

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Вахштайн В.С., Ерофеева М.А.

**Трансформация моделей объяснения в
социальных науках: утопическое воображение как
ресурс социологического теоретизирования**

Москва 2015

Аннотация. В работе проводится анализ и развитие объяснительного потенциала понятия «утопическое воображение», различение между эпистемическим и нормативным измерениями утопии. Рассматриваются исследовательские программы, в которых отрицание принципа ценностной нейтральности квалифицируется как утопическая практика в нормативном смысле, класс утопий, которые выстраивают связи между социальным порядком и природой человека (антропологические утопии), а также связь между утопическим воображением и собственно социологическим стилем мышления. Выделяются устойчивые характеристики утопического воображения, которые объединяют эпистемическое и нормативное измерения утопии: критицизм, имажинативность, универсализм, конструктивизм, трансцендентизм, отрицание повседневности. Осуществляется концептуализация понятия «утопическое воображение» в качестве общего элемента конкурирующих моделей объяснения социального порядка. С использованием концепции гетеротопии производится описание случая - пример этнографического музея. На основании рассмотрения вопроса о возможности повседневной морали демонстрируется, что люди при выполнении своей практической деятельности также опираются на ресурсы воображения. Обосновывается существование различных типов повседневного воображения.

Вахштайн В.С., старший научный сотрудник Центра социологических исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Ерофеева М.А., научный сотрудник Центр социологических исследований ИПЭИ Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2014 год.

Содержание

Введение.....	4
Глава 1. Утопическое воображение как способность познания.....	6
1.1 Нормативное и эпистемическое измерения утопии	6
1.2 «Противостояние» ценностной нейтральности в социологии как утопическая практика	7
1.2.1 США: изменить социологию, чтобы она изменила мир.....	9
1.2.2 Франфуртская школа.....	15
1.2.3 «Онтологическая политика».....	18
1.2.4 Линии аргументации	19
1.3 Антропологические утопии.....	22
1.4 Утопическое воображение в социологическом теоретизировании.....	29
1.4.1 Возникновение социологии как продукт утопического воображения.....	29
1.4.2 Коды утопического воображения	32
Глава 2. Утопия и повседневность	36
3.1 Кейс: Гетеротопия как пере-описание: музейные экспонаты, сети и практики	37
3.1.1 Гетеротопии: между «контактом» и «отвержением».....	38
3.1.2 Анатомия переописания в музее: отношения и практики	40
3.1.3 Агрессивность и либеральность гетеротопий	47
3.2 Повседневное воображение практического деятеля.....	49
3.2.1 Критика утопического воображения из перспективы повседневности ...	49
3.2.2 Моральность повседневного действия: миры оправдания и практика утопии	52
3.2.3 Типы повседневного воображения	61
Заключение.....	65
Список использованных источников.....	68
Приложение 1: Список информантов.....	73

Введение

Данная работа посвящена анализу эпистемических оснований социальной науки. Так, на уровне теории общества можно провести различие между так называемыми «теориями совершенствования» и «теориями невероятности». Одна теоретическая позиция исходит из возможности улучшения общественных отношений. Она основана на представлении о совершенстве, некоем наилучшем общественном состоянии (Линия Ф. Бэкона, Ж.-Ж. Руссо, марксизм). Вторая теоретическая позиция исходит из так называемого тезиса о «невероятности». Будучи такой же фундаментальной теорией, как и первая, она направлена на выявление ожиданий, складывающихся в стабильной повседневной жизни. Она объясняет те социальные связи, которые сами по себе являются невероятными, но, тем не менее, стали возможными и даже надежно ожидаемыми в результате использования средств, выработанных в ходе социокультурной эволюции (Линия Т. Гоббса). Если первая теоретическая позиция ориентирует общество на борьбу с отклоняющимся поведением всякого рода, то вторая рекомендует досконально изучать механизмы, обеспечивающие функционирование общества, т.е. направлена на решение проблемы социального порядка.¹

Названные парадигмы характеризуют нормативное и эпистемическое измерения социального познания. В современной теоретической социологии наблюдается «качание» между этими двумя позициями, вызванное критикой утопического потенциала социологического мышления. В научном сообществе ситуация неопределенности статуса социального познания как абстрактного (утопического) теоретизирования или в качестве преобразовательной (революционной) практики воспринимается порой как кризис социологии [Гоулднер 2003]. Дебаты о причинах кризиса и путях выхода из него занимают значительное место в ряду профессиональных публикаций по социологии и отнимают значительные интеллектуальные ресурсы, которые могли бы быть направлены на развитие новых концепций и теоретических моделей. В этих условиях дать верную оценку ситуации в теоретической социологии и переосмыслить эпистемическое значение утопического мышления (воображения) является важнейшей задачей для научного сообщества.

¹ См. подробнее: [Луман 2000].

Видимая множественность и рассогласованность теоретико-методологических подходов в современной социологии описывается с помощью понятий «мультипарадигмальность», «теоретический плюрализм», «методологический анархизм» и т.п. Более эвристичным является видение ситуации как *трансформации моделей объяснения социального порядка* в социальных науках, воплощенной в переходе от нормативной к эпистемической линии критики утопического воображения. Наиболее острый спор в современной философии социальных наук основан на противостоянии двух моделей объяснения социального порядка. Первая представляет его как продукт теоретического понимания и объяснения социального мира и восходит к работам Т. Парсонса, в то время как вторая видит социальный порядок в качестве результата взаимной настройки повседневных практических действий. Названные модели являются *несовместимыми*, так как они основываются на различных допущениях, составляющих «гоббсову проблему» [Корбут 2013а]. Отсутствие теоретического единства в отношении ключевой проблемы социологии затрудняет коммуникацию между представителями обозначенных подходов.

Поиск способов взаимодействия этих двух моделей является одной из наиболее перспективных задач современной теоретической социологии. Концепт «утопическое воображение» предоставляет общую платформу для анализа социального порядка как порядка теоретических описаний (парадигма 1) и как порядка практических действий (парадигма 2). Основная **гипотеза** данного исследования заключается в том, что воображение является общим ресурсом осмысления социального мира как для социолога-теоретика, так и для повседневного действующего. Это делает его подходящим концептом в качестве общего элемента конкурирующих моделей объяснения социального порядка.

Глава 1. Утопическое воображение как способность познания

1.1 Нормативное и эпистемическое измерения утопии

Когда социологи говорят об утопии, им очень сложно избежать традиционного нарратива об утопии как некоторой модели идеального общества, как о чем-то, что поднимает вопросы о справедливости социального порядка, равенстве людей, приемлемости политических законов. Приверженность социологов данному научному нарративу неслучайна, ведь формирование социологии как отдельной дисциплины связывается с именами теоретиков, которых со всем правом можно назвать утопистами. Отечественные историки социологии указывают на то, что наука об обществе возникает из духа социальной утопии [Давыдов 2002]. В трудах А. Сен-Симона, О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса и Ф. Энгельса, наряду с описанием реального взаимодействия людей и способа организации их общежития, содержится представление о том, как должно быть организовано идеальное общество. В то же время нацеленность этих мыслителей на создание собственно научного (в противоположность философскому) подхода к анализу социальных явлений помещает их в ряд социологических классиков.

Несмотря на попытку создать антиспекулятивную науку об обществе, социальные утописты на этапе зарождения социологии искали универсальный закон общественной жизни, который соответствовал бы их мировоззрению, т.е. использовали скорее философский подход. Поэтому в более поздних проектах науки об обществе закрепилось представление о принципиальной нереализуемости такого рода теоретических построений. Однако в XX столетии мы видим, как один за другим начинают реализовываться утопические проекты (в первую очередь политические) и становится понятно, что утопия не так далека от действительности, как хотелось бы думать тем, кто использовал это выражение в качестве синонима нереалистичности. Это порождает вопрос о реализуемости утопий, о том, действительно ли утопии имеют проектную силу, т.е. способность двигать массы к преобразованиям [Лаврова 2007]. Этот вопрос связан с нормативным измерением социального порядка (чаще всего нормативное измерение утопии сегодня проявляется в архитектуре [Вахштайн 2014]). Оно основано на понимании идеального сообщества как нормативной модели, отвечающей на вопрос, как должно

быть. В этом смысле утопия всегда представляет некоторый образец наилучшего из возможного.

Однако слово «идеальный» имеет не только значение «наилучший», «совершенный». Второе значение слова «идеальный» - это нереальный, не существующий, идеально-типический в терминологии Вебера (как, например, «идеальный газ» в физике). Идеальный в этом смысле – это не имеющий отношения к действительности, никак ее не воспроизводящий, а скорее задающий для нее образец. Причем этот образец конструируется не для измерения существующего общества, а для его познания. Вебер пишет: «Прежде всего следует подчеркнуть, что надо полностью отказаться от мысли, будто эти «идеальные» в чисто *логическом* смысле мысленные образования, которыми мы здесь занимаемся, в какой бы то ни было мере носят характер *долженствования*, «образца» [Вебер; 1990b, с. 391]. Это измерение утопии мы обозначим как эпистемическое. Оно обозначает конструирование идеально-типических сообществ, которое носит характер мысленного эксперимента.

Итак, у утопии есть два измерения, нормативное и эпистемическое. Первое характеризует социально-практическую проективность утопического воображения, а второе – его познавательную продуктивность. Базовой гипотезой данной работы является следующее утверждение: *утопия далеко не всегда имеет нормативное измерение, но почти всегда обладает эпистемическим измерением*. Утопия в подразумеваемом здесь смысле – это не столько то, что создается ради преобразования мира, сколько то, что создается ради его познания. По большому счету утопия предшествует способности социальных ученых создавать модели, описывающие те или иные формы поведения, взаимодействия или социального порядка.

