археология знания, практикуемая по Фуко, как и любая археология, имеет дело в основном с оставшимися окаменелостями и артефактами, то есть с письменным дискурсом, — недаром он называл свои экзерсисы плодом ненужной эрудиции, полученной после часов сидения в пыльных библиотеках (чтобы понять это заявление, надо съездить в библиотеку Упсалы, где Фуко просто был обречен найти весь основной материал для книги *Слова и вещи*). Поэтому эта археология рассматривает свой материал — оставшиеся тексты — как набор практик обращения со словами, когда-то живой и практиковавшийся многими, но воплощенный теперь в артефакте. Именно это означает, что Фуко анализирует эти тексты теперь как «монументы», как памятники, воплотившие в себе определенные практики производства знания.[9]

Набор дискурсивных практик, создающий фон определенного дискурса — то есть то, что делается в нем со словами, — задает четыре основные характеристики этого дискурса, заметные на переднем плане: какой тип феноменов может стать объектом данного дискурса, кто может занять позицию говорящего субъекта, какие виды понятий могут быть приемлемы в этом дискурсе и какие теории возможно помыслить и сформулировать в данном дискурсе. Разберем их по очереди.

Во-первых, делание такого дела, как производство знания с помощью слов — в отличие от производства знания напрямую, бессловесно, так что даже словами часто не выразишь; например, в мистическом или эстетическом переживании — по определению предполагает, что слова важны. Именно это и означает первая характеристика функции высказывания — оно задает те объекты, которые могут нам осмысленно являться, вернее, задает возможности осмысленного оперирования с ними. Если в конце XVIII — начале XIX века в деревне говорят о «бесноватых женках», в армии — о «безумствующих» солдатах, а в городе об «умоисступленных» или «сумасшедших», то только современная история медицины задним числом

[9] Несколько следующих параграфов повторяют отдельные тезисы из: Хархордин, *Фуко и теория фоновых практик.*

усмотрит в этом три проявления одного и того же феномена. Те, кто жил в ту эпоху, знали разницу в практическом контексте, видели то, что эти феномены не сводились вместе ни в пространстве, ни в одних и тех же институтах, и сильно бы удивились, если бы кто-то сказал, что их надо объединить в одну категорию. Теми, кого бес попутал, занималась губернская консистория или местный поп; солдата, убившего сослуживца, признавали безумным, то есть недееспособным, и отправляли в монастырь на «исправление», то есть деятельное покаяние в монастырском заключении, а тех, кто вышел, сошел, сбрел или исступил из ума — может, на время, как Чаадаев? — направляли на освидетельствование во врачебную управу, как было предписано «Правилами относительно свидетельствования и испытания тех, кои в припадках сумасшествия учинили смертоубийство или посягнули на жизнь другого или собственную», которые были составлены в 1835 году медицинским советом министерства внутренних дел.[10] Теперь, после появления институционализированной психиатрии, мы можем увидеть во всех этих феноменах проявления одного и того же — «душевной болезни», но до появления современной психиатрии приведенные термины были вписаны в разные дискурсы в разных институциональных контекстах — религиозная борьба с сатанинскими происками, оценка дееспособности воинов, контроль над живущими вместе в урбанизирующемся обществе. То, как артикулируется феномен, определяет то, что возможно осмысленно сделать с ним, — например, полное сумасшествие отличается в книгах от временного умоисступления, а категория «безумного» или «помешанного» не предполагает такой градации — временно безумных и на минуту помешанных в документах мы едва ли находим.

Во-вторых, дискурсивные практики определяют то, какую позицию может занять тот, кому приписывается их авторство. Кто является субъектом, написавшем данный труд или серию трудов? Проблема эта знакома тем, кто составляет, например, полные собрания сочинений, — с чем столкнулись Колли и Монтинари, которые готовили полное критическое издание Ницше в 60-е гг., и каким-то образом должны были решить, что публиковать из его записных кни-

[10] Детали см. в Лия Янгулова, *Институционализация психиатрии в России: генеалогия практик освидетельствования и испытания «безумия».* Канд. дисс. М., 2004.

жек.[11] Хорошо, многие строки, записанные там, выглядят как наброски афоризмов, которые появятся потом в завершенной форме в книгах, появившихся при его жизни, например, в *Человеческом, очень человеческом*. Те, что не появились, можно публиковать, как якобы крупицы истины, которые намечались к публикации, но не были включены самим Ницше в книги при жизни. Но что делать с краткими фразами, которые часто стоят в записных книжках между этими квазиафоризмами или не-до-афоризмами — такими фразами, как «Забыл зонтик» — или с какими-то непонятными подсчетами? Рассматривать их как всего лишь часть повседневной жизни автора, которые надо отбросить? А что тогда делать с пограничными случаями, типа записи «Забыл зонтик. Как [если бы] потерял друга»? И с записями Ницше той эпохи, когда он уже был в доме для умалишенных? Это — великое прозрение или невнятный бред?

Легко только тем, кто составляет полные собрания сочинений авторов, претендующих на абсолютную святость, — тут все стороны жизни, включая записки на полях книг, которыми владел святой, или собственноручно записанные подсчеты расходов на хлеб и молоко надо публиковать: ведь они раскрывают подробности великой жизни, в каждой детали которой якобы нам явилась эта особая святость. Например, в ПСС Ленина публикуются не только заметки Ленина на полях тех книжек, что стояли в его библиотеке, не только его записи о повседневных мелких потребностях, но даже административный дневник, — расписание каждого дня и встреч, — составлявшийся его секретарем Фотиевой. Мы не можем упустить ни одного часа из великой жизни; более того, вдруг он собственноручно правил или вносил строки в свое расписание? С Ницше дело обстоит сложнее: хотим ли мы представить миру великого критического мыслителя (что делает черный двухтомник Свасьяна, переоткрывший Ницше советскому читателю), прото-нациста (что сделала публикация специально скомпилированной *Воли к власти*, которую собрала и обработала его сестра в начале 20 века) или просто больного, злобного и невыносимого в повседневном общении мелкого создания, на которого никто не обращает внимания и который постоянно

[11] См. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds., *Friedrich Wilhelm Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Berlin: Walter de Gruyter, 1967. Делёз и Фуко помогали публикации этого издания. О его эффекте см. Паоло д'Иорио, «Все эти "Воли к власти"», в кн.: Виктор Каплун, ред., *Ницше и современная западная мысль*. СПб.; М.: ЕУСПб; Лентий сад, 2003.

перемещается из одного швейцарского пансиона в другой, чтобы не сойти с ума от одиночества? А если мы издадим отдельной книгой только то, что попало в файлы психиатрической клиники, где он закончил жизнь? То, что попадет в границы высказывания, которое якобы возвестил миру Ницше, определит то, как мы видим субъекта этого высказывания. И это совершенно разные люди.[12]

В-третьих, дискурсивные практики задают рамки того, какой вид понятий может быть приемлем в рамках данного дискурса. *Археология знания* вообще начинается с отрицания великих обобщений — таких как традиция, влияние, эволюция, дух времени, — которые обычно рассматриваются как что-то общее для определенного дискурса: «Необходимо на время отказаться от… всех этих синтетических категорий, которые никак не проблематизируются и которые мы продолжаем считать совершенно правомерными».[13] Фуко хочет найти новые, другие общности, лежащие в основании дискурса, и потому анализирует дискурсы как конфигурации практик. Как следствие этого понятие концептуальной традиции имеет смысл, только если одно и то же понятие подвергается в рамках данной традиции одним и тем же операциям и связывается с другими понятиями фиксированным количеством способов.

Так, тот дискурс, который производил агент под названием «доктор» в девятнадцатом веке, включал набор высказываний, куда входили «качественные описания, биографические рассказы, выделение, интерпретация и сопоставление симптомов, заключения по аналогии, дедукция, статистические оценки, экспериментальные верификации»[14] и множество других типов. Предложим следующий пример. «Горячка», якобы переходящая в медицину XIX века от врачевания XVIII-го или даже знахарства XVII-го, может казаться одним и тем же термином, подвергающимся разным интерпретациям. Следуя Фуко, надо сказать другое: этот термин в XVII и XIX веках вписывается в разные поля взаимосвязанных понятий, так как с ним оперируют по-разному. Например, в XVII веке смотрят, даст ли кро-

[12] Понимая, что и его книги предлагают совершенно разные образы автора по имени «Фуко» — настолько он менялся от книги к книге — Фуко написал: «Вероятно, многие, так же как и я, пишут, чтобы больше не иметь своего лица. Не спрашивайте меня, кто я, и не требуйте, чтобы я оставался одним и тем же; это мораль удостоверения личности, это она проверяет наши документы» (*Археология знания*, с. 60).

[13] Фуко, *Археология знания*, с. 112, перевод изменен.

[14] Там же.

вопускание искомый эффект, а в XIX-м исследуют биографию человека и склонность к горячке и свяжут термин «горячка» с «наследственностью» или «телесной конституцией» или вообще отнесут соскобы в лабораторию, где термин «горячка» объяснят через термин «микроб». В результате «горячка» XVII или XIX веков — совершенно разные понятия, так как завязаны на другие сопряженные с ними понятия. Это происходит оттого, что они вписаны в разные практические контексты возможностей сделать с ними что-то осмысленно.

В-четвертых, фоновые дискурсивные практики ненавязчиво задают возможности того, что можно сделать в теоретических объяснениях и интерпретациях. Так, например, в *Словах и вещах* Фуко исследовал — среди других дискурсов — естественную историю, которую обычно считают предшественницей современной биологии. Легитимные способы производства научных высказываний в ней, однако, отличались от способов их производства в современной биологии. На переднем плане естественной истории тезисы противоположных теорий — например, положения Линнеевской фиксированной схемы мироздания и Бюффоновской эволюционистской теории — могли противоречить друг другу, но на фоновом уровне обе теории опирались на одни и те же дискурсивные практики. Обе теории основывались на определенном стиле описания, который делал своим объектом всю структуру видимых органов (в отличие от, скажем, более ранней практики поиска немногих бросающихся в глаза сходств между отдельными органами — например, между грецким орехом и человеческим мозгом), а потом классифицировал результаты в форме правильных таблиц с четко определенным количеством клеточек (в отличие от, скажем, более поздних построений рисунков — древ эволюции), предполагаемая цель которых заключалась в исчерпывающем описании всех вариантов сотворения мира.[15]

Фуко утверждает, таким образом, что естественную историю прежде всего характеризует не перечень общих тем, понятий или теорий, а четко очерченный набор способов что-то делать с осмысленными (в ее рамках) высказываниями. Еще пример: другой дискурс классического периода французской культуры — всеобщая грамматика — опирался на выделенные аналитикой Фуко практики атрибуции (приписывания), сочленения, обозначения и деривации (заимствова-

[15] Там же, с. 282–284.

ния).[16] И здесь тоже, в рамках всеобщей грамматики, набор дискурсивных практик создавал свой специфический фон для всего того, что можно было осмысленно сказать внутри этого дискурса. Слово «всего» в предыдущем предложении может показаться слишком сильным заявлением о свойствах практик, которые обуславливают дискурс. Мы сохраняем эту сильную формулировку, так как следуем текстам Фуко, который, по-видимому, разделял хайдеггеровскую трактовку *Waltens*, «правящего» характера просвета бытия, который задает условия возможности явления феноменов в том виде, как они являются нам. По Хайдеггеру, современный здравый смысл забыл об этой правящей характеристике просвета бытия и — после переноса человека в центр мироздания в философии Нового времени — приписывает функции правления только людям. Фуко бы мог сказать, что дискурсивные практики «управляют» тем, что можно осмысленно сказать внутри данной дискурсивной формации.[17]

Для прояснения характера археологического анализа Дрейфус и Рабиноу сравнивают его с теорией речевых актов Сёрля. Они утверждают, что, хотя оба этих типа анализа исследуют то, как люди производят действия с помощью слов, они различаются в одном очень важном аспекте. В то время как Сёрль исследует высказывания повседневной речи, Фуко занят в основном анализом научных и квазинаучных дискурсов, политических и философских трактатов. Дрейфус и Рабиноу называют эти объекты внимания Фуко «серьезными речевыми актами» и утверждают, что они схожи с высказываниями нормальной науки в теории научных парадигм Томаса Куна. Парадигма включает в себя набор демонстрационных примеров решения задач и таким образом мягко предписывает приемлемые виды действий в рамках данной науки.

«Серьезные речевые акты» похожим образом порождаются в соответствии со специфическим и конечным набором приемлемых способов обращения с высказываниями. Но серьезными их делает не жесткость процедуры их производства в соответствии с установленными образцами, а то, что их признают за безусловно легитимный способ производства истины в данной культуре. Серьезные речевые акты отличаются от повседневной речи тем, что они поддерживают-

[16] Фуко, *Археология знания*, с. 130.

[17] См. Hubert L. Dreyfus, «Foucault and Heidegger on the Ordering of Things», in: *Michel Foucault Philosophe*r. New York: Routledge, 1992.

ся целой сетью институционализированых отношений власти, которые придают им характер истинных высказываний. Например, если я скажу: «Скоро пойдет дождь», это будет обыденный речевой акт; если то же самое скажет по телевидению университетский специалист или работник метеорологической службы, это уже «серьезный речевой акт».[18]

Таким образом, археология — это метод выявления фоновых практик, которые обуславливают производство серьезных речевых актов. Она начинается с приема остранения практик, попытки отступить на шаг от анализируемых практик, если эти практики существуют сейчас и мы в них вписаны. Этот шаг, однако, сделан за археолога, если он анализирует практики далекого прошлого. Затем археология начинает заниматься «чистым описанием дискурсивных событий»,[19] описанием почти позитивистского толка: археолог просто описывает и регистрирует тот конечный набор способов обращения со словами, которые демонстрируют исследуемые тексты, то есть просто выявляет практики высказывания, использовавшиеся говорящими субъектами для конструирования серьезных речевых актов внутри данного дискурса.

По Дрейфусу и Рабиноу, археолог, перечислив эти фоновые практики, тем не менее не ищет в них некоего объединяющего их смысла, ни причин, которые собрали их воедино именно в этой конфигурации практик. Например, Фуко просто зарегистрировал, что средневековое мышление руководствовалось для производства серьезных речевых актов во врачевании тех дней четырьмя основными практиками выявления подобия — это были поиски пригнанности, соперничества, аналогии и симпатии, — но не нашел никакой логики, которая бы обосновывала соединение именно этих практик в единой дискурсивной формации.[20] Возможно, некоторые из этих практик могли бы быть даже исторически смешаны с некоторыми из четырех практик, которые составляли фон дискурса всеобщей грамматики XVII–XVIII веков, и тогда получилась бы еще одна странная новая дискурсивная формация, где сошлись бы, скажем, деривация и обоз-

[18] Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed., 1983, p. 47.

[19] Фуко, *Археология знания*, с. 72, перевод изменен.

[20] Мишель Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* СПб.: A-cad, 1994, с. 54–62.

начение вместе с поисками аналогий и симпатий. Но археология не вопрошает, почему именно данные, а не другие фоновые практики были сведены в единую формацию, поэтому вопрос о возможных конфигурациях практик в ней не обсуждается.[21]

Контраст археологии Фуко с теорией речевых актов (или с аналитической философией Витгенштейна и Остина), который предложили Дрейфус и Рабиноу, очень полезен. Однако желание сказать, что Фуко занимался особыми речевыми актами — серьезными, а не повседневными, затемняет одну фундаментальную черту высказывания и дискурсивных формаций, на которую Фуко хотел указать. Не зря же он настаивал на отличии своего подхода от аналитической традиции в англо-американской философии: «...Высказывание — это единство иного рода, нежели... речевой акт».[22] Фуко интересуют не просто эффекты текста (изменение ситуации в результате иллокутивных и перлокутивных эффектов), а нечто более фундаментальное — то, *как* явилось перед нами что-то новое в результате дискурсивного делания. Например, уполномоченное на это официальное лицо разбило в присутствии других бутылку шампанского о борт корабля и сказало: «Я называю этот корабль *Queen Elisabeth*!» Ясно, что произошел успешный речевой акт, реальность поменялась, что-то новое явилось. В нашем случае, появилась новая единица действия — поименованный корабль, который до этого был только грудой металла, стоящей на стапелях. Но как это случилось? Фуко пытается показать, как функционируют эти практики явления нам чего-то, его интересует не только инструментальная рациональность достижения определенных реальных результатов с помощью произнесенных слов, но и то, как в результате этого выявляются новые феномены, как они приходят в мир. Иными словами, «дискурсивные практики» отличаются от «речевых актов» потому, что первый термин

[21] Как видно из примеров, специфика дискурсивной формации определяется небольшим набором разных видов производства высказывания — в рамках данной дискурсивной формации их всего четыре—пять—шесть, сведенных вместе. Поэтому Фуко и утверждает: то, что можно практически сделать со словами в какой-либо дискурсивной формации — количество основных типов высказывания, — конечно, а Делёз в комментарии подчеркивает, что типы высказывания вообще редки: «Высказывания... неотделимы от пространства редкости, в котором они распределяются в соответствии с принципом бережливости или даже дефицита» (см. Делёз, «Новый архивариус», с. 385, редкость упоминается даже в заголовке секции III.4 *Археологии знания*).

[22] Фуко, *Археология знания*, с. 172, см. также с. 168—169.

уделяет больше внимание тому, *как* нам что-то является, — а не только тому, *что* нам является.

Но что значит «высказать»? Любая операция высказывания может быть интерпретирована исходя из ее названия, как прием выведения пока неизреченного в сказанное. Бибихин как-то заметил, переводя хайдеггеровский термин *Sage*, что русский язык дает сказать по-русски больше, чем немецкий, так как термин «сказ», переводящий Sage, основывается на корне «каз», дающем такие слова, как «показ», «показать», «указать» и «казаться». Получается, что главное в вы-сказывании, как и в любом другом виде сказа, — это выведение в каз, в показанное или выказанное. Например, поэтому сказка или записанное этнографами былинное сказание — тоже прежде всего формы выказывания чего-либо, хотя и представляются нам теперь не таким надежными с точки зрения доступа к истине, как наука; вернее, совсем ненадежными. Но понимание того, что в высказывании всегда фундаментально присутствует выказывание чего-либо — выведение явления в несокрытость, как сказал бы Хайдеггер, — позволяет понять задачу Фуко: его интересует *как* этого выказывания. Цель Фуко — описать типы и виды выказывания, которые в разных комбинациях закладывают основы различных дискурсивных формаций.

Перечитаем **III часть** *Археологии знания*, подставляя «выказывание» вместо «высказывания». Получается, что Фуко исследует, как запускается в жизнь новый феномен в результате нового выказывания и какие способы выказывания бывают. Выказывание — атом дискурса, или его фундаментальная функция (162).[23] Для существования выказывания достаточно, чтобы знаки просто существовали, наличествовали (170), не более. Более нам и не надо потому, что отсылание—референция, свойственная любому знаку по определению, всегда нам выкажет что-то, отличное от самого тела знака. Далее. Субъект выказывания — в конечном анализе не есть телесный автор конкретной словесной формулировки, содержащейся в тексте, потому что на самом деле этот субъект «является детерминированным и пустым местом, которое действительно может быть занято различными индивидами» (188). Это значит, что если данный дискурс базируется на трех—четырех типах выказывания — например, выка-

[23] Цифры в скобках здесь и далее до конца главы — это номера страниц в издании *Археологии знания* 2004 года.

зывание через: а) учет структуры органов или связей; б) составление таблиц; в) выведение новых классов животных, растений или химических элементов исходя из логики вписанности в таблицу уже существующих, — то субъектом таких операций является не уникальный индивид, Линней или Менделеев, а анонимный любой, *das Man*. Тем более что попыток таких построений сотни, это популярный и размеренный спорт. Здесь строят таблицы и делают инференции, как если бы ели суп — непроблематично и почти автоматически, — делают, «как люди», так как «так заведено». Когда это действительно делает Менделеев, он делает это, как все.

Читаем дальше. Рядоположенные типы выказывания, где каждый тип представляет собой усредненную, стандартизированную и типовую операцию, вместе образуют «ассоциированную область» (188). Типы выказывания никогда не гуляют в одиночку, ведь они всегда встроены в дискурсивные формации вместе с другими, с которыми они связаны: например, в средневековой эпистеме такая операция, как поиск пригнанности друг к другу рассматриваемых феноменов, связан с операцией по поиску аналогий. Делёз в комментарии называет подобную область ассоциированных выказываний «коллатеральным пространством»,[24] которое есть «ассоциированное или примыкающее, образованное другими высказываниями, входящими в ту же группу» (388). Иными словами, несколько типов выказываний образуют особую ассоциированную группу, а ограниченный набор типов выказывания из такой группы и есть дискурсивная формация. Тогда становится понятным и следующий вывод Фуко: на фоне сосуществования в одной дискурсивной формации нескольких (и немногих) типов дискурсивных практик, которые задают возможные типы явленности или выказывания феноменов, люди легко формулируют то, что обычно заметно на переднем плане сознания, — «грамматические связи между предложениями, логические связи между суждениями... риторические связи между группами... предложений» (196—197). Грамматика, логика, риторика — все они становятся возможны только после того, как запущены в ход несколько фундаментальных операций по выказыванию феноменов,

[24] Термины «область» и «пространство» отсылают к хайдеггеровской метафоре *Lichtung*, просвета или поляны бытия. Получается, что она создана рядоположенными и переплетающимися дискурсивными практиками, которые задают основные типы выказывания или явленности, свойственные для данной поляны или пространства.

свойственных для данной дискурсивной формации. Но сами эти операции по выказыванию обычно не рефлексируются: выказывание «одновременно и не невидимо, и не сокрыто» (212). Просто эти операции так близко перед нами — прямо под носом — и их практикуют так часто и такое большое количество людей, что их не замечают как что-то особенное.

Фуко, таким образом, блестяще описывает, как функционируют операции выказывания феноменов, когда производятся научные высказывания или высказывания в рамках того, что признавалось до нововременной науки за серьезный дискурс и осталось потому письменно зафиксировано. Но его трактат о выказывании того, что мы признаем за знаемое, можно прочесть и как трактат о явленности нам вообще любых феноменов в рамках любых, а не только дискурсивных практик. Конечно, возможна ли практика вне дискурса, то есть чисто недискурсивная практика — сложный вопрос. Последователи Джудит Батлер будут утверждать, что не существует, так сказать, неодискурсивленных практик: история даже такого якобы совсем простого недискурсивного действия, как чихание, покажет, что все модели чиха и регулирование чихания были дискурсивно оформлены. (Если бы они не остались записанными, то как бы мы про них узнали?) Другие скажут, что оперирование только словами или знаками для выявления новых феноменов — то, что Фуко представляет как дискурсивные практики в *Словах и вещах*, например когда описывает производство знания, признающегося за серьезное, — все же отличается от оперирования не только словами и знаками с целью выявления новых феноменов и, тем более, от оперирования преимущественно несловами и незнаками.

Для тех, кто примет вторую позицию — что есть контраст между дискурсивными и недискурсивными практиками, — появляется возможность прочесть *Археологию знания* как учебник не просто о дискурсивных практиках, а учебник о том, как функционируют практики вообще. Особенно это заметно в главе «Описание высказываний», которая — в нашей интерпретации — дает нам методологические советы по тому, как вообще описывать выказывание феноменов, свойственное любым практикам, то есть ту их черту, которую Дрейфус как-то схватил в термине *disclosive spaces*, «раскрывающие пространства».[25] Представим себе, что разговор на этих страницах книги Фуко

[25] См., например, Charles Spinosa, Fernando Flores and Hubert L. Dreyfus,

идет не только о дискурсивных практиках, но и о практиках вообще, как дискурсивных, так и недискурсивных. Получится, что мы читаем здесь не только о дискурсивных формациях, но и о том, что должно было бы охватывать все практики и потому называться «общественными формациями». Однако, чтобы избежать ассоциации с марксистским термином «общественно-экономическая формация», введем нетрадиционный термин и скажем, что мы пытаемся понять, как функционируют «конфигурации практик».

Получаем следующее.[26] Во-первых, описание практик определенной общественной формации — или конфигурации практик — происходит через ее индивидуализацию, с указанием на то, какие немногие центральные практики характерны для нее. Индивидуализация отдельных формаций возможна через использование поименований устойчивых конфигураций практик в истории: *polis*, *res publica* (этот термин использовался и для описания того, что мы называем Римской империей), *christianitas*, *societe* и т. п., то есть того, что считалось наиболее важной ареной действия. Во-вторых, отдельная практика принадлежит определенной формации или конфигурации практик так же, как «предложение принадлежит тексту, а суждение — дедуктивной совокупности» (226). Однако конфигурация практик определяется не логикой конструирования, то есть составления здания из отдельных блоков, а логикой дисперсии, рассеивания. Практики — это не взаимозаменяемые кирпичи, уложенные в одну стену, а группы (или совокупности) процедур (или операций) выказывания, причем каждая из них обладает одной, своей особой модальностью высвобождения феномена в существование. Иными словами, они выказывают феномены разным образом, у них разные модальности, и даже если они переплетены, то выглядят как нити макраме или побеги ризомы, хаотичного корневища без центра, — этот образ не зря так любим Делёзом и Гваттари. Практики не собрать в одном сплошном массиве, над ними господствует логика рассеяния и разряженности.

В-третьих, можно теперь придать полный смысл тому, что обычно называется отдельной культурой, страной или цивилизацией.

Disclosing New Wolrds: *Entrepreneurship, Democratic Action and the Cultivation of Solidarity.* Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

[26] Мы переводим и адаптируем к новым целям четыре методологических замечания Фуко на с. 226–227.

Это — образования, действия, в рамках которых подвластны одной специфической конфигурации практик, а условия явленности феноменов задаются несколькими и немногими основными практиками выказывания. Хотя эти образования историчны от начала и до конца, они подчиняются логике данной конфигурации, как доминантной для них (227). Как говорит один из персонажей фильма «Брат», «что для русского хорошо, то для немца — смерть». Можно это расшифровать так: то, каким образом становится заметным и явленным феномен русскости для русских, радикально отличается от того, каким образом явлен и заметен феномен немецкости для немцев. Иными словами, культуры отличаются друг от друга не своими идентичностями, а тем, как эти идентичности делаются заметными, как они выводятся в несокрытость.

В-четвертых, можно теперь определить отдельную практику, подчеркнув ее свойство как выявляющей определенные феномены для окружающего мира или как выводящей явления в несокрытость. Такая единичная практика — это «совокупность анонимных, исторических, всегда детерминированных во времени и пространстве правил, которые в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического сектора» определили условия осуществления функции выказывания (227—228).

Глава 10. ФУКО: ВЛАСТЬ И ПРАКТИКИ

Очертив в предыдущей главе наброски «общей теории практик» по Фуко, перейдем к тем работам, которые сделали его действительно популярным среди социологов и политологов. Это — исследования власти, того, как она функционирует в повседневной жизни и структурирует практики. В эссе, специально написанном для послесловия к книге, которую сам Фуко считал лучшим комментарием к своему творчеству, он говорит, что власть — это способность одного действия структурировать другое.[1] Странность этого определения исчезает, если заметить, что французский термин *pouvoir*, «власть», имеет ту же форму, что и французский глагол «мочь». Быть в состоянии контролировать и направлять поведение других, структурировать их действия — вот наиболее общее определение власти, понимаемой как повседневная способность «мочь» сделать что-либо, как мощь, которая гарантирует осуществление действия того, кому эта мощь принадлежит. Ницшевский термин *Wille zu Macht*, наиболее часто переводимый как «воля к власти», тоже стоило бы переводить как «воля к мощи», как воля смочь и превозмочь.[2] Делёзовская концепция силы, сталкивающейся с другими силами и выстраивающей их по вектору своего следования, если она побеждает, или ведомая и перегибаемая в направлении чужого вектора следования, если она проигрывает, также присутствует в определении Фуко: власть — это и свойство силы сгибать другие силы, и воля к силе. [3]

---

[1] Michel Foucault, «How is Power Exercised?», in: Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics*, p. 220.

[2] Конечно, когда пишешь это на русском языке, трудно удержаться от следующего замечания. Раньше силу придавали святые мощи, приложившись к которым воины делались сильнее, а странники — отважнее. Теперь же сила якобы заключена, прежде всего, в мощностях РАО ЕЭС или Газпрома, она — в горении газа и вращении турбин, которые делают все за нас. Все, что остается оператору таких мощностей, - это щелкать рубильником туда-обратно, чтобы удачнее выкручивать руки тем потребителям, кто не может заплатить за то, что производится на этих мощностях. Мощи, делавшие индивидуального человека мощнее, сменились мощностями, делающими его беспомощнее.

[3] См. главу 15. Делёз: складки и практики.

Так понимаемая власть не функционирует по юридической модели. Власть — это не инстанция, которая имеет право наказывать за нарушение установленных законов, подписанных контрактов и заключенных соглашений. Власть, по Фуко, функционирует в повседневной жизни, и даже в тех взаимодействиях, которые политическая философия обычно игнорировала в последнее время. Например, во взаимоотношениях «врач—пациент», «инспектор—проверяемый» или в отношениях «родитель—ребенок».

Есть один советский анекдот, хорошо иллюстрирующий этот тезис. В кабинет врача входят две женщины, молодая и пожилая — они вместе пришли на прием. Врач поднимает глаза от в спешке заполняемой им медицинской карточки — не надо забывать, что бумажное производство занимало большую часть времени врачебной профессии — и автоматически говорит: «Фамилия?» «Иванова», — отвечает девушка. Врач: «Раздевайтесь». Девушка говорит в ответ: «Доктор, что вы! Это не я пришла на прием, это я бабушку привела». «Черт!» — говорит доктор, сминая полузаполненную карточку в ком, и отправляя ее в корзину для бумаг. Он начинает новую карточку, и говорит, поглощенный своими записями: «Фамилия?» «Иванова», — отвечает девушка. «Откройте рот», — говорит врач.

В этом анекдоте не так интересна явная мизогиния происходящего, как способность врача структурировать телесное поведение пациентов, которую они воспринимают как естественную и непроблематичную. Они, конечно, даже не рефлексируют по поводу того, почему врач наделен такой властью, — как не рефлексируют и миллионы других пациентов в других врачебных кабинетах. Однако требуется целый специальный ритуал, чтобы превратить равного тебе гражданина — к телу которого ты не можешь прикасаться, не нарушая habeas corpus, — в объект врачебного взора и воздействия. Последователи Ирвинга Гофмана давно описали наиболее сложные случаи этого перехода: как перевести незнакомого человека, равного тебе в своих гражданских правах, в статус просто тела, разглядываемого на гинекологическом кресле, причем сделать это за две минуты, полностью блокировав к тому же почти все потенциальные обвинения в нежеланном сексуальном контакте.[4] Фуко, однако,

[4] James M. Henslin, Mae A. Biggs, «Behavior in Pubic Places: The Sociology of the Vaginal Examination», in: James M. Henslin, ed., *Down to Earth Sociology*, 7th ed. New York: Free Press, 1993.

интересуют не детали ритуала, который позволяет быстро превратить субъекта гражданских прав в послушный кусок мяса, не все эти ширмочки, салфеточки и покрывальца, с помощью которых гинеколог подчеркивает: это — медицинский осмотр; это — не обычный контакт с незнакомым человеком; мои процедуры — не дай боже! — совсем не имеют сексуальных коннотаций. Фуко интересует, как сложилась эта только кажущаяся естественной власть врача над нашим телом, ее эффекты и альтернативы ей.

Надо сразу отметить, что власть здесь не противостоит знанию, а является условием его производства: только осмотрев индивидуальное тело и записав его симптомы в карточку, врач произведет знание об индивиде — и, возможно, о болезни — на данный момент времени. «Власть-знание», как обычно переводят рифмующийся термин Фуко *pouvoir-savoir*, можно переводить и как «сила-знание» (по модели Фрэнсиса Бэкона, воплощенной в названии журнала *Знание — сила*), понимая, однако, что переворачивание знакомого термина здесь не случайно. Обычно знание рассматривается в наших теориях как используемое властью — оно либо является технически-полезным, помогая осуществлять проекты власти и наращивая ее силу, либо легитимирует существующую власть, представляя ее как закономерную или естественную. Фуко показывает другую сторону той же медали: власть необходима, чтобы породить или произвести знание. Причем нынешняя обыденная власть врача есть следствие когда-то случившегося исторического переворота. *Рождение клиники* хорошо демонстрирует это: для того, чтобы отдельные пациенты покорно подставляли свои индивидуальные тела медицинскому взору в первых госпиталях, надо было разъять копошащийся клубок тел, который можно было увидеть в темницах и богадельнях средневековья, и приковать каждого больного цепью к кровати, чтобы не сбежал. Каждый сверчок знай свой шесток: мораль этой поговорки постепенно переносится на все общество, и исследования такой власти должны, по мнению Фуко, описать, как появляется знание о каждом из миллионов отдельных людей, а не исследовать одного индивида, якобы занимающего уникальную позицию на вершине пирамиды власти — то есть монарха или современного правителя, стоящих во главе Левиафана.

«Перевернуть Левиафана» — известный лозунг Фуко.[5] Это означает: надо перевернуть исходную точку нашего теоретизирования о власти. Во-первых, не считать, что отдельный индивид — это инстанция, на которую давит власть и на которую направлены ее репрессивные действия. Наоборот, он — ее эффект. Знание об отдельном человеке производится файлами и досье, которое порождает власть в разных повседневных взаимодействиях, она же выдает удостоверение личности, она же следит за подготовкой ребенка к индивидуальному и свободному плаванию в обществе и нормализует взрослого, если тот отклоняется от этого курса или отказывается от него.[6]

Во-вторых, понимаемая по Фуко власть не имеет преимущественно вертикального характера — так, что верхи управляют низами, как это случается в наших обычных представлениях, — она функционирует как бы на капиллярном уровне. Капиллярная власть имеет сильное горизонтальное измерение — когда равные структурируют поведение равных, — и она как бы циркулирует, как кровь по венам. Картинка, предлагаемая советским стишком «Мы с Тамарой ходим парой, санитары мы с Тамарой!», — именно про это: две девочки, избранные в санитарный патруль на неделю, ходят по классам или циркулируют в коридорах школы на переменах, проверяя опрятность ногтей, волос и одежды. Им дана мощь — или лучше сказать современным языком: воз-можность? — влиять на поведение других, и те ученики, которые в другое время были бы равны им во всех отношениях, должны их теперь слушать и слушаться. Надо отметить, что не только патруль кружит по школе. Циркулируют и те, кто занимает властные позиции: поэтому власть влиять на поведение других утечет от двух девочек по истечении недели — она будет передана другим

[5] Michel Foucault, «Two Lectures», in: Colin Gordon, ed., *Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977.* New York: Pantheon, 1980, p. 97.

[6] В романе Дмитрия Быкова *ЖД* действует целая раса васек — странных людей, которые не разделяют идеалы общества потребления: им не нужна ни военная победа, ни служебный рост. Некоторые из них, например, просто немотивированно бросают зажиточную жизнь и уходят из дома. Скитающихся по стране васек — в чем-то наследников современных БОМЖей — вылавливают и заключают в приюты. Иногда нормализованных васек отдают в нормальные семьи на проживание, где они существуют в качестве слуг и рабов. Когда в военное время государство не может позволить себе больше содержать такие приюты, к васькам применяют «финальное решение» — как когда-то в нацистской Германии прибегли к решению еврейского вопроса, превратив лагеря концентрации в лагеря по уничтожению — ведь они же «не совсем люди», да еще и какая экономическая обуза для государства!

выбранным на неделю патрульным. Поэтому надо изучать не макродискурсы, которые обосновывают такое состояние дел — например фразы вроде «советская школа идет к коммунизму», — а микрофизику власти: какие силы в повседневной жизни могут или смогли контролировать какие-то другие силы. Убери великие дискурсы коммунизма, национализма или либерализма — и ты остаешься на уровне этой микрофизики. Например, ситуация сводится к «я начальник — ты дурак», независимо от того как это обосновывается, и даже если начальник — лишь калиф на час и занимает это место в соответствии с ротацией, циркуляцией или другими метафорами вращения и движения. Описывать взаимодействие тел и сил можно на уровне минимальных дискурсов — почти так, как Платонов описывает взаимодействие плоти и металла в сценах коллективизации — только тогда мы приблизимся именно к микрофизике власти.

Фуко понял этот характер власти не с помощью особо изощренного философского усмотрения, а в результате простого опыта визитов во французские тюрьмы, когда ему пришлось посещать многих друзей и коллег, попавших туда после событий мая 1968 года в Париже. Основав «Группу информации о тюрьмах», он в начале 70-х увидел очевидное: либеральный дискурс преступления, наказания, и исправления просто не описывал базовой реальности французской тюрьмы. Власть дисциплинировать заключенных принадлежала в тюрьме большому количеству работников среднего и низшего звена, чьи действия не подпадали ни под какие законы; даже если они и регулировались подзаконными актами, то эти акты оставляли громадное пространство для произвольной интерпретации. Надзиратели, воспитатели, психиатры, социальные работники, наводнявшие французскую тюрьму, часто делали с заключенными, как казалось, что хотели — настолько не укладывались в теории суверенитета их действия по наложению дисциплинарных наказаний на заключенных и по осуществлению других мер телесного и духовного воздействия на сопротивляющихся (в целях их нормализации).

Не дать расширенный паек, запретить передачи из дома и встречи с родными в данном месяце, не разрешать смотреть телевизор, запретить прогулки, просить участвовать в психологических тестах или писать сочинения — мер в осуществлении того, что Фуко назвал «дисциплинарной властью», было множество. И все они не укладывались в рамки стандартного вопроса макродискурса либерализма: какой закон применим к наказанию этого проступка? Как только

осужденный прибывал в место заключения, по поводу него ставился совсем другой вопрос: как нормализовать этого, именно этого человека? И позже, только когда с помощью нормализующего воздействия накапливалась масса данных, зафиксированных в разных досье и убедительно показывающих, что человек готов к жизни в обществе снова, его можно было выпустить. Главный вопрос, которым задавались работники тюрьмы, оценивая прогресс заключенного в исправлении, сводился к следующему: сформирована ли у него контролирующая инстанция, наличие которой позволяет надеяться, что выпущенный будет вести себя нормально? Именно поэтому Фуко напишет другую знаменитую фразу: «Душа — тюрьма тела».[7]

Книга *Надзирать и наказывать*, описавшая логику дисциплинарной власти с помощью генеалогии ее рождения, прямо указывала, что она анализирует практики: недаром в названии ее стоят два глагола. Хайдеггер здесь, однако, был сильно переделан в соответствии с видением Ницше: практики не просто группируются вместе по каким-то неведомым законам или по случайности в формации или конфигурации. Нет, есть сила, которая сводит практики воедино или переделывает существующую практику, направляя ее, например, к другим целям. Причем сила — это не обязательно субъект. Даже более того — чаще всего она точно не субъект: власть — это название для сложной конфигурации сил, которую можно обозначить как стратегия без стратега.[8] Фуко здесь следует одному месту из *Генеалогии морали* Ницше, где тот замечает, что только наша привычка заставляет добавлять субъекта к действию, схваченному предикатом: зачем в предложении «Моросит» искать того, кто сейчас «моросит» или насылает на нас этот дождь?[9]

По Гоббсу, наоборот, главное в действии — этот самый субъект. Переворачивая Левиафана по Фуко, мы обращаем, однако, внимание к до-субъектным практикам, к тому, как субъекты лишь занимают места, уготованные им практиками, и к тому, как сами практики изменяются. Как они были переделаны, или как были сведены вместе в одну формацию, или сплавлены в новую практику — вот вопросы, интере-

[7] Мишель Фуко, *Надзирать и наказывать*. М.: Ad Marginem, 2002, с. 46.

[8] Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 187.

[9] Фридрих Ницше, *Сочинения*, под ред. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990, т. 2, с. 431.

сующие Фуко. В результате получаем, например, следующее утверждение: такая распространенная и обычная для нас практика, как экзамен, есть результат слияния двух других — иерархического надзора и нормализующего суждения. Кто и когда их свел воедино — не так важно. Это делали разные люди в разных странах и в разных институтах, когда они осуществляли перемены более или менее успешно или когда проваливались в своих инновациях вообще. Важно, что мы теперь принимаем поход на экзамен как очевидно нужную часть нашей жизни — а как же иначе? — и что именно экзамен производит объективное, почти что непререкаемо авторитетное знание об индивидах: квалификация субъекта — результат экзамена.

Да, иногда мы можем указать на наиболее яркий набросок или план какого-либо гениального человека, который предвосхитил становление нового типа власти или, наоборот, задним числом наиболее успешно описал его становление (и тем самым представил логику данного типа власти в наиболее детальном виде). Но все равно, это не будет значить, что он породил, наметил или установил эту власть. Иеремия Бентам увидел схему того, что он позже назвал Паноптиконом, среди зданий или в структуре поселений, которые его брат Самюэл строил для Екатерины II на только что захваченных и теперь спешно колонизируемых крымских землях. Когда он представил данную схему в своей книги как архитектурную модель, способствующую моральной реформе наиболее экономичным образом, он, наверное, мог таить мечты, что многие реформаторы его прочтут и послушают. Однако внедрение паноптических механизмов шло в разных странах и осуществлялось людьми, не слыхавшими о Бентаме и не знавшими друг о друге: дисциплинарная власть имеет множественные истоки. Ручейки ее, начавшись среди отдельных экспериментов, подкрепляют друг друга, сливаясь в более мощные потоки, а потом — если данный тип власти используется теперь всеми и повсеместно — превращаются в то, что, кажется, течет и циркулирует везде. Одни начинали в колониях, другие пробовали на детях, переселенцах или индейцах, третьи переделывали монастырь, а четвертые думали о более эффективной муштре в армии — и вот, теперь архитектурную форму Паноптикона находим везде, как если бы ее насаждал какой-либо тоталитарный правитель!

Круглая башня, в центре которой сидит один надзиратель, а в камерах по периметру сидят многие исправляемые заключенные, причем направление лучей света и окна устроены так, что надзира-

тель видит их силуэты — и может оперативно реагировать на их проступки, — а они, так как его не видят, не могут предсказать, когда можно укрыться от наказания: где мы не находим теперь такой схемы? Экономия дисциплинарного воздействия достигается за счет архитектурной переделки пространства, и именно эта экономия объясняет, почему паноптическая модель становится так распространена. Мы видим, как один человек надзирает за многими прогуливающимися заключенными в полукруглом сегментированном дворе петербургской тюрьмы «Кресты»; мы видим, как циркулирующий по коридорам администратор следит через прозрачные двери офисов в здании Высшей школы социальных наук в Париже (построенного, как по иронии судьбы, на месте бывшей женской тюрьмы) за тем, сидит ли профессор или исследователь в своем кабинете в рабочее время; мы видим, как циркулирующие по коридорам американского университета студенты, сами того не желая, наблюдают через предусмотрительно открытые двери офисов за профессорами, которые принимают других студентов на консультации — такая организация пространства блокирует все потенциальные намерения встречающихся обвинить задним числом друг друга в попытках сексуального домогательства.

Но логика паноптицизма присутствует и не в архитектурных контекстах. Надо лишь, во-первых, нарезать социальное тело на отдельных индивидов — отлепить их друг от друга, так сказать; во-вторых, изучать каждого по отдельности исходя прежде всего из наблюдаемых характеристик; в-третьих, записать эти характеристики и сравнить, описав разницу между индивидуальными случаями. Именно благодаря такой паноптической процедуре становится возможной современная позитивная наука, объективно исследующая поведение индивида. Ее начало все еще хранит методы властной реаранжировки тел в пространстве (и квазиархитектурные формы здесь помогают), что покажет следующий пример. В 1928 году немецкие и советские медики провели совместную экспедицию в Бурятию в целях экспериментов по лечению сифилиса — казалось, что именно в этой дальней области был болен чуть ли не каждый третий. Предлагаемые методы лечения, однако, радикально отличались. Немецкие медики проверяли эффективность нового лекарства, которое они не могли протестировать на населении в Германии. Для этого они сажали отдельных больных с явно выраженными симптомами в отдельные боксы, чтобы предотвратить перекрестное зара-

жение и контролировать изменение симптомов индивидуального тела. Потом они замеряли скорость исчезновения наблюдаемых симптомов и делали другие тесты, чтобы проверить, действует ли новый медикамент. Наоборот, советские медики лечили не индивидуальное тело, а коллективное — исходя из коллективистских воззрений наркомздрава Семашко и, возможно, из-за отсутствия средств на организацию лечения каждого индивидуально. С их точки зрения, больны были не отдельные индивиды, а все сообщество, которое хаотично передавало микробы друг другу половым путем. Значит, надо было читать лекции, повышающие сознательность людей и развивающие их знания о болезни, раздавать презервативы и учить ими пользоваться, а также препятствовать другим способам передачи заразы внутри социального тела. В рамках практики тех советских ученых наука об отдельном человеке (больном) — была невозможна; наоборот, именно она и конструировалась германскими врачами.[10] Паноптицизм лежит в основе современной позитивной науки.

А как конструируется субъективное знание человека о себе? Если дисциплинарная власть создает возможности для объективистских методов познания, то какая власть создает предпосылки для само-познания человека и для субъективистских подходов в социальных науках? Фуко задался этими играми истины — и формами власти, которые сделали их возможными, — в своем последнем фундаментальном труде, *Истории сексуальности*.

Первый том этой книги поставил простой вопрос: каким образом мы стали привычно смотреть на себя как на субъекта желания? Фуко не интересует вопрос, что такое желание, таится ли оно у нас в сознании или в подсознании, но его интересует, как мы практически приходим к знанию о том, что оно есть и каким оно является. Описывая практики анализа этого желания, Фуко натолкнулся на «бесконечную мельницу речи»: то есть на тот факт, что нас постоянно заставляют и побуждают рефлексировать и говорить о сексе. После сексуальной революции 60–70-х годов нам стало казаться, что мы наконец освободились от репрессивной власти, которая сдерживала сексуальную экспрессию до сих пор. Однако, как показывает Фуко, так называемая сексуальная революция есть лишь стадия в прогрес-

[10] Susan Gross Solomon, «The Soviet-German Syphilis Expedition to Buriat Mongolia, 1928: Scientific Research on National Minorities», *Slavic Review,* 52:2, Summer 1993.

сивно нарастающем с конца XVIII — начала XIX века «побуждения к дискурсу». Даже когда викторианские нравы в Британской империи заставляли воздерживаться от публичных высказываний о сексе, количество и детальность нарративов специализированных дискурсов о сексе — например, религиозного, медицинского, криминологического или психиатрического — росли с каждым десятилетием. Кроме этого, время, посвященное размышлениям или общению на темы секса в непубличных ситуациях —признания друзьям, врачам, возлюбленным и дневникам, — неуклонно увеличивалось.

Фуко удивляется: каким образом нас всех удалось заставить поверить, что определенный вид нашего телесного поведения обладает такой завораживающей силой, что мы ищем глубочайшие секреты нашей личности именно в нем? Почему ковыряние зубочисткой во рту или пальцем в носу порождает гораздо менее значимый моральный дискурс, чем оперирование сексуальными органами? И откуда берется желание все это постоянно рефлексировать и вкладывать в слова — так что, например, существует громадная литература по типам и интенсивности оргазмов или о древнекитайских рекомендациях по поводу разновидности поз и практики контроля семяизвержения — и почти что нет литературы о моральном анализе или технике контроля выделений из носа? Иными словами, Фуко задается вопросом: что заставляет окружающих его французов постоянно — если они хотят узнать себя — лезть в свою душу и начинать копаться там в деталях своих даже мимолетных желаний и воспоминаний, снов, страстей и движений, связанных с сексом? И если я не хочу жить с такой субъективностью — и хочу узнавать себя и гордиться собой не через подобный анализ, а через что-то другое, — то как мне освободиться от этой субъективности, которую мне навязывали с самого детства?

Понятно желание Фуко опираться на что-то другое в поисках себя, нежели на те практики превращения себя в субъекта знания о себе — можно их обозначить как практики субъективации, в противовес практикам объективации человека, — которые мы впитали в процессе первичной и вторичной социализации. Действительно, если в христианской Европе до XVIII века было невозможно даже помыслить специальный объект под названием «секс» — и все занимались морализаторством по поводу «плоти», «блуда» и их проблем, — то почему теперь нам кажется естественным сведение в один феномен под названием «секс» некоторых совершенно разнородных элемен-

тов — желаний, движений, страстей и медицинских характеристик, которые до тех пор существовали раздельно и в несвязанных контекстах? Если можно было жить счастливо, не читая учебников по сексуальной технике, почему теперь нельзя стать современным человеком, не прочтя как минимум парочку таких книг? И почему в результате сексуальной революции нас закабалили еще больше — так, что современному человеку теперь требуется постоянно размышлять, говорить и писать о сексе, — и в результате не остается времени и энергии на другие способы самопознания и самосовершенствования, и даже любопытство по их поводу находится на минимальном уровне?

Таким образом, в первом томе *Истории сексуальности* Фуко разобрался с репрессивной гипотезой, согласно которой нашу сексуальность подавляли, а недавно освободили. Его тезис звучит противоположным образом: нашу жизнь еще больше подчинили требованию постоянно рефлексировать и проговаривать темы, связанные с желанием и сексом. В следующем томе, где Фуко исследовал раннехристианские практики самопознания и самоанализа, производился разбор, откуда пришли эти техники анализа себя и как сложился современный стандарт самопознания, характерный для Западной Европы, и выраженный в литературе от Руссо до Марселя Пруста, — то, что он называет «герменевтикой желания».[11]

Главными героями здесь выступают, например, основатели западного монашества св. Бенедикт Нурсийский и Иоанн Кассиан Римлянин, установившие процедуру ежедневной исповеди в своих монастырях — так, что впервые подробно и детально была описана процедура того, как и в чем должен исповедоваться послушник своему духовному отцу, какие части своей души и желаний он должен выкладывать в словах под скальпель анализа своего наставника. Результат распространения подобных процедур? «Мы стали… в исключительной степени исповедующимся обществом. Исповедь далеко распространила свои эффекты: в правосудие, в медицину, в педагогику, в семейные отношения, в любовные связи, в самый обыденный

[11] Данный том после публикации томов о Греции и Риме стал четвертым в порядке изложения. Однако полного содержания мы его не знаем, так как из-за юридических споров вокруг наследства Фуко он еще не опубликован. Отдельные его аргументы нам известны по стенограммам лекций, которые Фуко читал в то время, — см., например, Michel Foucault, «About the Beginning of the Hermeneutic of the Self», *Political Theory,* 21: 3, May 1993.

порядок и в самые торжественные ритуалы; исповедуются в своих преступлениях, исповедуются в своих грехах, исповедуются в своих мыслях и в своих желаниях, исповедуются в своем прошлом и в своих снах, делают признания о своем детстве; исповедуются в своих болезнях и бедах; стараются с величайшей точностью сказать о том, о чем сказать как раз труднее всего; исповедуются публично и частным образом, своим родителям, своим воспитателям, своему врачу, тем, кого любят; самим себе, в радости и в горе, делают признания, которые невозможно сделать никому другому, признания, из которых потом делают книги. Исповедуются — или понуждаются к исповеди. [...] Человек на Западе стал исповедующимся животным».[12]

Если начинаешь искать такие типы субъективности в российском контексте, то находишь некоторые параллели с тем, что описывает Фуко. Однако и контрасты не менее значимы. Начнем с параллелей. Наши бабушки еще жили в мире, где не было «секса», как сказала участница одного из первых телемостов Москва—Сиэттл. Вместо этого их мир был наполнен другими дискурсивными феноменами — главной темой была «любовь», возможно, «роман» или «испытание верности», как гласили названия многих популярных советских фильмов. Для «любви» неважна инструментальная эффективность техники *love-making*. Да, сделать детей для продолжения рода — важная задача, но кто в 1930-е годы задается вопросом о деталях техники: как проявить себя как современного человека и всесторонне развитую личность в том, что даешь партнеру максимизировать наслаждение? Для общества, озабоченного проблемой любви, а не озабоченного сексом, прежде всего важен вопрос, на который отвечает гадание на ромашке: «любит—не любит?» Но, конечно, не менее важны и другие исходы такого размышления: «Плюнет? Поцелует? К сердцу прижмет? К черту пошлет?» Динамика близости и отдаления, верности и измены, то есть уникальности тебя как личности, за что тебя и выбирают в возлюбленные, — вот что центрально для общества, озабоченного любовью. Наоборот, общество, озабоченное сексом, с ужасом или любопытством читает книжки Свядоща и выучивает сложные термины типа «зоофилия» или «Крафт-Эббинг», оно приучается жить среди совсем других дискурсивных феноменов. К тому же сексуализация советской жизни после 1960-х годах идет через плохо перепечатанные

[12] Мишель Фуко, *Воля к истине*. М.: Касталь, 1996, с. 157—158, перевод изменен.

или перефотографированные самиздатовские учебники, которые читали и бабушки, и внучки. И только после 1991 года волна такой печатной литературы выплеснулась на прилавки, окончательно смыв «любовь» из центра дискурсивного существования.

Российский контекст, однако, позволяет заметить еще и контрасты со случаем, описанным Фуко. Во-первых, герменевтика желания не кажется главным времяпрепровождением советского человека, по крайней мере в тот момент, когда он или она пытался понять себя. Почему это так случилось, другой вопрос. Возможно, из-за того, что по политическими или исторически-специфичным причинам психоанализ был слабо развит в СССР, ведением дневников в 1930—50-е годы баловались отдельные узкие слои населения, а исповедь духовнику была репрессирована или сильно ограничена в своем действии вместе с другими религиозными практиками. Причин может быть множество. Нас больше интересует то, что для познания себя люди не слишком прибегали к герменевтике желаний, то есть к регистрации и расшифровке движения сиюминутных или подавленных страстей в глубине своей души, а больше опирались на анализ своих поступков, на те дела, которые больше свидетельствовали о личности, о том, как она проявила себя во всех сферах жизни.[13] Иными словами, объектом рассмотрения и интерпретации были не желания — тех, кто уделял внимание желаниям, часто упрекали в бесплодном самокопании, — а наблюдаемое поведение: поступки на работе, а также в общественной и личной жизни.[14] Да и метод анализа был далек от герменевтики — индивидуального прочтения

[13] Как записано еще в словаре Даля, «не слова, а дела обличают человека, показывают подлинное лицо и личность его». Об обличении себя делами как преимущественной техники самопознания в России в противовес познанию себя через интроспекцию и проговаривание желаний и чувствований см. Олег Хархордин, *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2002, особенно гл. 5.

[14] Даже когда в постсоветской России практикуется герменевтика желания, оказывается, что надо учитывать гендерную специфику этой практики. Так, многие женщины говорили в биографических интервью в середине 90-х годов, что анализу прежде всего подвергаются слова и поведение партнера: его удовольствие утверждало или подтверждало статус респондентки как желанной женщины, то есть значимой личности (Анна Темкина, «К вопросу о женском удовольствии. Идентичность и сексуальность», в кн.: О.В. Хархордин, ред., *Мишель Фуко и Россия*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2001) Возможно, утверждать, что герменевтика желания — это основа самопознания современного индивида, значит игнорировать не только кросс-культурные, но и кросс-гендерные различия.

исследуемого феномена как текста, по модели чтения Библии. Вместо духовного наставника, психоаналитика или пастора, интерпретирующего ваши слова о движении ваших желаний, субъектом анализа выступало все релевантное сообщество, наблюдающее ваши поступки в повседневной жизни, а «разбор полетов», которое оно могло вам устроить, больше походил на сортировку и проверку, чем на интерпретацию.

Герменевтика желания, таким образом, сформировалась как стандарт для определенных европейских обществ в определенное время. В самопознании и самоанализе можно опираться и не на герменевтику, а объектом анализа совсем не обязательно должны становиться желания. Фуко и сам это понимал. Когда во 2 и 3 томах *Истории сексуальности* он перешел от раннехристианских техник самопознания и самоанализа к исследованию греческих и римских практик того, что он назвал, в соответствии с греческим термином *chresis aphrodision* и с латинским термином *cura sui*, «использованием удовольствий» и «заботой о себе», он показал, как здесь разбираются не с желаниями, а с некоторым другим материалом.[15] Например, греки разбирались с «афродизией» — за этим термином у них скрывались все виды удовольствия в ощущениях, связанные с непосредственным телесным контактом (например, еда, питье, прикосновение, совокупление и т. п.) Причем морализаторство по поводу несдержанности в еде было более интенсивно, и ему посвящено больше текстов, чем тому, что мы теперь обозначили бы как сексуальные контакты. Нововременного «секса» здесь еще нет и в помине, его даже невозможно помыслить, настолько радикально отличаются фоновые практики обращения с тем, что занимало греков — «афродизия» — от практик нашего обращения с «сексом».

Кроме того, что там разбирались с другими объектами, в Греции и в Риме и практики превращения себя в субъекта (то, что по-французски называется *mode d'assujetissement*, способ или модус субъективации) отличались от христианской цивилизации. Например, греческий *chresis*, использование повседневных, близких тебе вещей, называемых *chremata* — где надо делать так как «льзя», а не как нельзя, — есть особый тип практики, не связанный с интроспекцией и интерпретацией. Интересно, что здесь также нет еще и другого эле-

[15] Мишель Фуко, *Использование удовольствий*. СПб.: Академический проект, 2004, с. 84; Мишель Фуко, *Забота о себе*. М.: РЕФЛ-бук, 1998, с. 53.

мента христианских практик — требования, чтобы все следовали единому моральному закону. Грек не следует стандарту, обязательному для всех, он — когда его замечают — выделяется из толпы других особым способом контроля над афродизией и производством пользы от этого. Это отличие и делает его достойным истории заметной жизни, схваченной Плутархом и в других греческих аналогах нашей серии *Жизнь замечательных людей*. Римская «забота о себе» — особенно, когда она связана с обращением на себя (*conversio ad se*), которое предлагают стоики, часто рассматривается некоторыми как предвестник христианской герменевтики, когда все, наконец, набросятся на свою душу в анализирующем порыве. Но это будет неисторично: мир Римской империи и эллинизма, как и мир классических Афин, давал возможность выделиться и запомниться с помощью особой эстетики существования (и обращение к себе — одна из таких практик), а не с помощью изощренного, выверенного — можно ли сказать: изуверенного?— повторения модели, обязательной для всех.

Указать на практики субъективации, отличающиеся от господствующих сейчас, то есть подчеркнуть возможность другого отношения к себе, не направленного прежде всего на анализ желаний и не регулируемого как практика, обязательная для всех, — вот последняя задача Фуко по времени. Незадолго до своей смерти Фуко написал под псевдонимом «Морис Флоранс» краткое эссе о своем пути, и оно появилось среди других биографий в энциклопедии французских философов. Специфичность метода Фуко, утверждает «Флоранс», «заключается во внимании к практикам... Он сначала изучает практики — способы делать дела — ... через которые можно схватить контуры того, что принималось за реальность теми, кто пытался концептуализировать ее и управлять ей, а также схватить очертания способа, которым эти же самые люди конституировали себя как субъекты, способные знать, анализировать и в конце концов изменить реальность. Именно эти 'практики', понимаемые одновременно как способы действия и мышления, дают нам ключ к пониманию парного конституирования субъекта и объекта».[16] Иными словами, изучать сначала объективирующие, а потом субъективирующие практики современной цивилизации — таковой была основная задача Фуко, если схватить ее в одном предложении.

[16] Maurice Florence, «Foucault, Michel, 1926-» in: Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 318.

Глава 11. ДЕ СЕРТО И СКОТТ: СТРАТЕГИИ, ТАКТИКИ, АСИММЕТРИЧНЫЙ КОНФЛИКТ

После революции 1917 года партия большевиков стремилась укрепить свое влияние среди крестьянства. Важнейшим направлением партийной работы была пропаганда новой идеологии, разъяснение смысла революции и основ нового строя, попытка тем самым придать легитимность новой власти. Одним из основных средств идеологического господства было распространение газет, которые доставлялись в деревни огромными тиражами. На радость большевистским властям крестьяне, в свою очередь, передавали запросы присылать им еще больше газет. В 1923 году, усомнившись в цифрах, которыми отчитывались партийные агитаторы, Яков Шафир, представитель отдела агитации и пропаганды ЦК, провел исследование крестьянских читателей Воронежской губернии. Как выяснилось, крестьяне использовали газеты преимущественно для изготовления самокруток.[1] В других случаях крестьяне (те, которые были грамотные) даже если и читали газеты, то либо не понимали языка власти, либо перетолковывали прочитанное на свой манер, полностью искажая смысл. М. Смушкова, выезжавшая в деревни изучать читателей, установила, что крестьяне переиначивают тексты коммунистической пропаганды на шутливый лад или приводят незнакомые слова к знакомым («стадия — стадо в табуне»; «усовершенствовать — добить своего»; «коммунист — каменист»).[2]

НЕОРГАНИЗОВАННЫЕ ПРАКТИКИ

Этот пример показывает нам сразу несколько важных аспектов повседневной практики, о которых пойдет речь в этой главе. Крестьяне нашли удобный для них способ практического использования газет, переопределив тем самым их назначение. Употребляя газеты для сворачивания самокруток, они, конечно, избегали идеологического воздействия власти и, скорее всего, смеялись над ее усилиями, а если некоторые и читали их, то эффект был

[1] Яков Шафир, *Газета и деревня*. М.: Рабочий, 1924, с. 5, 34.

[2] М. Смушкова, *Первые итоги изучения читателя*. Л.: ГИЗ, 1924, с. 39.

далек от того, на что рассчитывала пропаганда. Но их сопротивление не было прямым вызовом властям или организованным противостоянием. Более того, их сопротивление не только успешно нейтрализовывало воздействие власти, но благодаря практической смекалке крестьянам еще удавалось использовать власти для собственной выгоды.

В этой главе речь пойдет о неорганизованных локальных практиках, посредством которых люди, как правило принадлежащие к категории «слабых» и являющиеся объектом господства или эксплуатации, реагируют на это воздействие, приспосабливаются к нему, сопротивляются, извлекают выгоду или даже одерживают победу. По сути, мы имеем дело с практическим знанием, противопоставляемым схемам, писаным законам или организованным воздействиям властей, то есть политическим аспектом проблемы следования правилам (см. главу 4). «Сильные», то есть группы, обладающие властью, устанавливают правила и навязывают властный дискурс, а «слабые», не имеющие ресурсов для прямого сопротивления, тем не менее творчески перетолковывают в свою пользу правила в процессе следования им, искажают и пародируют язык власти, превращаясь тем самым из пассивных потребителей в производителей. Применение практического знания может приобретать характер символического, экономического, политического или даже военного сопротивления.

В книге *Практика повседневной жизни* философ Мишель де Серто фактически открыл это явление, первым концептуально описав способы действия пользователей и потребителей не как пассивное приятие и следование правилам, заданным производителями, а как набор активных творческих практик, следующих собственной логике. Он называл их «способами оперирования», «искусством делания», «тактиками». Для де Серто практики — это не просто некий неясный фон общественной жизни, а активные, творческие действия. Он стремился выявить «модели действия, характерные для пользователей, чей статус как доминируемого элемента в обществе (статус, который предполагает, что они пассивные или послушные) скрыт за эвфемизмом «потребитель».[3] Под потребителем подразумевается широкая категория акторов, которым институты, аппараты власти

[3] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press, 1983, p. xii.

или системы символического производства предписывают определенный способ подчинения через потребление: читатели, декодирующие и усваивающие заложенный в тексте смысл; зрители, потребляющие сконструированный для определенного восприятия медийный продукт; городские пешеходы, идущие маршрутами, определенными городским планом; средние домохозяйки, потребляющие продукцию, предлагаемую современными супермаркетами, и так далее. Словом, это все те, для кого придуманы многочисленные правила поведения и кому предписаны способы потребления — и кто, как предполагается, пассивно и послушно им следует. Предметом исследования являются «способы действия», конституирующие бесчисленные практики, с помощью которых пользователи заново присваивают пространство, организованное техниками социокультурного производства.

Действительно ли потребитель является лишь исполнителем схем или дисциплин, вписанных в продукт их производителем? Действительно ли дисциплинарная власть и безличные аппараты регламентации жизни всецело захватили индивида, сделав из него, выражаясь термином Мишеля Фуко, «послушное тело»? Во многом работа де Серто представляет собой критическую реакцию на исследования Фуко 1970-х годов и на преувеличение им возможностей современных аппаратов власти осуществлять господство — пусть и посредством безличных, капиллярных, «микрофизических» механизмов и практик, воздействие которых не заметно в силу их продуктивности. Недооценка Фуко возможностей сопротивления связана с тем, что его исследования не принимали во внимание разобщенные и неорганизованные практики другого рода, паразитирующие на всевозможных дисциплинарных и паноптических аппаратах. Если дисциплинарные механизмы повсеместно становятся все более сильными, то это только повышает актуальность исследования того, как общество им сопротивляется, манипулируя ими и подчиняясь только для того, чтобы избежать и обмануть их, пишет де Серто.[4]

Теория практик Фуко построена на выделении и описании особого привилегированного аппарата, который сформировался в конце XVIII века и с тех пор объединяет и упорядочивает практики, превращая их в дисциплины, генерирующие эффекты власти. Вот

[4] Ibid, p. xiv.

тюрьма, вот госпиталь, вот психиатрическая больница, вот школа, вот фабрика — везде господствует надзор и одни и те же техники организации пространства («аналитическое» пространство), графики активности, техники коррекции, гигиены и т. п., совокупно производящие послушные, вышколенные тела. Организовывая и физическое, и семантическое пространство, эти практики (или дисциплины), согласно Фуко, являются референциальной системой для новых наук, для которых человек стал первейшим объектом (психология, криминология, педагогика и т. п.). С помощью своей теории, своего дискурса, утверждает де Серто, Фуко вывел эти практики на передний план, указал на них — вот они, эти места, пространства, вот они, эти дискурсы власти, выступающие как новые науки. Но что при этом осталось неслышным и неупорядоченным? Осталось ли что-то за пределами этих пространств — что-то, что не имеет своего собственного отведенного места? «Невозможно свести общество к преобладающему типу процедур», — утверждает де Серто[5]. Со временем господствующие практики, которые упорядочены, которые генерируют эффекты власти, производя определенные категории объектов (пациенты, безработные, заключенные и т. д.), постепенно исчезают, растворяясь в неясном и слабо очерченном фоне, а вместо них на передний план выходят другие практики и аппараты. Де Серто пытается описать, высветить этот фон. «Общество состоит из некоторых практик, вынесенных на передний план и организующих его нормативную структуру, и из множества других практик, которые остаются «второстепенными», все время присутствуют, но не организовывают дискурсы, сохраняя начала или остатки иных (институциональных, научных) возможностей для того или иного общества. Именно в этом разнородном и молчаливом резерве мы должны выискивать практики «потребления», имеющие ту самую двойную характеристику, указанную Фуко, — способность организовывать как пространства, так и языки, как в сиюминутном, так и в более широком масштабе».[6]

Сомнительной представляется де Серто и способность господствующих дискурсов и систем символического производства управлять повседневным восприятием и языковой практикой. Говорящий

[5] Certeau, *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press, p. 48.

[6] Ibid.

и действующий человек, повторяет де Серто идею Витгенштейна, всегда погружен в мир обыденного языка, и за ним остается возможность творческого присвоения, практического перетолковывания авторитетного дискурса на основании конкретной формы жизни. Феномен речи отличается от письменного текста или даже языка как структуры тем, что представляет собой «анонсирование», переплетенное с практикой, происходящее в некоторых обстоятельствах, т. е. присвоение языка говорящим и использование его в своих интересах. Народная культура, которая во многих странах основана на устном жанре, должна быть понята в контексте борьбы между богатыми и бедными, господствующими классами и подчиненными, для которых устная коммуникация часто представляет собой неявный вызов властям. Своим усмотрением де Серто открыл целую область явлений, представив «слабых», «потребителей» как созидателей и производителей, творческих рекомбинаторов и изобретателей, тонких манипуляторов и притворщиков, успешно, но незаметно, а часто и непреднамеренно подрывающих аппараты господства. Под практиками понимаются искусства делания, реализация некоторого «народного» ума в повседневных действиях, творческий элемент которых состоит в комбинировании и сочетании (*bricolages*), имитации и пространственном маневрировании для того, чтобы «украсть» и присвоить часть утраченных прав или свобод. Таким образом, хотя де Серто напрямую не рассматривает сферу политики, понимание практики у него носит политизированный характер.

СТРАТЕГИИ И ТАКТИКИ

Способы действия, присущие сильным, де Серто обозначает как *стратегии*, а присущие слабым — как *тактики*. Сила и слабость, господствующее и подчиненное положение являются в данном случае не только и не столько содержательными, сколько реляционными (взаимоотносительными) категориями. Сильным будет не просто тот, кто обладает необходимыми ресурсами для господства, но и тот, кто для конституирования себя как сильного и реализации собственных интересов будет демонстрировать типичные стратегии. Соответственно, слабый, находящийся в ситуации подчинения тогда будет неизбежно следовать другой логике действия, он будет реагировать, и его реакции называются тактиками.