1.2 «Противостояние» ценностной нейтральности в социологии как утопическая практика

Очень известный и, возможно, набивший оскомину одиннадцатый тезис Маркса гласит: «философы лишь различным способом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [Маркс 1955, с. 4]. Направленность Маркса и его последователей на деятельность, революционную практику, их сильное недовольство капитализмом и того, что из него, по их мнению, следует, сформировало уникальный для философии и науки вид этики, направленный не

только на осмысливание существующего порядка, но и на его изменение. Выраженная Марксом этическая система привела к широкомасштабной деятельности социологов в различных революционных движениях, ярчайшими примерами которых являются события 1968 года в Париже и антимилитаристские демонстрации в США. Опиравшиеся на тексты Маркузе и Адорно, «Новые левые» и подобные движения заставили национальные правительства принимать различные, в том числе незаконные, меры по борьбе с ними. Часть повестки бунтовавших была использована государствами для корректировки своей политики, что привело к уменьшению революционного настроения масс. Некоторые социологи и философы, принадлежащие к «Новым левым», занялись проблемой небольшой общественной поддержки предлагаемой ими повестки.

В свою очередь, в американской академической социологии 60-х годов можно наблюдать попытки аргументировать отход от ценностно нейтральной (value-neutral) социологии к социологии, высказывающей свою позицию, настроенной критически к современному обществу и капитализму, и направленной на изменение жизни тех или иных социальных групп. Практики и мышление американских социологов того периода мы предлагаем называть утопическими, основываясь на работах Рут Левитас и Карла Мангейма. У Левитас утопия представляет собой «образ (outline) общества, который рассматривается как желаемый [Levitas 1979]. В свою очередь, в классическом труде Карла Мангейма «Идеология и утопия» утопия понимается как «трансцендентальная по отношению к действительности ориентация, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей» [Мангейм 1994]. В данном тексте мы будем использовать определение Левитас; то, что Мангейм называет утопией, мы назовем «утопической практикой», т.е. деятельностью по воплощению утопии или ее частей в жизнь. Учитывая поле нашего исследования, оправданной также представляется расширение категории утопии до «образа общества или той или иной его части», например, социального института или социальной группы.

Помимо упомянутых выше американских социологов, мы можем определить несколько других направлений в социологии, которые активно занимались критикой современного им общества. Здесь особенно следует выделить противодействие фашизму, перешедшее затем в критику капитализма и производимых им, по выражению Маркузе, «ложных ценностей» у Франфуртской школы и критику

буржуазной культуры у французских структуралистов, которая была унаследована пост-структуралистами, которые, впрочем, также находились под влиянием батаевской философии с ее тягой к «открытому существованию» в противовес отсутствию или недостатку гедонистических наслаждений в буржуазном мире.

Бесспорно, утопичными могут быть и те социологические направления, которые не предлагали революций. В своем хрестоматийном исследовании структурного функционализма Гоулднер [Гоулднер 2003] показывает, что парсонсианство не свободно от идеологических убеждений; более того, декларируемый структурным функционализмом отказ от оценочных суждений не создает неполитизированную науку, а лишь приводит к поддержанию статус-кво [Dahrendorf 1958: p. 124]. Тем не менее, утопия структурного функционализма – это скрытая, латентная утопия.

В данном тексте нам хотелось бы рассмотреть теоретические основания ангажированной социологии. Иначе говоря, нам хочется ответить на вопрос, почему представители тех или иных направлений социологии считают, что ценностно не нейтральная наука имеет право на существование.

1.2.1 США: изменить социологию, чтобы она изменила мир

Многие теоретические установки Парсонса, и, в особенности, отрицание им и его последователями необходимости этических суждений в социологии, были оспорены американскими социологами 60-х гг. Движение, выступавшее за превращение социологии в дискурс, привлекающий общественное внимание к тем или иным проблемам, имел своим результатом масштабные дебаты, продолжавшиеся больше десятилетия. По этому поводу высказывались различные социологи и с той, и с другой стороны, и данная дискуссия способствовала написанию нескольких работ, ставших впоследствии классикой социологии.

Основы американского движения за преобразование социологии в активность, более толерантную к высказыванию исследователями собственного мнения, были положены Чарльзом Райт Миллсом, который за свою относительно короткую жизнь оставил заметный след в социальной теории. Основная мысль Райт Миллса состоит в том, что ученым следует брать в свои руки политические последствия своих исследований.

Райт Миллс утверждает, что «каждый обществовед всегда придерживается определенных ценностей, что косвенно отражается в его работе» [Миллс 2001, с.

202]. Высказывая моральное суждение, ученый пытается сделать эти ценности доступными для других. Здесь важна логика просвещения, характерная для Райт Миллса: социолог обладает особым навыком, «социологическим воображением», которое позволяет ему связывать частные проблемы со структурными проблемами. Ему необходимо делать свои наблюдения публичными, чтобы не обладающие социологическим воображением обыватели могли более глубоко понимать свои проблемы и высказывать свое недовольство на более высоком уровне абстракции, и, таким образом, требовать структурных, а не точечных изменений.

Райт Миллс выделяет три «ведущих политических идеала», которые характерны для общественной науки. Первый идеал – «ценность истины, факта». Эта ценность политическая из-за того, что в мире, где «бытует так много бессмыслицы», высказывание фактических суждений есть выражение политической и моральной позиции, и, таким образом, сама работа ученого есть проведение «политики истины». Второй идеал – ценность роли разума, которая выражается в значимости для развития общества исследователя, выявляющего факты и открывающего истины. У исследования, по Райт Миллсу, есть потенциал обладать существенной важностью для жизни людей. Третья ценность – свобода. Райт Миллс признает неоднозначность возможных интерпретаций понятия «свобода», но настаивает на важности отстаивания этого идеала, затем призывая к уточнению терминов «свобода» и «разум».

Обществоведы играют роль проводников разума в социальную жизнь. И, если разуму суждено победить, то социологи должны играть в этой победе определяющую роль, поскольку их исследовательская практика состоит в использовании разума для понимания людей.

Современное социологическое знание, по Райт Миллсу, используется не только в целях торжества истины, свободы и разума. Так, и, с одной стороны, социологи, занимающиеся «Высокой теорией», неспособной объяснить реальность, и, с другой стороны, ученые, проводящие прикладные исследования в духе «абстрактного эмпиризма», в которых метод определяет изучаемые вопросы и ценности исследования, предают идеалы, описанные выше. Большая часть социологов работает в качестве правительственных советников или выполняет коммерческие заказы, что приводит к использованию социологии в качестве усиления бюрократизации или популярности той или иной политической силы.

Райт Миллс критически описывает современную ему политическую обстановку: «люди разума» не влияют на политику, поскольку лидеры двухпартийной системы к ним не прислушиваются, действуя в своих интересах. Это происходит в эру, когда люди могут и должны творить историю посредством развития средств изменения мира. Интеллигенция не предлагает альтернативной политической повестки. Социологи в этом отношении не отличаются от остальных интеллектуалов: «в решении структурных проблем общества... [обществовед имеет] примерно те же шансы, какими располагает простой гражданин». Обществоведа от «простого гражданина» отличает возможность «выйти за пределы повседневности» и рассмотреть общественные проблемы с более высокого уровня абстракции, находя порой неожиданные взаимосвязи между общим и частным. Поскольку «простой гражданин» обычно не обладает «социологическим воображением» -- качеством, благодаря которому можно наблюдать широкие социальные структуры, прямо или косвенно влияющие на жизнь индивида.

Программа поведения для социолога в такой ситуации состоит в постоянном просвещении людей посредством «перевода личных трудностей на язык общественных проблем», а также в прояснении важности общественных проблем для жизни отдельного человека. Подобные практики, по Райт Миллсу, должны привести к торжеству демократии, разума и свободы.

У Райт Миллса были последователи, которые также находились в оппозиции к доминировавшему на тот момент структурно-функционалистскому подходу. В основном, это были социологи, являвшиеся сторонниками теории конфликта (как и Райт Миллс), левых взглядов. Их критика была направлена на устоявшийся к тому моменту социологический истеблишмент, состоявший из представителей структурно-функционалистского направления. Одним из ярчайших представителей движения за социологию, вовлеченную в политику, был кратко упоминавшийся ранее Элвин Гоулднер. Гоулднер начинал свою социологическую карьеру, находясь под влиянием структурного функционализма, но постепенно отошел от этой парадигмы, став одним из самых видных ее критиков. Самая известная работа Гоулднера – «Наступающий кризис западной социологии» (1970), в которой он обрисовывает грядущую конвергенцию структурного функционализма и марксизма, а также выполняет несколько иных задач, среди которых – систематическая критика концепции Парсонса, описание программы предлагаемой Гоулднером

«рефлексивной социологии» и объяснение механизмов взаимодействия общества всеобщего благосостояния и социологов, которые используются государством в целях корректировки своих действий (здесь Гоулднер развивает высказанную Райт Миллсом идею о связи государственной бюрократии и социологии). До написания «Наступающего кризиса» Гоулднер также опубликовал некоторые мысли, посвященные рассматриваемой нами проблематике.

В статье, провокационно озаглавленной «Анти-минотавр: миф ценностно нейтральной социологии» [Gouldner 1962], Гоулднер отходит от рассмотрения логических недостатков «догмы ценностно нейтральной социологии» к проведению социологического объяснения этой позиции, предлагая рассматривать социологов так, как они рассматривают шахтеров или водителей такси. Высказывания о неангажированности социологии стали «джентельменским обещанием не раскачивать лодку», «хорошей отговоркой, чтобы не думать серьезно». «Миф ценностно-нейтральной социологии» используется из-за его полезности: он сохраняет единство социологов и автономию университетов. Исследуя происхождение веберовской концепции ценностной нейтральности, Гоулднер замечает, что она была обусловлена зависимостью карьерного продвижения профессора от его популярности как преподавателя, что приводило к «конкуренции за студентов», в которой профессора, открыто высказывавшие этические суждения, имели преимущество; с помощью введения доктрины недопущения этических суждений Вебер пытался устранить несправедливое конкурентное преимущество одних профессоров над другими. Веберовская концепция также была направлена на деполитизацию университетов. Гоулднер не соглашается с тем, что веберовские аргументы работают в современном ему американском обществе, поскольку, «возможно, нашему университету и обществу в целом необходимо больше вовлеченности в политику, больше разнообразия в политических взглядах». Эта необходимость основана на положении дел в мире, в котором есть риск применения ядерного оружия: с помощью большей политической вовлеченности появляется больше возможностей найти способ предотвращения войны. И, конечно, в этом отношении важные советы и точки зрения могут высказывать интеллектуалы, ученые, занимающиеся социальными науками. Принцип ценностной нейтральности также используется социологами, которые «живут с помощью» социологии (а не «ради» нее): «с этой точки зрения, нет причин, по которым социолог не мог бы

продавать свое знание, чтобы распространять болезнь, а не лечить ее». Доктрина неангажированности выступала, по Гоулднеру, в качестве оправдания для продажи знаний и талантов социолога тому, кто больше даст, вне зависимости от моральных предпочтений. Кроме того, многие социологи, по Гоулднеру, чувствуют себя отчужденными от общества, в котором они живут, поскольку, огородившись в возведенных ими самими «интеллектуальных гетто», они не могут вносить свой вклад в жизнь этого общества. Еще один аргумент, который вводит Гоулднер, представляет собой сформулированную в новом свете традиционную апелляцию к естественным наукам: «до того, как случилась Хиросима, физики тоже заявляли, что их дело – ценностно-нейтральная наука; сейчас многие из них не уверены в этом». Гоулднер говорит о возможности создания социальных технологий, которые, хотя и не станут «социологическими атомными бомбами», но смогут влиять на мир, людей и общество, и не всегда это влияние будет положительным и мирным.

Каждая социальная теория, по Гоулднеру [Гоулднер 2003, с. 75], основывается на индивидуальном опыте теоретика. Теории могут быть направлены на принятие мира или на его изменение; среди прочих факторов, это зависит от ценностных установок, усвоенных теоретиком до прихода в социологию. Любые социологические объяснения предполагают «определенные психологические предпосылки», своего рода «инфраструктуру» теории, которая определяет политическую модальность теории. Рассматривая эти предпосылки, Гоулднер замечает, что Парсонс и его последователи обеспечивают базу для критики общества, но эта критика может быть только критикой отдельных частей, а не всей системы, «критикой изнутри». Принятие существования «универсальных реквизитов» социальных систем и рассмотрения частей общества с точки зрения их функциональности, что подразумевает направленность на благо, приводит функционалистов к парадоксу, характерному для платоновской теории, которая могла критиковать отдельные формы рабства, но не сам институт рабства в принципе.

Другой американский социолог, Ховард Беккер [Becker 1967], принимает более радикальную позицию и принципиально отрицает возможность нейтральности в социологии. По Беккеру, социолог либо принимает точку зрения либо подчиненных, либо доминантных групп (*subordinates and superordinates*); ситуация, в которой социолога обвиняют в предвзятости, в основном относится к ситуациям,

когда он сочувствует подчиненным; в свою очередь, многие ценностно-нейтральные исследования явно или неявно занимают сторону доминантной группы, устанавливающей, например, критерии девиантности. Зачастую социологи просто не задумываются о том, что у господствующей точки зрения могут быть альтернативы, и принимают ситуацию «как есть», что, на самом деле, также является предвзятостью, пусть и неосознанной. Затем Беккер коротко описывает свое видение структуры общества: «у каждого есть кто-то, кто находится над ним в социальной иерархии», что приводит к расширению бинарной оппозиции «подчиненные/доминирующие» до бесконечных пределов. Беккер поясняет свою мысль на примере исследования тюрем: сначала социологи берут интервью у заключенных, которые оказываются недовольны условиями содержания. Затем, чтобы не быть предвзятыми, социологи идут к начальнику тюрьмы и обслуживающему персоналу, которые, как узнают ученые, заинтересованы в улучшении условий содержания заключенных, но им не дают это сделать законы и вышестоящие официальные лица. Затем социологи публикуют результаты, и получают обвинения в предвзятости от тех самых официальных лиц, которые критикуются сотрудниками тюрьмы: «вы не посмотрели на ситуацию с нашей перспективы». Если дополнить исследование интервью с этими официальными лицами, окажется, что они также кем-то ограничены в своих действиях, и многое от них не зависит, и они, в свою очередь, обвиняют кого-то в том, в чем их обвиняют те, которых обвиняет первая группа подчиненных (заключенные). Попытки раскрутить этот клубок и тем самым отвергнуть все возможные обвинения в предвзятости бессмысленны, поскольку каждый вышестоящий член иерархии будет обвинять того, кто находится выше него. Выйти на самый верх невозможно – его не существует: современное общество комплексно и характеризуется взаимозависимостью акторов. Сбалансированную картину добыть невозможно, если только не изучать все общество одновременно.

Нам представляется особенно важным тот факт, что предложения описанных выше американских социологов и их последователей были направлены на изменения в первую очередь в социологии, а не в обществе. Общественная утопия у этих авторов – лишь потенциальный проект, по поводу которого еще необходимо вести дискуссии в обществоведческой среде; дело в том, чтобы «подготовить» эту среду, которая, скрываясь за забором ценностной нейтральности, сковывает себя и свой

реформистский или революционный потенциал. Прежде чем освободить мир, социология должна освободить себя – таково основное направление мыслей Райт Миллса и его последователей.

Одной из причин такого рода «двухступенчатой» утопии (сначала измениться должна социология, потом, с помощью социологов, – общество) может быть восприятие теоретиков конфликта себя как таких же социологов, как представители структурного функционализма. Отсутствие желания видеть себя «вне» мейнстрим-социологии определяет нахождение Гоулднером тенденций к сближению марксизма и структурного функционализма, которые, объединив свой аналитический и критический потенциал, должны создать гибрид, который мог бы больше влиять на общество и работать над его улучшением.

1.2.2 Франкфуртская школа

Возможно, представители первого поколения Франкфуртской школы – самые непримиримые противники капитализма среди социальных ученых. Их неприязнь к современному им обществу является замечательной иллюстрацией к тезису Гуссерля о философии, которая происходит не из трансцендентного мира идей, а из «Lebenswelt», жизненного мира [Barreto 2006, p.76]. Приход Гитлера к власти, и последовавшая за ним административная политика дискриминации евреев вынудила франкфуртцев оставить Германию и переехать в США, где и была написана большая часть работ, принесшая представителям этого направления известность в академических и активистских кругах. Антисемитизм, который заставил представителей франкфуртской школы уехать из Германии, оставил весомый след на их настрое найти причину фашизации немецкого общества и способы ее устранения.

Главные теоретики франкфуртской школы, Хоркхаймер, Адорно, Фромм, видели в национал-социализме не выходящий из логики модерна сумасшедший проект, а логичное продолжение модернистских идей. Модерн предельно диалектичен: свобода переходит в тиранию, освобождение – в закрепощение, просвещение – в отупление, а развитие модернистского проекта заканчивается его саморазрушением. Адорно, ссылаясь на Фрейда, говорит, что «цивилизация сама создает анти-цивилизацию, а затем укрепляет ее» [Adorno 1998]. Маркузе называет историю одним словом, и это слово – Аушвиц [Barreto 2006; p. 76]; на трагедии

Холокоста построены исторические взгляды франкфуртской школы, представители которой ощутили на себе ужас нацизма.

Макс Хоркхаймер, основатель и теоретический лидер Франкфуртской школы, в начале 30-х гг. разрабатывает концепты «традиционной» и «критической» теорий, описывая свое видение истории идей модерна и предлагая новую программу социальной философии. «Традиционная теория», которой противопоставляется критическая теория, имеет три важных отличительных черты, которые трансформируются в рамках критической теории [Давыдов 1977, с. 49]. Во-первых, традиционная теория «позитивна», т.е. фиксирует «положение дел, как оно складывается в реальности буржуазного мира», во-вторых, проникнута утилитарной логикой, т.е. направлена на применение получаемого знания для устранения несовершенств системы. Из утилитаризма возникает третья черта – уверенность в себе, отсутствие самокритичности. В свою очередь, критическая теория отрицает (или, если быть точным, релятивизирует) существующее разделение индивида и общества и данность текущего субъектно-объектного положения. Она, в отличие от традиционной теории, не собирается использовать свои результаты процессов познания для улучшения текущего общества, скорее ей присуща дальнейшая критика с целью доказательства упадка и банкротства современной общественной системы. Описываемой Хоркхаймером «самоуверенности» традиционной теории франкфуртцы противопоставляют постоянный поиск своих собственных ценностных и теоретических оснований и внимательное их изучение.

Как мы уже отметили, резкая критика модерна, Просвещения и капитализма занимает огромное место в наследии Франкфуртской школы, и во многом резко отличает ее от других направлений общественно-философской мысли: демонизация капитализма во всех его проявлениях – один из аспектов фирменного стиля франкфуртцев. Очевидно, что такая ангажированность аргументировалась. Можно выделить две линии аргументации, которые мы назовем «линия инструментального разума» и «линия социальной обусловленности».