Каковы основные составляющие стратегии? Как действует сильная сторона, будь то государство, армия, научная лаборатория или

крупная корпорация? Во-первых, она фиксирует определенное место, территорию, откуда осуществляется действие. Возведение стен феодального замка, разметка границы государства, размещение офиса корпорации, штаба армии или предвыборной кампании, возведение дома правительства и т. п. представляют собой по сути одну и ту же практику пространственной фиксации и отграничения своей, внутренней территории от чужой, внешней. Так создается пространство, «дислокация», откуда ведется наблюдение, война, научные эксперименты, захват рынков, воздействие на зрителей или избирателей, где накапливаются ресурсы и достижения, откуда осуществляется господство. Стратегия — это захват места.

Во-вторых, это пространство размечается, иерархически организовывается и дифференцируется. Создаются позиции, предписания, регламенты. Хорошая организация по рангам, должностям и функциям, централизованное управление традиционно стабилизируют сильного актора и полагаются источниками дополнительных возможностей.

В-третьих, неотъемлемой составляющей действий сильных агентов является производство и поддержание идентичности, выражаемой в символах, флагах, униформах, торговых марках. Идентичность должна быть устойчивой и узнаваемой. Объектам воздействия, изучения или потребителям также присваивается определенный объективирующий маркер, например: «потребители из среднего класса», «безработные», «домохозяйки», «образованный читатель», «террористы». Так происходит символическое объединение «своих» и идентификация «чужих» или тех, на кого направлено воздействие. Таким образом, территориальная и организационная дифференциация пространства дополняется символической.

В-четвертых, хотя инициатива и «первый ход» всегда принадлежит сильным, стратегия никогда не осуществляется спонтанно. Она предполагает целый набор репрезентаций, посредством которых планируется и организуется действие. Это планы, карты, схемы, диаграммы, индикаторы достижения целей, представляющие и упрощающие реальность, подлежащую познанию или воздействию, а также различные предписания и многочисленные технические инструкции, определяющие применение тех или иных средств. Стратегия сначала реализуется на бумаге.

Субъекты тактики, наоборот, актуализируются, только когда возникает необходимость реакции или противодействия, но степень

неравенства сил при этом настолько высока, что прямое противодействие, открытое нарушение правил или вербальное несогласие неизбежно приведет к потерям или поражению. Крестьянское восстание бессильно против регулярной армии; малый производитель не выдерживает прямой конкуренции с крупными компаниями; явная политическая оппозиция самоубийственна в условиях тоталитарного режима. Поэтому отправной пункт тактического действия — это конформность, будь то изначальное слияние с вектором силы оппонента, с окружающей средой или различные виды притворства, мимикрирования, включая демонстративное следование букве закона. Конформность — это уже не пассивность, поскольку она служит тактической цели избежать того, чтобы тебя идентифицировали как врага или нарушителя. Нам представляется, что логику практик можно рассматривать как активное действие, а не только как реакцию или скрытое отрицание. Тогда ее возможно свести к следующим чертам: отсутствие своего места и высокая мобильность, гибкие сетевые формы организации, подвижная идентичность и оппортунизм.

Мобильность и отсутствие места. Избегать пространственной фиксации и концентрации в одном месте. Слабые действуют на чужой территории, будь то физическая местность или пространство законов и правил, наложенных доминирующей организацией, таких как колониальное законодательство или налоговый кодекс. Их принцип — это время, выбор момента, изменение образа действия, изобретение новых схем. Партизанская тактика является одним из наиболее ярких примеров оппортунистической тактики слабых. Эрнесто «Че» Гевара инструктировал в своих пособиях: «Не умно приучать противника к определенной форме военных действий; необходимо постоянно менять места, время и формы операций».[7]

Гибкая организация. На одном конце спектра возможных форм организации находятся сугубо индивидуальные повседневные тактики сопротивления. Здесь координация осуществляется без организации. Их референтом выступает скорее некое воображаемое сообщество (крестьянское, этническое, религиозное), а не конкретная организация. Пассивные и слабо координированные практики сопротивления, такие как проволочки, тихий саботаж, халтура, направлены на минимизацию усилий или потерь. В отличие от молча-

[7] Che Guevara, «Guerilla Warfare: A Method». in: Che Guevara, *Guerilla Warfare*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998, p. 30.

ливого и неорганизованного сопротивления, к которому прибегают крестьяне или рабочие, когда забастовка опасна или бессмысленна, активные способы сопротивления, такие как партизанская или террористическая война, требует некоторой степени координации и организации. Однако это будет совершенно другой тип организации, отрицающий фиксированную иерархическую структуру: малые, временные, сетевые формы, предполагающие персонифицированные отношения. В партизанской войне, писал ее классик Мао Цзэдун, «малые отряды, действующие независимо, играют главную роль, и в их действия не должно быть чрезмерного вмешательства»[8]. Трудовые мигранты или челноки также действуют сетями и малыми группами. Одним из самых эффективных способов организации преступной деятельности является создание малых групп для совершения одного преступления, после чего участники расходятся и больше не контактируют.

Манипулирование идентичностью. Частью тактического арсенала всегда является обман. Чем слабее противник, тем более он прибегает к притворству и обману. Когда мобильность и рассеивание невозможны, а скрытность все же необходима, в игру вступают манипуляции идентичностью, различные формы мимикрирования. Все партизанские и террористические тактики предполагают работу под прикрытием легитимной идентичности: мирный крестьянин, обычный пассажир самолета, посетитель супермаркета. Подделка брэндов, фальсификация продукции принадлежит тому же ряду — это получение преимуществ путем имитации. Создание и продвижение своего брэнда, конкуренция по правилам ВТО не возможна для мелких производителей, но зато производство поддельной водки «Абсолют», духов «Шанель» или сумочек «Прада», распространение их посредством массы подвижных челноков и лоточников, то есть заимствование чужой идентичности, позволяет выживать тысячам мелких предприятий в странах третьего мира.

Оппортунизм. Спланированному, хорошо организованному действию сильных слабые противопоставляют постоянную импровизацию, творческую адаптацию различных технических средств для непредусмотренных целей, неожиданные рекомбинации, использование случая, подручных средств, местного знания. У слабых по

[8] Mao Tse-Tung, On Guerilla Warfare. Chicago: University of Illinois Press, 1961, p. 52.

определению нет ресурсов на разработку и производство собственных средств, поэтому они берут все что можно из арсенала сильных и применяют это против них же, но мало предсказуемым способом. Смекалка — оружие слабого. Жаргон тайных обществ не разрабатывает собственный язык, а паразитирует на существующем, рекомбинируя или сдвигая смысл общеупотребительных слов. Для разрезания сумочек в общественном транспорте вор-карманник может, конечно, пользоваться бритвой. Но во избежание лишних вещественных доказательств ему удобнее орудовать заточенной монетой. Применение захваченных у противника пассажирских самолетов как управляемых ракет для атаки ВТЦ и Пентагона, использование грузовиков или частей от них как бомб (баллоны высокого давления от КамАЗа служили контейнерами для пластида — случай Норд-Оста) или просто людей как ходячих взрывных устройств, приспосабливание многочисленных элементов сельскохозяйственной или бытовой химии и электроники для нестандартных военных целей и т. д. — этот список принципиально открыт. Эта открытость есть само по себе тактическое преимущество, поскольку затрудняет предсказание и сводит на нет усилия по планированию операций против нелегалов или террористов.

Говоря о тактиках, де Серто подразумевал чрезвычайно широкий спектр практик. Сюда могло входить и древнегреческое искусство софистики, в котором использовались различные риторические трюки, с помощью которых сильные аргументы или систематическая доктрина представлялись слабыми и неубедительными. Сюда же могут относиться, например, и неканонические толкования священного писания, которые используются для борьбы с церковью. На другом конце спектра будут находиться различные случаи партизанских войн.

В приведенном выше описании мы систематизировали и несколько дополнили анализ стратегий и тактик, изначально предложенный де Серто. Нетрудно заметить, что тактики или практики повседневного сопротивления асимметричны по отношению к стратегиям. Именно это позволяет слабым успешно сопротивляться или даже одерживать победы над превосходящим противником. Комментируя неудачу американской кампании во Вьетнаме, Генри Киссинджер указывал на асимметричный характер войны, который американские стратеги не вполне учитывали: «Мы вели военную кампанию, наши противники вели политическую войну. Мы добивались физического

ослабления противника, наш противник стремился измотать нас психологически. Увлекшись процессом, мы забыли о кардинальном принципе партизанской войны: партизаны побеждают, если они не проигрывают. Регулярная армия проигрывает, если она не побеждает».[9] Большинство войн XX века были асимметричными конфликтами, в которых сторона, обладавшая военно-технологическим превосходством, терпела поражение. Это, например, войны Португалии в Анголе и Мозамбике, Франции в Индокитае и Алжире, США во Вьетнаме, СССР в Афганистане, России в Чечне. Саддам Хусейн быстро проиграл американцам конвенциональную, то есть симметричную войну, в которой он использовал организованную армию, обычные вооружения, оборонительные позиции, штаб-бункер. Но партизанская террористическая война, развернутая как внутри, так и за пределами Ирака, вскоре нейтрализовала как военно-технологическое преимущество коалиции, так и большинство организационно-политических решений, призванных установить стабильное господство. В отличие от противостояния двух сверхдержав, определявших мировую политику в XX веке, современный глобальный конфликт приобрел асимметричный, а поэтому мало предсказуемый характер.

ПРОЕКТЫ ГОСУДАРСТВА И ОРУЖИЕ СЛАБЫХ

То, что де Серто описал философским языком, Джеймс Скотт изучал как антрополог и историк, дополнив картину торжества современного рационального порядка описанием практик, с помощью которых оно достигалось, а также случаями его поражения, компромиссами, вынужденными отступлениями. Наблюдая поведение крестьян в Индонезии, прибегавших к массе различных уловок, чтобы избежать эксплуатации и компенсировать свою бесправность по отношению к землевладельцам, Скотт ввел в научный обиход термин «оружие слабых».[10] Он рассматривал повседневное сопротивление крестьян как специфическую форму неорганизованной, но успешной классовой борьбы. В дальнейших исследованиях, крестьяне оказываются уже частным

[9] Цит. по: Andrew Mack, «Why Big Nations Lose Small Wars», *World Politics*, vol. 27, N 2, January 1975, p. 85.

[10] James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven: Yale University Press, 1987.

случаем в более масштабном ряду явлений, когда слабые незаметно сводят на нет, причем без единого выстрела, самые просвещенные и хорошо организованные проекты по переустройству жизни. Скотт предпринял изучение действий современного государства на микроуровне, то есть на уровне практик, которые дают возможность реализовывать претензии на господство, масштабные проекты переустройства жизни. Он также проанализировал причины их неудач. Ведь государства — это самые сильные организации, обладающие монополией на принуждение и осуществляющие регулирование жизни на определенной территории за счет ресурсов, получаемых путем налогообложения. Казалось бы, создание аппарата господства является достаточным условием для осуществления господства — так, по крайней мере, говорит нам социология Макса Вебера. Вебер блестяще описал центральный аппарат господства, который вышел на первый план и достиг своего апогея в эпоху абсолютистских монархий, отразив при этом и саму идеологию, проецируемую этим аппаратом. Исследуя организации, он, естественно, исключал из своего рассмотрения то, что предназначалось к исключению, что не имело места и собственного дискурса, — неорганизованные практики сопротивления. Скотт реанимирует эту недостающую половину.

Государство должно собирать налоги, ловить преступников, рекрутировать людей в армию, охранять порядок. Оно заинтересовано в том, чтобы иметь представление о ресурсах, землях, населении и т. п. Чтобы аппарат государства работал, то есть управлял некоторой реальностью, он должен эту реальность видеть, знать, читать. Иными словами, территорию или сферу управления необходимо сделать разборчивой, видимой, досягаемой для учета и контроля. Скотт показывает, что это условие не образовалось само собой, а исторически достигалось путем множества решений и нововведений, сопровождавшихся борьбой и поражениями. «Слепое» государство постепенно оснащает себя некоторыми «органами зрения» — картами, схемами, кадастрами, переписями, координатами и другими инструментами, представляющими и делающими подвластную территорию доступной для управления и превращения в источник ресурсов. Введение фамилий, городское планирование, картографирование, стандартизация языка, мер и весов — все эти на первый взгляд разнородные практики на самом деле служили для решения единой задачи, производства разборчивости (*legibility*), необходимой для эффективного управления. Разборчивость, в свою

очередь, предполагала упрощение, замену многообразия локальных социальных практик и обычаев (аренды земли, расселения, измерения и т. п.) стандартными и едиными правилами, кодами, адресами. Видеть как государство — значит упрощать и схематизировать, заменять беспорядочное многообразие форм жизни приятной глазу геометрической стройностью и единообразием.[11]

Специфическое видение, свойственное укрепляющемуся государству, выразилось, например, в развитии научного лесничества в Германии в XVIII–XIX веках. Лес стал восприниматься как ресурс для строительства и торговли. Поэтому в представлении государства он стал сводиться к древесине, годной к разработке, в то время как все остальные элементы лесной флоры и фауны из утилитарной картинки выпадали. Ученые разработали концепцию *Normalbaum*, «нормального дерева», то есть дерева определенной породы, толщины и высоты, подлежащего учету. Леса были разбиты на сектора с целью подсчитать объем наличных ресурсов. Следующим логическим шагом было выращивание таких калиброванных деревьев, расположенных в строгом геометрическом порядке. Выращивание монокультурных лесов стало попыткой навязать природе внешний искусственно сконструированный порядок. Такие леса не только давали возможность производства точного объема древесных ресурсов нужного свойства, но и радовали административный глаз торжеством геометрической эстетики. Тем не менее, через примерно сто лет такие леса начали вымирать, поскольку у них оказались нарушены процессы питания почвы. Стало понятно, что лес, состоящий из деревьев одной породы, возраста, правильного расположения, без подлеска и разнообразной мелкой фауны, устраненной научным лесничеством, просто не выживает. Природа оказала тихое сопротивление и победила немецкий порядок.

Для учета человеческих ресурсов требовалось сделать разборчивыми местные общины и сообщества. В них исторически сложились свои системы мер и весов, парцеллирования и аренды земель, способы расселения, диалекты, обычаи. Все они представляли собой разновидности локального знания и традиции. Централизованному государству и его служащим было невозможно произвести учет земельных и других ресурсов, используя местные, неточные, гетеро-

[11] James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

генные меры, референтом которых было человеческое тело (локти, шаги и тому подобное). После революции французское государство вводит в качестве единой меры эталонный метр и гектар, запрещая использования всяких *arpents*, *toises* и *pieds*. Для более эффективного налогообложения государственные фискальные органы должны были обладать информацией о коммерческих трансакциях, связанных с землепользованием. Разнообразные принципы аренды и пользования землей, практиковавшиеся столетиями и предельно ясные для местных, представлялись запутанными и нелогичными для аутсайдеров. Поэтому они подлежали замене новыми четко прописанными процедурами, определявшими права собственности на землю, причем все операции подлежали государственной регистрации и, соответственно, предполагали уплату пошлин. Эти реформы прошло большинство стран.

Наконец, для того, чтобы государство функционировало, налоговый инспектор должен иметь возможность идентифицировать и найти каждого налогоплательщика, полицейский — установить местонахождение преступника, представители военного ведомства — наладить учет рекрутов, почтовая служба — доставить корреспонденцию, в том числе налоговые уведомления, и т. д. Именно как часть длительного проекта по превращению общества в разборчивую реальность государством были изобретены такие привычные для нас атрибуты, как фамилии и точные адреса. До изобретения фамилий практики именования могли включать различные имена на различных стадиях жизни одного и того же человека. Традиционные практики идентификации по имени, основанные на локальном знании, не требовали однозначности. Джон, который мельник, Марья хромая, Питер, который живет на холме, Фома, который сын Прокопия-кузнеца, Боря-пчеловод и подобные отсылки к местной социальной структуре, ландшафту, общему знанию или другой референтной системе для локальных сообществ были достаточными, чтобы идентифицировать человека. Адреса также существовали как часть знакомой местной топографии (дом у леса, у церкви, у прогона и т. п.). Чужому, каковым безусловно был государственный чиновник, было трудно найти человека без помощи местных, которые при необходимости могли легко ввести его в заблуждение.

Там, где развивалось государство, людям навязывались фамилии. Первые фамилии появились в IV веке в Китае, которые, как и позже в Европе, образовывались от имени отца. Но еще долгое время

фамилии были привилегией небольшой группы богатой аристократии. И лишь к началу XVIII века в европейских странах были изданы эдикты, обязывающие всех иметь фамилию (1878 — Австрия, 1808 — Франция). То, что раньше было случайным атрибутом (профессия, место, происхождение и т. д.), превратилось в фамилию. Джон на горе стал Хиллом, а сын плотника — Плотниковым. Прибывающим в США иммигрантам, многие из которых еще не имели фамилий, их присваивали прямо в процессе регистрации. Введение фамилий упростило проведение переписей населения, регистрацию отношений собственности, браков, налогообложение и множество других практик администрирования населения, которое таким образом все более индивидуализировалось, становясь видимым и доступным. Процессы фамилизации населения сегодня продолжаются в Африке, где распространение фамилий вытесняет множество племенных имен и идентичностей.

Привязка человека к точному адресу была частью новой градостроительной идеологии. Старые средневековые города и поселения росли стихийно и органично, их улицы представляли собой замысловатые лабиринты, в которых прекрасно ориентировались местные, но которые с точки зрения эстетики государства, а также современных функциональных нужд были чрезвычайно неудобными. Пространство города, выросшего органично, без плана, беспорядочно, с точки зрения государства представляло большую проблему. Ее решала новая дисциплина — городское планирование, подчинявшее поселенческие пространства геометрической регулярности и функциональности. Точка зрения городского планирования находилась вне места проживания обитателей города и над ним, это был как бы вид сверху, с высоты государственной власти позволявший рационально организовать поселение. Городское планирование было одним из форм государственного упрощения жизни и вписывания ее в рациональные схемы. Первым применением нового принципа был Васильевский остров в Петербурге, где проспекты и линии пересекались под прямым углом, нумеровались и дома имели четкий и простой адрес. Нет ничего легче, чем найти определенный дом в больших американских городах, разделенных на сектора перпендикулярно прочерченных стритов и авеню. План переустройства Парижа после революционных выступлений 1848 года, разработанный бароном Османом, включал строительство бульваров для того, чтобы в случае беспорядков можно было быстро подвести войска к центру города.

Без этих методов, в которых мы также видим развитие темы Фуко, укоренение государств в обществах и регулирование жизни было бы невозможным. С другой стороны, история дает случаи провала некоторых проектов. К их числу Скотт относит и советскую коллективизацию, и кампанию по созданию деревень нового типа в Танзании в 1973—1976 годах — в обоих случаях крестьяне постепенно возвращали себе часть обобществленного имущества или, как в случае Танзании, покидали построенные для них поселения и возвращались к традиционному земледелию. Города, построенные по геометрическим проектам Ле Корбюзье, также менялись по мере заселения. Центры таких стерильных городов, как Бразилиа и Нью-Дели, оставались безжизненными, а вокруг вырастали новые сегрегированные поселения, трущобы, не предусмотренные градостроительными планами.

Восстанавливая в правах локальное знание и практики, Скотт заканчивает книгу краткой теорией практик. Она не оригинальна и повторяет основные идеи английской школы Райла и Оукшотта (см. шдаву 3 настоящего издания), но дополняет их антропологическими наблюдениями, дающими новые оттенки старой теории. Вот лишь один из примеров, иллюстрирующих то, что локальное знание может давать эффективные и менее разрушительные решения проблем, чем те, которые предлагают науки. Во время полевой экспедиции в Малайзии Скотт жил в деревенском доме, рядом с которым находилось любимое всеми плодоносное дерево манго. Но в какой-то момент его оккупировали большие рыжие муравьи, съевшие недозрелые плоды и угрожавшие самому дереву. В наличии, конечно, были различные пестициды, специально синтезированные для борьбы с муравьями, но они несли и вероятность заражения. Скотт однажды заметил, что хозяин дома подкладывает к основанию дерева манго какие-то свернутые в трубочку листики. Когда антрополог поинтересовался смыслом происходящего, местный житель неохотно раскрыл секрет. Есть маленькие черные муравьи, которые откладывают яйца в листьях пальмы. Они живут за домом. Хозяин сначала изготовил для них множество свернутых в трубочку пальмовых листьев и подложил к муравейнику «черных». Потом дождался, когда самки отложили в них множество яиц, и в момент, когда из них стали вылупляться муравьи, отнес их к зараженному дереву. «Практическая энтомология», распространенная среди местных жителей, состояла в знании не только способов размножения и диет насеко-

мых, но и того, что маленькие черные муравьи являются смертельными врагами больших рыжих. В течение нескольких дней жители деревни приходили посмотреть на «столкновение цивилизаций». В итоге большие рыжие покинули манго, после чего хозяин отнес пальмовые трубочки обратно за дом, — манго было спасено без помощи пестицидов, экологически чистыми методами.[12] Это можно считать и притчей, призывающей к учету местных условий, требующей постепенности и готовности к неожиданностям в противовес навязыванию передовых и научно обоснованных решений.

Сами исследования Скотта призваны формировать ту политику, которую он исследует. По сути, его теория практик превращается в невоинственный вариант анархизма. Государство, показывает он, борется с местными традициями и локальным знанием, подчас предлагая сомнительные или даже разрушительные альтернативы. Восстанавливая в правах практическое знание, *metis* (смекалку), он тем самым выдвигает аргумент против амбиций государства, за ограничение его вмешательства в локальные контексты и сообщества. Ведь тактики, в том числе и тактики партизанской войны, возникают как ответ на доминирование или колонизацию со стороны современных государств и их бюрократических или военных аппаратов.

[12] Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed.*, с. 333.

Глава 12. МАКИНТАЙР: ВОЗВЫШЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРАКТИК

Отличиться от других теоретиков практик не было сознательной задачей Аласдера Макинтайра — наверное, его больше интересовали проблемы морали или политики в современных США, — но он сам подчеркивает свое отличие от других. Как он пишет, его употребление термина «практика» достаточно специфично. Для него практика — это «связная и сложная форма... кооперативной человеческой деятельности, с помощью которой блага, внутренние для данной формы деятельности, запускаются в ход в процессе попыток установить те стандарты превосходящих другие достижений, которые являются присущими данной форме деятельности (и являются частично определяющими ее)».[1] Причем в результате такого соревнования развиваются способности людей достигать совершенства, а представления о благах, которые дает такое совершенство, и о целях, которые преследует соревнование за совершенство, систематически расширяются. Даются следующие примеры: умелое бросание мяча — не практика; американский футбол — практика. Класть кирпичи — не практика; архитектура — практика. Сажать какие-то растения на грядках, например, турнепс — не практика; фермерство — практика.

Подобные примеры должны удивить последователей социальной интерпретации Витгенштейна, для которых почти любой глагол схватывает какой-то тип рутинной деятельности, или сторонников Бурдье, для которых можно легко представить соревнование по посадке турнепса (и звание лучшего турнепсовода, которое гарантирует особый капитал в поле турнепсоводства, скажем, в стране, где турнепсы являются главным способом прокорма скота и подготовки к долгой зиме — чем не практика?). Чтобы пояснить свое специфическое определение практики, Макинтайр подчеркивает: да, во-первых, важно соревнование и возможность отличиться внутри этого

[1] Аласдэр Макинтайр, *После добродетели*. М.: Академический проект, 2000, с. 255, перевод изменен.

соревнования. Только тогда можно говорить о (совместной) практике. Во-вторых, практика — это тип кооперативной деятельности, который имеет свою историю. Для того, чтобы преуспеть в данной практике, надо знать явленные в истории значимые образцы успеха в ней: например, в парикмахерском искусстве надо знать не только модные сейчас приемы стрижки, но и все основные стили XX века, а также вехи развития прически и парика в истории до этого: только тогда экспериментирование с разными стилями, использование их элементов или игнорирование их, сделает вас виртуозным парикмахером, чей стиль может стать узнаваемым и запоминающимся или вообще положить начало новой моде или новой школе стрижки.

Практики имеют, как видно уже из макинтайровского определения, некоторый встроенный критерий того, является ли данная повторяющаяся во времени деятельность практикой или нет. Это — концепция внутреннего для данной практики блага, которое практикующие данный тип деятельности люди пытаются заполучить или увеличить. Макинтайр дает простой пример: если ребенок учится играть в шахматы для того, чтобы выигрывать конфеты (или их получать от родителей за каждую выигранную партию), то он вписан в практику не для достижения внутренних для шахматной игры благ, а с целью получения внешних. Тогда все средства хороши, включая жульничество; ведь главное — конфеты. Если же он пытается стать виртуозным шахматистом, то воровать пешки у противника неприемлемо: цель — победить по правилам и в честной игре. То, что блага являются «внутренними» для данного типа деятельности, означает следующее, по Макинтайру: во-первых, их можно описать, только участвуя в игре (практике), и, во-вторых, их можно описать через примеры достижений в рамках самой данной практики.[2] Извне описания крутизны паса в последней игре «Зенита» кажутся детским лепетом. Изнутри же практики детали того, как Блохин прошел несколько защитников в памятной игре в финале кубка УЕФА против «Баварии» в 1975 году и забил решающий гол, кажутся не просто перечислением мелких или курьезных подробностей, а частью достижения, на которые должны ориентироваться все последующие поколения российских футболистов.

Таким образом, практика — это не некоторое техническое умение или умелость, подчеркивает Макинтайр. Важно то, каким образом

[2] Макинтайр, *После добродетели*, с. 257.

с помощью новых ухищрений, приемов, умений и навыков трансформируются, развиваются и обогащаются внутренние блага данного типа деятельности. Иными словами, важно то, как меняется футбол, а не отдельная техника дриблинга. И практика — это не институт, который определяется Макинтайром как способ получения внешних для данной практики благ. Конечно, институты важны, чтобы поддерживать саму практику: если бы футбольные клубы не зарабатывали деньги, практиковать футбол было бы неизмеримо сложнее и он был бы чем-то сродни аристократической науке Генри Кавендиша или Антуана Лавуазье в XVIII веке, когда требовалось наличие немалых денег и свободного времени, чтобы заняться занимательными экспериментами в соревновании с такими же другими любопытствующими богачами. Но если внешние цели начинают доминировать, то практика рушится — договорные игры убивают футбол.

Для чего Макинтайру понадобилась такая концепция практики? Во-первых, есть определенный политический проект. Такая концепция практики указывает на стороны жизни, которые стали маргинальными в современных либерально-демократических обществах, а Макинтайр хотел бы, чтобы таких элементов было побольше или чтобы, по крайней мере, об утере такого стиля жизни помнили. Немного больше внимания к практикам, а не к институтам сделало бы жизнь современного западного общества или гуманнее, или интереснее. Не все было бы подчинено внешним благам, таким как деньги и власть, а стремление превзойти других в рамках определенного соревнования предполагает базовую кооперацию по организации сцены для соревнования, поддержке правил, оценке того, что является внутренним благом для данной игры, и т. п. Современные западные общества, где неограниченный индивидуализм привел к атомизации и одиночеству, могли бы быть улучшены, с его точки зрения.[3]

Во-вторых, данная концепция практики появляется в рамках определенной интеллектуальной традиции, которая связана с размышлением о том, что такое доблесть или добродетель. Конечно,

[3] Например, богема живет сейчас по-другому, чем основная часть населения, ворчащая под грузом железной клетки рационально-легальных правил, которые надо неукоснительно исполнять, или задыхающаяся в крысиной гонке за коммерческим успехом. Поэтому масса иногда восхищается богемой или завидует ей, так как видит привлекательные стороны такой, хоть часто и неприкаянной или даже опасно свободной, жизни.

второй термин теперь кажется немного архаичным и для некоторых даже попахивает затхлым и скучным воздухом назидательного христианства (или ислама, иудаизма и т. п. — почти все мировые религии, как кажется, пользуются понятием «добродетели»). Однако термин, которым пользуются в английском или французском, произошел от римского *virtu*, военной или иной доблести, которая была свойственна *vir bonus*, доброму человеку или «мужу», как говорили тогда. Поэтому латинское *virtu* можно бы было переводить как «муж-ество», понимаемое как главное качество доблестного мужа. В современном русском языке, однако, осталась лишь возможность сказать о другом — о «виртуозном» характере существования доблестного человека, чьи достижения в тех практиках, в которых он преуспел, заметны всем, кто в них вписан и в них живет.

Макинтайр замечает: в современном мире «доблесть» или «добродетель» — это то качество или свойство человека, обладание которым позволяет получить внутренние блага какой-то практики и отсутствие которого не позволит нам это сделать.[4] Иными словами, без этих качеств не преуспеть в определенной практике. Если тебе не дано виртуозно играть на скрипке, сколько ни пытайся, Паганини не станешь. Иногда виртуозом можно стать, но можно и перестать быть — хорошие скрипачи знают, как можно приобрести или утерять особенно доблестные навыки или приемы исполнения, которые дают и поддерживают признание внутри профессии. Почему же доблестная жизнь стала достоянием немногих, ушла на периферию современного общества? И почему термин «добродетель» кажется частью традиции душного морализаторства, а не живой виртуозной жизни? Давайте проследим историю термина вместе с Макинтайром и посмотрим на его выводы.

Наш нынешний моральный словарь, говорит Макинтайр, состоит из слов-обломков. Старые цивилизации рухнули и ушли со сцены истории, но мы все равно получили в наследство руины тех эпох и живем среди этих развалин. Мы пользуемся такими терминами, как «долг», «добродетель», «обязанность», но забыли, что все они были переопределены теоретиками Нового времени — например Кантом, Юмом, Адамом Смитом — и вписаны в определенные теоретические построения. Переинтерпретация руин дало громадное количество интерпретаций этих терминов, и мы стоим среди них, куда и как дви-

[4] Макинтайр, *После добродетели*, с. 260.

гаться: каждая концепция хочет служить путеводителем, но какую выбрать? Ответ Ницше — бери любую — кажется нам безумным релятивизмом. Ответ тех, кто знает, во что надо верить, кажется не менее безумным доктринерством. Макинтайр предлагает экскурс в историю, чтобы понять, что было до тех пор, пока понятие *virtu* в его классическом понимании не рухнуло и не стало использоваться различными конфликтующими интерпретациями его. Тогда мы сможем понять, что происходит сейчас — «после эпохи *virtu*», как можно переводить название его книги, — и сможем оценить, где виртуозная жизнь еще и до сих пор ценна, имеет смысл или даже имеет шансы на возрождение и процветание.

Этот экскурс важен для нас и потому, что нововременная мораль — после работ Канта и Джона Стюарта Милля — кажется моралью, прежде всего основанной на законах, то есть на неких обобщающих писаных или повторяемых правилах, которые потенциально применимы к каждой ситуации жизни. До этого однако, господствовала длинная традиция, которую упрощенно можно назвать «аристотелевской», так как она исходила из представления не о правилосообразном, а об уместном действии. Такое действие не предполагало, что универсальный закон должен распространяться на любую ситуацию повседневной жизни, а подразумевало, что действие такого закона может быть и ограничено — ведь удачное действие должно соответствовать требованиям места и времени и контексту происходящего. Качества человека, проявляемые в таком действии, и назывались добродетелями. Заучить их, как категорический императив Канта или другие краткие максимы нововременной этики, невозможно. Им можно было научиться исходя из историй жизни, где были явлены такие добродетели — в устном эпосе, плутарховских жизнеописаниях, житиях святых или других поучительных историях типа социалистического реализма или советских мультфильмов для детей. Подражать моделям превосходного (в моральном плане) поведения, пытаясь иногда даже превзойти и его, а не применять заученное универсальное правило, — вот основная стилистика «аристотелевских» систем этики, будь это сам Аристотель, его рецепция у Фомы Аквинского или в разных версиях христианства до Нового времени. Огрубляя, можно сказать тогда, что основной водораздел проходит для Макинтайра между такими, аристотелевскими, системами морали и другими, «кантовскими», которые опираются на универсально применимые правила.

Понятие «доблести» как центральное для морального регулирования европейской жизни появляется впервые у древних греков. *Arete*, как замечает Макинтайр, означало у Гомера прежде всего телесные качества, нужные для реализации двух основных мужских ролей — внутри рода и семьи. Следуя «антропологической» интерпретации Древней Греции таких историков, как Мозес Финли, — когда греки рассматриваются как детский сад человеческой истории или во многом еще первобытное племя, — Макинтайр считает, что успешная реализация социальных ролей древнего грека не требовала сложной субъективности и была сродни движению фигуры в шахматах.[5] Вы не спрашиваете, морально или неморально то, что конь ходит буквой «Г»: так уже все устроено. Главное — в рамках заданных возможностей сходить наиболее удачным образом. Спрашивать в футболе, морально или неморально забивать в мяч в ворота, — вообще неуместно. Ведь это — цель игры. Хороший грек героического гомеровского времени — это человек, осуществляющий свои роли успешным образом, а доблести — это «как раз те качества, которые помогают свободному человеку хорошо играть свою роль и которые проявляются в действиях, требуемых его ролью».[6] Последователи Аристотеля через некоторое время обобщат так называемые четыре кардинальные доблести или добродетели — те, что необходимы античному воину-правителю. Во-первых, мужество, чтобы сражаться, во-вторых, мудрость, чтобы побеждать в бою и в политике, и, в третьих, справедливость, чтобы судить. В-четвертых, необходима доблесть воздержности или сдержанности: если вы выхватываете меч, чтобы сразу отрубить голову обидчику, это не всегда наиболее удачный ход: часто лучше сначала подумать, а потом уже поступить определенным образом. В этом списке уже много качеств, кажущихся нетелесными, но надо помнить, что первоначальное представление о доблестях было очень телесным: для древнего грека нельзя блеснуть в жизни, если ты родился с увечьем. У тебя просто нет некоторых качеств, которые помогут явить миру историю заметной или замечательной жизни. То же самое и с несчастьем родиться особенно бедным — судьба отбирает у вас возможность блистать и отличаться, но так уж решили боги.

---

[5] Макинтайр, *После добродетели*, с. 172.

[6] Там же, с. 168, перевод изменен.

Конфликт разных ролей становится заметным в греческой трагедии — причем чаще всего это конфликт гражданского и родственного долга. Появляется полис, и его требования иногда вступают в противоречия с требованиями и обязательствами семейной жизни. Антигона в знаменитой трагедии Софокла должна похоронить своего погибшего брата Полиника, как требуют боги, регулирующие семейную жизнь, но она не может это сделать, так как ей запрещает правитель Креон — с его точки зрения, брат покусился на гражданскую жизнь и потому не может быть похоронен, как все. Софокловская личность, таким образом, находится в перекрестке разных и противоречащих друг другу требований по исполнению социальных ролей. Трагедия доводит их конфликт до предела, и только появление *deus ex macchina* в конце представления помогает действию закончиться. Платон находит решение этой проблемы в устройстве идеального города, где не будет таких конфликтов. Аристотель — в попытке дать список основных доблестей и развить практическую способность решать подобные конфликтные ситуации.