Инструментальная рациональность – форма мышления, направленная на решение поставленных проблем. Представители Франкфуртской школы посвятили несколько работ критике инструментального разума, и, как нам кажется, их позиция по этому вопросу может прояснить некоторые вопросы, связанные с научной объективностью. Хабермас, представитель «второго поколения» Франкфуртской

школы, рассматривая позицию Адорно и Хоркхаймера по вопросу инструментальной рациональности, отмечает, что взгляды первых проponentов критической теории формировались под воздействием лукачевской критики Маркса: «по мере роста уровня самосознания в научном познании (...), наука принимает на себя идеологическую роль» [Habermas 1984, p. 367]. Но едва ли можно сказать, что эта роль «освободительная» -- скорее, наука и технология, в марксистской терминологии -- производственные силы, «соединяются с производственными отношениями и теряют свою возможность разрушать систему». В то время как растущий уровень рационализации уже не ограничивается подчинением природы и направлен на закрепощение человека; фашизм, по Хоркхаймеру, есть та степень рациональности, в которой система «инкорпорирует в себя природный протестный потенциал (...); нацисты манипулировали подавленными желаниями немцев». [Ibid., p. 369]. Опасность инструментального разума — в сведении мышления к бессубъектной алгоритмичности. Такое мышление не в состоянии сделать этический выбор, т.е. определить, какая цель достойная стремления к ней: по словам исследователя творческого наследия Хоркхаймера И. Михайлова, «новым авторитетом стала наука, (...) [которая] не может верифицировать утверждение, что свобода и справедливость «лучше», чем несправедливость и угнетение» [Михайлов 2010, с. 100]. Тогда инструментальная рациональность, характерная для естественных наук, и для социальных наук, даже не использующих естественнонаучные методы, есть способ внедрения потенциально революционных элементов в систему с целью их поглощения; следовательно, одна из основных целей критической теории для сохранения ее «самости» — отказ от инкорпорации в капиталистические производственные отношения, что подразумевает верность выбранным утопическим системам и отказ от внедрения их в капиталистическую; этот отказ, естественно, подразумевает необходимость высказывания этических суждений.

Линия социальной обусловленности во многом определяет глубокое отличие франкфуртской школы от многих других направлений социальной философии. Франкфуртцы утверждают, что любые теории об обществе социально обусловлены, потому в той или иной степени ложны; критическая теория, в отличие от других теорий, не знающих или не придающих большого значения своей зависимости от социального мира, понимает свою социальную обусловленность и, по выражению

Ю. Давыдова, «строит свое здание, исходя из этого знания» [Давыдов 1977, с. 19]. Сама критическая теория является политическим действием; другие социологические теории также обладают политической валентностью, хотя и зачастую поддерживают существующую систему. Кроме того, в своей критике эмпирической методологии Адорно утверждает, что социологический сциентизм идеологичен: устанавливая факты, социолог постулирует текущую форму существования мира как «научно проверенную действительность», подкрепляя и поддерживая существующее состояние системы. Общество, по Адорно, пронизано субъективизмом, и ученый, рассматривающий истину как «остаток», создающийся независимым исследователем после отделения фактических зерен от субъективных плевел, не может познать общество из-за его (общества) субъективизма, частью которого является субъективизм исследователя [Там же, с. 174].

Франкфуртская школа с самого начала старалась провести границы между собой и другими подходами. Название программного текста Хоркхаймера -- «Традиционная и критическая теории» -- показывает, что франкфуртцы не стремились к революции в науке.

1.2.3 «Онтологическая политика»

То, что мы называли «линией социальной обусловленности» в представлении франкфуртской школы, любопытным образом переплетается с более современными исследованиями в области социологии науки и STS (Science and technology studies). Радикальный конструкционизм и этнометодологическое изучение повседневных разговоров в лабораториях позволяют сторонникам STS выдвигать теории, описывающие научные практики, и, во многом, революционизировать представления о том, как работает наука. На данный момент развивается теория онтологической политики (хотя мы не можем сказать, что рассуждения различных ученых по поводу онтологической политики сформировали единую теорию, но, возможно, такая теория появится в ближайшем будущем) Анн-Мари Мол [Mol 1999], первая использовавшая термин «онтологическая политика», утверждает, что реальность многосоставна (multiple). Поскольку реальность локализована материально, культурно и исторически. Так, по Мол, лаборатории являются местами, где формируются новые способы создания реальностей (doing reality); затем, из лабораторий, эти реальности «экспортируются» в мир за пределами лаборатории в виде различных материальных средств: телефонов, вакцин и пр., т.е. в

виде объектов, переносящих с собой новые реальности и новые онтологии. Мол дает пример трех восприятий анемии (малокровия): клиническое (анемия как совокупность некоторых видимых симптомов вроде уровня красноты глаз, состояния тела, головокружения), лабораторное (анемия как уровень гемоглобина в крови, не совпадающий со средним, «нормальным» уровнем), патопсихологическое (анемия как уровень, достаточный для отдельного человека для транспортировки необходимого количества кислорода по телу). Можно добавить другие варианты восприятия. Понятно, что возможность нескольких восприятий одного и того же явления характерно не только для медицины, или науки и технологии вообще, но и для повседневных явлений, с которыми сталкивается социология. То есть существует выбор между различными вариантами видения объекта, между тем, что мы называем реальным, а что оставляем без внимания. Это даже не всегда выбор различных людей: человек может «активировать» то или иное видение объекта в зависимости от ситуации. Этот выбор продиктован различными причинами, среди которых могут быть и политические. Подобный выбор и называется онтологической политикой.

Достаточно очевидно, как концепция онтологической политики взаимодействует с идеей о свободе от ценностных суждений в социологии. Ценностная нейтральность здесь «улетучивается», зачастую неосознанно для исследователя, во-первых, момент выбора объекта исследования; во-вторых, во время непосредственного отбора данных для исследования, и, в-третьих, при описании и представлении проведенного исследования и его результатов. Те или иные стороны изучаемого объекта, которые в определенный момент научной деятельности делаются «реальными», идеологичны уже в том, что их предпочли другим, «репрессированным» по тем или иным причинам элементам.

1.2.4 Линии аргументации

В рассмотренных нами работах можно обнаружить две линии аргументации. Первая линия приводит доводы к суждению, что социологии следует быть свободной от этических суждений. Вторая линия аргументирует мысль о том, что социология не может не быть ангажированной.

Первая линия аргументации, несмотря на различия в языках описания и в теоретических и внеэпистемологических предпосылках, схожа и у Франкфуртской школы, и у Райт Миллса и его последователей. Социология должна быть, по

выражению Хоркхаймера, «эмансипаторной» наукой, потому что она может указать на имеющиеся проблемы, вдохновить на изменение общества (революционное у марксистских теоретиков, с помощью реформ у американских теоретиков) те или иные социальные группы, и, в конечном счете, указать человечеству путь к свободе. Наличие работы утопического мышления здесь очевидно: чтобы проложить куда-то дорогу, необходимо знать, куда она ведет. Не совсем определенные, навеянные, скорее, отрицанием существующего общества и его пороков, а не абстрактным и независимым от текущей реальности видением желаемого (идеального) мира, утопические представления есть и у немецких, и у американских теоретиков; и те, и другие исходят из марксистской трактовки конфликта между классами и видят проблемы современного им общества через призму своей ценностной ориентации. В этом смысле утопия становится методом социального познания, способом воображаемого реконструирования общества для уяснения проблем, сдерживающих его развитие.

Если первая линия аргументации относится к аксиологии социологии, то вторая – к социологической эпистемологии. Ее направленность на описание того, что есть, а не как должно быть, предполагает другую языковую игру. Аргумент Франкфуртской школы о социальном конструировании любых теорий, замечания Райт Миллса, Гоулднера и Беккера о, соответственно, «неявно присутствующих» в любом исследовании ценностях, «инфраструктуре» социальной теории и неизбежном принятии исследователем точки зрения одной из вовлеченных сторон, веберовское понимание ценностно-инспирированного выбора предмета исследования и развивающий идею Вебера концепт «онтологической политики» Мол и Ло, находятся в ином семантическом пространстве, которое исключает прямую имплементацию утопии и логики утопического мышления. Подобная аргументация, осознанно или нет, направлена на преобразование социальной науки путем доказательства невозможности идеологически свободной социологии, что открывает доступ к построению утопической методологии и к утопической практике – практике изменения общества с помощью социологического знания.

Другой возможный анализ представленных линий аргументации возможен с точки зрения разделения утопии на общественную и социологическую. Здесь становится важно, какой акцент ставят авторы теорий. Как уже замечалось выше, представители американской социологии, выступавшие за ее политическую

ангажированность, направляли свою работу именно социологам, поскольку социология может и должна изменять мир. В свою очередь, франкфуртцы явно ставили революцию в обществе выше революции в социологии, в том числе и из-за того, что социология – продукт Просвещения и буржуазной идеологии. Другая социология возможна, и сейчас мы ее покажем – примерно такими словами можно выразить социологическое кредо Франкфуртской школы; декларируемое преимущество критической теории над «традиционной» в ряде важных для франкфуртцев аспектов (в первую очередь, в области саморефлексии) обеспечивало представителям критической теории легитимацию для отсутствия утопической практики внутри социологии, потому что франкфуртцы не писали разного рода воззваний к социологам-представителям других направлений. В свою очередь, последователей Райта Миллса можно категоризировать именно как практических утопистов в области социологии. Разобщенность американской социологии и отсутствие широкого академического признания мешало рассмотренным выше американским теоретикам приступать к общественным изменениям, «брать быка за рога»; был избран путь переобустройства социологии.