Как остроумно замечает Макинтайр, «Никомахова этика» — это наиболее интересный конспект лекций, который когда-либо кто-либо записал.[7] Аристотель постоянно повторяет вопрос: «что мы обычно говорим на эту тему?» — и пытается обобщить существующее знание на тему доблестей. Основной его прием — нахождение золотой середины: мужество как доблесть находится между крайностями робости труса и храбрости безрассудного рубаки; щедрость — между скряжничеством и сорением деньгами. Когда исполнение отдельных социальных ролей вступает в конфликт между собой, человек обязан включить *phronesis*, особую интеллектуальную доблесть или добродетель, которая и позволяет принять решение в трудных ситуациях. Телесные и интеллектуальные доблести, однако, не могут противостоять друг другу, как у Канта, для которого не странна ситуация, когда человек добр, но глуп. Есть общая оценка человека на единой арене полиса, понимаемого как совместное начинание или предприятие по достижению (в христианских версиях — по снисканию) благой жизни. Иными словами, несмотря на то, что есть разные игры, где человек может преуспеть, и разные качества, необходимые для этого преуспеяния в каждой из отдельных социальных ролей, есть интегральная оценка. Доблесть, добродетель или виртуозность пред-

[7] Там же, с. 201.

полагают «способность рассудить и сделать правильную вещь в правильном месте в правильное время правильным образом».[8] Все, что меньше, чем это, — это недолет или пролет: стрела не совсем попадает или совсем не попадает в цель и тем демонстрирует недостаток виртуозности стрелка.

Это понимание жизни сохраняется еще и в новозаветном термине для обозначения греха — hamartia, что буквально значит «промах». Не проступок в смысле нарушения обязательного для всех морального закона, а промашка: стрела ушла мимо цели; в худшем случае — вообще залетела в «молоко». В современной России мы с детского мультфильма о Маугли помним крик: «Акела промахнулся!» Промах свидетельствует, что доблесть на время вас оставила или вообще ушла, а не то, что вы нарушили закон и вас надо карать. В Афинах аристотелевского времени, согласно Макинтайру, закон был четким определением не того, что плохо, а того, что просто неприемлемо и невыносимо, что разрушает саму основу полисной кооперации между людьми.[9] Гораздо больше явлений жизни регулировалось с помощью соревнования в доблестях, чем с помощью закона: второй просто создавал арену для первого, и минимум законодательной регуляции восполнялся повсеместной тягой и привязанностью к доблести. Иными словами, спортсменов не надо заставлять играть в футбол — им это и так интересно; вопрос в том, как поддерживать минимальное прямое регулирование арены с помощью спортивных судей на поле и уголовного суда за пределами поля.

Средние века добавили к 4 кардинальным доблестям античного воина-правителя 3 теологические доблести. Все русские читатели их знают, хотя, пока не услышат их названия, думают, что их не знают. Это — вера, надежда, любовь — или 3 основные добродетели христианства, причем любовь, или *caritas*, христианское милосердие, является главной среди них. Для западного христианства история развития этих представлений более-менее ясна: когда Фома Аквинский интегрировал язычника Аристотеля в основания христианской теологии, он подчинил кардинальные добродетели теологическим и в этом следовал распространенной моде своего времени — то же самое пытались сделать в своих трудах, например, Иоанн Солсбе-

[8] Макинтайр, *После добродетели*, с. 205, перевод изменен.

[9] Там же, с. 205.

рийский или Алан Лилльский.[10] Такое массовое увлечение аристотелевской моралью имело простые корни. Христианской Европе угрожали слишком дикие враги на севере и слишком образованные враги на юге. Если германские племена находились, как казалось, на уровне античного воина-рубаки, порывы и страсти которого надо подчинить христианским императивам, то утонченные арабские принцы, правившие в Испании, могли давно читать комментарии к Аристотелю и превосходить христианских вояк в интеллектуальных доблестях. Здесь требовалось выхватить интеллектуальное оружие из рук мусульман, ведь даже первые трактаты Аристотеля появились в средневековой Франции после того, как их привезли в арабских переводах и комментариях из школы Аверроэса.[11] Да и исторический контекст способствовал рецепции науки о доблестях. В конце XII — начале XIII веков в Европе нет централизованного правосудия и равного применения права ко всем подданным, нет влияния университетов и нет еще повсеместного распространения норм цивильного и цивилизованного поведения, характерного для городского образа жизни. Доблести, превращенные в христианские добродетели, и стали основой предсказуемой жизни в такую эпоху.

Когда христианство сдалось на милость другого победителя через полтысячелетия, его воители — деятели Просвещения — каждый по-своему интерпретировали списки добродетелей и их характеристики. Но первоначальная чистота, а главное — логика — системы были утеряны. Из жизни нововременных капиталистических обществ ушла идея жизни как прежде всего попытки отличиться значимыми деяниями в глазах равных других, во-первых, и представле-

[10] Там же, с. 232. В русской традиции нет четких интеллектуальных фигур, кому можно бы было приписать решающий акт подчинения кардинальных доблестей теологическим. Но есть то, что можно было бы назвать томистской загадкой русской культуры: как в наших *Изборниках*, *Златых чепях*, *Измарагдах* и других сборниках поучительных суждений постепенно на первое место выходят теологические добродетели, а античные храбрость и мудрость занимают второстепенные позиции? См. Oleg Kharkhordin, «Virtue», in: Kharkhordin, *Main Concepts of Russian Politics*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

[11] Интересно, что сделала христианизация аристотелевских доблестей в сравнительном аспекте — ведь ее можно сравнить с их исламизацией, скажем, в трудах Аль-Фараби или Ибн Сины или с иудаизацией их — в трудах Маймонида. Возможно, разницы большой и не обнаружится: например, в библиотеках Ивана Грозного и Алексея Михайловича находилась книга *Тайная тайных*, переведенная с иврита на русский в конце XV века в Киеве, но первоначально написанная в VII—VIII веках на арабском языке как адаптация советов Аристотеля для поучения аравийских принцев.

ние о том, что практика — это только тот тип деятельности, внутри которой есть внутренние блага и стандарты совершенства, во-вторых. Калькуляция прибыли и размеренная протестантская повседневность, где даже унылое поедание переваренной английской пищи может свидетельствовать о богоизбранности, пришли на место доблестям и историям попыток достигнуть совершенства. Бенджамин Франклин переинтерпретировал добродетель как то, что полезно при достижении как небесного, так и коммерческого успеха. Давид Юм, Адам Смит и Джейн Остин дали свои списки добродетелей, но и в их концепциях добродетели теперь подчинены достижению цели поддержания правил светской или христианской жизни. Кант лишь наиболее четко выразил это желание переписать доблесть в терминах правил, что было невообразимо для Аристотеля.[12]

Реалистично ли возрождение элементов аристотелевской системы морали сейчас? Макинтайр считает, что да, и концепция практик — центральна для этого видения. Однако потребуется три модификации аристотелевской системы. Во-первых, описание цели, телоса человеческого существования, не должно основываться на аристотелевской биологии. Во-вторых, аристотелевское видение слишком приглажено и необоснованно единодушно, поэтому столкновения и неразрешимые противоречия в трагедиях нам иногда ближе, чем его трактаты: надо вернуть агон и конфликт в центр рассмотрения. В-третьих, современный мир гораздо шире целостного полиса, основанного на политической дружбе как совместном преследовании определенных целей, как приземленно-прагматических, так и возвышенно-духовных. Как приспособить аристотелевскую картину соревнования в том, чтобы отличиться в общем деле, к современному миру с его глобализаций, с одной стороны, и, с другой — с разорванностью человеческой жизни на сферы не переплетающихся друг с другом игр, даже если они тоже имеют соревновательный характер?

Макинтайр отвечает так. Да, общество состоит из разных игр, но надо подчеркнуть соревновательность за совершенство внутри каждой из них. Внимание к тому, что он называет «практикой», — следствие этого желания: внутри каждой игры, чтобы она превратилась из обыденной рутины в практику с внутренним требованием совершенства, должны быть вехи и стандарты, на которые участники должны ориентироваться, чтобы преуспеть. Не просто хорошо

[12] Макинтайр, *После добродетели*, гл. 16.

готовить, а пытаться сделать это так, чтобы попасть в ресторанный гид *ZAGAT* или *Michelen* или — если вы не ресторан — в книгу рекордов Гиннесса, на худой конец. Не просто быть хорошей сиделкой в госпитале, а стремиться переплюнуть Флоренс Найтингейл, знаменитую медсестру Первой мировой войны. Внутри игры проблемы с такой соревновательностью нет, так как доблести устроены неконкурентно: достижение одного, определяющее новые стандарты игры, сразу становится достоянием всех. Новый тип мазка или техника нанесения светотени определяет, если она принята за значимую, что такое быть хорошим художником: после Ван Гога трудно не ориентироваться на его размашистые, почти сумасшедшие мазки, а после пуантилизма Жоржа Сера — на его мелкие мазки, почти что точки. Причем новое достижение чаще всего не отменяет предыдущее: разбрызгивать точки краски кистью по холсту, как Джексон Поллок, не значит отменить или превзойти манеру нанесения точек у Сера. Маневр Поллока лишь устанавливает новые стандарты совершенства в том, что значит быть художником.

Получается, однако, новая опасность: можно быть виртуозом в одной игре, но действия в другой будут предосудительны с точки зрения внешнего наблюдателя. Например, хорошим художником-футуристом и прото-фашистом, как Маринетти. В аристотелевской традиции такой проблемы не вставало, так как личности выдавалась композитная оценка: быть добрым и глупым, как уже упоминалось, для Аристотеля невозможно, как и обратное состояние: быть умным, но злотворным. Однако фигуры виртуозного офицера-эсэсовца (он достигает таких вершин в установлении новых стандартов совершенства в своей деятельности, что впору его повсеместно хвалить; однако цели его отвратительны) или виртуозного инженера (сооружающего наиболее эффективную машину и тем превосходящего всех остальных инженеров в соревновании за совершенство; проблема только в том, что машина эта — передвижная газовая камера, где четко рассчитаны даже наклон и сечение отверстий в полу, чтобы блевота казнимых сливалась в них с наименьшими затратами для помывки печи[13]) свидетельствуют: современные виртуозы — не есть средоточия добродетели во всем. А часто даже совсем наоборот: увлечение достижением в одной

[13] Пример взят из Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000, p. 197.

игре позволяет забыть о посредственности своего поведения или даже низости своего падения в других.

Спасением от этой напасти выступает для Макинтайра идея нарративной природы человеческой жизни. Жизнь, рассказанная в целом, должна являть в целом в каждой ее сфере если не образцы достойные подражания, то хотя бы примеры качеств, не требующие осуждения или насмешки. Мы играем в разные игры на разных аренах, одни из них — локального, другие — глобального масштаба, и пролеты в одной могут никогда не пересечься с превосходными достижениями в другой. Однако целостность человеческой жизни, явленная в нарративном рассказе о ней, сделанном ли для серии «Жизнь замечательных людей», газетного некролога или сайта в Интернете, покажет, насколько можно говорить о виртуозно-добродетельной жизни данного человека в целом. Если, например, явленные доблести были только военного плана, а потом дома доблестный воин нещадно бил жену и детей — так, что его недостатки были продолжением его якобы достоинств, — то рассказ о жизни никогда не сделает этого «героя» героем для общества в целом. Преуспеяние в одной практике должно сцепляться с отсутствием явных пролетов в других.

Однако кто задает оценки для этих синтетических нарративов о случившихся человеческих достижениях и поражениях? Последний элемент концепции Макинтайра — это традиция, которая понимается как «исторически длительный и пронизывающий общество спор, причем отчасти — спор о благах, которые и составляют эту традицию».[14] Иными словами, цели человеческой жизни не существует, метафизика и биология Аристотеля, которые задавали телос человеческого существования и развития, больше не работают, а каждое общество и культура имеют свои традиции, задающие горизонт экзистенциальных значений для отдельного человека. Причем важны оба аспекта того, что традиция — как отмечала глава данной книги о Фуко, цитировавшая соловецких раскольников, — это, если передавать термин по-русски, есть предание. Во-первых, она значит передавание из рук в руки и из уст в уста определенного нарратива с примерами осмысленной человеческой жизни. Во-вторых, она означает пере-давание, а потому в ней всегда есть возможность перемены, предательства первоначальных идей и образцов деяния. Спор — он потому и спор, что

[14] Макинтайр, *После добродетели*, с. 300, перевод изменен.

позиции могут быть разные и господствующее сегодня представление может быть отброшено позднее ради другого, отличающегося от него.[15] Что означает, конечно, и смену оценок явленных человеческих поступков и возможную переоценку заметной или замечательной жизни того или иного отдельного индивида.[16]

Описав использование понятия «практик» у Макинтайра, стоит теперь оценить специфику этого теоретического хода. Нас, конечно же, не так интересует здесь теоретическая традиция, в которую Макинтайр вписал свою концепцию практик, и те политические цели, которые он преследовал, когда делал это. Посмотрим на практические следствия.

Во-первых, заметно, что он почти что единственный, кто противостоит в XX веке тенденции представлять практики как рутинные непроблематичные действия. Для него такие технически удачные и потому незаметные действия так же далеки от «практик», как непроблематичное пережевывание пищи во время обыденного ужина от ницшеанского приема чтения сложных философских текстов как медленного коровообразного пережевывания. Второе — это виртуозная техника, которая отличает такую заметную личность, как Ницше, в его соревновании с другими философами (и что он пытается навязать своим читателям), то, что приоткрывает особое качество Ницше, его доблестное достижение как философа; первое — просто набор рутинных движений. Соответственно этому, если язык, по упрощенно истолкованному Витгенштейну, — это прежде всего набор инструментов, с помощью которых можно чего-то добиться, то Макинтайр будет пытаться сказать обратное: просто технически правильное и грамотное говорение не есть практика. Нужны внутренние стандарты совершенства.

Практики, понимаемые по Фуко, Бурдье и де Серто, — будут ли они названы практиками в соответствии с высоким стандартом

[15] Чего стоила, например, радикальная переоценка свободы человеческого поступка в 1989—1991 годах в рамках российской традиции! Многие представления, как кажется, были радикально перевернуты, хотя многие скажут теперь: может, и ненадолго. Но традиция — как пере-давание эстафеты экзистенциального спора о базовых доблестях человека и страны — осталась и продолжается.

[16] Укоренение оценки того или иного поступка (и жизни как серии поступков) в традиции приводит к очевидной проблеме: а какая традиция лучше? Есть ли стандарты сравнения или господствует релятивизм? Об этом была следующая книга Макинтайра — Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

Макинтайра? Читатель может ответить на этот вопрос сам. Нам же остается лишь отметить, что теоретический ход Макинтайра установил новые стандарты мышления о практиках: писать о них, игнорируя его книгу, стало невозможно. Концепция практической доблести как поиска или стяжания внутреннего блага, присущего любой истинной практике, заставила французских теоретиков задуматься о том, есть ли некоторые регулятивные элементы стремления к высшему, встроенные в сами практики. (Об этом — следующие главы о пост-бурдьевском повороте в социальных науках.)

Второе следствие макинтайровского анализа — это внимание обществоведов к демонстрируемым поведением личностным качествам, а не к глубоко сидящим в душе интенциям или преференциям, то есть внимание к анализу доблестей или добродетелей, а не к анализу ценностей. Ценности обычно вчитываются в душу анализируемого индивида на основании его ответов на стандартизированные вопросы социологической анкеты. Однако проблематичность данного подхода связана с тем, что с помощью анкеты мы исследуем дискурсивное поведение респондента в искусственно созданной ситуации, то есть мы регистрируем и анализируем его или ее ответы на навязанные вопросы. Удивительно ли тогда — особенно в непротестанстских культурах, где не выдают дополнительных бонусов за то, чтобы слова не расходились с делами, — что слова о тех ценностях, которые якобы поддерживает и разделяет индивид, не реализуются в действиях по реализации этих ценностей?! Исследование наблюдаемого поведения, то есть личных доблестей как тех качеств, которые явлены в заметных поступках, потенциально снимает данную проблему. От исследования скрытых ценностей к исследованию очевидной цены поступка — не в этом ли заключается переход от поиска квази-мистических сущностей, якобы сидящих в душе каждого, к исследованию наблюдаемых и неспрятанных примеров добродетели — того, как человек действительно делает дела?!

И последнее. Разные рецепции Аристотеля послужили основанием для формулировок разных вариантов этики добродетелей в таких разных религиях, как христианство, ислам и иудаизм. В XV веке вообще можно было подумать, что есть лишь различные религиозные адаптации одной и той же прагматической базы человеческого поведения — и культуры можно было без проблем сравнивать на этом общем основании. Этот тезис, анафема для культурного релятивизма конца XX века, ставит под вопрос, однако, и другую модную

теорию — концепцию столкновения цивилизаций как основанных на несравнимых интерпретациях бытия. Нельзя ли их все же попытаться сравнить и сейчас?

Действительно, кантовская этика правил и правилосообразного поведения поменяла западное христианство, возможно, поменяло и восточное и могла послужить основой попыток таким же образом рационализировать ислам и иудаизм. Но в революционных вариантах этики радикалистской доблести как у «Хамас», так и среди радикальных правых в Израиле, например, — которые отбрасывают следование правилу ради явления миру доблестного поступка — не имеем ли мы снова возврата к общему знаменателю, который был свойствен таким разным теперь культурам? По крайней мере, вопрос этот звучит как подвластный эмпирической проверке: не зря основной орган правительства талибов в Афганистане назывался Министерством добродетели и порока.

Глава 13. СОЦИОЛОГИЯ БОЛТАНСКИ–ТЕВЕНО: МИРЫ И РЕЖИМЫ[1]

На последнем Всемирном социологическом конгрессе 2006 года дебаты исследовательского комитета по социальной теории (RC 16) вычленили две основные новые темы: во-первых, как развивался системный подход после Лумана и что нового привнесла теория сложности (*complexity theory*); во-вторых, что случилось с дюркгеймовской традицией после смерти Бурдье, причем чаще всего звучали имена пары Люк Болтански—Лоран Тевено, и обсуждалась теория Бруно Латура. Данная глава попытается дать краткий анализ работ Болтански—Тевено, следующая обсудит работы Латура.

Само заглавие самой известной книги Болтански и Тевено, *De la justification*, подсказывает ключ к интерпретации их совместного творчества.[2] Следуя прагматизму Пирса и Джеймса, прагматический поворот занимается процессами, а не сущностями. Как писал Джеймс в своей книге «Прагматизм», его не интересует абстрактная проблема истины — verity, а интересуют реальные процессы *verification*.[3] Сходным образом теоретиков прагматического поворота интересует не абстрактная проблема справедливости — *justice*, как ее решает например, Джон Ролз, а интересуют процессы *justification*, оправдания или обоснования своего действия в повседневных дебатах. Другими словами: исследуем не вопрос о том, что такое истинная вера, а практики проверки и установления доверия, не проклятый и извечный вопрос о том, что такое высшая правда, а практики оправдания.

Читателя не удивит теперь и похожее смещение другой стандартной проблемы обществоведения, первой привлекшей внимание сторонников прагматического поворота. Вместо того, чтобы заниматься проблемой 200-летней давности (что такое класс как соци-

---

[1] Слегка измененная версия этой главы была опубликована как Олег Хархордин, «Прагматический поворот: социология Болтански и Тевено», *Социологические исследования*, 2007, № 1.

[2] Luc Boltanski, Laurent Thevenot, *De la justification: les economies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

[3] Уильям Джеймс, *Воля к вере*. М.: Республика, 1997, с. 285, 292.

альная группа), они рассмотрели, каковы повседневные практики классификации, приводящие к появлению и поддержанию представлений о реальности классов. Однако внимание к процедурам классификации идет не только от призыва прагматистов повернуться к практикам. Классификация — также давняя забота дюркгеймовской школы социологии.

Конечно, самого Дюркгейма волновал не прагматизм, критике которого он посвятил целый курс лекций,[4] а, как мы уже говорили в главе о Моссе, социогенез кантовских категорий.[5] Для производства своих гипотез об историческом происхождении базовых категорий нашего сознания Дюркгейм и Мосс проанализировали немало примеров того, что они считали первобытными классификациями, указали на их особенности, функции и отличия от нынешних научных классификаций. Поэтому после этого основополагающего труда тему ненаучной, народной классификации можно считать чуть ли не классической для французской социологии. Так, Бурдье в книге *Различие* показал, что если и имеет смысл говорить о классах в современной Франции, то прежде всего как о группах обыденных классификаторов, классифицирующих реальность сходным образом.[6] Стратификация по признаку дохода, образования, доступа к госаппарату не так важна, как эмпирически регистрируемая близость в суждениях вкуса, то есть в суждениях о классификации желаемого. Одна группа людей устойчиво выбирает (французское!) шампанское как способ отметить день рождения, другая — столовое красное вино; эти же группы различаются в своих мнениях по поводу того, в каком возрасте можно сажать детей за один обеденный стол вместе с взрослыми, и поводу того, с каким типичным подарком прилично прийти в гости на званый ужин. Пожалуй, прежде всего так, по устойчивым предпочтениям в классификации реальности, отражающимся в ответах на вопросы социологических анкет, и можно отличить современную буржуазию от современного рабочего класса во Франции, утверждало знаменитое исследование Бурдье.

---

[4] Emile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955.

[5] Эмиль Дюркгейм и Марсель Мосс, «О некоторых первобытных формах классификации», в кн.: Мосс, *Общества, обмен, личность*. М.: Восточная литература, 1996.

[6] Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

УСИЛИЯ ПО КЛАССИФИКАЦИИ

Следуя подобным классическим заботам французских социологов, Болтански и Тевено начинали свою совместную работу с серии экспериментов, которые должны были выявить реальные практики классифицирования, а не классификационные предпочтения, зафиксированные анкетами Бурдье. Центральный эксперимент заключался в выдаче отобранным парам людей большой стопки карточек, на которых были записаны данные об образовании и текущей занятости отдельных индивидов. Перед парой ставилась задача разложить эту стопку на какие-нибудь упорядоченные подгруппы (критерий классификации не задавался принципиально — «подразделите их на подгруппы так, как вам это покажется логично»). Споры внутри пары таких стихийных классификаторов наблюдались социологами, причем для остроты споров (выявлявших столкновения в повседневных классификационных схемах) пары иногда специально побирались по контрастному признаку: один человек с высшим, а другой с начальным образованием; один — менеджер, другой — подсобный рабочий; один — житель центра Парижа, другой — из пригородов и т. п.[7]

Прямые выводы исследования были ожидаемы. Во-первых, люди настаивают на фиксации более тонких различий в тех местах социального пространства, которые они сами занимают. Например, рабочий швейной фабрики будет делить наемных работников на временных и постоянных или людей неквалифицированного, полуквалифицированного и высококвалифицированного ручного труда, зато может спокойно складывать адвокатов и врачей в одну группу карточек. Во-вторых, люди начинают раскладывать карточки по стопкам, следуя достаточно грубым классификациям по уровню образования, месту работы и типу труда, но когда они встречаются с трудноклассифицируемой карточкой (мойщик машин в гараже, но с высшим образованием), то начинают переделывать классификации, пересортировывая уже сложенные стопки. В-третьих, составление общей классификации — даже когда ее составляют только двое людей, руководствуясь одним главным принципом, — это большой труд, не в последнюю очередь из-за того, что идут споры о том, как классифицировать каждую новую карточку.

[7] Luc Botanski, Laurent Thevenot, «Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games», *Social Science Information* 1983, vol. 22: 4/5.

Другими словами, неожиданным выводом исследования стало то, что классифицирование какого-либо человека или ситуации в понятных респонденту терминах — это труд, которым они занимаются постоянно, но который от этого часто не становится менее затратным. Квалифицирование чего-либо как X, то есть приписывание идентичности, часто не происходит автоматически и требует больших затрат времени и, возможно, даже денег. К тому же исследование привлекло внимание к спорам о том, как люди квалифицируют происходящее. В наблюдавшихся спорах происходило постоянное столкновение обоснований своего видения социальной реальности, которое разрешалось через отсылку к примерам и принципам, оправдывавшим позицию спорящего.

Таким образом, можно вывести несколько основных поправок к классической книге Бурдье о классообразовании, которые предложили подобные исследования. Сказать, посмотрев на анкету с вопросами о преференциях во вкусах, что кто-то принадлежит к определенной социальной группе, — как это делают последователи Бурдье — значит тоже заняться деятельностью по квалифицированию респондента или ситуации. Это никем не оспариваемое квалифицирование как бы «пригвождает» респондента, которому больше не дают права претендовать на принадлежность ни к какому иному классу и теперь интерпретируют его поведение как проявление определенного классового хабитуса. У критиков такого подхода возникает вопрос: откуда Бурдье знает, что X — это представитель классового хабитуса такой-то группы, если сами респонденты так себя не квалифицируют, да, возможно, и не имели возможности заняться таким трудом по квалификации происходящего? Он сам лишь классифицировал их практики повседневной классификации, сведя их к определенным группам (классам) феноменов, называемых хабитусами. Этот классификационный труд социолога должен быть осмыслен, а его роль в воспроизводстве повседневных классификаций (и классовой структуры) должна быть открыто обсуждена. Кроме того, ясно, что спор, возможно, есть более важное состояние, чем покой и эквилибриум, когда классификации уже завершены и приписываются квазиавтоматически, так как в споре проявляются все реальные ресурсы, которые люди задействуют в своих классификационных играх.

СОЦИОЛОГИЯ ПОСЛЕ БУРДЬЕ

Можно предположить, что из этих поправок к программе Бурдье проистекают все основные черты последующих занятий Болтански и Тевено. Первая черта их версии прагматического поворота заключается в том, что это социология ситуаций, а не социальных процессов или социальных групп. Когда Болтански и Тевено анализируют ситуацию, они не определяют заранее, кто действует в ней и что вовлечено в нее. То есть в их описании этих ситуаций нет ни узнаваемых социальных групп, ни узнаваемых процессов типа господства, эксплуатации и т. п. Квалификации происходящего оспариваются самими спорящими, и не дело социолога навязывать им свою (возможно, еще одну) квалификацию происходящего. Лучше просто следовать ходам вовлеченных игроков, пытающихся установить общую интерпретацию ситуации.

Вторая черта подхода Болтански–Тевено — это внимание к вещам. Интерпретация происходящего не висит в воздухе, как, например, это случается у этнометодологов, которые опираются лишь на субъективные значения и способности интерпретатора квалифицировать то, что происходит. Здесь же интерпретация зависит от отсылки к некоему состоянию дел, часто — к физическим вещам, на которые опирается тест реальности происходящего. В споре о том, что происходит на самом деле, часто апеллируют к вещам — «посмотри на этот пример, увидь, что говорят факты». Это не удивительно. Слово «реальность» идет от латинского термина *res*, «вещь». Удивительно то, что социология так долго игнорировала вещность социальной реальности. В теории Болтански–Тевено реальность эта множественна (как и у феноменологов типа Шюца) — ведь существует много разных способов отсылки к реальности через испытание вещей — и в зависимости от выбранного способа меняется привилегируемая интерпретация происходящего. Другими словами, до проверки и испытания заверений и уверений о состоянии дел или вещей, которые приводятся в повседневных спорах, этой привилегируемой реальности не существует.

Третья черта их версии прагматического поворота — это отказ от критической позиции. Бурдье, например, сделал критику основной задачей социолога; многие считали его классиком подозрения, который за устоявшимися социальными отношениями видит всегда скрываемую реальность господства или обмана. Однако критика — это лишь одна из человеческих способностей, и только после Канта она

стала казаться обязательной чертой любого человека. Когда в докантовскую эпоху Бейль ввел этот термин в широкий оборот, этот термин обозначал практику небольшой группки людей, занимавшихся критикой библейских источников, то есть выявлявших аутентичность рукописей. Чтобы критика в бейлевской или кантовской версии стала распространенной, массы надо было учить делу критики, и только после целой серии этих настойчивых попыток (одна из них, например, — советская кампания 1928 года по разворачиванию и поощрению критики, идущей со стороны рабочих[8]) критика стала казаться чем-то столь же свойственным человеку, как дыхание или пищеварение.

Другими словами, Бурдье приравнял миссию любого социолога к типичной ситуации из жизни подозрительного беарнского крестьянина, который должен подолгу рассматривать предлагаемое приданое невесты или зубы продаваемой лошади — а нет ли тут какого подвоха? Но эта способность не всегда нужна и самому крестьянину, как и социологу, его описывающему. Так, повседневные споры кончаются, именно когда критическая способность отбрасывается, люди достигают компромисса или вообще забывают об обидах. Если бы мирное завершение спора было возможно только на основании признания верности критических суждений одной стороны, многие споры никогда бы не закончились. К тому же существуют такие ситуации в нашей жизни — и многие считают, что жизнь чего-либо стоит, только если они в ней присутствуют, — когда критическая способность или ограничивается определенным образом (дружба как совместное упражнение в активном отказе от просчитывания, кто кому оказал больше услуг), или отбрасывается совсем (любовь как жизнь ради другого).

Болтански был первым, кто предложил заняться вместо критической социологии социологией критических способностей. Если критика — не главное и не универсальное человеческое качество, а черта особых обществ или специальных ситуаций, то социология должна исследовать ее происхождение и применение.[9] Исследуя практики публичного осуждения и обличения вопиющей несправед-

[8] См., например, Олег Хархордин, *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний сад. 2002, особенно гл. 4 о критике и самокритике.

[9] Люк Болтански и Лоран Тевено, «Социология критической способности», *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2000, № 3.

ливости (на примере писем в газету *Le Monde*), Болтански впервые задумался не только о критике, но и о практиках публичного оправдания или обоснования своего поведения. Результатом стала книга о любви и справедливости как практических способностях, а не великих абстрактных принципах. Практики любви в этой книге, правда, моделировались исходя из деяний великих католических святых типа Франциска Ассизского, что многим может показаться неадекватным. Но для нас важно то, что контраст любви со справедливостью — когда требуется подсчитывать, оправдывать и обосновывать — был проведен четко.[10]

Переход из одного состояния в другое возможен, но чаще всего случается в одном направлении и необратим: такое происходит при переходе из любви к подсчетам и обвинениям в несправедливости. Любимый пример Болтански — неожиданное прозрение дяди Вани в драме Чехова, что он все эти годы жил и работал ради ничтожества, а не великого ученого. Наш повседневный пример — любовь кончается, когда иссякают силы отказываться (или появляется доселе отсутствовавший интерес) слушать уверения доброжелателей, что любимая сидит у тебя на шее, тобой просто пользуется и т. д., и т. п. Ситуация преобразуется за секунду — как же я этого раньше не замечал?

По Болтански, возможен и обратный переход от состояния справедливости к состоянию любви. Наиболее радикальный пример — мгновенное соскальзывание в любовь между людьми, еще вчера ругавшимися из-за какой-то мелкой несправедливости, — покажется российскому читателю нереалистичным. Похоже, что наш российский повседневный опыт дает нам чаще другие свидетельства того, как можно перейти от постоянного применения своей способности распознавать несправедливость в действиях другого к воздержанию от ее применения или к отказу от этой способности. Так можно описать, например, не только состояния любви, но и состояния дружбы. Отказ от подсчетов эквивалентности обмена услугами и дарами (и основанной на этом подсчете критики партнера) случается, когда повседневный многолетний мониторинг вклада каждого в общие отношения подсознательно убеждает: все более-менее эквивалентно, так зачем тратить время на ведение мониторинга и

[10] Luc Boltanski, *L' amour et la justice comme competences*. Paris: Metailie, 1990.

подобные подсчеты? Тогда и появляется ситуация, когда на фразу доброжелателей «X тобою пользуется» следует ответ: «Нет, я X знаю, он мой друг, он не такой человек, чтобы...»

Обобщая, можно привести следующую таблицу:

Таблица состояний	мир	война/диспут
равные	Justesse, когда все настроено, все идет как надо	Justification, Оправдание
неравные	Любовь	Насилие

Таким образом, кроме состояний любви, не требующих обоснований, и состояния оправдания, где идет битва за справедливость, Болтански выделил также две другие ситуации — насилие, к которому прибегают, когда спор не решить по-мирному, и настроенность или устроенность, когда сбалансированность ситуации достигается мирным путем сама собою.

МИРЫ ОПРАВДАНИЯ

Но настоящая слава пришла к Болтански, когда вместе с Тевено они подробно исследовали отдельные миры внутри одного состояния, которое теперь стало обозначаться ими как «режим» справедливости или оправданий. Исследовав трудовые споры во Франции (как во включенном наблюдении, так и по нормативным книгам для бизнес-школ, дающим рецепты о том, как решать подобные конфликты), Болтански и Тевено пришли к выводу, что существует 6 миров или «градов» (*cite*) оправдания, каждый из которых имеет свою логику обоснования поведения, не сводимую к логике других миров. В течение одной дискуссии люди часто переключаются из одного мира в другой, апеллируя к разным не сводимым друг к другу стандартам справедливости. Реальность уверений говорящего, что дела обстоят именно так, как он утверждает, устанавливается через практические тесты, когда его доказательства и примеры, опирающиеся на очевидные факты или вещи, подвергаются рассмотрению или испытанию.

Из-за того, что люди апеллируют к нормативным стандартам справедливости, они стихийно смешивают в своих высказываниях то, что обычно представляется как разные дисциплины, — высокую политическую философию и приземленные наблюдения о социологии повседневных ситуаций. (Однако если учесть, что социология во времена Конта начинала свое существование как отрасль прикладной

политической философии, которая должна была давать конкретные практические советы по управлению обществом, то это смешение не будет казаться удивительным: люди используют в обосновании своего поведения политическую философию прикладным образом и таким образом и становятся стихийными социологами.) Поэтому задача — не разводить в стороны политическую философию и социологию и устанавливать жесткие дисциплинарные границы, а укоренить философию в социологии и наоборот. Надо исследовать, считали Болтански и Тевено, какие типы нормативных суждений используются в повседневной аргументации французов (то есть, описать основные стратегии оправдания), а не изобретать новый нормативный социальный контракт по поводу идеи справедливости, как это делает, например, Ролз, полностью отказываясь от социологии и опираясь лишь на дедуктивный метод.