В некотором смысле Гоулднер и его соратники преуспели в этом деле. Современная социология есть левая социология, идеологичная в постановке и решении проблем, ангажированная в своих описаниях и критическом пафосе. Представления о ценностной нейтральности социологии не кажутся незыблемыми, а, скорее, наоборот, ушедшими или постепенно уходящими в историю. Хотя на данный момент не является оправданным риторически вопрошать «Кто сейчас читает Парсонса?», но вопрос «кто сейчас следует научной этике в социологии?» может быть задан – и едва ли получится дать на него ясный ответ.

Проблема такого дрейфа социологии в сторону ее ангажированности в том, что она не меняет мир и не имеет четкого потенциала начать делать это в ближайшее время. Инициативы Буравого по поддержке «индигенных социологий» работают исключительно для академического мира, уменьшая неравенство в отдельной, довольно небольшой, части социальной структуры развивающихся стран. Современный кризис социологии представляется кризисом самоопределения: социология не стала наукой, но и не стала видом политического активизма, заняв промежуточное положение между этими двумя видами деятельности и сохраняя не совсем комплементарные признаки научных и активистских практик.

1.3 Антропологические утопии

Мы рассмотрели ряд исследовательских программ, в которых отрицание принципа ценностной нейтральности квалифицировалось нами как утопическая практика в нормативном смысле. Эти теоретические программы маркируют регион, в котором нормативное и эпистемическое измерения утопии пересекаются. В то же время мы не можем однозначно говорить об автономном существовании этих измерений, так как есть представление о том, что нормативный модус – единственно возможный познавательный модус. В этом аргументе утопическое воображение как способ познания является основой для изменения социального порядка.

Таким образом, исходная гипотеза не может быть подтверждена или опровергнута без дополнительных изысканий, которые уведут нас далеко от основного предмета данной работы. В связи с этим в дальнейшем мы приписываем ей статус аксиоматического допущения. Это не означает, что вопрос о связи эпистемического и нормативного измерений утопии оказывается для нас решенным. Это означает только наше желание сконцентрироваться на первом из них, но уже с учетом результатов предшествующего анализа. Мы предполагаем, что утопическое конструирование, независимо от того, служит ли оно чисто познавательным целям или направлено на изменение общества, включает в себя построение мыслительных схем, не связанных напрямую с наблюдаемой действительностью. В то же время оно связано с социальным порядком хотя бы на уровне его описания. Для того чтобы понять, как функционируют такого рода эпистемические модели, рассмотрим важную для нашего дальнейшего исследования категорию утопий, которые выстраивают связи между социальным порядком и природой человека (антропологические утопии).

Антропологические утопии основаны на допущении, что и природа человека, и социальный порядок обладают своей собственной субъектностью, причем не сводимой и не выводимой полностью из субъектности другого агента. Когда субъектность приписывается обоим агентам, возникает проблема прояснения вопроса, каким образом природа человека связана с природой социального и как они взаимодействуют. Под **антропологической утопией** понимается конструирование идеально-типических сообществ, определяющее отношения между человеческой природой и социальным порядком.

Рассмотрим возможные модели решения этой проблемы. Стандартная для всех «утопистов» схема подразумевает сначала ответ на вопрос о природе человека. При этом утверждение, что у человека нет собственной природы [см., напр., Skinner 1948] не рассматривается как релевантное (потому что это автоматически снимает поставленную проблему). Исходным положением является выбор между, условно, доброй или злой природой человека, а также репрессивным или нерепрессивным характером социальных институтов, которые либо призваны подавлять исходные имманентно присущие человеческие порывы, либо поощрять их. Тип связи между этими двумя константами определяет способ взаимодействия между людьми и социальным порядком.

Проблемы не возникает, когда мы предполагаем, что природа человека и природа общества подогнаны друг к другу, как ключ к замку. Это решение принадлежит Платону. Правильное утопическое сообщество организовано таким образом, что оно сообразно человеческой душе [Платон 1994а, 1994b]. Так, главным принципом идеального государства является то, что каждый находится на своем месте в соответствии со своими природными склонностями. Функцию управления берут на себя те, у кого наиболее развит ум - философы, функцию защиты – те, кто наиболее для этого приспособлен - воины, а ремесленниками становятся те, у кого это лучше всего получается. Такой способ связи между социальным порядком и природой человека, по сути, не является решением исходной проблемы, потому что предполагает, что добрые по природе люди должны создать справедливое общество, но это не наблюдается в действительности. Дальнейшее утопическое конструирование предполагает отрицание той или иной платоновской константы.

Традиционная утопия, исходящая из постулирования доброй человеческой природы, как правило, имеет своей обратной стороной представление о неправильной организации общества, которое непрерывно подавляет и ограничивает исходную имманентно присущую человеческую свободу. Эта модель мышления достаточно часто применяется в психологии в 60е годы XX века. Наиболее показательным случаем такого рода мышления является понятие «первобытного коммунизма» у Вильгельма Райха [Райх 1997]. Для Райха человеческая природа изначально добра и, главное, она является коммунистической. Человек – это не просто добрый дикарь, в котором все изначально есть, он еще и природный коммунист. Будучи природным коммунистом, пишет Райх, человек выходит в мир и

сталкивается с уродливым по своей природе социальным порядком. Все, что делают общественные институты на протяжении всей истории своего существования, - это подавление, закрепощение природного коммуниста. Чтобы совладать с враждебным ему от природы социальным порядком, человек создает либерализм. Либеральная этика, политика, экономика – это естественное следствие реакций природного коммуниста на подавляющий социальный порядок и репрессивные социальные институты.

В представленной модели воспроизводится следующая формула: конфронтация исходно доброй человеческой природы с репрессивной враждебной природой социальных институтов. Прямым следствием этой модели является представление о необходимости революционного усилия, трансформирующего существующий социальный порядок. Реализации этих утопических проектов не заставили себя ждать. Шотландский психиатр Рональд Лэйнг возглавил движение антипсихиатрии, нацеленное на разрушение психиатрических институтов как наиболее репрессивных из всех существующих. Они являются наиболее опасными, по мнению Лэйнга, потому что другие институты контролируют тело и поведение человека, тогда как психиатрия контролирует его разум (в этой модели мышления именно в разуме локализовано средоточие природного добра и рациональности) [Double 2006]. Австрийский философ и социальный критик Иван Иллич, автор книги «Освобождение от школ» [Иллич 2006], ту же самую логику применяет к школам. Главный репрессивный институт, считает он, это не психиатрическая лечебница, не армия и не полиция, а школа. Психиатрия контролирует человеческий разум, армия – человеческое тело, а полиция – поведение, но школы контролируют сам процесс встраивания человека в общество. Современное общество в первую очередь необходимо избавить от школ, чтобы дать возможность природно доброму человеку возможность реализовать себя.

Если мы зададимся вопросом, как связаны 60е годы по своим утопическим идеологиям с философией Нового времени, мы увидим, что они используют общую модель мышления. Так, например, у Руссо дообщественное состояние человека описывается как счастливая пора, когда каждый жил сам по себе и в других не нуждался. Первый результат объединения людей – разделение общественного труда, которое порождает и оправдывает социальное неравенство. Учреждение собственности на землю влечет за собой разделение между богатыми и бедными,

поскольку первые, вследствие своей заинтересованности в сохранении своих уделов, уговорили первых создать законы. Законы легитимировали и закрепили установленное таким образом социальное неравенство, противоречащее изначальной природе человека [Руссо 1960]. Этот взгляд на историю человеческого прогресса выливается у Руссо в критику современной ему культуры. Для нас же важна схема этого рассуждения. В порядке мысленного эксперимента допущены две базовые константы: добрая природа человека и злая природа общества.

Прямо противоположную модель предлагает школа философской антропологии (Шелер, Гелен, Плеснер). В этой модели человек представляет собой совершенно беспомощное и бессмысленное существо. Животные рождаются полноценными: у них есть когти и зубы для защиты и нападения, шерсть и мех для поддержания оптимального температурного баланса, иными словами, они обладают эффективными механизмами межпоколенческой трансляции навыков выживания. У человека же всего этого нет, поэтому он является недоношенным животным, которое должно было исчезнуть в процессе эволюции. Однако этого не произошло. Чтобы компенсировать свою неполноценность, человеку пришлось создать социальные институты [Гуревич, Степин 1994]. Эта модель мышления основана на понятии принципиальной открытости человека миру: человек это неполноценное животное, но он открыт миру. Данную логику можно найти не только в философской антропологии, но и у структурных функционалистов [Parsons 1951] или психологов (способ объяснить развитие человека в филогенезе).

Для примера рассмотрим мысленный эксперимент французского психолога Пьера Жана, который описывает, каким образом у человека возникает долгосрочная память [Valsiner, Veer 2000]. Он задается вопросом, на каком этапе эволюции появляется феномен «часовой на удаленном посту». Животные в процессе миграции являются очень уязвимыми, поскольку им необходим сон на неконтролируемой территории. Для защиты от врагов мигрирующая популяция выделяет группу особей, которые не спят, когда все остальные спят. Когда появляется естественный враг, часовой начинает издавать громкие звуки, от чего все остальные должны проснуться. Проблема заключается в том, что если часовые находятся в том же месте, где спит мигрирующая популяция, у последней не останется времени, чтобы скрыться от опасности. Некоторые особи с наиболее чутким сном могут выжить, но этого недостаточно для выживания рода. Поэтому, пишет Жане, в какой-то момент

эволюции у животных возникает институт «часовой на удаленном посту». Часовые во время ночевки стоят не в самом лагере, а чуть поодаль. При появлении естественного врага животное не верещит тут же, а бежит к месту ночевки, будит всех воплем, что позволяет популяции скрыться. Жане утверждает, что для того чтобы преодолеть дистанцию от удаленного поста и оказаться в лагере раньше, чем естественный враг, животному необходима память (он должен не забыть, зачем бежал). Следовательно, долгосрочная память – это интериоризация естественного социального института, необходимого людям для выживания.

Важно отметить, что в рамках школы философской антропологии и симметричных ей моделей мышления не происходит идеализации социальных институтов. Социальные институты – это продолжение антропологических существ, которые, следовательно, также являются несовершенными. Их позитивная функция сводится к тому, что они способствуют выживанию человеческого рода или сохранению социальной системы. Вопрос о том, являются ли они при этом репрессивными или нет, не затрагивается в принципе. Именно поэтому на самых ранних этапах структурно-функциональная теория подвергается критике из собственного лагеря: ученик Парсонса Р. Мертон критикует его за то, что в теории социальных систем нет места дисфункциям и социальной патологии. Впрочем, Мертон в конечном итоге сводит источник дисфункциональности системы к устойчивым чертам отдельных индивидов (принятие или непринятие легитимных в данном обществе целей и средств их достижения) [Мертон 2006].

Наконец, одна из самых влиятельных утопий XX столетия – это концепция первобытной орды, принадлежащая Фрейду. В работе «Психология масс и анализ человеческого я» он пишет: «В 1912 году я согласился с предположением Ч. Дарвина, что первобытной формой человеческого общества была орда, над которой неограниченно властвовал сильный самец. Я сделал попытку показать, что судьба этой орды оставила неизгладимые следы в истории человечества, в частности -- что развитие тотемизма, охватывающего зачатки религии, нравственности и социального расчленения, связано с насильственным убийством вождя и превращением отцовской орды в братскую общину» [Фрейд 1926]. Фрейд утверждает, что есть две движущие силы в человеческой природе: либидозная, связанная с сексуальной разрядкой (эрос), и стремление человека к смерти (танатос). Это допущение он дополняет предположением о природе социальных институтов: их цель – постоянное

сдерживание инстинктов молодых самцов [Фрейд 2013]. Если бы не было репрессивной функции социальных институтов, фрейдовские индивиды поубивали бы друг друга. Для сохранения общества необходим один верховный самец (отец), который будет выполнять функцию социального контроля. Для Фрейда этот отец – это персонифицированное общество. То, что позднее будет называться Супер Эго [Фрейд 1991], та инстанция, которая появляется у человека как следствие существования в обществе, это интериоризация главного самца. Фрейдовская утопия призвана показать, как исходно разрушительная человеческая природа и исходно репрессивная природа социальных институтов неожиданно образуют что-то, что связано с рациональностью и прогрессом – всем тем, что в концепции Фрейда атрибутируется Эго.

Итак, нами были рассмотрены четыре различных способа мышления о том, как могут быть связаны природа человека и социальный порядок. Они основываются на постулировании субъектности как людей, так и создаваемых ими социальных институтов и на приписывании того или иного значения каждому из параметров. Диспозиция этих параметров образует возможное поле теоретического конструирования в рамках антропологических утопий и представлена в таблице 1.

Таблица 1. Диспозиция антропологических утопий.

		+ ОБЩЕСТВО -	
Ч Е Л О В Е К	+	Платон	Райх, Лэйнг, Иллич
	-	Шелер, Гелен, Плеснер	Фрейд

Примечание – «+» обозначает положительную (хорошую, добрую, правильную, разумную, справедливую) природу человека или социального порядка, а «-» - отрицательную (плохую, злую, неправильную, репрессивную, несправедливую).

В подавляющем числе антропологических утопий обе переменных (природа человека и природа общества) мыслятся в качестве автономных, но взаимосвязанных. Каждая из них раскрывает механизмы, которые показывают, как именно связаны природа человека с природой социальных институтов. Помимо того,

что в этих моделях мышления изначально допускается наличие знания о двух базовых переменных, они предполагают также интуитивное знание о механизме их связи. Иными словами, в антропологических утопиях нет зависимых переменных в том смысле, что значение всех переменных мы знаем заранее. Более того, в них также существует проблема, связанная с неопределенностью границ допускаемых параметров: неясно, где заканчивается природа человека и начинается природа общества.

Возникновение этих проблем в антропологических утопиях неслучайно. Они основываются на допущении о существовании человека и общества и связи между ними. Это допущение – результат того, что в философской традиции на протяжении долгого времени центральное место занимал так называемый тезис о естественном законе (Аристотель, стоики, Августин Аврелий, Фома Аквинский, римское право). Идея естественного закона (*ius naturale*) состоит в том, что в человеке заложена общественная природа. Ни в одной из антропологических утопий человек не может мыслиться как несоциальное существо. Даже разрушая и уничтожая социальный порядок, он остается социальным по природе существом. Наиболее емко идею естественного закона, на наш взгляд, выразил Цицерон, когда описывал различие между праведными и неправедными законами. Есть законы, сконструированные людьми для удобства общежития, а есть вечный закон (*ius aeterna*), установленный не людьми, а установленный людям. В вечном законе изначально заложена неприкосновенность человеческой жизни. Всю систему права, продолжает Цицерон, можно вывести из различения двух типов законов, рукотворного и нерукотворного [Цицерон 1966].

Рассмотренные нами антропологические утопии предлагают разные представления о природе человека и природе общества и механизме их связи, но разделяют одну общую черту: все они описывают гипотетическое дообщественное состояние человека. Такого рода мышление идеальными конструкциями в форме сослагательного наклонения по формуле «А что если бы [общество не существовало]?» оказывается, как мы видели, одним из самых сильных источников как психологического, так и социологического научного воображения. Однако антропологические утопии не являются социологическими в собственном смысле слова, поскольку в них природа социального постулируется как данность и зачастую ставится в зависимость от природы человека.

1.4 Утопическое воображение в социологическом теоретизировании

Далее мы рассмотрим связь между утопическим воображением и собственно социологическим стилем мышления.

1.4.1 Возникновение социологии как продукт утопического воображения

Если продвинуться вглубь веков к истокам социальной теории, мы увидим, что социология как наука формируется под влиянием мысленного эксперимента – небезызвестного для политической философии и основополагающего для зарождения нашей дисциплины эксперимента Томаса Гоббса. Гоббс не случайно считается если не родоначальником, то, по крайней мере, одной из предтеч социологического способа мышления (наряду с такими политическими мыслителями, как Монтескье, Руссо и др.): с его именем связана так называемая «гоббсова проблема», или проблема социального порядка.

Одна из наиболее приемлемых её формулировок такова: «Гоббсова проблема (...) заключается в том, как возможно общество. Каковы условия возникновения того типа упорядоченных отношений, который мы называем «обществом»?» [Корбут; 2013а, с. 12]. Как отмечают теоретики, рецепция политической философии Гоббса в социологии носит, по меньшей мере, неоднозначный характер, поскольку две наиболее влиятельные линии интерпретации гоббсовского наследия – Тенниса и Парсонса - упускают важные теоретические аспекты его работ [Filipov; 2013]. Одним из таких аспектов является понимание солидарности, существования сообщества-государства (*commonwealth*), говоря языком политической философии, как качественно нового образования – иного нежели то предполагает естественное (негражданское) состояние людей.

Итак, собственно социологическое мышление начинается с одного мысленного эксперимента, который производит Т. Гоббс. Он задается вопросом, а что если государство не существует, и люди предоставлены сами себе (утопия естественного состояния). Что, собственно, заложено в человеческую природу такого, что позволяет людям находиться в этой совместности? Гоббс в обосновании изначально внеобщественного естественного состояния полемизировал с Аристотелем и его многочисленными единомышленниками, утверждавшими, что человек изначально и по своей природе общественное, политическое существо.

Гоббс предлагает нам идеальную модель (не в значении наилучшей из возможных, но как теоретическую абстракцию): помыслить природу социальной связи отдельно от человеческой природы, как результат общественного договора. «...люди от природы могут испытывать страсть, страх, гнев и прочие животные аффекты, но они не являются дурными от природы. (...) и исходя из этого, я прежде всего показываю, что положение человека вне гражданского общества, которое можно назвать естественным состоянием, не может быть ничем иным, как войною всех против всех (*bellum omnium contra omnes*), и во время этой войны у всех есть право на все» [Гоббс; 1989, с. 280], - формулирует он главное положение своей концепции. В перспективе «войны всех против всех» любой может убить любого: «В естественном состоянии каждый человек имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека» [Гоббс 1991, с. 99]. Следовательно, невозможны никакие формы кооперации. В отличие от Фрейда, у Гоббса в принципе не может быть главного самца как феномена интериоризованного общества.

Согласно Гоббсу, в природе человека заложены: стремление к самосохранению, здравый смысл (*recta ratio*), интерес к высшим сферам. Способность к солидарному сосуществованию с другими людьми в ней не заложена (это предполагает принципиальный разрыв с аристотелевской линией мышления). Из трех базовых антропологических констант, Гоббс, используя утопическую способность собственного воображения, создает картину, в которой люди, непрерывно убивающие друг друга ради собственного благополучия и затем понимающие, благодаря здравому смыслу, что они также могут быть убиты, приходят к идее общественного договора. Эти правила оптимальной совместной жизни в обществе и есть открытые людьми «естественные законы»: «Эти предписания разума люди обычно называют законами, что, однако, не соответствует их сущности. Ибо эти предписания всего лишь заключения или теоремы относительно того, что ведет к сохранению и защите людей...» [Гоббс 1991, с. 123-124].