Каждый мир оправдания имеет центрального для своей аргументации политического философа, который в наиболее чистой или радикальной форме выразил стандарты справедливости, присущие данному миру. Из 6 миров, выделенных французскими теоретиками, некоторые опираются на философов, хорошо знакомых российскому читателю, некоторые — на малоизвестных. Мир вдохновения или одержимости, квазирелигиозного полета опирается на труды бл. Августина: мы говорим иногда, например, что несправедливо лишать гения возможности творить и прерывать полет творчества для исполнения идиотских домашних обязанностей. Мир домашний же описывается у Болтански и Тевено по трудам католического философа Боссюэ, наставника Людовика XIV, который обосновал концепцию монаршей власти как отцовской и потому четко прописал всю логику сыновнего или дочернего смирения. В наших повседневных спорах мы говорим, например, что внутри семьи любовь к родителям и безусловный учет их интересов должны всегда превалировать над рыночными расчетами.

Рыночный мир опирается на труды Адама Смита: мы считаем несправедливым, когда происходит неравный обмен услугами или товарами, если только этот принцип не приносится в жертву ради других принципов справедливости. Например, как это было при социализме, когда принципы рынка приносились в жертву ради принципов промышленной рациональности. Промышленный или индустриальный мир имеет своим теоретиком Сен-Симона, воспевшего в своих трудах индустриальное сословие (включавшее для него и ра-

бочих и капиталистов) как наиболее эффективное. Мир технической эффективности, сбалансированности и минимальных физических затрат для максимального результата иногда превалирует не только над рыночным миром (как в советских неэкономичных проектах размещения промышленности в дальних областях из-за требований сбалансированности технической цепочки производства), но и над таким миром, как гражданский, когда равенство прав между гражданами считается вторичным по сравнению с великими целями индустриализации. Теоретиком справедливости гражданского мира для французов является, конечно же, Руссо, чьи труды раздували клокотание праведного гнева французских революционеров. Последний, шестой мир справедливости, не очень понятный российскому читателю, называется Болтански и Тевено миром мнения и опирается на одну из глав *Левиафана* Гоббса, где тот описывает роль внешней оценки и мнения других как движущей силы человеческой жизни. Императив тут — быть значимым, крутым, прикольным в глазах других, и человек, которому мешают заниматься таким способом самовыражения из-за требований других миров справедливости, чувствует себя несправедливо ограничиваемым.

Во время споров могут происходить столкновения утверждений о справедливости, высказанных в аргументации разных миров; да и отдельный человек может опираться на принципы аргументации из разных миров, меняя перспективы в мгновение ока, — лишь бы выиграть спор. Общая таблица миров следует:

Augustine	Мир вдохновения	Одержимость, полет, трансценденция
Bossuet	Домашний мир	Уважение, забота
Adam Smith	Мир рынка	Равный обмен
Saint-Simon	Мир промышленности	Техническая эффективность
Rousseau	Гражданский мир	Равенство граждан
Hobbes	Мир мнения	Признание, крутизна

Перечисление этих миров может показаться надуманной схемой, а не результатом долгого эмпирического анализа, поскольку, во-первых, приведенные выше примеры столкновения миров придуманы и, во-вторых, российскому читателю не очень хорошо знакомы многие процитированные политические философы. Да и вообще, наверное,

ту же роль, какую играет политическая философия во Франции, в России играет литература XIX века, которая дает нам нормативные широкоизвестные образцы споров о справедливости и примеры их разрешения.[11] Однако чтобы лучше пояснить концепцию Болтански и Тевено и философские теории, к которым они отсылают, и проблемы, которые возникают в связи с этой версией прагматического поворота, давайте проиллюстрируем ее на российском материале.

СРАВНЕНИЕ С РОССИЙСКИМ МАТЕРИАЛОМ

В пьесе Александра Гельмана *Протокол одного заседания*, позже экранизированной в фильме *Премия* с Евгением Леоновым в главной роли, основная канва событий — это также трудовые споры, связанные с отказом бригады бетонщиков на стройке получать начисленную им в конце года премию. В ходе этих споров люди апеллируют к совершенно разным мирам справедливости. Конечно, пьеса и фильм прошли цензуру и потому не могут быть адекватным отражением того, в каких мирах оправдания действительно жили советские люди и каков был относительный вес одного мира по отношению к другому. Но, по крайней мере, мы можем увидеть те миры, аргументация которых была идеологически приемлемой хотя бы настолько, что ее можно было воспроизвести в официально одобренной пьесе.

В конце пьесы секретарь парткома Соломахин подытоживает ход дебатов по поводу выступления Потапова, бригадира бетонщиков. Сначала, когда Потапов сказал, что бригада отказалась от премии из-за невыгодности (они получили меньше, чем просто бы заработали, если б не было простоев), «мы решили, что он рвач», — говорит Соломахин. Потом, когда Потапов пояснил, что его бригаду интересуют не деньги, а то, чтобы не было сбоев на производстве, и

[11] Можно даже сформулировать и более радикальный тезис о невозможности прямого заимствования теории Болтански—Тевено в связи с тем, что специфика российского морализаторства заключается, возможно, не в апелляции к нормативным принципам, заученным наизусть и потом применяемым везде и всегда, а в подражании поведенческим образцам, видимым в житиях святых, жизнях замечательных людей, романах соцреализма и т. п., которые не схватить одной строчкой категорического императива, но которым можно следовать уместным образом, в зависимости от места, времени, контекста. То есть российская мораль до сих пор есть мораль доблестей и добродетелей, а не мораль принципов. Об этом различии см. главу про Макинтайра в данном томе и главу про добродетель в Oleg Kharkhordin, *Main Concepts of Russian Politics*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

таковое возможно (и именно из-за этого бригада не хочет взять премию, заставив дирекцию поменять стиль управления), «мы решили, что он — демагог», так как его заявления не обоснованы подсчетами. Когда же Потапов предоставил тетрадку с расчетами фондов стройки, показывавшими, что трест мог выполнить план и не надо было его занижать (в результате этого занижения и появилась незаслуженная премия за якобы случившееся перевыполнение плана), «мы решили, что он — человек Черникова», подсиживает директора по заданию темных сил, так как откуда он мог бы взять цифры из планового отдела?[12]

В одной этой тираде секретаря парткома налицо представлены уже три мира. Это — мир рынка и эквивалентного обмена, который официальная советская жизнь естественно считала самым незначимым, а апелляции к нему — почти аморальными («рвачество»). Потом — мир технической эффективности: не посчитал — не говори, иначе ты — демагог, твои слова необоснованны и несправедливы. В-третьих, это — мир домашней верности по отношению к главе клана; этот мир часто возникает на страницах пьесы, в сценах, когда начальники заботятся о своих людях: достаются ли им товары и квартиры, как обстоят дела с их детьми и т. п. Мир формального равенства (гражданский) возникает в пьесе всего раз и именно в конфликте с домашне-клановым миром: один из членов бригады бетонщиков, сын одного из близких людей директора стройки, отказывается подчиниться отцу и получить премию. В результате он поговорил с отцом, «как мужчина с мужчиной и как работник треста с работником треста», и отцу пришлось снять свои претензии отцовско-домашнего толка. Мира мнения в пьесе обнаружить не удается, хотя, возможно, это — лишь следствие ее специфического идеологического заказа; в рассказе Шолохова «Калоши», например, описывается попытка колхозника стать привлекательным через демонстративное ношение новых блестящих галош на виду у других колхозников, уродующих свою обувку в непролазной грязи.

Но самое интересное — это мир веры. Он явно — не мир индивидуальной веры и личностной трансценденции, как в *Исповеди* Августина. Бригадир Потапов хочет, почти как Солженицын — но это, конечно, не говорится — жить не по лжи, по правде, поэтому он сдает премию обратно. Он хочет биться за правду, за «наш» завод,

[12] Александр Гельман, *Пьесы*. М.: Советский писатель, 1985, с. 54.

чтобы он работал, даже когда его сдали и забыли строители; ему нужна вера, как говорит Соломахин, что страна, а не только стройка или участок бетонщиков — его, что есть общий проект и все посильно вкладываются в один общий результат, построение коммунизма. Этот мир — не мир индивидуального вдохновения. На августиновский мир больше указывает книга, которую читает положительный герой Черников во время партсобрания, не ожидая никакого обсуждения реальных вопросов: несправедливо тратить время на тягомотину, когда можно его потратить творчески. Мир веры Потапова другой — это доавгустиновский, аристотелевский мир полиса как общего начинания. Его справедливость основана на идее, что мы все в одной лодке и здесь важна как конечная цель, так и вклад каждого в общий результат. Если учесть, что центральный аргумент пьесы — утверждение этого мира веры, то получается, что советские споры задействуют мир, который не упоминают французские социологи. Это — аристотелевский мир, где главная правда заключается в достижении телоса, высокой поставленной цели.[13]

ВОПРОСЫ К ДАННОМУ ПОДХОДУ

Даже первый приблизительный анализ пьесы Гельмана демонстрирует типичные вопросы, возникающие при рассмотрении концепции Болтански и Тевено. Почему авторами были выделены именно эти шесть миров, если в других культурах артикулируются стандарты справедливости, не попадающие под предложенную классификацию? Да и в самой Франции, почему выделены только 6 миров, то есть насколько исчерпывающа эта классификация? И как произошло становление этой структуры множественных рядоположенных и непересекающихся миров оправдания? Было ли сначала два—три, а потом добавлялись еще некоторые? И как это происходило?

[13] Пока цель не достигнута, в этом мире господствует аристотелевская пропорциональная распределительная справедливость. Каждый получает по заслугам, то есть в соответствии со вкладом в общее дело. Это принцип, прописанный Марксом в *Критике Готской программы*. Анализ реальных жалоб, направленных в 1960—70-е годы в Ленсовет, показывает, что большинство их формулировались именно через апелляцию к этому принципу. Например: «я воевал и потом оттрубил на социалистическом производстве 20 лет. Поэтому несправедливо, что этот сосед-молокосос, хоть он и дипломированный инженер, получает высвободившуюся комнату в нашей коммуналке». О мирах оправдания в советских жалобах см. кандидатскую диссертацию Наталии Печерской о прагматике справедливости.

Работы последних лет Болтански, Тевено и их коллег можно отчасти оценить как попытки ответить на подобные вопросы.[14] Во-первых, появились указания на миры оправдания, которые раньше не учитывались типичными книгами по трудовым спорам, но становятся все более центральными для публичной жизни Франции. Это, например, «зеленая» аргументация, рассуждения об экологической несправедливости определенной политики. Во-вторых, если исторической ретроспективы становления типично французской конфигурации миров так до сих пор и не было представлено, то оценка нынешней динамики миров несомненно присутствует. Так, последний бестселлер Болтански и Кьяпелло — это размышление о становлении нового мира оправдания, четко выявившегося в трудовых спорах во Франции в течение 90-х годов.[15] Книга описывает превращение тезисов нормативной критики новых левых 60-х в принципы нового мира оправдания. Согласно этим принципам, нужно развивать гибкость и творчество в противовес дегуманизирующему влиянию массового производства, превращающего человека в придаток производственного аппарата и в одномерного потребителя. Однако ирония истории заключается в том, что эти принципы были легко интегрированы современным капитализмом для становления наиболее современных, еще более изощренных форм эксплуатации. Новолевый тип оправдания используется теперь для повсеместного распространения временной занятости, которая снижает издержки работодателя на пакеты социального страхования, для внедрения работы на дому, легко приводящей при наличии компьютера к незаметным сверхурочным часам, и т. д., и т. п.

РЕЖИМЫ ВОВЛЕЧЕННОСТИ

Другим развитием мысли данной школы стали работы Тевено о разных режимах вовлеченности или задействованности, *regimes d'engagement*.[16] Дело в том, что координация поведения с

[14] Обзор см. в Петер Вагнер, «Вслед за "Оправданием"», *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2000, № 3.

[15] Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard, 1999. По-русски переведен лишь отрывок: Люк Болтански и Эв Кьяпелло, «О каком освобождении идет речь?», *Неприкосновенный запас,* 2003, № 29.

[16] Laurent Thevenot, *L'action au pluriel. Sociologie des regimes d'engagement*. Paris: Decouverte, 2006. Сжатое описание режимов вовлеченности см. в Лоран Тевено, «Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности», *Новое литературное обозрение*, 2006, № 77.

помощью оправдания и споров — только один из способов практической координации людей и вещей и, пожалуй, самый публичный из них. До открытого спора, но уже при имеющемся напряжении в отношениях координация производится не за счет открытого обвинения, а с помощью латентного выражения неудовольствия — например, подруга перестает звонить или подходить к телефону, да и другие привычные вещи не происходят ожидаемым образом и т. п. Это режим напряженности, но еще не ссоры. В режиме планового действия, когда все работает так, как надо, проблема публичного обоснования действия также не встает. Здесь координируются действия обычных функциональных агентов и вещей, поэтому оправдание не нужно. Однако такой функциональной координации не происходит, например, в режиме близости, *regime de familiarité* — или как еще можно попытаться перевести этот французский термин — в режиме близкого знакомства или фамильярности: ведь это наименее публичный режим.

Градацию возрастающей степени публичности режимов вовлеченности можно проиллюстрировать с помощью следующего примера Тевено. Когда вы сидите у себя дома, вы находитесь в режиме близости — все разбросано вокруг вас, но вас не беспокоят валяющиеся вокруг одежда, книги и диски, складируемые на столе грязные кофейные чашки и старый кофейник без ручки, так как это — части вашей жизни и вы легко владеете ситуацией. Однако если вам придется пустить кого-либо пожить в вашей комнате или квартире во время вашего отсутствия, скажем, во время поры летних отпусков, то вам придется трансформировать эту реальность, хотя тем меньше, чем ближе для вас въезжающий. Близкому другу можно оставить ключи, лишь немного убрав и собрав разбросанные вещи. Ожидается, что, наткнувшись на безусловно значимую для вас вещь, он проявит нужную заботу. С другой стороны, он не будет ругаться, если вы не оставили инструкций, что делать с незакрывающейся форточкой. Дальнего родственника или заезжего знакомого нежелательно оставлять в окружении тех вещей, которые особенно значимы для вас как личности — письма, подарки, другие личные вещи убираются или запираются. Да хорошо бы было еще и объяснить постояльцу, как пользоваться кофейником без ручки, чтобы он его окончательно не доломал.

Все эти виды адаптации вещей и пространства меняются при переходе к режиму плановой координации, когда вы решаете сдать свою

жилплощадь. Тогда комната или квартира должны быть абсолютно функциональны (никаких неработающих шпингалетов!) и рассчитаны на усредненного пользователя (например, надо освобождать место в шкафах, куда съемщик будет складывать свою одежду). И только если возникают споры по поводу использования сданной жилплощади («мы не договаривались, что вы будете разбирать паркет для того, чтобы жарить шашлыки на балконе»), мы выходим из режима плановой координации и попадаем в наиболее публичный режим — режим оправдания. Как видно из приведенного примера, режимов может быть много, различия между ними — достаточно тонкими (в чем отличие дружбы от близкой дружбы или близкого знакомства?), но главное, что всех их можно попытаться уложить в спектр градаций от наиболее приватного режима, режима фамильярной близости, до наиболее публичного режима оправдания.

Иными словами, прагматический поворот волнует не противопоставление публичного и приватного, а промежуточные режимы координации в спектре между этими двумя категориями. Кажется, что подобная задача безусловно интересна — например, в чем заключается специфика координации поведения людей, живущих в одной комнате в общежитии? Или — в чем специфика координации в коммуналке, где живешь, как говорят респонденты, «наедине со всеми»? Это — предметы ведущихся или законченных исследований.

Подобные исследования режимов вовлеченности также по-новому высвечивают одну из базовых характеристик социологии Болтански и Тевено — особую роль вещей. В трактате *Об оправдании* вещи играли роль крючков, на которые навешивается интерпретация реальности, — именно тестируя выдвигаемые обоснования с точки зрения подтверждения их состоянием вещей или ходом дел, люди могли соревноваться в большей укорененности своей интерпретации справедливости или несправедливости происходящего. В режимах вовлеченности, менее публичных, чем режим оправдания, вещам дается другая роль, чем роль просто подпорок реальности. Как показали работы Марка Бревильери о греческом понятии *chresis*, «использование», даже простое пользование вещью включает в себя аспект не только правилосообразности, но праведности и справедливости.[17] Русское слова «польза», как и греческое *chresis*, само

[17] Marc Breviglieri, *L'usage et l'habiter, Contribution a une sociologie de la proximité*. Paris: Economica, 2005.

предлагает нам это понимание: пользоваться — значит делать по-льзе; не так как нельзя, а так, как льзя. В этой интерпретации моральный запрет не «навешивается» на вещную реальность как бы «сверху», вдобавок к неморальным вещам, к которым обращаются, чтобы только проверить, насколько справедливы претензии моралистатора. Тезис здесь более радикален: в самой вещи уже встроена мораль, вещь морально и личностна с самого начала.

Такие качества особенно очевидны в вещах, с которыми человек находится в режиме близости. Подобно кофейнику с отбитой ручкой или носиком, которым с трудом могут пользоваться даже наши друзья, мы окружены вещами, которые как бы вписаны в наше тело и личность. Например, ведущий финский социолог Ристо Алапуро поражает многих коллег тем, что ездит на работу на одном велосипеде начиная с конца 1950-х годов и на этом велосипеде может спокойно кататься только он, настолько велосипед является дисфункциональным с точки зрения нормального пользователя. У каждого из нас есть фотокамеры со сломанными кнопочками, которой умеем пользоваться только мы сами, ящики письменного стола или входная дверь с замками, которые открываются только при специальном надавливании и подергивании, которое непроблематично производит только тело хозяина и которое не объяснить другу на словах. Оставляя эти вещи другому, приходится показывать, как ими пользоваться, и иногда даже тренировать другого. Это относится не только к механическим вещам, но и к тем, что хранят для нас воспоминания, пробуждают эмоции и т. п. Передать их другому — значит сделать их дисфункциональными; для другого они немы: их голос молчит.

Тевено рассматривает данные вещи как части дисперсной личности, которая состоит из целого облака подобных личностных элементов в дополнение к тому, что мы обычно рассматриваем как центр собственных действий и принятия решений.[18] Мы несем целое облако таких вещей по своей жизни, добавляя и убавляя его элементы, иногда реконфигурируя его. В отношениях, описываемых традиционной социологией, которые обычно подпадают под режим планового взаимодействия, облака этих вещей незначимы. Да и переходя к взаимодействию в режиме плана, мы, например, вычищаем нашу комнату от всяких личных вещей (прежде чем сдать ее абстрактному

[18] Laurent Thevenot, «Le Regime de familiarite. De choses en personne», *Geneses,* vol. 17 (Septembre 1994).

съемщику с улицы) — поэтому эти личностные вещи даже не фигурируют в описаниях традиционной социологии. Однако как только мы переходим к рассмотрению других режимов вовлеченности — дружбы, знакомства и т. п., то роль личностных вещей становится очень велика.

Дружба, например, может интерпретироваться не как непонятно почему возникающая межперсональная привлекательность двух эго, а как взаимоналожение двух облаков личностных вещей.[19] Это взаимоналожение включает как совместное пользование вещами, так и циркуляцию вещей между этими облаками, когда книги, музыка, техника, партнеры и события отдаются в пользование другому после соответствующей тренировки и наладки. Иными словами, режимы вовлеченности, близкие к приватному полюсу спектра «публичное—приватное», требуют внимания к личностным вещам, которые вовлечены в координацию или, лучше сказать, которые завлечены туда после частичного взаимопроникновения облаков и потому стали привлекательными для участвующих сторон.

Трудности перевода французского термина *regime de familiarite* также указывают на интересные исследовательские проблемы. Действительно, если это режим фамильярности, то этот термин не схватывает отношения с близкими нам вещами. Если сказать «режим близости», то, наверное, под этот термин попадут как близкие люди, так и близкие вещи, но не становится ли тогда этот термин слишком общим? И как убрать интимно-сексуальные коннотации? Представляется, что термин можно бы было больше прояснить, подчеркнув корневую основу — *famille*, семья. Все базовые примеры Тевено по поводу этого режима, как правило, подразумевают буржуазную семейную обстановку, когда человек находится *chez soi*, у себя дома. Наверное, это неслучайно. Только учтя роль семьи как аппарата диахронической передачи навыков обращения с вещами и людьми, можно понять, что такое режим близости.

Действительно, простые повседневные вещи становятся личностными, когда они притираются к нам в процессе долгого пользования. Эта ложка мне дорога потому, что ей помешивали такую-то жидкость, а от этого замешалась такая история...; а этой фотокамерой могу пользоваться только я, так как у нее когда-то отвалилась

[19] Тема выходящей в Издательстве Европейского университета в Санкт-Петербурге книги о социологии дружбы.

задвижка затвора. Однако первоначальное научение пользоваться ложкой или фотокамерой (независимо от того, насколько данную ложку и камеру я освоил самостоятельно и по инструкции) когда-то произошло потому, что руки родителей двигали ложкой в моей руке или нажимали на кнопочки камеры моими пальчиками, или я подражал этим движениям. Режим близости чаще всего был запущен в ход именно в семье, вот потому он включает и вещи и людей, связанных этими вещами на буквально близком расстоянии. Важно подчеркнуть, однако, что связь в этом режиме — не только синхроническая (координация между живущими здесь и сейчас), а и диахроническая: вещи связывают нас с предыдущими поколениями, давая ощущение близости родных вещей родины и обосновывая, то есть буквально давая физическую опору и основание национальной идентичности.

С чего начинается родина? С картинки в родном букваре? Или с песни матери, буденовки деда и товарищей в соседнем дворе? Исследования диахронической координации такого режима вовлеченности, как «родные», возможно, наконец помогут нам ответить, почему исчезновение отсылок к буденовке из последнего российского гимна зафиксировало явный демонтаж советской идентичности (ныне живущие уже не связаны с предыдущими поколениями этой советской вещью), но не привело к стабилизации новой российской идентичности. Может, потому, что стало меньше похожих опорных вещей, лично и морально значимых для связки поколений?

Глава 14. ЛАТУР: ПРАКТИКИ И СЕТИ[1]

Латур начинал как социальный конструктивист, попавший в лаборатории современных естествоиспытателей. Практики этого племени показались ему не менее странными, чем жизнь африканских детей, которых он встретил в Кот д'Ивуар, куда судьба его забросила после окончания философского факультета. Антропология современной Африки — это не только антропология странных шаманистических религий, но и антропология техники. Например, многие его коллеги кричали в Абиджане на детей, которые не понимали схем и чертежей в учебниках. Латур удивился: а с чего вы взяли, что они должны их понимать, если они, как правило, не имели доступа к детским конструкторам с их схемками и инструкциями, следуя которым привинчивают гайки или прикрепляют друг к другу кусочки ЛЕГО? Обыденная практика их жизни делала африканских детей восприимчивым к одним схемам знания, но ограничивала восприятие других.

Латур спросил себя: а разве мы, европейцы, не ограничены практиками подобным же образом? Действительно, каковы практики современной науки, которая схожим образом развивает определенные способности и верования, но ограничивает другие? Написав диссертацию о французском католике—радикале Шарле Пеги и побывав в Африке с ее шаманами, Латур интуитивно понимал всю странность феномена веры. Не странно ли, что раньше и во Франции люди верили в реальность Бога так же, как они сейчас верят в реальность микробов? Ведь верят на уровне наиболее фундаментальном и простом: когда рядом с вами кто-то начинает натужно кашлять и чихать в метро, вы инстинктивно отодвигаетесь от этого человека. Чтобы посмотреть на то, как конструируются наши наиболее глубокие нынешние убеждения о реальности, Латур отправился в места, где производятся эти убеждения. Точкой доступа сначала стала биологическая лаборатория в Сан-Диего, получившая Нобелевскую премию

[1] Данная глава — сокращенный и переработанный вариант другой статьи: Олег Хархордин, «Предисловие редактора», в кн.: Бруно Латур, *Нового Времени не было*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

за 1977 г., а потом и другие центры современной науки. Исследовать ученых и экспериментаторов, согласно Латуру, надо, как африканцев, антропологическими методами, живя вместе с этим странным племенем и следуя за инженерами и лаборантами шаг за шагом. Применим этот же самый метод к Латуру. Последуем и мы за ним. И тогда поймем, какое знание он производит и как он это делает.

УБЕЖДАТЬ И ПОБЕЖДАТЬ

Если наука — это, как пишет Латур, любопытная система убеждения людей (*peculiar system of convincing*[2]), то интересно исследовать, как появилась эта причудливая система и в чем ее основные характеристики. Латур часто подчеркивает, что мощь науки — по сравнению, скажем, со снизившимся влиянием религии — это следствие ее способности убеждать по-другому. Убедить, по Латуру, — прежде всего значит: победить. Это — не произвольная игра слов. *Con-vincere* этимологически связано с *vici*. Наука как система убеждения победно порождает веру. Но как?

Убедить в науке — значит добиться того, чтобы твои утверждения казались наиболее *веро-ятными*, то есть таковыми, которые можно «приять» на веру, в которые можно эту веру обрести. Конечно, чтобы другие в них поверили, надо утверждения эти доказать, а сначала — просто показать факты, на которых они основываются. Согласно Латуру, можно говорить о постепенно растущей степени затвердевания научного факта, о градациях возрастания его претензий на реальность. Чем больше людей в него верят, тем более он реален. Точнее, чем больше людей подтверждают для себя его достоверность, как это происходит, например, с моделью ДНК как двойной спирали, которую последовательно тестируют различные коллеги Уотсона и Крика, тем тверже эта модель заявляет о себе как научный факт. После этого прогрессирующее за-твердевание некоего предположения как элемента реальности — то есть постепенное превращение его в научное у-тверждение — связано не только с научными под-тверждениями его достоверности, но и с убеждением людей вне науки.

[2] Bruno Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, p. 180. Почти все книги Латура выходили и по-английски, и по-французски. И английские версии иногда даже лучше, по его уверению.

Надо понимать, что в процессе научного убеждения выказывание истины во многом опирается на видимость, оче-видность происходящего. Лаборатория — это инструмент для того, чтобы сделать невидимых агентов видимыми, причем главный элемент здесь — записывающее устройство (*inscription device*), то есть «то, что превращает куски вещества в записанные документы», «любая установка, которая дает визуальное изображение в научном тексте».[3] Записывающим устройством может быть как самописец, регистрирующий на движущейся ленте силу сокращения мышцы подопытной крысы, так и пузырьковая камера, регистрирующая движение микрочастиц, или педокомпаратор — квадратный неглубокий ящик с клеточками-секциями, куда последовательно укладываются образцы почв с разной глубины, выкопанные вдоль одной линии через определенный интервал (получающаяся цветовая гамма дает видение всего среза почвенных слоев). Убеждать кого-либо в том, что вещи говорят сами за себя и сами по себе, надо именно перед такими устройствами: «Чтобы заставить другие силы говорить, надо лишь просто выложить их перед тем, с кем мы разговариваем. Мы должны заставить других поверить, что они расшифровывают то, что говорят сами силы, а не слушают то, что мы им говорим».[4] Сила убеждения связана здесь с тем, что наблюдатель может сразу, одним взором охватить якобы всю вариацию феноменов, хотя он смотрит лишь на сведенные вместе отдельные следы.

То есть, кроме прямой доступности для глаз, оче-видности, увидеть важно еще и потому, что глазом моментально схватывается все разнообразие. Тем самым упрощается задача овладения реальностью. Например, Пастер, пересадив микробы сибирской язвы в питательный бульон, сделал их заметными. В очищенной питательной среде, не встречая естественного сопротивления своих обычных противников, те бурно размножались и становились видны как сгустки-колонии вещества. Но сделать их заметными и потом рассматривать в микроскоп было лишь полдела. Надо было также записать всю их вариацию в гомогенных терминах: посмотрите на чашки 3, 5 и 8, где размножаются микробы одной культуры, но ослабленные в разной степени, а также на чашки 7, 12 и 14, где находятся контрольные группы. Еще лучше:

---

[3] Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. London: Sage, 1979, p. 51; Latour, *Science in Action*, p. 68

[4] Bruno Latour, *The Pasteurization of France.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 196.

смотрите, какой график вариации у нас получается в целом. Чашки с питательным бульоном в этом примере — записывающее устройство для производства графиков пастеровских текстов.

Из-за наличия многих записывающих устройств, которые гарантируют очевидность, а значит — и убедительность — утверждаемого учеными, в лабораторной деятельности значительное время уходит на надписывание, записывание и переписывание. Важны как маркировка пробирок, клеток и экземпляров, так и записи результатов проб и экспериментов во всякого рода журналах и реестрах, а также переписи результатов и их перегруппировка и новое описание в обобщениях и статьях. Кажется, что ученые одержимы манией постоянного письма, то есть манией нанесения литературообразных следов и их перегруппировки, результатом которых — в конце концов — станет статья, убеждающая в реальности научного факта. Но если лабораторную деятельность можно остроумно определить как «организацию убеждения посредством литературных записей», то основой ее все же является видимый след — штрих, надпись, оставляемые самой природой, а не литератором.[5]

Ученые сводят вместе эти ставшие видимыми следы природы и представляют их в новых записях. Эти новые записи есть следы второго уровня, которые упорядочивают и переносят первичные следы природы. Переносят, так как это базовое свойство следа: феномен перестает быть локальным, когда оставляет след, — и теперь на реакции подопытной крысы можно посмотреть на расстоянии. Перенесенные следы собираются и сводятся в одном месте — общей номенклатуре, картине или карте происходящего; картография — основа научного господства. Научная теория — лишь средство транспортировки и увязки следов внутри этой общей карты или номенклатуры.[6]

Безусловная претензия научной теории на связь с реальностью заключается в отслеживаемости ее ходов — то есть в прослеживаемости перемещений первоначальных следов и операций с ними. Однако это делает научную деятельность не более мистической, чем любой другой вид материальной деятельности. Латур утверждает: «Мы не мыслим. У нас нет идей... Скорее, все просто пишут; есть деятельность по работе с полученными записями, которую практикуют, разговаривая вместе с другими людьми, которые тоже

[5] Latour and Woolgar, *Laboratory Life*, p. 88.

[6] Latour, *Science in Action*, p. 224, 234, 254.

пишут, записывают, говорят и живут в, похоже необычных местах; деятельность, которая убеждает или не убеждает с помощью записей».[7]

СЕТИ И ПОЛНЫЙ ЦИКЛ НАУКИ

Ограничиваться описанием жизни только внутри лаборатории было ошибкой традиционной социологии науки. После того, как Латур вышел из лаборатории и огляделся, оказалось, что главное в практике науки — это не попытка убедить аудиторию выбрать одну из конкурирующих теорий, а несколько другое. Дело в том, что ситуация, о которой чаще всего рассказывают научные учебники, — столкновение теорий по интерпретации феномена *X* при прочих равных характеристиках сетей, в которых эти теории сформулированы, — есть лишь одна малая часть спектра возможных ситуаций в реальной жизни науки. На одном полюсе этого спектра идет жесткая борьба между сетями с разными характеристиками — убеждение здесь не играет роли, важна стойкость или протяженность сети. На другом полюсе война закончена и одна сеть победила: здесь нет вызова господствующей реальности. Получается, что чистая игра в слова, в убеждение — где-то посередине этого спектра возможных ситуаций. Как утверждает книга *Наука в действии*, наука — не матч по боксу. Равная сила сетей делает такой матч между теориями возможным, но это бывает редко. Когда же силы сетей неравны, то можно выиграть с помощью других ресурсов, а не только с помощью статей или лабораторий.[8]

Дело в том, что из пяти стадий типичной научной деятельности убеждение — лишь одна. Другие не менее важны в формировании научного представления о реальности. Например, до того, как начать играть в лаборатории со следами неизвестного злоумышленника, расследуя, как возникает сибирская язва, пастеровцы должны были съездить на фермы, забрать и привезти надежные образцы заразной культуры к себе в лабораторию. Только потом они могли делать свои опыты с привезенной культурой, пытаясь выделить устойчивую причинно-следственную связь и демонстрируя публике результаты проверенных регулярностей. Но даже когда они выявили причинно-следственную связь и объяснили всю вариацию наблюдаемых

[7] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 218.

[8] Ibid, p. 183; Latour, *Science in Action*, p. 103–104.

явлений через одну причину, указав на бациллу сибирской язвы, — это отнюдь не означало окончание научной деятельности.

Следующим обязательным этапом было продление сети из лаборатории в реальную жизнь. После сбора материала в поле и переделки его в лаборатории надо было снова вернуться в поле и провести сеть лабораторных элементов туда — то есть переделать поле по модели лаборатории. Так, на ферме в Пуйи-ле-Фор, где Пастер провел решающие публичные эксперименты по вакцинации коров против сибирской язвы, коровы были разбиты на контрольные группы и либо рассортированы в разные загоны, либо помечены в зависимости от того, были они вакцинированы или нет. Задача этой, четвертой, стадии научной деятельности — не только воспроизвести результаты лабораторных экспериментов в реальной жизни, но и объяснить всю видимую вариацию явлений. Так, например, надо объяснить, как бациллы сибирской язвы передаются коровам. Тогда производится гипотеза: через съедаемые колючки, поражающие стенки желудка; причем бациллы, в свою очередь, доставляются на колючки почвенными червями, переносящими заразу с трупов умерших животных. Вынесение сети за стены лаборатории вместе с тотальным объяснением всей видимой реальности ведет к ощущению предсказуемости и потому господства над реальностью.