По Фрейду, появление отца как главы орды это естественный процесс; общество в его лице уже заложено в природе человека. По Гоббсу, это результат акта учреждения: «Ибо искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой или Государством... и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем

естественный человек, для охраны и защиты которого он создан» [Гоббс 1991, с. 6]. Совместить естественное и искусственное состояние нельзя: «в естественном состоянии естественный закон не действует». Переход возможен, если мы отказываемся от права на убийство, передаём его суверену, который теперь воплощает его: «Между естественным и социальным состоянием существует разрыв, и единственное, что соединяет между собой то и другое, - человеческое тело, обладающее *техническим разумом на службе безусловного стремления к самосохранению*» [Филиппов; 2006]. Благодаря этому мыслительному эксперименту, Гоббсу удастся показать, почему общество это достижительная характеристика. Социальный порядок в этой утопической конструкции окончательно отделяется от человеческой природы.

Заметим, что у Руссо, в отличие от Гоббса, полагающего изначально благую природу человека, действует общая воля, которая никак не сводима к воле людей. Абстракция «естественного состояния» играет в концепции Руссо роль эталона испорченности и порочности современного общества. Это чисто гипотетическое построение, формально выполняющее те же функции, что и в конструкции Гоббса; факты не имеют к нему никакого отношения. «Мы должны принимать результаты разысканий, которые можно провести по этому предмету, не за исторические истины, но лишь за предположительные и условные рассуждения, более способные осветить природу вещей, чем установить их действительное происхождение...» [Руссо 1960, с. 46]. Оно обладает самостоятельной логикой.

Рассуждение Руссо строится по следующей схеме: легитимность того или иного решения определяется не суммированием индивидуальных волей – волей всех (*volonté de tous*), а волей суверена – общей волей (*volonté générale*). Отдельный индивид, хотя «он сам по себе есть целое, совершенное и законченное», есть, тем не менее, часть более великого целого, от которого этот индивид получает свою жизнь и существование. Проанализированная в трактате «Об общественном договоре» общая воля сама становится особой вещью, «нравственной личностью», «социальным организмом», имеющим исчислимые сроки существования и несущим в себе самом причины своего разрушения [Allen 1961]. В идее общей воли заложен образ интериоризированного общества, то есть чего-то, так или иначе присутствующего в человеческой природе. Гоббс полностью отказывается от этой идеи.

То, что в антропологических утопиях полагается в качестве констант, наделяется неопределенным статусом у Гоббса. Во-первых, мы заранее не знаем, добра или зла человеческая природа или природа общества. Во-вторых, что наиболее важно, они не являются связанными. Отсюда появляется возможность мышления об обществе как самостоятельного мышления (в противном случае оно бы осталось некоторой разновидностью мышления о человеческой природе). Впоследствии можно проследить, каким образом в истории социологической мысли обращение к такому способу мышления – конструированию идеально-типических сообществ – оказывается краеугольным камнем. Одним из первых легитимирует эту теоретическую операцию М. Вебер. Тем не менее, она долгое время не является предметом теоретической рефлексии. В следующем параграфе мы рассмотрим существующие попытки социологического осмысления роли утопического воображения в социологии и представим свое видение данного феномена.

1.4.2 Коды утопического воображения

Само слово «утопия» до крайности противоречиво [Мартынов 2009]. Когда Т. Мор предлагает его для описания идеального общества, он, являясь одним из высокообразованных людей своего времени, несомненно понимает, что «утопия» – это не место, которого нет, как данное понятие закрепилось в обыденном языке. В древнегреческом языке есть две приставки – «у» (ου) и «ме» (μη). Последняя призвана обратить внимание на отсутствие чего-то в отношении к уже проявленному бытию, тогда как первая обозначает *отсутствие возможности* чего-то. Если последняя, соответственно, обозначает потенциальное, но пока не проявившееся бытие, первая указывает на принципиальное отсутствие бытия. Префикс «у» для Мора, который хорошо знаком с философией Платона и его различием между уконом и меоном [Платон 1994с], между относительным и абсолютным небытием, означает не просто место, которого нет (тогда это место называлось бы метопия). Это место, которое не существует не потому, что отсутствует в данный момент времени, а потому, что не может существовать в принципе.

Попытка отрефлексировать сложный феномен утопии в его связи с социальным познанием закономерно возникает прежде всего в социологии знания. В частности, К. Мангейм очень четко проводит различие между идеологией и утопией в одноименной работе [Мангейм 1994]. Это два разных способа мышления, которые закреплены за разными социальными группами / классами. Идеология

характеризуется нацеленностью на легитимацию уже существующих социальных условий. Следовательно, правящая верхушка всегда будет мыслить мир в идеологическом модусе. Утопия, в свою очередь, основана на противопоставлении некоторых идеально-типических конструкций (например, идеально-типический социальный порядок) тому, что наблюдается здесь и сейчас. Соответственно, те, кто не находятся у власти, всегда будут мыслить мир в утопическом модусе.

Воспользуемся терминологическим аппаратом Н. Лумана, чтобы прояснить мангеймовское различие между идеологией и утопией. Заметно позднее, через сорок лет после Мангейма, появляется похожее противопоставление в работе Лумана, который, пытаясь вскрыть основания двух противоположных способов мышления, которые мы можем найти в истории всех европейских обществ, называет их парадоксом и тавтологией [Луман 1991]. Идеологическое мышление тавтологично, оно употребляет следующую формулу: x есть x («Закон есть закон», «Порядок есть порядок»). Это некоторое тавтологическое утверждение того, что и без того уже утверждено. Утопическое мышление, напротив, парадоксально, его формула: x это не- x («Закон это произвол», «Мир это война»). Такие формулировки можно найти в любых обществах в наиболее бифуркационные моменты истории. Квинтэссенция утопического мышления заключается в развенчании видимости, существующего положения вещей.

Мы склонны думать об утопии в категориях идеологии. В такой логике мышления утопия является всего лишь еще одной разновидностью идеологии (таким образом понималась утопия в п. 2.3). Луман показывает, что, наоборот, парадокс нетавтологичен, тогда как тавтология по своей природе парадоксальна. В акте различения она проводит некоторую границу (x есть ...) и тут же ее стирает (x). Идеологии всегда строятся на некотором мнимом утверждении самотождественности. Мы можем «наблюдать сами тавтологии как парадоксы» (потому что «тавтологии суть различения, которые не различают; они суть различения без различия» [Луман 1991]), в то время как обратное невозможно. В этом смысле идеология является формой утопии, а не наоборот. Такое теоретическое решение исключает проблему пересечения эпистемического и нормативного измерения утопии, поскольку второе рассматривается как частный случай первого.

Лумановский вывод, примененный для концептуализации в социологии знания и когнитивной социологии, приводит нас к важному заключению: утопии

реализуемы, они реализуются на протяжении всей истории утопического воображения (хотя всегда не так, как они были задуманы). Утопии являются константами мышления, от которых невозможно избавиться, но которые можно отрефлексировать, выделить их воспроизводимые черты. Нормативное и эпистемическое измерения утопии в этих характеристиках схлопываются, что определяет сущность утопии как таковой и снимает необходимость подтверждения исходной гипотезы. Перечислим **коды утопического мышления**:

1. Критицизм. Утопическое мышление всегда основано на ниспровержении наличных социальных обстоятельств. Базовая максима утопического мышления следующая: то, что есть, это не то, чем оно кажется. Именно поэтому утопическое мышление парадоксально (х это не-х).
2. Имажинативность. Утопическое мышление это образное, а не рациональное мышление. Социальная теория, которая наследует Гоббсу, сохраняет эту характеристику в преобразованном виде. В основе большинства социологических понятий, как правило, лежит яркая сильная метафора.
3. Универсализм. Утопическое мышление основано на производстве универсальных конструкций, которые в пределе являются всеобщими (не просто лучший мир, а единственно возможный правильный мир).
4. Конструктивизм. Представление о принципиальной реализуемости утопии: все, что можно помыслить, можно осуществить.
5. Трансцендентизм (Мангейм). Способность к выходу за пределы наличных условий и противопоставление им чего-то несуществующего. Именно поэтому утопическое воображение находится в очень сложных отношениях с миром повседневности.
6. Отрицание повседневности. Невозможно представить себе утопию, в которой описываемый социальный порядок существовал бы не только как умозрительная конструкция, но и как набор повторяющихся, непрерывно воспроизводимых практик. Любое утопическое повествование принципиально не учитывает повседневность утопии. Отрицается сама идея того, что повторяющиеся рутинные повседневные практики могут каким-то образом повлиять на идеально-типическую модель.

Следующая глава будет посвящена исследованию отношений между утопией и повседневностью.

Глава 2. Утопия и повседневность

Сегодня перед социологией стоит задача примирения утопии и повседневности, демонстрации того, что повседневность пронизана утопическим воображением. Каким образом утопия и повседневность могут сосуществовать в рамках социологической теории, вопрос данной главы. В 60е годы XX века социология повседневности наносит сокрушительный удар по утопическому мышлению. До этого момента в социологии слово «утопия» не имело негативных коннотаций. В результате произошедшего в то время «поворота к практике» (practice turn) появляется целый ряд теоретических направлений, которые используют слово «утопия» как негативный маркер [Волков 1997].