В целом, если взять Пастера за модель, картина практических стадий научной деятельности выглядит так. Первая стадия — это решение начать что-то новое или по-новому и соответственно трансляция чего-либо куда-либо: перенос старых навыков в новое поле, перевод старой проблемы в новые термины и т. п. Так, Пастер сначала занимался заболеваниями шелковичного червя, использовав для этого свои лабораторные техники анализа ферментов. Когда он перешел к анализу заболеваемости коров сибирской язвой, он взял в свои новые исследования только те лабораторные техники, которые были значимы для микробов. Вторую стадию можно назвать стадией «челночной дипломатии» — собирая различные заразные и незаразные культуры, пастеровцы непрестанно ездят между фермами, пивоваренными и сыроваренными заводами, с одной стороны, и лабораторией — с другой. В обмен за согласие сотрудничать с ними дипломаты-пастеровцы обещают поделиться результатами. Задачи третьей стадии сводятся к тому, чтобы сделать видимым некоторый агент, очистить его, описать и воспроизвести увиденное и убедить коллег. Четвертая стадия — вынесение многократно проверенной

сети устойчивых взаимодействий и элементов за пределы лаборатории, то есть продление сети в реальную жизнь. Впервые это делается в ситуациях, подобных ферме Пуйи-ле-Фор, или (для физики или химии) в опытно-конструкторских разработках. Пятая, последняя, стадия — это переделка макрокосмоса, чтобы туда вошли элементы сети по детекции и трансформации микрокосмоса: каждый молокозавод, сыроварня или пивзавод должен иметь мини-лабораторию и оборудование по пастеризации; каждая больница — лабораторию для анализов пациентов и т. п.[9]

Что такое «сеть», термин, которым Латур обозначает теперь нового мощного агента действия? Сети, соревнующиеся в производстве научных фактов и таким образом преобразующие реальность, могут состоять из разных элементов — по Латуру, туда входят и люди, и теоремы, и микробы, и финансы. Это — некоторая ассоциация или сборка элементов, про которые бесполезно спрашивать, чего в ней больше — человеческого или нечеловеческого. Для успеха сети более важно, какие звенья сети выдержат давление: умрут ли лабораторные крысы или уйдет спонсор экспериментов — последствия для сети одинаковы. Поэтому затвердевание сети, превращающее предположение в научное утверждение, — это укрепление связок между этими элементами, включая сеть приравниваний одного следа феномена X к другому или связки между приборами и спонсорами. Например, спонсорам говорят: вы хотите этого? Тогда ваши интересы равны нашим: смотрите, как можно реализовать ваши интересы с помощью наших приборов. «Сделать научное открытие — то же самое, что стать господином над сетью приравниваний. В этом отношении Пастер открыл свои микробы так же, как Эдисон открыл свое электричество... Другими словами, поначалу микробы и электричество мало что собой представляли. Только после того, как они добавили себе достаточно атрибутов, чтобы заинтересовать всех и сделать лаборатории совершенно необходимыми для существования микробов и электричества, только после того, как они сражались как черти, чтобы выиграть в испытаниях по приписыванию каузальности, оказалось, что Пастер и Эдисон открыли что-то».[10]

Посмотрим, как удлиняется отдельная сеть и какова динамика ее роста. Пожалуй, наиболее важный критерий трансформации сети

[9] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 76–78.

[10] Ibid, p. 261–262

есть появление *obligatory points of passage*, «обязательных пропускных пунктов», или точек перехода в новое состояние, после которых уже не повернуть назад. Примером подобной точки могут служить микробы. После появления их как элемента реальности гигиенисты смогли сражаться не на всех фронтах, а только в отдельных пропускных пунктах. Вместо битвы на всех фронтах — вместо того, чтобы собирать информацию о связях заболеваемости с проветриванием, зданиями, погодой, наследственностью и т. п., — стало возможным сконцентрироваться на борьбе с одним злостным врагом — микробами. Аналогичным образом хирурги — после того, как Листер, продлевая пастеровские практики в новые области, изобрел антисептики, — смогли успешно оперировать внутри живого тела. После таких переворотов медицина уже не могла быть такой, какой она была до Пастера. Без пастеровских лабораторий теперь невозможно представить себе ни одну больницу: время не повернуть вспять. Микроб стал точкой необратимого перехода к новому состоянию: то, что было раньше, — это досовременная медицина. До Пастера ветеринария не имела никаких связей с биологией; теперь невозможно помыслить их в разрыве. То же самое можно сказать и о триоде: после изобретения Милликена радио и телефония не могли оставаться в том же виде, в каком они были до этого: электронная лампа (а потом кремниевый транзистор и микросхема) — неизбежный элемент радиоэлектроники.

Как видно из этих примеров, сети растут за счет присоединения к себе нового жесткого факта, надежной вещи, исправной машины. Жесткие факты особенно нужны, когда хочешь убедить кого-либо в чем-то неочевидном. Но и надежные вещи также помогают удерживать сеть под контролем. Например, до Эдисона все экспериментировали со спиралями низкого накаливания, так как другие спирали быстро перегорали. Эдисон подсчитал, что спирали из меди, с которыми работало тогда большинство исследователей, экономически нецелесообразны — из-за издержек на медь нельзя было выиграть конкуренцию у сетей газового освещения. Его решение установило и закрепило сеть, основанную на новом элементе, — это была лампочка высокого накаливания, заполненная инертным газом и потому долго не перегоравшая, а также существенно снижавшая издержки сети из-за сокращения расходов на медь. Сходным образом Кодак смог создать сеть и убедить всех американцев, что им необходима фотокамера для запечатления памятных моментов жиз-

ни, опираясь на свойство целлулоидной пленки держать нанесенное на нее серебро. Корпорация Белл (ATT) не стала бы национальным гигантом, если бы не был изобретен триод, позволивший донести телефонный сигнал с одного берега США до другого.[11]

В третьих, сети растут не только за счет жестких фактов или надежных вещей, но и за счет нахождения момента устойчивого равновесного противодействия сил внутри сети — того, что Латур называет махинацией или машинерией сил, или просто — машиной. Когда группы задействованных элементов надо закрепить, то выходом часто становится следующее: надо заставить одни силы действовать на другие: сделать так, чтобы «позаимствованные силы держали друг друга под контролем, чтобы ни одна из них не могла отколоться от группы». Эта комбинация сдерживающих друг друга сил, заставляющая их работать предсказуемым образом, и называется — в своей технической версии — машиной, или «черным ящиком». Черный ящик появляется, когда множество элементов работают как один, и настолько предсказуемо, что нам необязательно знать принцип их сборки или сцепки.[12]

Мотор, работающий под кожухом, — только одна из форм, которую может принять такая сборка сил. Например, французская колония в Африке тоже может рассматриваться как устойчивая комбинация сил, как целая их машинерия. Действительно, как колонизаторы смогли захватить Мадагаскар, когда их карты не работали, лекарства были не лучше средств местных шаманов, техника постоянно ломалась, а навязываемые населению законы были неприменимы к родо-племенной структуре? Ответ: потому что колония была устойчивой комбинацией разнородных сил. Каждая сила действовала по-своему, не смешиваясь с другими, в своем мире: священники опирались на силу божьего слова, администраторы — на силу цивилизаторской миссии, географы — на силу науки, коммерсанты — на силу денег. Солдаты повиновались приказам для усиления мощи своей Родины, а инженеры строили ради прогресса. Каждый считал свою цель главной, и все конкурировали и часто даже сталкивались друг с другом. Но если бы они соединили все средства своей мощи воедино, то удар по одному означал бы крушение всех. Если бы они приехали поодиночке, их бы раздавили. Однако, приехав вместе,

[11] Latour, *Science in Action*, p. 124–125, 239.

[12] Ibid, p. 124, 128.

они создали комбинацию сил, которой мало что могло противостоять, — машину, которая покорила остров без больших проблем.[13]

Машины — как черные ящики — завершают расширение сети, делают комбинацию сил сети устойчивой, но на этом усложнение сети не кончается. Дело в том, что ни одно устройство не защищено от непредусмотренных факторов (новых сил, вторгающихся в ситуацию и грозящих переделать сеть) или некомпетентного потребителя: поэтому требуются сети ремонта и наладки произведенных машин. Поздние книги Латура подытоживают: действие — свойство такой сети, а не отдельных ее элементов. Например, летают не отдельные Б-52, а ВВС США.[14]

СИЛЫ И АКТАНТЫ

Что же это за силы, которые затевают махинации или вступают в странные комбинации и конфигурации? Как и у Делёза, у которого он заимствовал это основное понятие, «сила» у Латура не определяется и не определима вне столкновения, вне испытания сил.[15] Можно сказать, конечно, что та сила, которая побеждает, — активна, та, которая проигрывает, — пассивна, или, как говорили на древнерусском языке, переводя этот термин, «страдательна». Латуровский термин *epreuve de force*, переводимый на английский как *trial of strength*, несет коннотации ордалии, средневекового суда, когда столкновение сторон в судебном поединке решало, на чьей стороне Бог и потому — истина. Поэтому такое испытание — это прежде всего столкновение, хотя есть и другая сторона — проверка истинности, доказательство испытанием. Так как термин *epreuve* используется и в социологии Латура, и в социологии Болтански—Тевено для описания центрального механизма установления реальности, то их ученик Сирил Лемье даже определил их версии прагматического поворота как социологии проверки или испытания.[16]

---

[13] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 202.

[14] Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 182.

[15] Gilles Deleuze, «Active and Reactive», in: David B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.* Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

[16] Cyril Lemieux, *Sociologie de l'epreuve*, выступление на междисциплинарном семинаре в ЕУСПб, сентябрь 2004 г. Разница заключается в том, что у Болтански—Тевено истинность интерпретации происходящего, поставленной под вопрос в споре,

Вторая, философская, часть *Пастеризации Франции* открывается тезисом: «Существуют только испытания сил (или слабостей)». Поэтому сами силы — это то, что определяется и деформируется в данном и последующих испытаниях. Все, что о таких базовых силах можно сказать, это что их столкновение дает форму происходящему: «очертания — это передовая линия испытания сил». Например, последовательные испытания вещества в научных опытах, когда в результате столкновений его заставляют сопротивляться и выявлять свои качества, дает опытным путем нарастающий список характеристик этого вещества, то есть придает форму-очертание искомому *X*: «Реально то, что сопротивляется в испытании».[17]

В описании главного свойства объектов науки — противостоять силе, испытывающей их, — Латур опирается на концепцию *Wiederstandaviso*, базового феномена научного опыта, как об этом писал наиболее интересный методолог науки XX века Людвик Флек.[18] Этот немецкий термин Флека означает сигнал о сопротивлении, о твердой опоре, на которую можно опереться во время исследования, подобно тому как рука альпиниста ищет скалу под слоями снега. Сначала новые объекты существуют лишь как списки устойчивых реакций сопротивления подобного типа: список умножается за счет все большего количества подтвержденных регулярностей поведения того, что пока является всего лишь то ли красным осадком на дне пробирки, то ли бурым сгустком на ее поверхности или просто продуктом скисания чего-то в ней. Позже все реакции из этого списка интерпретируются как следствия поведения только что «найденного», а на самом деле приписанного объекта. По крайней мере, с точки зрения повседневной практики научных операций, приписывание объекта, якобы и вызывавшего все эти реакции с самого начала, — есть лишь последний шаг в развитии сети устойчивых тестов.

Иными словами, в начале этого процесса ученые вряд ли знают об искомом *X* больше, чем «красный осадок, выпадающий при нагревании жидкости ABC до 35 градусов». Спустя некоторое время, через

проверяется через отсылку к задействованным вещам. У Латура сами вещи — результат процедуры испытания и проверки, а не инструмент проверки, как в «мирах оправдания» Болтански—Тевено.

[17] Latour, *The Pasteurization of France,* p. 158—159.

[18] Ludwik Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.

несколько тестов-испытаний, это вещество уже характеризуется серией устойчиво повторяющихся реакций, так что его можно описать как вождя североамериканских индейцев — «Быстрые ноги», «Твердая рука» и т. п. Иногда эти временные титулы попадают и в финальное название того, что приобрело характер проверенной в множественных испытаниях, а значит, достоверной реальности. Например, анаэробные бактерии — это те, которые размножаются в отсутствии воздуха. Но поменяйте 10 % элементов театра доказательств, и вы поменяете то, что предлагается на звание причины наблюдаемых регулярностей: «очертания микроба есть лишь относительно стабильный фронт испытаний, которым он подвергается».[19]

То есть если немного меняются экспериментальное оборудование и измерительная аппаратура, чистота и частота испытаний, то микробы меняют свои черты — вернее, меняется тот список черт, который существовал до сих пор. Силы, сводящие эти элементы экспериментальной ситуации вместе, и есть те, что гарантируют наличие устойчивого фронта, общую форму.

Конечно, новый элемент реальности *X* возникает только тогда, когда начинают уверять, что за всеми этими сведенными вместе чертами есть одна порождающая их всех причина, одна проявляющаяся по-разному сущность. В конце концов, словно следуя Ницше в *Генеалогии морали*, деятель вчитывается «за» наблюдаемое действие, описывается как его причина. В отличие от Ницше, конечно, это вчитывание становится возможным, так как полученный искусственным образом *X* производит те же реакции, что и ранее регистрируемые. Но это совпадение реакций — следствие внешнего продления существующих сетей из лаборатории во внешний мир: за пределами этих сетей зарегистрировать наличие или отсутствие *X* или сказать что-то определенное об *X* невозможно. Это и есть появление нового элемента реальности, признаваемого всеми, хотя незадолго до этого он существует — как «протеин» в начале 1920-х годов — лишь как непонятное вещество, про которое мы знали одно: оно остается после дифференциации клеток на центрифуге.

Итак, испытания сил создают образ, очертания, форму нового претендента на звание элемента реальности. Но испытания сил идут не только внутри одной сети, устанавливающей характеристики нового вещества или процесса. Более сложные столкновения проис-

[19] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 93.

ходят между сетями. Война между лабораториями — это часто война сетей: выигрывают те, кто сильнее, то есть собрали вокруг себя больше поддерживающих их элементов. Конец подобных столкновений знаменуется превращением ученых из релятивистов («где вы взяли такие результаты? почему мы должны им доверять?») в жестких реалистов («такова природа»). Причина такого перехода — это устойчивый результат испытания сил, когда с помощью одной финальной силы удалось выстроить другие в узнаваемый образ, чьи очертания принимаются теперь всеми: сила, необходимая, чтобы поставить под вопрос всю эту констелляцию сил, слишком велика. Иными словами, цена вопрошания стала безумно высока.[20]

Например, Фома неверующий, пытающийся заставить профессора объяснить, почему тот убежден, что эндорфин влияет на сокращения мышцы, получает следующий ответ: данный эндорфин, который я только что вколол в экспериментально препарированную мышцу на ваших глазах, получен путем проверки экстракта гипоталамуса на хроматографе. К тому же только реакции мышцы на такой экстракт повторяют реакции мышцы на морфин. Опыт был сделан 32 раза: что вы еще хотите? Несоглашающийся должен не только иметь деньги, чтобы нарезать мышцы крыс для эксперимента правильным образом и поместить их в питательный раствор, но и быть уверенным, что его эндорфин, в случае если на него вдруг не отреагирует тестируемая мышца, — чист. А если он начнет оспаривать показания хроматографа, свидетельствующего против Фомы, то он должен сражаться и со всеми теми, кто создал этот стандартный и теперь индустриально производимый черный ящик. Такая констелляция сил чаще всего обрекает несоглашающегося на поражение.

В переплетении человеческой деятельности и вещного мира лаборатории и задействованных ими элементов, трудно выделить четко человеческие и нечеловеческие инстанции действия. Поэтому Латур называет их «актантами», заимствуя термин семиотики Греймаса. Он был взят Латуром для обозначения любого действующего лица в истории построения и развития сети. Актантом может быть человек, организация, микроб, теорема, пробирка — любое действующее лицо, чье действие значимо для сети. Более того, только что рассматривавшиеся совсем неоформленные элементы — тоже такие действующие лица.

[20] Latour, *Science in Action*, p. 91, 100.

Ведь вещь или феномен сначала являются нашему взору именно как актант, то есть когда их реакция в испытаниях сил заставляет учитывать их роль в сети. Сначала есть некий сигнал сопротивления, который свидетельствует о том, что что-то есть. Появляется предположение о том, что есть. Актант — тот, кто или что изменяет других в серии испытаний сил, описанных в каком-нибудь протоколе экспериментов. Потом создается список характеристик того, что является нам в разных испытаниях сил. И параллельно с ростом все большей определенности в чертах испытуемого феномена он превращается из предположения во что-то стабильное, можно сказать, уложенное — как в термине «соборное уложение». Однако предположение — лишь пролог к реальности, которая не обязательно материализуется. Если это все же случилось, то мы уже точно знаем, что уложилось и успокоилось как новый элемент реальности. Все успешные актанты проходят эти градации претензий на реальность — от про-лога (пред-положения) до уложения. Уложившись в некоторую стабильную форму, зафиксированную с помощью других элементов сети или черного ящика, актанты получают идентичность и превращаются в узнаваемых акторов или агентов.[21]

Актанты—прообразы (будущих неоспоримых элементов реальности) в самом начале этого пути просто становятся заметны для нас в наших записывающих устройствах, в которых они оставляют следы. Благодаря этим инструментам, они значимы для того, что мы можем сказать о них. Потом они выходят на сцены ристалищ, подготовленные нами для них. Например, Латур еще в *Пастеризации* писал, что микробы сражались как черти в боях за приписывание каузальности. Последние книги уточняют: метафора подготовки сцены для актантов, на которой они появятся, но будут действовать сами, независимо от подготовщика сцены, хороша тем, что показывает: микробы не зависят от Пастера, но это отношение независимости не похоже на отношения между машиной и ее инженерами. Тут нет логики самостояния, запускания вещи в абсолютно автономное плавание. Чем больше и лучше работают пастеровцы, тем больше и лучше действуют микробы: лучше подготовленная сцена или чаще проводимая смена декораций дает больше возможностей микробам лучше явить себя. Поэтому приписывать все действия только микробам — наивный реализм; только Пастеру — не менее наивный конструктивизм.

[21] Latour, *Pandora's Hope*, p. 141.

Метафора подготовки сцены позволяет избежать обеих наивных перспектив. Тем не менее и она не совсем удачна, пишет Латур, так как эстетизирует науку, а мы в науке ищем истины, а не красоты.[22]

ИСТИНА КАК ЧЕСТНАЯ ИГРА

Согласно Латуру, все стадии создания и поддержания такой сложной сети стоят усилий и времени. Приравнивание одной ситуации к другой, перевод одного интереса в другой, установление устойчивой связки между ними не случаются сами по себе. Они или устанавливаются силой, или должны быть оплачены. Теорию Латура в этом отношении можно назвать концепцией истины как честной игры, по аналогии с Джоном Ролзом, который предложил теорию справедливости как честной игры (*justice as fairness*). Согласно Ролзу, справедливое общество — это то, которое примет новые условия общественного договора (при условии наличия «вуали незнания» в специальной «первоначальной ситуации») как честной игры, дающей равные шансы всем.[23]

По Латуру, честные правила игры в истину тоже должны давать равные шансы всем и честно указывать затраты, необходимые на производство истинных суждений. Например, пептид из Калифорнии работает в Саудовской Аравии сходным образом, потому что туда были перенесены не только пептид, но и лаборатории, которые производят его и регистрируют его работу. В этом нет ничего удивительного. Паровой мотор из Ньюкасла породил железную дорогу, но никто не ожидал, что паровозы будут ездить без рельсов. Поэтому зачем восхищаться тем, что какой-либо факт верифицируется и в Саудовской Аравии, ведь сеть верификации была продлена туда, как железная дорога. Однако популярные книги по науке настаивают, что факты летают, как бестелесные духи, — и счастливо забывают о затратах на прокладку рельсов, по которым ездят эти факты.[24]

Как мы уже знаем, по Латуру, открытие нового элемента реальности идет постепенно — это прогрессирующее затвердевание определенного предположения и превращение его в разделяемое всеми утверждение. Поэтому степень затвердевания зависит от протяжен-

---

[22] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 78; *Pandora's Hope*, p. 132–136.

[23] Джон Ролз, *Теория справедливости.* Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.

[24] Latour and Woolgar, *Laboratory Life*, p. 183.

ности и прочности сети, в рамках которой новый элемент существует как набор характеристик, найденных в испытаниях сил. Рост и упрочение сети, таким образом, постепенно делают элемент более реальным. «С этой точки зрения, Пастер открывает микробы подобно тому, как электричество вытеснило газовое освещение».[25] То есть он постепенно вытеснил конкурирующие сети, в рамках которых являлись совершенно другие феномены — например спонтанное зарождение жизни, как в экспериментах его современника Пуше. А потом, чтобы пастеровская вакцина путешествовала по миру, практики его лаборатории должны быть повторены на новом месте почти на 100 %.

Конечно, продление сети стоит денег, пота и крови. Установление связок с новыми элементами сети, вовлечение их в сеть — тоже. Между тождеством и установлением тождественности — такое же отношение, как между законченной поездкой и строительством шоссе: второе — это предварительная работа, которая подготавливает почву для первого. И эта работа дорого стоит: можно говорить о чисто интеллектуальной логике тождественных идей или феноменов, но если помнить о предварительно проложенных или выстроенных путях и площадках для их сравнения, то становится ясно, что эта логика — подраздел дорожного строительства. Те, кто говорят о чистых идеях, символах и других сущностях, соединяющихся в некоем специальном идеальном мире, «...пытаются проехать, не заплатив. Они хотят доехать, не покидая дома, связать два актанта без всяких грузовиков, бензина и шоссе». Наоборот, концепция сетей Латура — честная игра, она полностью указывает на стоимость выстраивания и продления сетей и проезда по ним. Она строит необширные сети и отказывается от метатеорий: «Да, она недалеко нас увозит», но, по крайней мере, «когда она движется, она оплачивает все, что причитается».[26]

Как мы помним, что-то перестает быть локальным, когда оно оставляет след. Тогда след можно перемещать, соединять с другими следами, строить на основании этих следов обобщающие их следы более высокого уровня. Но это не более и не менее сложно, чем построить железную дорогу. Идея не может переехать с одного стола на другой с помощью понятия «стол». Чтобы она могла переехать, требуется поддерживать инфраструктуру, дорогую, как железная дорога: лаборатории, аудитории и амфитеатры для лекций, библи-

[25] Latour, *The Pasteurization of France*, p. 262.

[26] Ibid, p. 171, 187, 189.

отеки и т. п. Идеи якобы бесплатны, но национальный бюджет или гранты фондов должны за всю эту инфраструктуру заплатить.

То, что моя кредитная карточка работает только внутри сети датчиков, ее считывающих, и бесполезна вне ее, никого не удивляет. Латур утверждает о науке, как он говорит, «не более этого, но и не менее»: вынесите научное утверждение за пределы сети, которая способна его прочесть и проверить, — и оно бесполезно.[27]

ЧТО ЛЕЖИТ МЕЖДУ НИТЯМИ СЕТИ: ФОН И ПЛАЗМА

В своей последней книге *Пересобирая социальное* Латур утверждает, что термин *network* был неудачен. Да, задачей книги *Наука в действии* было продумать все последствия определения технонауки как сети. Например, наука сравнивалась тогда Латуром с телефонной сетью — все ее ресурсы сконцентрированы в узлах, контакты между которыми хрупки и тонки, как провода, но тем не менее связывают всю нацию.[28] Иными словами, если есть узлы, писал Латур, то есть и дыры, обрамленные связками проводов.

В результате подобных вопросов все теперь думают о сетях как о какой-то всемирной паутине, по модели Интернета, хотя главное в термине — это элемент *work*, работа по установлению связок и эквивалентностей между узлами сети, а не сама получающаяся паутина.[29] Латур теперь подчеркивает, что элемент сети, понимаемой в смысле *worknet*, а не *network*, — это след, оставленный движущимся агентом, выстраивающим связку или сцепку приравнивания между разнородными феноменами, по которой должны потом проехать другие. Поэтому термин «сеть» здесь уже не очень удачен: рыболов может повесить свою сеть сушиться, а латурианец — нет. Она существует лишь в акте своего исполнения, в акте связывания и плетения.

И все же в трех своих аспектах «сеть», упоминающаяся в его нынешних текстах, сходна с рыболовной, пишет теперь Латур. Во-первых, в обеих существует связь одного узла с другим, которую можно физически проследить и поэтому эмпирически зарегистрировать; во-вторых, работа по установлению этой связи не бесплатна,

[27] Ibid, p. 221.

[28] Latour, *Science in Action*, p.180.

[29] Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 131.

что знает каждый рыболов, чинящий свою сеть, или любой ученый, пытающийся квалифицировать две ситуации как сходные; в-третьих, между нитями сети зияет пустота, или, как называет ее теперь Латур, «плазма». Плазма — это то, что не оформлено никоим образом; что осталось незаметным или незамеченным, не циркулирует по проводам сетей науки.[30] Провод позволяет переводить с одного места в другое, это — инфраструктура действия по переводу; плазма — это фон, не попадающий в сети перевода или переноса.

Фон — одна из любимых категорий Латура. Он, например, занимался детальным описанием конструирования одного научного факта, *TRF,* на фоне (*against the backcloth*) всей совокупности лабораторной деятельности. Все материальные операции по конструированию этого фона — например биопробы — выносятся за скобки при обсуждении фигур, появляющихся на переднем плане, то есть в показаниях датчиках приборов.[31] Фон вещей, установок и операций лаборатории — *material background* — только и позволяет правильно понять ведущиеся дебаты и поступки ученых, но как условие этого понимания он сам не должен попадать в свет рассмотрения.[32] Фон необходим и для нового открытия, хотя новое изобретение кажется часто лишь следствием случайности. Шамберлен забыл питательную среду с культурой микробов, которые в результате этого были ослаблены, а Пастер все равно инфицировал этой культурой подопытных животных и получил эффект вакцины. Однако этого не случилось бы, если бы не было материального фона, целого поля для сравнения — лаборатории с чашками, в которых находятся контролируемые заразные культуры.

Пастер, активно подвергающий микробов испытаниям сил, здесь мало чем отличается от почвоведов, бережно собирающих образцы почв. У последних сопоставление фразы и ситуации тоже никогда не становится возможным само по себе, как это представляется в эпистемологических трактатах, а всегда только на фоне практик сбора, привоза, упорядочения материалов исследования. Результат подобных перемещений — создание заднего плана, на фоне которого можно увидеть: «Скрытые в лесу именно из-за своего количества, феномены наконец смогут явиться, то есть выступить из задних планов

[30] Latour, *Reassembling the Social*, p. 244

[31] Latour and Woolgar, *Laboratory Life*, p. 41, 51, 69.

[32] Ibid, p. 150, 159.

(*stand out against the backgrounds*), которые мы ловко сконструировали для них».[33] Так и Пастер в эксперименте «выносит некоторые аспекты эксперимента на передний план, отправляя на задний (*backgrounding*) другие — подальше от света прожекторов».[34]

Отличие этой концепции фона от обычной концепции фоновых практик заключается в активном конструировании фона руками ученых. Если фон повседневной жизни построен сменяющимися поколениями и потому чаще всего не подвластен никакому отдельно взятому человеку, то фон научной репрезентации собран руками самих ученых — медленно или быстро, тщательно или наспех. Поэтому научная группа может его пересобрать, насколько это позволяют деньги, время и имеющиеся приборы: расширение сети и есть конструирование материального фона за счет выстраивания эквивалентностей. Первоначально увидят на этом фоне что-то осмысленное только те, кто вписан в подобные сети. А все остальные — только после всех циклов производства нового элемента реальности, когда фон станет неподвластен даже лабораторным ученым и сеть затвердеет на уровне черных ящиков, доступных всем. Плазма — последний термин Латура — это то, что не заметно на этом фоне, то, что не оформлено сетями в ряд заметных очертаний — форм. Именно неоформленная, но потенциально формуемая плазма дает возможности для пересборки заднего плана и появления новых феноменов на переднем плане: без нее жизнь сводилась бы к движению по уже установленным путям, по циркуляции в уже протянутых проводах.

---

[33] Latour, *Pandora's Hope*, p. 39, 49.

[34] Ibid, p. 135.

Глава 15. ДЕЛЁЗ: СКЛАДКИ И ПРАКТИКИ

Про Латура можно сказать, что вещи у него редко играют три традиционные роли, которые им обычно предписывают социальные науки. Вернее, их роль не сводится только к тому, чтобы выступать в качестве инструмента (для реализации целей субъекта, который рассматривает вещи, — объекты лишь как послушные средства), сосуда (наполненного значением, которое ему приписал создававший его субъект и которое другие субъекты должны прочесть, интерпретировать или дешифровать с помощью различных методов понимающих социальных наук) или арены (основания, подмостков, сцены, где встречаются субъекты).

Все эти традиционные метафоры не схватывают реальности современной технонауки и не описывают адекватно сложность происходящего в современной лаборатории со всеми ее технологическими сетями, товарными цепочками и часто уже глобальными связями. Конечно, ученых можно рассматривать как людей, добивающихся объективного знания, потому что они хорошо сконструировали сцены, на которых стали сначала заметны, а потом и начали резвиться в полную силу микробы или субатомные частицы. Но и эта метафора, которую мы обсуждали в предыдущей главе про Латура, не совсем удачна: где вы видели режиссера (и руководимых им рабочих сцены), которые сколотили подмостки, а потом разрешили актерам резвиться на этих подмостках, как они хотят? Метафора театра или сцены сегодня предполагает к тому же некоторый замысел или режиссерскую концепцию (а также написанный заранее текст пьесы), что не соответствует процессу создания объективного знания на опытных площадках современной науки.

Согласно Латуру, ученым важно найти и зарегистрировать сигнал сопротивления одной силы другой — то, что в концепции Людвика Флека называется *Wiederstandaviso*, а по-русски, играя с названием известной дисциплины, можно назвать «сигналом сопротивления материла». Объединив несколько таких сигналов в единой концепции — представив, что они все говорят о некоем искомом

X, — ученые создают некий передний план образа этого искомого предмета и подтверждают, если могут, его следующими экспериментами, давая новому элементу реальности возможность затвердеть — приобрести новые проверенные черты, которые разовьют его внешний облик, сделают контур искомого предмета более жестким и отчетливым. В конце концов, когда проверки первоначальной гипотезы во многих смежных экспериментах в чем-то разрушили первоначальный облик, а в чем-то трансформировали — иногда настолько, что вместо искомого X находят Y, — появляется научный факт, основанный на серии разнообразных жестких свидетельств сопротивлений нового элемента реальности внешнему вмешательству или воздействию. Факт этот, затвердевая, становится обычным и очевидным научным утверждением.

Латур предлагает новые метафоры для адекватного отражения природы этого процесса. Отсюда берутся понятие делегирования или концепция обмена свойств между человеками и нечеловеками внутри сетей современной технонауки и техноцивилизации. Но иногда Латур говорит, что в его концепции люди «вложены» в нечеловеков, и здесь он повторяет базовую метафору, которую развивал и прояснял в своих трудах Жиль Делёз: это — понятие складки или сгиба (фр. *pli*, англ. *fold*). Латур вообще многое берет у Делёза — и практику положения множества новых понятий как задачи мыслителя, и идею, что в основе всего, включая и современную науку, лежат столкновения сил. Но понятие складки интересно тем, что оно акцентирует наше внимание на новом характере сцепки, связки или взаимодействия — как увидит читатель, все эти слова неадекватны, но для начала сойдут и они — человеков и нечеловеков. Оно же, как замечает сам Делёз, центрально и для творчества Фуко — особенно для последних его книг о субъективирующих практиках.[1]

Что же такое *le pli*, след которого в русском языке можно заметить в выражении «плиссированная юбка»? Термин отсылает нас к поверхности, которая может искривляться, сгибаться или складываться в складки. Это внимание к поверхности важно, так как позволяет отойти от — если не противостоять — обычной после Платона и Декарта концептуализации мира как распадающегося на матери-

[1] Жиль Делез, *Фуко*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998, последняя глава «Складки или внутренняя сторона мысли (субъективация)», с. 124 и далее.

альный и идеальный, на мир внешнего и внутреннего, на мир протяженных тел и мир непротяженного сознания.

Зачем, однако, отходить от картезианской схемы, кроме как из обычного интеллектуального любопытства? Ответом часто является следующее. Да, платоновско-картезианские схемы, легшие в основу школьного представления о реальности, позволяют самолетам летать, аспирину снижать температуру индивидуального тела, а антибиотикам — убивать бактерии. Но они, во-первых, не решают проблемы непредсказуемых последствий развития технического прогресса. Например, безудержное развитие авиации, возможно, привело к обострению проблемы озоновой дыры и изменению климата; а изобретение все новых типов антибиотиков и их употребление по малейшему поводу ведет к развитию новых устойчивых к ним штаммов бактерий. Во-вторых, самые важные моменты нашей личностной жизни и жизни вместе с другими — то, что понимается задним числом как настоящее событие, так как оно изменило смысл некоторой сферы нашей жизни или придало нашему существованию осмысленности, — не схватываются этой школьной картиной мира, где движутся сталкивающиеся мячики или сидит одинокое сознание и размышляет: где я? Кто я?

Валерий Подорога в своем комментарии к одноименной книжке Делёза, говорит, что часто лучше переводить термин *le pli* как «сгиб», а не «складка».[2] Складки на ткани складываются, как кажется, сами — и только концепция геологической складки позволяет нам заметить, что в основе такого изгибания и сложения новых контуров лежит энергия столкновения мощных толщ. Слово «сгиб», однако, подразумевает для нас чаще всего, что есть две силы, где одна сгибает другую. Столкновение сил приводит к тому, что одна пересиливает и сгибает другую, а люди в пределе даже могут скрутить друг друга, как мы говорим, в бараний рог — вот это складка!

Слово «гибель» в смысле «утеря», «урон» встречается уже в «Русской Правде» — как и «гибельщики», которые «гонят по следу» татя, — не связана ли и эта гибель со столкновением сил? Конфликт сил может выгнуть поверхность и фронт их столкновения в любую сторону — кто кого перегнет. И если мы посмотрим на складки людей и вещей, мы можем заметить, что люди — как говорит Латур —

[2] Валерий Подорога, «Ж. Делез и линия внешнего», в кн.: Жиль Делёз, *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1998, с. 246–247.

вложены в складки вещей. Но они могут и сгибать вещные силы, подчинять их себе. Как поется в известной песне «Машины времени», «не стоит прогибаться под изменчивый мир, пусть лучше он прогнется под нас!» Однако не менее часто, как мы знаем, вещи сгибают людей так, что люди могут физически или морально сломаться и — еще одно слово с корнем «гиб» — погибнуть.

Чтобы подобные фразы не казались упражнениями в поверхностной метафорике, нужно учитывать два фактора. Во-первых, Делёз сознательно хочет оставаться на поверхности и подчеркнуть ценность отказа от похода вглубь или ввысь — то есть добиться того, чтобы жить «на поверхности», то есть интерпретировать мир с помощью прежде всего этой философской метафоры не означало бы быть примитивным, «поверхностным» — а именно так унизила этот термин философская мода Нового времени. Во-вторых, все понятия, как мы знаем из Ницше, есть стершиеся от употребления метафоры: так почему нельзя посмотреть, какое видение мира предполагает метафора, которая отказывается от идеи глубины и внутренности жизни сознания?

Согласно Делёзу, философское значение метафоры изгибающейся и складывающейся в различные контуры поверхности впервые детально продемонстрировали стоики. Они хотели отойти от платоновского возвеличения Идей и размещения их царства где-то там, наверху. Действительно, обыденный образ философа как человека, парящего в небесах, замечает Делёз, сложился, наверное, под влиянием Платона.[3] Тот звал выйти на свет дня из пещеры, в которой сидят люди, видящие только игру теней на ее стенах. Тени эти отражают лишь то, что происходит в мире Идей — единственно для него реальном мире, исполненном света истины. Но чтобы попасть туда, надо подняться из пещеры и выйти, а потом вознестись и дальше ввысь — к высотам философского познания, с вершин которых можно будет созерцать лежащий внизу непросветленный мир.

В противовес этому досократики тогда могут рассматриваться как пещерные мыслители: они думают не о высоте, а о глубине, о толще, о столкновении в ней сил — первоначал природы. Поэтому философия Гераклита и других натурфилософов до Сократа — это философия глубины и глубоких, если не глубинных, усмотрений про эти начальные силы космоса. К тому же философствовать надо, как

[3] Жиль Делёз, *Логика смысла*. М.: Раритет, 1998, с. 174.

заметил Ницше, тоже с помощью силы, молотом — как это делал в своей кузнице Гефест. Задача — простукивать идолы, определяя их внутренние пустоты, а иногда и сокрушать их. Глубинное существование досократиков отражается в анекдоте Диогена Лаэрция об Эмпедокле: тот настолько хотел проникнуть в толщу бытия, в глубь вещей, что от него осталась только одна сандалия, которую выплюнул поглотивший Эмпедокла вулкан.[4]

Герой стоиков, согласно Делёзу, отличается и от героя платоновской школы, и от героя досократиков: он — не Сократ и не Гераклит, а Геракл. Геракл побеждает и подземных чудовищ, задушив пещерного льва и спустившись в Аид за Цербером, и справляется с разряженным воздухом высот. И всегда возвращается на поверхность земли. Иными словами, стоики представляют третий тип философствования — они не ищут глубокого знания в толще бытия, как досократики, и не возносятся вверх к философским высотам, чтобы дать возвышенные истины миру, как платоники. Согласно стоикам, все, что происходит и высказывается, делается на поверхности: «обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, не сводимых ни к глубинам тел, ни к высоким идеям — вот главное открытие стоиков».[5] Стоиков интересует ткань, занавес, ковер, мантия — можно употребить и знаменитое русское слово «покров», — однако надо понимать, что за этим занавесом не прячутся никакие якобы наиболее реальные сущности, которые надо обнаружить, и под этим покровом нет никаких глубин усмотрения, которые надо приоткрыть. Все находится на поверхности, в складках плаща, например, стоика Антисфена — именно в них и есть весь смысл. Стоики живут в мире поверхностей — им дан не платоновский мир материального и мир идеального, не картезианское сознание, сидящее где-то внутри и заявляющее о себе своими внешними проявлениями, а мир смыслов и мир тел, рассматриваемые как две стороны одной медали. Даже точнее будет сказать — как две стороны гнущегося и

[4] Книга Делёза *Ницше и философия* (1962) заслуженно считается одним из начал французского ницшеанского ренессанса. Но Ницше не во всем прав. Например, Делёз подчеркивает, что Ницше не остановился на стоиках — с точки зрения Ницше, что ценного могло быть сказано после того, как Платон поменял лицо философии и началась западная философская традиция? Тем не менее, замечает Делёз, Ницше «смог переоткрыть глубину только после того, как овладел поверхностью» (*Логика **смысла***, с. 177).

[5] Там же, с. 180.

сгибающегося медальона или циферблата часов, как на картинах Дали.

События и смыслы, как пишет Делёз, цитируя французского исследователя стоиков Эмиля Брейе, «резвятся» на поверхности тел.[6] Дело в том, что у стоиков была очень любопытная концепция телесности, которая противостоит как концепции Платона, так и концепции Аристотеля. Телесные вещи, согласно стоикам, не влияют друг на друга, вернее, одно тело не является при их взаимодействии причиной изменений в другом. Основная модель телесного взаимодействия для стоиков — это смешивание тел (рассматриваемых как наборы мельчайших элементов) или взаимопроникновение этих тел, так как они порообразны. Например, когда медь плавится в печи, мы скажем, что огонь был причиной изменения качеств металла. Стоики сказали бы, что происходит перфектное смешивание и взаимопроникновение, так что к каждому атому металла подошел и добавился атом огня — отсюда и такое свечение льющейся меди. Когда дерево зеленеет, это не следствие воздействия солнечных лучей на образование молекул хлорофилла, а перфектное перемешивание частиц света и частиц листа дерева. То, что, однако, действительно меняется в результате телесного взаимодействия, с точки зрения стоиков, — это не свойства участвующих в смешении тел, а нетелесные «атрибуты» отдельной телесной вещи — по-русски, можно, наверное, перевести этот термин как «присоединения», которые выражают и схватывают новые диспозиции тела: то, как оно движется, гнется, скручивается или стоит — иными словами, его состояние, которое, однако, никак не меняет самого тела. Тело является причиной нетелесных смысловых эффектов, играющих на поверхности его самого, как блики на поверхности воды или скручиваемой блестящей ткани, но ни одно тело не является причиной перемен в другом теле.

Это кажется очень странной концепцией телесности. Если не разбираться в предлагаемых стоиками и их комментаторами примерах, то можно просто отметить очевидную абсурдность этих примеров для современного здравого смыла и отбросить их как философский мусор на свалку истории. Но все сложнее. Например, Брейе (а за ним и Делёз) повторяет известный фрагмент стоиков: когда скальпель входит в тело, то свойства тела не меняются. Меняется только смысловой атрибут, присоединяющийся к телу: оно теперь

[6] Там же, с. 20—21.

определяется глагольной формой — причастием «порезанное». Смысл этот находится на поверхности тела, не меняя его самого, он лишь меняет диспозицию этого тела. Пример кажется странным, так как тело (особенно человеческое), как кажется, настолько очевидно поменяется от столкновения с ножом, что как можно говорить, что телесные свойства после пореза или вспарывания не поменялись?

Странность это примера начинает пропадать, если почитать, что пишет Брейе дальше: согласно стоикам, внешняя форма тела заложена от его рождения или создания в его истоке, семени (фр. *germe*[7]; латинское *semen*, множ. — *semina*, как в текстах эпикурейца Лукреция, например), которое развивается к конечной цели — то, что греки называли telos'ом данной вещи — как к полноте осуществления всех ее возможностей. Приключения тела или изменения его диспозиции, такие как скручивание, сжимание или другие типы «страданий», как греки называли подобные перемены, не влияют на телос. Например, даже и порезанное яблоко останется яблоком. Его телос в данном случае не изменится. Да и вообще, как порез может повлиять на телос такой вещи, то есть на специфическую яблочность яблока, на конечную цель раскрытия всех его возможностей во всем диапазоне траекторий такого развития? Быть порезанным, съеденным или сгнившим для зачатия новой яблони — все входит в разброс возможностей осуществления телоса яблока.

Для современного читателя можно объяснить феномен неизменности тела в результате его смешения с другим на следующем примере: скальпель входит в тело сахарного песка, не меняя ничего в сущностных качествах сахарного песка или себя. Только тела, характеризующиеся замкнутостью, — и, прежде всего, человеческое тело, где кожа кажется экзистенциальной границей «я», целостность которого нарушается, если за нее вторгается посторонний предмет, — предполагают, что их свойства могут измениться в результате взаимодействия. Если же тела рассматривать как порообразные или взаимопроникающие,[8] то их взаимодействие, понимаемое как

[7] Emile Brehier, *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*, 9eme ed. Paris: Vrin, 1997, p. 13. Хочется высказать отдельное спасибо Владимиру Мажуге и Борису Маслову за консультации по стоической философии и по вопросам античных грамматик. Конечно же, все оставшиеся в данном изложении неточности или упрощения — не их вина.

[8] Стоики различали тела, состоящие из отдельных элементов (армия); тела из составных или смежных элементов (дом, корабль), и единые тела, которые являются

смешивание, ведет к другой логике контакта, чем та, к который мы привыкли после школьных уроков физики. Например, капли трудно «столкнуть». Одна капля, добавленная к другой, не отпрыгивает как мячик — хотя и такое возможно между разнородными жидкостями, — а дает новую каплю. Капля хорошего соуса есть результат перфектного смешивания, в отличие от простого сливания вместе масла и уксуса. Еще пример. Муж и жена при взаимодействии не должны сталкиваться, как тела на школьных уроках физики, а могут взаимопроникать, и в перфектном смешении, если следовать Платону в диалоге «Пир», напоминают андрогина — единое существо, имеющее и мужские и женские качества.

Делёз пишет: для стоиков смесь тел задает такие телесные качества, как краснота меди или зеленость дерева, но бестелесные смыслы находятся на поверхности тел, они схватывают процесс перемен, становления, сбывающегося.[9] «Дерево зеленеет» означает, что на поверхности тела под названием дерево появился новый вербальный атрибут — оно стало «позеленевшим», хотя само дерево и не поменялось ни на грамм (мы скажем: его телос не изменился).[10] И все подобные атрибуты перемен и становления тела будут схвачены глагольными формами. В русском языке это будут глаголы, причастия, деепричастия. В отличие от этого, тело, например, под названием «дерево» и его телесные свойства — желтизна листвы, твердость коры и т. п. — будет схвачено теми частями речи, которые отражают то, что только действительно и существует для стоиков в настоящем: то есть теми частями речи, что по заслугам называются «существительными» и прикладываемыми к ним «прилагательными».

Глаголы схватывают манеру бытия, а не само бытие — поэтому стоики имели особое понятие *lekton* для характеристики этого выражаемого глагольными формами нетелесного смысла, который

результатами перфектного смешивания (камень, человек; причем последний принадлежит подтипу «выросшего единого» тела). См. A.A. Long, «Soul and Body in Stoicism», *Phronesis,* 1982, vol. 27: 1–2, p. 38–39.

[9] Делёз, *Логика смысла*, с. 21.

[10] Лонг и Седли предлагают немного другую интерпретацию. Фразе «Сократ идет» не соответствуют в физической реальности два отдельных телесных феномена — Сократ и что–то еще — а одно тело, чья диспозиция меняется. Стоики поэтому считали, что глагол, выражающий изменение этой диспозиции, отсылает не к некоему телесному феномену, а к нетелесному смыслу, высказанному этим глаголом. A.A. Long and D.N. Sedley, *Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. 1, p. 200

находится на поверхности тела. Тела, меняясь и смешиваясь, порождают нетелесные эффекты — *lekta*, которые сидят на поверхности этих тел. Другого места для них ведь нет: стоики не видят отдельный мир идей, как у Платона, и не считают, что есть вторичные качества — акциденции, которые добавляются в телесном мире к первооснове, то есть субстанции, как у Аристотеля. И, как мы уже знаем, тела для стоиков не меняют свойств других тел, они лишь меняют нетелесные атрибуты тел, так что их текущую диспозицию выражает нетелесный лектон, «глаголемое».

Это видение мира менее странно, чем может показаться. Сами названия грамматических категорий хранят воспоминание об этом видении. Например, «существительные» — то есть части речи, отражающие существующее, то, что есть здесь и сейчас как осязаемое тело, мы можем «склонять», но не «спрягать». Грамматические категории у Аристотеля не отражали этого различия, так как и формы глагола, и формы существительного назывались у него «падежами». Стоики провели более четкое различие между именами и глаголами и дали первую классификацию частей речи.[11] Позже, у представителя александрийской грамматической школы Дионисия Фракийца, впервые находим часто повторяемую после него формулировку: «Глагол — это беспадежная часть речи, которая может принимать времена, лица, числа, выражает действие или страдание».[12] Когда термин «глагол» впервые определяется в первых славянских грамматиках в конце XVI — начале XVII века, то формулировка Фракийца доходит через византийцев и до русских: глагол — это «часть вещания с временем и лицем, без падения, или деяти нечто или страдати».[13]

Точное происхождение термина «падеж» сейчас уже трудно установить из-за фрагментарности источников.[14] Ясно, однако, что метафора падения центральна для понимания этой категории. Фрагменты сохранили упоминание, например, о вопросах перипатетиков к стоикам: почему стоики называют именительный падеж по-гречески,

---

[11] И.А. Перельмутер, «Философские школы эпохи эллинизма», в кн.: *История лингвистических учений. Древний мир*. Л.: Наука, 1980, с. 190–193.

[12] Там же, с. 219.

[13] Цит. по статье «Глагол» в Н.М. Шанский, *Этимологический словарь русского языка*. М.: Издательство МГУ, 1972, т. 1, вып. 4, с. 85.

[14] Peter Matthews, «Greek and Latin Linguistics», in: Guilio Lepschy, ed., *History of Linguistics, vol. II: Classical and Medieval Linguistics*. New York: Longman, 1994, p. 103.

orthos, «прямой» — все же «падежом», ведь здесь нет импликации отклонения от прямостояния и падения, которые мы находим во всех других, «косых», падежах. Прямое стояние не есть падение. Стоики предлагали экстравагантные ответы.[15] Греческая категория *ptosis* — мы теперь ее чаще всего переводим как «падеж» — дала русскому языку еще и медицинский термин «птоз», опущение верхнего века глаза. Латинское название падежа, *casus*, тоже происходит от от *cadere*, «падать»; иными словами, это калька греческого термина.

Однако в русском языке, сгибаются в метафорических наклонах не только существительные; глаголы тоже имеют свои «нагибания» или, как мы теперь говорим, «наклонения» — изъявительное, повелительное, сослагательное. Этот русский термин переводит греческий термин *egklisis*, который на латинский был первоначально переведен как *declinatio*, потом как *modus* и в современном английском называется *mood*, так как английский термин *declension* (склонение) был в конце концов зарезервирован за существительными.[16] Термин «наклонение» свидетельствует о наклонности в определенную стороны, склонности сделать что-либо определенным образом; но неясно, какую метафизику он должен в себе воплощать — интерпретаций может быть много. Наконец, греческое *diathesis*, которое по-английски традиционно передается в переводах греческих текстов как *disposition*, дало начало русской грамматической категории «залога», пассивного или активного. Например, когда скальпель режет тело, как в примере выше, тело само не меняется, а меняется лишь его диспозиция — оно «режется», то есть его нынешнее состояние выражается в страдательном залоге глагола.

Для стоиков язык схватывал рациональность мира, и потому все главные термины интерпретировались как неслучайные. Многие их этимологии кажутся теперь смешными, но это — попытки соразмерить язык и метафизику. Попробуем и мы последовать за их категориями. Можно сказать, что процесс склонения отражает то, как тела делают изгибы и наклоняются и могут даже так согнуться в наклонах и поклонах, что падают совершенно определенным образом — то есть в различных позах, или «падежах», как мы называем формы этого сгибания-склонения сейчас. Полная фраза — где есть

[15] См. фрагменты из Аммония и схолии на Дионисия Фракийца в Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, vol. 1, p. 197–198.

[16] Matthews, «Greek and Latin Linguistics», p. 103.

и существительное и глагол — показывает, что предикат как бы управляет направлением падения имени, склонения его в определенную форму: «Сократу дали» имеет имя «Сократ» в дательном падеже, что отражает его нынешнюю диспозицию.[17] Вообще, именительный падеж дает иллюзию, что существительное может править глаголом, но во всех косвенных падежах это глагол, который определяет форму существительного — оно падает, так сказать, куда он укажет и куда это существительное наклонят. Также именно глагольная форма — залог — отражает диспозиции активности или пассивности тела: производит ли оно акт, или является его реципиентом, «страдает», как говорили в древности.[18]

Мы забыли упомянуть одну важную категорию. В отличие от существительных, глаголы «спрягаются», то есть не только отражают качества склонения-скручивание-сгибания, а пристегиваются, при-прягаются к телам определенным образом. «Глаголемое», лектон, находится не «над» фактами и не «за» фактами, как некая другая реальность, которую надо еще открыть как особую истину и сущность. Глаголемое всегда пред нами и при вещах — играет всеми своими оттенками на поверхности их тел. Как говорит само название грамматической категории «спряжение», глаголемое-лектон пристегнут, пристрочен, припряжен к телу.[19] Эти метафоры, однако,

---

[17] David Blank and Catherine Atherton, «The Stoic Contribution to Traditional Grammar», in: Brad Inwood, ed., *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 325. Это одна из версий объяснения того, как связаны «падеж» и лектон (глаголемое). Другая, обратная, где глагольный предикат является нетелесным эффектом телесного падежа — причины, рассматривается в Jan Pinborg, «Classical Antiquity: Greece», in: Thomas A. Sebeok, ed., *Current Trends in Linguistics, vol. 13: Historiography of Linguistics*. The Hague: Mouton, 1975, p. 84.

[18] Ср. «Страдание... В грамматике: то состояние лица или вещи, когда оне бывают предметом действия другого лица, или другой вещи; в сем смысле противополагается действию». *Словарь Академии Российской*, 2-е изд. Москва, 1806—1822, т. 6, с. 84.

[19] В грамматике Дионисия Фракийца употребляется термин sudzugia, который потом римлянами был переведен как coniugatio. В славянской грамматике Мелетия Смотрицкого, которая больше опиралась на Фракийца, чем на римские грамматики, появился термин «спряжение». В греческом языке термин был связан со словом, обозначавшим ярмо, упряжь, и отразил идею связки, сцепки, комбинации. У Цицерона в *Топике* (38) он используется как обозначение одного из способов производить аргументы (на основании близости слов), в астрономии термин стал означать особое противостояние планет, в теологии — брак между божественным и земным. Спряжение, таким образом, означает со-пряжение, нахождение в одной упряжке, то есть соупряжничество, супружество как совместное несение ярма. Однако эта метафора

немного неточны в следующем: нетелесный лектон нельзя отодрать от тела как пристегнутый или пришитый элемент. Он и есть контур той поверхности, которая отделяет тело от схватившего его диспозицию глагола. Он — одна из сторон, поверхность ткани покрова или занавеса, другой стороной которой является телесная изнанка: они склоняются или скручиваются вместе.

Подобное разъяснение нетелесного глаголемого у стоиков позволяет Делёзу сказать, что смысл появляется на поверхности происходящего, а уникальное и единичное событие раскрывает нам этот смысл. Событие — это не то, что просто случилось или произошло с нами и что происходит каждую минуту. Но это то, что неожиданно сделало новый смысл происходящего заметным, то есть дало новому значимому для нас состоянию сбыться (со-быться?). Изменение тела в этот момент может и вообще не происходить, но тело становится причиной нового нетелесного эффекта — лектона, и лектон самим фактом своего появления регистрирует новую диспозицию тела, его новый статус и состояние.

Один из комментариев к Делёзу дает такие примеры.[20] Когда судья в зале суда выносит вердикт о виновности подсудимого, в теле подсудимого ничего не меняется. Однако полностью меняется его статус — и этот момент подсудимый, возможно, будет помнить всю жизнь. Или такая ситуация. Материальные процессы объясняют для нас закономерности биологического взросления, но произнесение фразы «ты уже не маленькая девочка» не предполагает никакого биологического изменения — имеется в виду моральный статус человека, которому теперь уже можно приписать ответственность за свои поступки. Похожим образом, выражения «вести себя как белый» или «как черный» в современных США не отражают физические качества, а дают определенную социальную интерпретацию. Все эти примеры, конечно, отражают перемены в социально-институциональной реальности, новый статус которой может устанавливаться уникальным событием, задающим смысл происходящего. Но не надо забывать, что, хотя речь идет об институциональной реальности,

---

брака, когда сказуемые как бы «женятся» на подлежащих, не отвергает идею, которую подчеркиваем мы: идею привязки, уз, со—уз, то есть союза. Конечно, возможна еще одна интерпретация: в глаголе при спряжении сопрягаются корни и окончания.

[20] Gregg Lambert, «Expression», in: Charles J. Stivale, ed., *Gilles Deleuze: Key Concepts*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005, p. 36.

конкретное «глаголемое», однако, всегда пристегнуто к телу и невозможно без него. Иными словами, это тела и их смеси, которые должны склоняться и скручиваться в разных комбинациях, чтобы на поверхности их явилось новое событие, запускающее в ход новый смысл. Как мы помним, стоики и Делёз воспринимают это событие не как проявление некоторой скрытой сущности, а как чистый эффект поверхности тел, изменения нетелесных (глагольных) атрибутов отдельного тела или их смешений и комбинаций. Между положением вещей и предложением, которое его выражает, есть граница, где и происходит событие смысла, пишет Делёз, — «это сосуществование двух сторон одной лишенной толщины плоскости».[21]

Только что приведенные примеры все отсылают к изменению реальности социальных институтов, к коллективным, разделяемым смыслам. Но достаточно легко дать пример нетелесного событийного эффекта и в жизни отдельной личности. Например, студенты после сотни, а то и тысячи проведенных вечеринок видят везде одно и то же: мельтешение тел в комнатах и вокруг столов, их встречи и сплетения — в танце или разговоре. Встречи тел и душ бывают там разные. Люди, как мы говорим иногда, «зацепились друг за друга языками». Но можно и деметафоризовать это высказывание: на некоторых студенческих вечеринках буквально соприкасаются языками не менее увлеченно, чем болтают. В какой момент можно устать от этого повторения: после сотни вечеринок напитки, шутки, танцы и поцелуи предстают как бесконечная череда у Блока: ночь-улица-фонарь-аптека. Но иногда задним числом человек понимает, что вчера на вечеринке действительно что-то произошло. Случилось событие, которое вы запомните, так как вам явился новый смысл вашего или чужого поведения или переопределились казавшиеся такими узнаваемыми бывшие смыслы. Например, у вас появился потенциальный новый друг, или вы потеряли прежнюю любовь. И все это схватывает новое высказываемое-глаголемое, появившееся на поверхности знакомой смеси тел и их движений.

Изгибание поверхности, ведущее к специфическим складкам реальности и поворотам судьбы — тема и книги Делёза про Фуко. Чтобы понять тезис Делёза о заслуге Фуко, надо воспроизвести аргумент автора о последовательности основных книг Фуко. Делёз начинает с *Археологии знания*, где, как мы помним, Фуко описал в

[21] Делёз, *Логика смысла*, с. 42.

своем анализе *enonciation* специфические практики выказывания являющихся нам дискурсивных феноменов. Каждая практика подобного рода обуславливает то, как для нас задаются определенные типы уместного субъекта, приемлемого объекта и внятных понятийно-теоретических схем данного дискурса.[22] С таким описанием есть одна проблема, как замечает Делёз: ведь в той книге Фуко не отметил роль недискурсивных практик в запускании дискурса в ход. Дело в том, что, по Делёзу, недискурсивные формации ограничивают дискурсивные, являются как бы властной изнанкой плетения словес. Например, «тканевые язвы» как новый объект заботы и интереса для медицинского дискурса стали возможны после того, как тела отдельных больных были особым образом реаранжированы в пространстве госпиталя Нового времени.

На примере анализа *Надзирать и наказывать* Делёз показывает нам, в чем состоит разница между дискурсивными и недискурсивными формациями: кроме выказываемого с помощью слов (что делают дискурсивные практики) есть еще и выказываемое без слов. Такие феномены, как мы говорим, «оче-видны», то есть являются нашим глазам так, что феномен становится видим и понятен без слов. Такое недискурсивно-выказываемое дается нам светом и зрением.[23] Паноптикон — пример таких оптических, недискурсивных практик. Если дискурсивные практики можно перечислить, а их исторические останки складировать в некотором архиве, то недискурсивные практики явлены нам в архитектуре и в других способах манипуляции светом и пространством. Чтобы их познать и сделать подручными, нам нужна диаграмма (картинка), а не список — именно потому в книгах Фуко о власти так много описания сцен, а не только документов. Сцены являют нам диаграмму недискурсивной, телесно-видимой, а не словесно-осуществляемой власти. Диаграмма схватывает то, как одни силы действую на другие, и делает это оче-видным образом.

---

[22] См. главу 10 настоящего издания.

[23] В раннем христианстве выделяются две практики познания человека — во-первых, на основании его слов (для этого надо регулярно исповедоваться духовному отцу, как требует, например, Кассиан) и, во-вторых, прямо, без словесного опосредования, когда христианин являет праведное бытие оче-видным образом — как говорят, «на глазах» у братии или прихода (эту модель предлагает, например, Тертуллиан). См. Хархордин, *Обличать и лицемерить*, про то, как эти техники указывают на две соответствующие им разные логики явленности и познания личности в западном и восточном христианстве. Бытие личности является либо в слове, либо в свете.

Например, одно дело — изоляция прокаженных, которых надо всех вместе выслать из города, другое дело — изоляция каждого чумного, запертого у себя дома. Модель чумной изоляции ложится в основу диаграммы паноптической власти современной тюрьмы, но мы находим ее, как мы знаем, и в сценах жизни современной западной школы, армии или цеха.

Еще Бланшо писал, как замечает Делёз, что говорить не значит видеть. В терминах делёзовского анализа книг Фуко этот тезис можно трансформировать так: феномены, выказываемые с помощью сказки, указа или научного высказывания, — это не те, что выказываются нам путем прямого визуального показа. Сказанное (словом) не есть показанное (глазу). Например, практики визуальной регистрации и усмотрения «больного» или «сумасшедшего» радикально отличаются от дискурсивных практик артикуляции сущности болезни или помешательства в слове, поэтому многих задержанных на основании только визуально странного или похожего на больное поведения приходится отпускать. В словесные файлы и досье их не так просто уместить.

Есть методы изменения явленности чисто визуальным образом, которые могут давать результаты и без словесных манифестов, объясняющих, как и зачем они это делают. Делоне говорил, что Сезанн разбил вазу на куски и что не надо пытаться ее собрать обратно, как кубисты. Это могло значить: техника Сезанна, его работа с оттенками света дает новое видение предмета само по себе, без слов.[24] А Пикассо и кубистам нужны слова манифестов для того, чтобы объяснить, как они разбирают и по-новому пересобирают предмет — иначе зритель просто не поймет, как читать картину. Несоизмеримость показанного глазам и сказанного словом можно увидеть и в том, что звуковой и видео ряд современного кинофильма могут не совпадать или могут являть реальность совершенно различными способами. Делёз упоминает фильм по роману Маргерит Дюрас, но русскому читателю более знаком, например, бывший у нас в прокате фильм Этторе Скола *Бал*, где вообще нет слов, а история Франции XX века изображается как серия сменяющих друг друга во времени — в соответствии со значимыми историческими событиями: эпоха Народного фронта, потом вторая мировая, 1968 и т. п. — сцен танцев в одном и том же кафе.

[24] Делёз, *Фуко*, с. 78.

Получается, что Делёз несколько меняет или корректирует базовые хайдеггеровские метафоры явленности. Если для Хайдеггера сущее становится заметным одним целостным образом, то для Делёза (в его книге о Фуко) есть два параллельных мира явленности. Для сказанного есть практики выказывания с помощью знаков и слов; для увиденного есть практики выказывания с помощью видения и свечения. Власть как ситуация столкновения активных и пассивных сил запускает в ход и делает заметными для нас 2 типа феноменов. Первые являются нам как оформленные в определенный контур вещи и сформированные вещества. Они открываются нам светом и видением, то есть заметны в сценах их явленности взору. Вторые являются как формализованные функции, и происходит это в результате сказанного, когда научное высказывание или другой вид дискурса связывает несколько надписей воедино, представляя их как проявления одного и того же агента действия.

Желающие могут исследовать, как это делёзовское описание связано с латуровским описанием производства наукой нового элемента реальности — ведь для Латура важно внимание и к чистой визуализации и к квазилитературным надписям в науке. Однако вопрос заимствований или взаимовлияния Делёза и Латура или Делёза и Фуко не интересует нас в данный момент. Более интересно, что власть концептуализируется как что-то, что создает обе части мира, как его представляли стоики, — она создает как мир телесного, так и мир бестелесного глаголемого, существующего на поверхности тел. Иными словами, нам явлены два типа феноменов — телесные формы, схваченные светом (например, паноптические институты), и нетелесные смыслы, схваченные словами, но изнанкой и того и другого, фоном их совместного появления для нас, является что-то третье — некое Вовне, где и бурлят и сталкиваются оформляющиеся для зрения или словесной артикуляции силы.

Черчилль как-то заметил, что кремлевская политика напоминает ему бой бульдогов под ковром. Западным наблюдателям эпохи холодной войны была почти недоступна информация о том, что на самом происходило в Кремле, за исключением того, что были видны вздымания ковра и перемещения его складок. Кроме этого, время от времени из-под ковра выбрасывали либо трупы, либо откушенные части тел. Черчиллевский мрачный юмор позволяет нам увидеть и понять, как меняется понимание просвета Бытия — хайдеггеровского *Lichtung* — в результате его переинтерпретации у Фуко и Делёза. «По-

ляна бытия» здесь уже не просто обычная плоская лужайка на опушке, залитой солнцем, где резвятся явленные человеку феномены — почти как мирные зайчики. Нет, эта поляна вздымается и меняет свои контуры, в зависимости от столкновения сил на ее изнанке — как ковер с бульдогами. Складки дают нам видимые образы, а слова предлагают возможность оформить поверхностные формы в какие-то осмысленные высказывания.[25] Отличие от черчиллевского видения здесь одно — под ковром, как мы помним, ничего нет. Скручивается, складывается и сгибается сама ткань — как если бы слой штормящего мыслящего океана на планете Солярис в романе Лема (и фильме Тарковского) потерял всю жесткую толщу планеты, поверхность которой он якобы покрывает и на которую он якобы опирается.

Предложенный выше образ волны в океане, понимаемой и как складка, и как перехлест, завихрение, опрокидывание закручивающейся поверхности на себя, позволяет следующим образом прояснить метафору власти как изнанки поверхности (а на поверхности, как мы помним, нам заметны видимые фигуры телесного вздымания и явлены нетелесные словесные смыслы).[26] Главное, как показывает Делёз в главе своей книги про Фуко, разбирающей стратегии власти, — это понятие трансверсальной, то есть смежной или боковой, связи. Боковые линии связывают различные точки вздымания и падения океана власти и делают возможным линии некоего пространственного контура. Стабильные институты представляют собой паттерны, опирающиеся на боковые линии связи между смежными точками предсказуемо повторяющегося вздымания — так что появляется устойчивый контур, как если бы океан подморозили или заставили волноваться определенным регулярным образом. Тогда мы обычно говорим, что есть не мельтешение разных сил и силишек

[25] Президентская администрация РФ, особенно во время второго срока правления Путина, давала тем, кто называет себя в России «политологами», пищу для таких же упражнений. События типа ареста группы «оборотней в погонах», генерала госнаркоконтроля Бульбова или замминистра финансов Сторчака интерпретировались как выражающие подковерную борьбу определенных властных группировок, где основными героями начиная с начала 2000-х годов ходили «силовики» и «либералы». Наиболее изощренные наблюдатели усматривали в движении складок ковра аж до 6—8 «центров силы».

[26] Делёз и Гваттари предлагали говорить о геологии морали (играя с названием самой известной ницшевской генеалогии — см. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, ch. 3), но для наших целей образ моря не менее полезен.

микроуровня, а появился серьезный макроагент, который проявляется и действует во всех этих моментах.

Пример, приводимый Делёзом: мы начинаем в какой-то момент времени думать о государстве как верховном агенте контроля, так как уже успешно завершились более мелкие и локальные столкновения по созданию контролирующих инстанций в образовании, экономической, юридической и семейной жизни. Эти инстанции добились своей власти и авторитета по своим причинам, без поддержки того, что станет называться «государством». Однако теперь с помощью этой фикции они легитимируют и облегчают себе достижение своих целей. Конечно, и ныне никто не видел государства, не пробовал его на зуб и не лизал. Но тысячи людей в униформах, патрулирующие улицы и марширующие на плацах, тысячи чиновников, униформно применяющих параграфы писаного права, создают для нас знакомый образ или контур: везде здесь, во всех этих моментах действуют, как кажется, не отдельные люди со своими интересами и интересами своих организаций, а действует другой агент. Это — государство, которое, как мы знаем из русской классики, «обло, озорно, громадно и лаяй».

Западноевропейское, американское или российское — здесь не так важно: логика трансверсальности действует везде. Например, Макаренко не придумал стратегии создания коллективов во всех сферах жизни советского общества, которые были после его смерти якобы навязаны советским государством всем остальным. Нет, экспериментаторы, рационализаторы, сторонники научной организации выжимания пота и крови и другие энтузиасты использования горизонтального контроля уже довольно давно и долго трудились на своих участках — в колониях и школах, которыми они заведовали, на подвластных им заводах, в подконтрольных им конторах, в подчиняющихся им армейских частях. Макаренко учился у них и вместе с ними, во многом просто обобщая их опыт. Просто после его очень своевременной смерти в 1939 году стало можно отсылать всех к кодифицированным методам коллективообразования, которые теперь кто сознательно рекомендовал? — конечно, государство. Ну, а экспериментаторы и энтузиасты на местах почувствовали себя частью огромной армии людей, трудящейся над перестройкой всей советской жизни на коллективистских началах. И работа эта, как казалось, шла теперь под руководством самого государства.

Но сформированные особым образом тела — как у солдат Кремлевского полка, тянущих ногу и строящих шеренгу перфектным геометрическим образом, — и формализованные особым образом функции — как в случае с высказыванием «купивший в советском магазине и перепродавший с прибылью на улице должен быть пойман и посажен, как преступник—спекулянт» — могут деформироваться или вообще раз-оформиться. Если силы больше не держат линию контура, по Делёзу — если у начальников нет больше сил или воли удерживать подчиненных в стройных *ряд*ах или поддерживать по-*ряд*ок, как мы говорим на обыденном языке, — так и происходит. В такой ситуации стройные ряды и линии войск превращаются в хаотические толпы, а смысл предсказуемого поведения работников ОБХСС пропадает в одночасье и даже может кому-то (как, например, последователям Хайека) казаться если не нонсенсом, то преступлением против экономики. В терминах Делёза это значит, что распались трансверсальные связки между смежными точками властных взаимодействий: больше нет одной длинной сцепки единичных властных взаимодействий в узнаваемый контур видимого или дискурсивного поведения.[27]

Однако, кроме «государства», есть еще и другие агенты такого макроуровня, которым мы приписываем особую способность к действию. «Я», которое есть у каждого из нас и которое выстраивает цепи предсказуемого поведения из хаотического колыхания наших самых причудливых желаний и движений, — есть не менее угнетающий жизнь контур. «Освободить себя от себя самого» — последний лозунг, который подарил нам Фуко, согласно Делёзу.[28] Здесь имеется в виду, правда, не полная декомпозиция этого контура, а рекон-

[27] Память о подобном хаосе и развале трансверсальных связей в СССР 1989—1991 годах и на Украине в 2004 году питала боязнь оранжевых революций в конце 2000-х годов: все казалось так предсказуемо и стабильно, и все развалилось так быстро! Но и февраль 1917-го, и май 1968-го демонстрируют подобную логику: мобилизация возникает, как кажется, ниоткуда, когда мелкие протесты студентов, рабочих, журналистов, домохозяек, до этого шедшие без серьезных последствий каждый в своей сфере жизни, вдруг становятся единым фронтом борьбы после трансверсального объединения их по логике смежной сцепки. Тысячи доселе неслышных криков и стонов протеста сливаются в один протяжный вой, слышимый на неожиданно запруженных площадях. Первый «Марш несогласных» в Санкт-Петербурге, неожиданно запрудивший Невский людьми в марте 2007 года, был тоже феноменом именно такого трансверсального характера.

[28] Делёз, *Фуко*, с. 126.

фигурация, так что нынешняя его форма — приданная нашему поведению во время первичной и вторичной социализации — сможет быть видоизменена. И дело не только в том, что, согласно Фуко, тайны своей личности современный француз ищет в анализе своих слов про любовь и желание, а в том, что эта матрица практик, этот контур даже не замечается как проблематичный. Декомпозиция его будет означать, что могут появиться разные другие контуры, связывающие точки наших переживаний, слов и телесных действий не универсальным, не обязательным для всех образом. Христианство ввело моральный закон, обязательный для всех, а Фуко исследовал типы жизни вместе, где еще не практиковали универсальных кодексов, которым обязаны следовать все.

И греки, и римляне знали об эстетике избирательного самосовершенствования, когда тем, кому не все равно, хочется отличиться от других, создав свою особую историю замечательной жизни. Не все должны этим заниматься, это акт отдельных заметных людей. Но такой акт показывает, почему и здесь важна философская метафора складки: вместо начальственного контроля по исполнению правил, наложенных на других, греки и римляне, практиковавшие эстетику заметной или замечательной жизни, обратили свою энергию на себя. В противовес модели *Генеалогии морали*, — где Ницше показал, как энергия ressentiment заставила сильных занять позицию слабых и принять их идеалы, тем самым направляя ограничивающую силу на самих себя, — Фуко описал в своих последних книгах то, как сила может быть направлена на себя не реактивно, а активно.

Например, в *Использовании удовольствий* показывается, как грек, до тех пор занятый тремя основными заботами — как вести себя, следуя законам, нормам, предкам и богам; как править другими в домохозяйстве и как править в полисе вместе с другими равными тебе, — перешел к практике использования удовольствий и контроля над ними с целью «овладения» собой, схватываемого в греческом термине *enkrateia*. В книге *Забота о себе* Фуко показывает, как достойные внимания римляне выбирали практики *conversio ad se*, «обращения к себе». И в том и в другом случае совсем далеко до современного идеала само-обладания (хотя бы потому, что греческое овладение собой и римское обращение к себе не требуются от всех, а есть лишь удел немногих, кто хочет поразить особую цель), но активное сворачивание силы и обращения ее на себя очевидны. Метафора *conversio*, поворота к себе, еще далека от термина «реф-

лексия», сама структура которого подразумевает ре-флексию, обратное перегибание, отход от активной вписанности в процесс переживания для того, чтобы сесть и начать анализировать поток только что прожитых собственных переживаний. Но метафора поворачивания силы на себя уже есть и здесь.

Человек в этом видении — завитушка на поверхности моря бытия, когда волна перекрутилась и направилась на саму себя. Силы не только переламывают и перегибают другие силы, но могут и согнуть (или не суметь согнуть) самих себя. Хайдеггер не заметил этой особенности просвета бытия. Как мы уже говорили, для него *Lichtung* — это спокойное пространство явленности, залитая солнцем полянка, а не поверхность бушующего моря. В аналитике *Бытия и времени* он описал, что и как является повседневному присутствию человека в этом мире, но дальше оперирования с повседневными предметами и знаками Хайдеггер не пошел. Да, у него есть высшее прозрение, когда в нас просыпается зов совести и мы выбираем свое призвание исходя из нашей версии интерпретации того, что такое забота о мире. Но сам термин «призвание» намекает: это нас призывают, голос идет почти что извне.

Фуко и Делёз противопоставляют этой реагирующе-присутствующей и непроблематичной вписанности в мир активное переделывание себя. Сначала, как мы помним, они дополняют Хайдеггера Ницше: под полянкой Хайдеггера разместилась теперь квазивагнеровская битва Валькирий, так что поляна ходит ходуном. Следующий шаг — заметить не только складки на поверхности поляны бытия, а и их перекручивание: иногда всплеск и вздымание ее поверхности заворачивается и завершается завитком, как на поверхности солнца. В этой складке, направленной на себя саму, и рождается субъективность, достойная внимания. Столкновение и пересиливание на изнанке просвета бытия идет не только между разными силами; иногда есть и направленность силы на саму себя. Именно тогда плодятся особенно изощренные и изящные в своей извитости и гибкости телесные формы — в нормализованном обществе многие первоначально считают их если не извращенными, то немножко «повернутыми» — и на их поверхностях оформляются особенно заметные смыслы: эстетика замечательной и достойной жизни превращает скучную поляну бытия в сад жизни с особенно экзотическими цветами. Возможно, фразы римлян о *cultura animi*, культивации сада собственной души, — не надуманная метафора, даже когда она применяется и к современной жизни.

Итак, вещи и другие телесные элементы мира появляются как визуально-оформленные контуры видимого вздымания или проваливания поверхности моря бытия — все зависит от того, на сопротивление каких сил можно опереться в закреплении этих контуров. Слова придают показанным и увиденным образам разного рода смыслы, не отрывающиеся от этой поверхности. Столкновение или смешивание тел, понимаемых как вздымающиеся и разнонаправленные волны, всплески и завитушки, — есть причина этих нетелесных эффектов: слово, прежде всего глагол и его формы, изрекают перемены в расположении участвующих в смешении тел. Как мы помним, тела сами не меняются, меняются их атрибуты. Но иногда всплеск оборачивается на себя, превращается в протуберанец особо причудливой формы: тогда и рождается особенно заметная личность и особенно значимый смысл.

Последняя книга про складку — *Лейбниц и барокко* — усложнила и упростила эту схему. Делёз теперь пишет: «Первыми, кто посчитал, что событие достойно возведения в ранг понятия, были стоики: они рассматривали его не как атрибут и не как качество, а как бестелесный предикат субъекта предложения (не «дерево является зеленым», но «дерево зеленеет») ... Впоследствии Лейбниц разработал вторую великую логику события: сам мир есть событие и в качестве бестелесного (=виртуального) предиката должен быть включен в каждый субъект, как некая основа, проявления которой, соответствующие его точке зрения (аспекты), извлекает каждый». Делёз пишет, что стоики отказались от возвеличения понятия сущности, Лейбниц им следовал и основная пара категорий для него — это пара французских слов *fond—manieres*, основа—проявления. Этот «маньеризм», манерничание и внимание к богатству манер проявления основы, характерен для стиля барокко, да и для всей философии Лейбница: такой подход противостоит эссенциализму Платона и Декарта. Линию стоики—Лейбниц продолжает и англо-американская философия науки до лингвистического поворота. «Третья великая логика события разработана Уайтхедом», — замечает Делёз.[29]

Интересно, почему, согласно Делёзу, понятие фона или глубины (*fond*) центрально для Лейбница. У маньеризма Лейбница, у его внимания к кривой (и соответствующему ей дифференциальному исчислению, которое он разработал в математике), к сгибу, к барочной складке, как на театральных занавесках, есть два важных аспекта.

[29] Жиль Делёз, *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1999, с. 95—96.

Первый аспект он видит в спонтанности смены манеры, в какой нам является мир, — его, так сказать, манерничанье — ведь это противостоит весомой и скучной существенности сущностных атрибутов. Второй же аспект маньеризма Лейбница — это «вездесущность темных глубин (фона), противостоящая свету формы; без этих глубин (фона) неоткуда было бы возникнуть и проявлениям (манерам)».[30] Вздымание подкладки мира оформляется в манеры, с какой текут и извиваются складки его поверхности, — не знакомая ли это нам метафора?

Книга Делёза про складку всегда вызывала много споров и трудна для понимания неподготовленного читателя. Однако упоминание Уайтхеда поможет нам приземлить и оповерхностить ее иногда кажущиеся возвышенными аргументы. Дело в том, что Уайтхед — один из героев мысли и для Латура, который берет у него понятие pro-position. Именно с помощью этой категории Латур описывает самые первые стадии становления научного факта: что-то существует как пред-положение. Оно еще не положено, как доказанный тезис (категория «положения» в логике), и не уложено, как уложение, то есть принятый закон. Про-позиции — это только намек на эти будущие устаканенные позиции, это всего лишь «случаи, когда различные сущие вступили в контакт» и проявили свои свойства.[31]

В лаборатории очевидно, что действия — это не свойство людей или вещей, а именно таких гибридных про-позиций, за которыми охотится и которые хочет артикулировать ученый. Латур даже предлагает для их описания термин «фактиш», чтобы показать, что пропозиции имеют и человеческие качества агента, действуют как всесильный и своенравный фетиш, но имеют и нечеловеческие качества факта, действуют как объективная природа.[32] В результате экспериментов мы связываем вместе несколько про-позиций, понимаемых как пред-позиции чего-то реального. Эта связь дает нам линию зарегистрированных сопротивлений, которая со временем превращается в единый лицевой фронт связанных вместе пред-позиций. В конце концов мы полагаем, вводим, позиционируем некое X, которое якобы и проявлялось во всех этих экспериментах (см. предыдущую главу, где этот процесс описан подробнее).

---

[30] Делёз, *Складка. Лейбниц и барокко*, с. 99.

[31] Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 141.

[32] Ibid, p. 286.

Старое представление, пишет Латур, таково. Активен либо человек, либо объект. Новое представление, полученное после антропологии науки, показывает: чем более активен человек, тем более активны искомые им объекты. И если они вплетены в разные цепочки действий, то объекты одной лаборатории могут быть не переводимы в объекты другой: про-позиции или пред-позиции искомой реальности здесь совсем разные. «Ферменты» Либиха и «осадок» Пастера — не одно и то же, так как эти термины отражают не одну и ту же вещь в разных интерпретациях. Эти термины являются концами длинных цепочек действий с разными лабораторными инструментами (и в каждой лаборатории — свой их набор), коллегами, веществами и т. п. Поэтому искомое для Либиха и Пастера — это два несоизмеримых предположения. Это две разные пред-позиции того, что явится, а не одно и то же, разглядываемое с разных точек зрения. Изменение в одном элементе этой цепочки меняет всю цепь.[33]

Если мое изложение кажется чудовищным искажением здравого смысла, замечает Латур, то это потому, что мы хотим найти субстанцию в дополнение к атрибутам. Якобы за всеми реакциями, действиями и явлениями, которые мы сводили вместе в лабораторных опытах, скрывался один и тот же агент. Мы хотим сказать: «Вот он! Это — X». Дело в том, что субстанция — это то, что гарантирует стабильность всей цепочки и сети установленных связей.[34] А нам так хочется стабильности в этом неустойчивом мире.

И здесь мы находим общее в теории Уайтхеда, Латура и Делёза. Ученые в современной науке прежде всего знают лишь процесс полагания реальности, ее постепенного разматывания. Мы начинаем с пред-полаганий, с еще не устоявшегося, с пред-позиций, и пытаемся превратить их в результате тестирования на сопротивление воздействию в проверенные положения и надежные позиции. Первична сама эта деятельность, со всеми ее материальными и духовными характеристиками, а те оттестированные сущности, которые мы находим в рамках этой деятельности, — вторичны. Мы собираем их из явленных в деятельности атрибутов, сколачиваем их вместе и даем им имена субъектов действия.

Как писал Ницше, хорошо знавший стоиков с их любовью к предикатам, а не к субъектам: «Не существует никакого “бытия”,

[33] Ibid, p. 150.

[34] Ibid, p. 151.

скрытого за поступком, действованием, становлением; деятель просто присочинен к действию — действие есть все. По сути, народ удваивает действие, вынуждая молнию сверкать: это — действие-действие; одно и то же свершение он полагает один раз как причину и затем еще один раз как ее действие. Естествоиспытатели поступают не лучше... Вся наша наука, несмотря на ее расчетливость, ее свободу от аффекта, оказывается еще обольщенной языком и не избавилась от подсунутых ей ублюдков, "субъектов"...»[35]

Практики — это то, в чем мы вырастаем, с чего мы начинаем и от чего мы потом начинаем себя отличать. Внутри них и из них мы со временем вычленяем субъектов и объектов. Поэтому цепи действий по производству реального не подчиняются логике сталкивающихся мячиков или логике внутреннего сознания, каким-то удивительным способом связанного с внешним миром. Эти цепи до-субъектны и до-объектны. К тому же сети действий — особенно цепочки и связи современной технонауки и технической цивилизации — плоскостны, извиваются и изгибаются.

Отсюда все желание схватить логику складки как логику мысли: «я» — не в механическом взаимодействии двух тел, ограниченных замкнутой поверхностью кожи, и не внутри одинокого пространства моей черепной коробки. «Я» — в движении и скольжении по склону жизни, когда верные и точные слова добавляют значимости и смысла вздымающимся препятствиям или разверзающимся воронкам и впадинам. «Я» — также и в производстве таких складок: для многих жить — это значит быть среди тех, кто «гонит волну». Однако вписаться в такой мир — значит уметь не только гнать волну или выписывать сложные пируэты в ответ на меняющийся ландшафт жизни, но и его описать: в этом задача науки.

---

[35] Цитата из «Генеалогии морали» (1:13): Фридрих Ницше, *Сочинения,* под ред. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990, т. 2, с. 431.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин 136, 232, 235,
Аверинцев, Сергей 138
Аверроэс 217
Адорно, Теодор 46, 135
Алапуро, Ристо 240
Алексей Михайлович, царь 217
Аль-Фараби 217
Антисфен 266
Аристотель 213,215
Арон, Раймон 136

Бейль, Пьер 229
Бенедикт Нурсийский 188
Бентам, Иеремия 184
Бергер, Питер 54
Бёрк, Питер 16
Бёрк, Эдмунд 45
Бибихин, Владимир 47, 52, 173
Болтански, Люк 224–242, 252, 253
Боссюэ, Жак-Бенинь 232
Брейе, Эмиль 267, 268
Бродель, Фернан 146
Бурдье, Пьер 31, 114, 132–144, 145–159, 209, 221, 224, 229
Быков, Дмитрий 181
Бюффон, Жорж 169

Вагнер, Петер 237
Ван Гог, Винсент 219
Вебер, Макс 24, 32, 59–61, 64, 66, 70, 79, 85, 97, 99, 100, 129, 131, 133, 134, 146, 147, 203,
Витгенштейн, Людвиг 12–14, 17–19, 22, 24, 48, 58–71, 77, 78, 80, 85–87, 89, 90–95, 97, 99, 101, 172, 196, 209, 221

Гарфинкель, Гарольд 14, 31
Гваттари, Феликс 176
Гельман, Александр 234–236
Гераклит 265, 266
Гидденс, Энтони 11, 31
Гирц, Клиффорд 11
Гоббс, Томас 183, 233
Голофаст, Валерий 107, 139
Гофман, Александр 111,
Гофман, Ирвинг 14, 15, 25–28, 71, 110, 121
Греймас, Альгирдас 255
Гринблатт, Стивен 16
Грязнов, Александр 93

Дали, Сальвадор 267
Декарт 53, 54
Делёз, Жиль 172, 252, 262–286
Деррида, Жак 136, 164
Джеймс, Уильям 224
Дионисий Фракиец 270–272
Дрейфус, Хьюберт 22, 37–40
Дэвис, Натали 16
Дюби, Жорж 127
Дюркгейм, Эмиль 146, 149, 150, 152

Екатерина II 184

Ибн Сина 217
Иван Грозный 217
Иоанн Кассиан Римлянин 188

Кавендиш, Генри 211
Кант, Иммануил 212, 213, 215, 218, 228

Карл Великий 129
Киссинджер, Генри 201
Крипке, Сол 92—93, 98
Кун, Томас 16, 75, 78, 170
Куросава, Акира 113
Курсель, Пьер 136

Лавуазье, Антуан 211
Латур, Бруно 31, 224, 243—261, 262—264, 277, 284, 285
Леви-Стросс, Клод 111, 132, 141
Лейбниц 283—284
Лемье, Сирил 252
Ленин, Владимир 167
Либих, Юстус 285
Линней, Карл 174
Лонг, Энтони 269
Лукманн, Томас 54
Лукреций 268
Лурье, Лев 137
Людовик XIV 232

Маймонид 217
Макаренко, Антон 279
Макинтайр, Аласдэр 209—223, 234
Максим Грек 161
Маннгейм, Карл 114, 116
Мао Цзэдун 200
Маринетти, Филипп 219
Маркс, Карл 35, 71, 236
Мерло-Понти, Морис
Михайлов, Александр 43, 47
Мосс, Марсель 44, 103—112, 137, 139, 141, 225

Найтингейл, Флоренс 219
Никон, патриарх 161—162
Ницше, Фридрих 160—161, 166—168, 183, 213, 221, 254, 265—266, 278, 281—282, 285—286

Остин, Джейн 218
Остин, Джон 13—14, 48, 80, 172
Оукшотт, Майкл 80—82, 87, 97, 207

Панофский, Эрвин 138—139
Парсонс, Талкотт 31, 61
Пастер, Луи 245, 248—250, 256, 258, 260—261
Патнэм, Роберт 21
Пеги, Шарль 243
Петр I 45, 120
Платон 263—270, 283
Платонов, Андрей 48, 49, 182
Подорога, Валерий 48, 264
Полани, Майкл 72—83
Поллок, Джексон 142, 219
Пруст, Марсель 188
Пюеш, Шарль 136

Рабиноу, Пол 170—172
Райл, Гилберт 36, 72—83
Ролз, Джон 224, 232, 257
Руссо, Жан-Жак 188, 233

Сартр, Жан-Поль
Свасьян, Карен 167, 183
Седли, Дэвид 269
Сен-Симон
Сера, Жорж
Сёрль, Джон 19, 37—40, 89, 95—96, 170
Серто, Мишель де 193—208, 221
Силверман, Дэвид 71
Скотт, Джон 193—208
Скочпол, Теда 114
Слотердайк, Питер 143
Смит, Адам 212, 218, 232
Сократ 265, 266, 269
Соссюр, Фердинанд де 25, 132
Софокл 215
Старк, Дэвид 40

Сурио, Этьен 136

Тевено, Лоран 71, 111, 224–242, 252–253
Темкина, Анна 190
Тернер, Стивен 32
Тилли, Чарльз 114
Томпсон, Эдвард 16
Тэйлор, Чарльз 31, 93–95

Уайтхед, Альфред Норт 283–285
Уинч, Питер 91

Финли, Мозес 214
Фиш, Стэнли 16
Флек, Людвик 253, 262
Фома Аквинский 216
Франклин, Бенджамин 218
Франциск Ассизский 230
Фрейд, Зигмунд 131
Фуко, Мишель 44, 114, 136, 160–177, 178–192, 195, 196, 207, 220, 221, 263, 274–278, 280–282

Хайдеггер, Мартин 9,12, 18, 22, 36, 43–45, 46–57, 132–144, 160–177, 183, 277, 282
Хармс, Даниил 49
Хобсбаум, Эрик 79

Цицерон 104, 272
Цой, Виктор 49

Черчилль, Уинстон 277
Чехов, Антон 230
Чубайс, Анатолий 104

Шартье, Роже 16
Шацки, Теодор 31, 33
Шнуров, Сергей 143
Шюц, Альфред 228

Эдисон, Томас Алва 249, 250
Элиаде, Мирча 109
Элиас, Норберт 16, 23, 73, 113–131
Эмпедокл 266
Эразм Роттердамский 23–24, 118–121, 123,

Юм, Дэвид 13, 212, 218
Юрчак, Алексей 143

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, Сергей, «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской», в кн.: Аверинцев, *София-Логос. Словарь (Собрание сочинений, 2 изд.*). Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.

Болтански, Люк и Лоран Тевено, «Социология критической способности», *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2000, № 3.

Болтански, Люк и Эв Кьяпелло, «О каком освобождении идет речь?», *Неприкосновенный запас,* 2003, № 29.

Бурдье, Пьер, «Социальное пространство и символическая власть», в кн.: Бурдье, *Начала*. М.: Socio-Logos, 1994.

Бурдье, Пьер, *Начала*. М.: Socio-Logos, 1994.

Бурдье, Пьер, *Практический смысл*, СПб.: Алетейя, 2001.

Бурдье, Пьер, *Политическая онтология Мартин Хайдеггера*. М.: Праксис, 2003.

Вагнер, Петер, «Вслед за "Оправданием"», *Журнал социологии и социальной антропологии,* 2000, № 3.

Вебер, Макс, «Основные социологические понятия», в кн.: Вебер, *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990.

Вебер, Макс, «Объективность социально-научного и социально-политического познания», в кн.: Вебер, *Избранные произведения.* М.: Прогресс, 1990.

Витгенштейн, Людвиг, «Философские исследования», в кн.: Витгенштейн, *Философские работы*, ч. I, перев. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994.

Витгенштейн, Людвиг, «Культура и ценность», в кн.: Витгенштейн, *Философские работы*. М.: Наука, 1994.

Витгенштейн, Людвиг, «Логико-философский трактат», в кн.: Витгенштейн, *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994.

Витгенштейн, Людвиг, «Лекции об эстетике», в кн.: Витгенштейн, *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. М.: Дом Интеллектуальной книги, 1999.

Витгенштейн, Людвиг, «О достоверности», в кн.: Витгенштейн, *Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии*. М.: Дом Интеллектуальной книги, 1999.

Гельман, Александр, *Пьесы*. М.: Советский писатель, 1985.

Гофман, Ирвинг, *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: Логос, 1999.

Грязнов, Александр, «Как возможна правилосообразная деятельность?» в кн.: *Философские идеи Людвига Витгенштейна*. М.: ИФРАН, 1996.

Делёз, Жиль, *Логика смысла*. М.: Раритет, 1998.

Делёз, Жиль, *Фуко*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

Делёз, Жиль, *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1999.

Делёз, Жиль, «Новый архивариус», в кн.: Мишель Фуко, *Археология знания*. СПб.: Гуманитарная академия, 2004.

Джеймс, Уильям, *Воля к вере*. М.: Республика, 1997.

д'Иорио, Паоло, «Все эти 'Воли к власти'», в кн.: Виктор Каплун, ред., *Ницше и современная западная мысль*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний сад, 2003.

Дюркгейм, Эмиль, «Метод социологии. Предисловие ко второму изданию», в кн.: Дюркгейм, *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука, 1990.

Дюркгейм, Эмиль и Марсель Мосс, «О некоторых первобытных формах классификации», в кн.: Мосс, *Общества, обмен, личность*. М.: Восточная литература, 1996.

Зеликова, Юлия, «Образовательные стратегии нового обеспеченного класса России: западное образование детей», в кн.: *Проблемы социального и гуманитарного знания. Сборник научных работ,* вып. I. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

Каплун, Виктор, «Возможные миры: грамматика и политика (Л. Витгенштейн, Ф. Ницше, М. Фуко), в кн.: *Проблемы социального и гуманитарного знания.* СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

Каптерев, Н. Ф., *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов*. М.: Индрик, 2003.

Кун, Томас, *Структура научных революций*. М.: Прогресс, 1977.

Макинтайр, Аласдэр, *После добродетели*. М.: Академический проект, 2000.

Мосс, Марсель, *Общества, обмен, личность*. М.: Восточная литература, 1996.

Ницше, Фридрих, *Сочинения*, в 2-х т., под ред. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990.

Осипов, Владимир, *Британия глазами русского*. М.: АПН, 1977.

Остин, Джон, «Как совершать действия при помощи слов», в кн.: Остин, *Избранное*. М.: Идея-Пресс, 1999.

Панофский, Эрвин, «Готическая архитектура и схоластика», в кн.: *Богословие в культуре средневековья.* Киев: Путь к истине, 1992.

Парсонс, Талкотт, *О структуре социального действия.* М.: Академический проект, 2002.

Перельмутер, И. А., «Философские школы эпохи эллинизма», в кн.: *История лингвистических учений. Древний мир*. Л.: Наука, 1980.

Подорога, Валерий, «Евнух души (позиция чтения и мир Платонова)», *Вопросы философии*, 1989, № 3.

Подорога, Валерий, «Ж. Делез и линия внешнего», в кн.: Жиль Делез, *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос, 1998.

Полани, Майкл, *Личностное знание*. М.: Прогресс, 1985.

Райл, Гилберт, *Понятие сознания*. М.: Идея-Пресс, 2000.

Ролз, Джон, *Теория справедливости.* Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.

Силверман, Дэвид, Майкл Уолш и др. *Новые направления в социологической теории*. М.: Прогресс, 1978.

Смушкова, М., *Первые итоги изучения читателя*. Л.: ГИЗ, 1924.

Соссюр, Фердинанд де, *Курс общей лингвистики*. М.: Наука, 1933.

Субботин, Н., ред., *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, т. 3. М., 1878.

Тевено, Лоран, «Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности», *Новое литературное обозрение*, 2006, № 77.

Темкина, Анна, «К вопросу о женском удовольствии. Идентичность и сексуальность», в кн.: О.В. Хархордин, ред., *Мишель Фуко и Россия*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2001.

Уинч, Питер, *Идея социальной науки и ее отношение к философии*. Москва: Русское феноменологическое общество, 1996.

Фрейд, Зигмунд, «Неудовлетворенность культурой», в кн.: Фрейд. *Избранное*, т. 2. М.: Московский рабочий, 1990.

Фуко, Мишель, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб.: A-cad, 1994.

Фуко, Мишель, *Воля к истине*. М.: Касталь, 1996.

Фуко, Мишель, *Забота о себе*. М.: РЕФЛ-бук, 1998.

Фуко, Мишель, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 2000.

Фуко, Мишель, *Использование удовольствий*. СПб.: Академический проект, 2004.

Хайдеггер, Мартин, *Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества.* М.: Высшая школа, 1991.

Хайдеггер, Мартин, *Работы и размышления разных лет*, пер. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.

Хайдеггер, Мартин, *Бытие и время*. Москва: Ad Marginem, 1997.

Халиуллина, Лейсан, «Спрос на правонарушения и практика контроля за соблюдение правил дорожного движения», *Экономическая Социология*, 2005, № 1.

Хархордин, Олег, «Фуко и теория фоновых практик», в кн.: О.В. Хархордин, ред., *Мишель Фуко и Россия*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2001.

Хархордин, Олег, *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний Сад, 2002.

Хархордин, Олег, «Предисловие редактора», в кн.: Бруно Латур, *Нового Времени не было*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

Черных, П.Я., *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, в 2-х т. М.: Русский язык, 1993.

Шанский, Н.М. *Этимологический словарь русского языка*. М.: Издательство МГУ, 1972.

Шафир, Яков, *Газета и деревня*. М.: Рабочий, 1924.

Элиас, Норберт, *О процессе цивилизации*, в 2-х т. М.: Университетская книга, 2001.

Юности честное зерцало или показание к житейскому обхождению. Санкт-Петербург, лета Господня 1717.

Янгулова, Лия, *Институционализация психиатрии в России: генеалогия практик освидетельствования и испытания «безумия»,* канд. дисс. М.: ГУ-ВШЭ, 2004.

Adorno, Theodor W., *The Jargon of Authenticity*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Aries, Philippe and Georges Duby, eds., *A History of Private Life*, 5 vols. London: Belknap Press, 1988

Atkinson, Maxwell and John Heritage, eds., *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Blank, David and Catherine Atherton, «The Stoic Contribution to Traditional Grammar», in: Brad Inwood, ed., *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Boltanski, Luc, *L'amour et la justice comme competences*. Paris: Metailie, 1990.

Boltanski, Luc et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.

Boltanski, Luc and Laurent Thevenot, «Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games», *Social Science Information* 1983, vol. 22:4/5.

Boltanski, Luc et Laurent Thevenot, *De la justification: les economies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

Bourdieu, Pierre, *Outline of A Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*. Cambridge: Polity, 1988.

Bourdieu, Pierre, *Photography: A Middle-brow Art*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Polity Press, 1990.

Bourdieu, Pierre, «Genesis and Structure of the Religious Field», in: Craig Calhoun, ed., *Comparative Social Research*, vol. 13. Greenwich, CT: JAI Press, 1991.

Bourdieu, Pierre, «Some properties of fields», in: Pierre Bourdeiu, *Sociology in Question*. London: Sage, 1993.

Brehier, Emile, *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*, 9eme ed. Paris: Vrin, 1997.

Breviglieri, Marc, *L'usage et l'habiter, Contribution a une sociologie de la proximité*, Paris: Economica, 2005.

Burke, Peter, *The Fortunes of the 'Courtier'*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Button, Graham, ed., *Ethnomethodology and the Human Sciences*. London: Routledge, 1991

Carniero, Robert, «Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion», in: R. Cohen and E. Service, eds., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: ISNI, 1977.

Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984

Chartier, Roger, *Cultural History: Between Practices and Representations*? trans. L. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1988

Che Guevara, *Guerilla Warfare*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.

Clark, Samuel, *State and Status: The Rise of the State and Aristocratic Power in Western Europe*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

Colli, Giorgio and Mazzino Montinari, eds., *Friedrich Wilhelm Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

Deleuze, Gilles, «Active and Reactive», in: David B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Derrida, Jacques, «Sending: On Representation», *Social Research,* Summer 1982.

Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics*, 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Dreyfus, Hubert, *Being-In-The-World: A Commentary On Heidegger's Being And Time, Division I*. MIT Press, 1991.

Dreyfus, Hubert L., «Foucault and Heidegger on the Ordering of Things», in: *Michel Foucault Philosopher*. New York: Routledge, 1992.

Durkheim, Emile, *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955.

Elias, Norbert, *The Court Society*, Trans. by E.Jephcott. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, 2 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1995.

Fish, Stanley, *Is There A Text in the Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Fleck, Ludwik, *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Florence, Maurice, «Foucault, Michel, 1926», in: Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Foucault, Michel, «How is Power Exercised?», in: Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics*.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Penguin Books, 1977.

Foucault, Michel, «Two Lectures», in: Colin Gordon, ed., *Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977*. New York: Pantheon, 1980.

Foucault, Michel, *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2. London: Penguin Books, 1987.

Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. by R. Howard. London: Routledge, 1989.

Foucault, Michel, «Questions of Method», in: Graham Burchell et al., eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Foucault, Michel, «About the Beginning of the Hermeneutic of the Self», *Political Theory* 21:3, May 1993.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1987.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Saint-Louis, MO: Herder, 1937.

Goffman, Erving, *Asylums*: *Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books, 1961.

Goffman, Erving, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: The Penguin Press, 1972.

Goffman, Erving, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974

Goffman, Erving, *Behavior in Public Places*. New York: Routledge, 1975.

Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago: Chicago University Press, 1980.

Hall, Edward T., *Silent Language*. Garden City, NY: Doubleday, 1959.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. San Francisco: Harper, 1962.

Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

Henslin, James M. and Mae A. Biggs, «Behavior in Pubic Places: The Sociology of the Vaginal Examination», in: James M. Henslin, ed., *Down to Earth Sociology*, 7th edition. New York: Free Press, 1993.

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Hunt, Lynn, ed., *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Keane, John, ed., *Civil Society and The State: New European Perspectives*. London: Verso, 1988.

Kharkhordin, Oleg, *Main Concepts of Russian Politics*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Lambert, Gregg, «Expression», in: Charles J. Stivale, ed., *Gilles Deleuze: Key Concepts*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

Latour, Bruno and Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. London: Sage, 1979.

Latour, Bruno, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Latour, Bruno, *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Latour, Bruno, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Latour, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Long, A.A. and D.N. Sedley, *Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. 1.

Lotringer, Sylvere, ed., *Foucault Live, Interviews 1961—1984*. New York: Semiotext(e), 1996.

Lynch, Michael, *Art and Artefact in Laboratory Science*. London: Routledge, 1985.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

Mack, Andrew, «Why Big Nations Lose Small Wars», *World Politics*, vol. 27:2, January 1975.

Mao Tse-Tung, *On Guerilla Warfare*. Chicago: University of Illinois Press, 1961.

Matthews, Peter, «Greek and Latin Linguistics», in: Guilio Lepschy, ed., *History of Linguistics, vol. II: Classical and Medieval Linguistics*. New York: Longman, 1994.

Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press, 1991.

Ortner, Sherry, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26:1, January 1984.

Pinborg, Jan, «Classical Antiquity: Greece», in: Thomas A. Sebeok, ed., *Current Trends in Linguistics, vol. 13: Historiography of Linguistics*. The Hague: Mouton, 1975.

Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Reckwitz, Andreas, «Toward a Theory of Social Practices», *European Journal of Social Theory* 2002, vol. 5:2.

Rummel, Erika, ed., *The Erasmus Reader*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

Schatzki, Theodore R., *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Scott, James, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven: Yale University Press, 1987.

Scott, James, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*. New Heaven: Yale University Press, 1998.

Searle, John, «The Background of Meaning», in: Searle et al., eds., *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht, 1980.

Searle, John, *Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Searle, John R., *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane, 1995.

Solomon, Susan Gross, «The Soviet-German Syphilis Expedition to Buriat Mongolia, 1928: Scientific Research on National Minorities», *Slavic Review* 52:2, Summer 1993.

Spinosa, Charles, Fernando Flores and Hubert Dreyfus, «Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity», *Inquiry*, vol. 38:2, June 1995.

Spinosa, Charles, Fernando Flores and Hubert L. Dreyfus, *Disclosing New Wolrds: Entrepreneurship, Democratic Action and the Cultivation of Solidarity*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Taylor, Charles, «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein», in: Taylor, *Philosophical Arguments*. London: Harvard University Press, 1995.

Taylor, Charles, «To Follow A Rule...» in: Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Thevenot, Laurent, «Le Regime de familiarite. De choses en personne», *Geneses*, vol. 17, Septembre 1994.

Thevenot, Laurent, *L'action au pluriel. Sociologie des regimes d'engagement*. Paris: Decouverte, 2006.

Thompson, Edward P., *The Making of English Working Class*. London: Gollancz, 1977.

Turner, Stephen, *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity, 1994.

Weber, Max, *Economy and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Chicago: Chicago University Press, 1980.

Научное издание

Вадим Волков, Олег Хархордин
Теория практик

Серия Прагматический поворот, вып. 2

Утверждено к печати Ученым советом
Европейского университета в Санкт-Петербурге

Редактор, корректор П. А. Казарновский
Дизайн А. Ю. Ходот
Оригинал-макет М. Ю. Кондратьева

Издательство Европейского университета
в Санкт-Петербурге
191187, Санкт-Петербург
ул. Гагаринская, 3
WWW.EU.SPB.RU/PRESS
e-mail: BOOKS@EU.SPB.RU

Подписано в печать 29.09.08
формат 60x90 1/16
Усл. печ. л. 17,32
Тираж 800 экз.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии издательско-полиграфической
фирмы «Реноме»,
192007 Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 40
тел./факс (812) 766-05-66
e-mail: RENOME@comlink.spb.ru
WWW.RENOMESPB.RU