Одна из причин этого размежевания теории и утопии заключается в том, что в утопическом мышлении содержится формальная рациональность, т.е. представление о том, что истина независима от конкретного ее воплощения. Формальная рациональность всегда основывается на представлении о рефлексивной природе поведения. Идея практической рациональности, которая появляется в то время как противопоставление формальной рациональности, заключается в том, что мы остаемся рациональными существами, даже если не отдаем себе отчет в собственных действиях. Например, практическая рациональность заключается в том, чтобы при большом количестве людей не создать давку у дверей, а организовать некоторую естественную очередь [Garfinkel 2002, p. 245-261; Корбут 2013a]. Эта рациональность радикально отличается от рациональности разума. В результате появляется противопоставление рациональности тела и рациональности мысли.

Как следствие, появляется также противопоставление универсализма и локальности. Утопии всегда мыслят себя *sub specie aeternitatis*, так, как если бы описываемый ими порядок был универсален настолько, что превосходил бы любые временные границы. Упомянутая выше этнометодология, к примеру, противопоставляет этому взгляду требование, что необходимо каждую конкретную социальную практику рассматривать *in situ*, т.е. изучать реализуемые здесь и сейчас, неотчуждаемые от своего контекста, происходящие в данных конкретных обстоятельствах социальные взаимодействия [там же]. Социология повседневности накладывает запрет на мышление в перспективе вечности, тем самым отнимая у социального ученого право на формальную рациональность.

Классический пример – идея гетеротопии М. Фуко [Foucault, 1997]. Утопия, согласно Фуко, есть жизнь в мире воображения, тогда как гетеротопия это жизнь в мире практик, соположение множественных неконсистентных пространств в одном месте, которое в принципе отрицает идею трансцендентного упорядочивания. Утопия это «выхолащивание» пространства, это мышление идеально-типическими конструкциями в идеальном гомогенном пространстве и времени. Трансцендентному представлению об утопии как о чем-то внеположном наблюдаемому социальному порядку противопоставляется представление об имманентной природе социального – оно локализовано в гетеротопических практиках, в тех рутинных действиях, которые люди совершают ежедневно. Для того чтобы понять, на чем именно сконцентрирована критика утопии с точки зрения повседневности, мы рассмотрим пример применения методологии Фуко к конкретному эмпирическому объекту.

3.1 Кейс: Гетеротопия как пере-описание: музейные экспонаты, сети и практики

За свой срок существования в течение более полувека концепт *гетеротопии* приобрел большую популярность среди исследователей [Hook, Vrdoljak 2002; Owens 2002; Gordon, 2003; Noorani 2004; Cooke, 2006; Dehaene, De Cauter, 2008]. Британский исследователь Кевин Хезерингтон даже построил на нем свою концептуализацию музея и проекта современности [Hetherington 1997; Hetherington 2011]. Такую популярность можно объяснить тем, что данный концепт охватывает, согласно Фуко, большое разнообразие пространств (кладбища, зеркала, библиотеки, музеи, корабли), а также предполагает длинный список свойств, на основании которых можно концептуализировать не только географические пространства (текст Фуко даже не о них), но и произведения искусства, институты и отдельные артефакты. Фуколдианская троика, характеризующая гетеротопии, а именно их способность *репрезентировать, оспаривать и отвергать* другие пространства, предстает как удачный и соблазнительный способ по-новому взглянуть на что угодно вокруг. Если добавить двойственность, которую Фуко накладывает на отношения утопии и гетеротопии, то воображаемая карьера понятия может подскочить выше курса доллара.

Социологи, исследующие музеи, также не могли пройти мимо этого прекрасного концепта и породили ряд работ (помимо Хезерингтона), которые можно

считать в той или иной мере удачными [Lord 2006; Hooper-Grinhill 1990; Kahn 1995]. В то же время многие из этих работ, вслед за Фуко, касаются довольно длительных периодов времени, обращения к истории, скрупулезных философских рассуждений о концепте и его применимости к музею. Однако существует недостаточно работ, которые бы смогли использовать эмпирический аргумент, взятый из социологической или этнографической практики, для прояснения и даже обоснования этого концепта.

Поэтому в данном параграфе мы ставим своей целью сделать понятие гетеротопии более практичным и исследовать не только, что понятие гетеротопии может сказать о музее, но и то, что конкретная музейная практика обращения с вещами может привести к пониманию гетеротопии.

3.1.1 Гетеротопии: между «контактом» и «отвержением»

Стоит повторить основные аргументы М. Фуко в отношении данного понятия. В эссе «О других пространствах: утопии и гетеротопии» автор подчеркивает, что для современности характерна захваченность не временем, как в XIX веке, а пространством, причем не просто пространством как совокупностью мест (как в Средние века), и не протяженностью как в Новое время, а пространством как способом упорядоченности (arrangement) [Foucault, 1997, p. 330]. Это пространство представляет собой отношения соседства между точками и элементами, которые могут быть описаны как серии, деревья или сети [Ibid, p. 331]. Не обязательно включать здесь структуралистское прочтение (хотя утверждается, что Фуко писал эту работу в свой структуралистский этап [Nail 1997, p. 329]), можно лишь подчеркнуть, что в представлении Фуко пространство – это отношение между элементами, которое определяется как техниками манипуляции этими отношениями, так и знаниями, которые их определяют [Foucault, 1997, p. 331]. Иначе говоря, Фуко здесь следует лейбнизианской парадигме в понимании пространства [Вахштайн, 2014], хотя и на свой лад. Таким образом, пространство (или лучше сказать, макропространство) предстает перед нами как совокупность различных упорядочиваний (отношений между объектами). Между собой эти пространства (упорядочивания) также вступают во взаимодействия. И есть отдельные виды подобных пространств, которые привлекают Фуко – это те, которые характеризуются своей способностью нейтрализовать, приостанавливать и даже переворачивать отношения, лежащие в основе других пространств [Foucault, 1997, p.

332]. Эти специальные пространства имеют любопытные свойства: с одной стороны, они имеют контакт (rapport) с пространствами, с которыми проделывают все эти фокусы, с другой стороны, они им противоречат (contradict). Фуко любопытно отмечает, что такими пространствами являются как утопии, так и гетеротопии. Оба типа этих пространств не существуют как самостоятельные, но только в отношении к другим пространствам. Утопии, по его мнению, это абсолютно не реалистичные пространства, которые строятся на принципе прямой или обратной аналогии: наблюдая в жизни коррупцию, рост преступности и массовый пауперизм, автор-фантаст может создать в книге идеальный мир, в котором все эти феномены исчезнут (или дойдут до сих крайностей) [Ibid]. Утопия для Фуко – это фикция, в которой преломлена реальность (пространства) вокруг создающего. Гетеротопии – это нечто иное, во-первых, они реально существуют, во-вторых, они действуют, в-третьих, они обладают способностью, репрезентируя другие пространства, одновременно бросать им вызов (challenge) и отвергать их. Из этой двойственной природы контакта и отвержения вырастают их основные характеристики: это, с одной стороны, их отграниченность от других пространств (как символическая, так и практическая²), а, с другой стороны, способность внутри себя сопоставлять объекты других пространств и времен таким образом, как заблагорассудится самой гетеротопии. В то же время, это не просто извращение, Фуко подчеркивает, что гетеротопии выполняют компенсаторную функцию по отношению к другим пространством: сами являясь иллюзиями, они дают новое, меняющееся представление о том, что происходит в других пространствах [Ibid, p. 335].

Под это описание можно привести множество самых различных примеров из истории и современности, однако более любопытным было бы проблематизировать эту двойственность гетеротопии как «контакта-отвержения» по отношению к другим пространствам. Что подразумевается под контактом? И каким образом происходит переворачивание отношений? Для ответа на эти вопросы мы решили использовать эмпирический аргумент из собственной социологической практики и исследовать, каким образом гетеротопичность этнографического музея делается возможной. Случай музея представляется особенно интересным, поскольку здесь речь идет не об

² Например, существование ритуалов вхождения в эти пространства. В турецких банях хамам, которые приводит в пример Фуко, например в один из дней недели вешалась веревка как знак того, что там моются женщины. Кроме того, мужьям в Турции было запрещено не пускать своих жен в бани в эти дни.

переворачиваемых образах и словах, а о вещах. Этнографические музеи с середины XIX века, с момента колонизаторской политики европейских государств, выступали средством для аккумуляции и демонстрации предметов других культур, как экзотических, так и повседневных. В конце XIX – начале XX веков в мире протянулись длинные сети этнографов и корреспондентов, которые собирали самые разные данные о других (и своих) народах, и привозили сотни тысяч предметов из отдаленных уголков мира в музейные центры, открывавшиеся один за одним в Европе и Америке [Jacknis, 1995]. В России этот процесс особенно энергично шел в связи с открытием этнографического отдела Русского Музея в 1902 году: за первые десятилетия были собраны сотни тысяч экспонатов у народов бывшей Российской империи [Станюкович, 1978]. И по сегодняшний день Российский этнографический музей занимается сбором, хранением, исследованием и выставлением предметов этнических культур, являясь, фактически, гетеротопией, которая собирает эти предметы на пространствах Кавказа, Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока и привозит их в центр Санкт-Петербурга для собственного упорядочивания.

Вопрос о контакте, который мы поставили первым, предполагает, что между двумя пространствами есть некоторый «транзит»: нечто перемещается из одного в другое. На примере музеев таким транзитом несомненно являются вещи, а также этнографические записи, знания и навыки. Последние мы оставим в стороне, поскольку они требуют большего погружения в концептуальный язык и историю этнографии, и попробуем осветить практики обращения с вещами³.

3.1.2 Анатомия переописания в музее: отношения и практики

В чем отличие старой прялки, лежащей на чердаке затерянной вепсской деревни от прялки в фондах музея? Казалось бы, отличий нет: мы видим ту же самую форму, орнамент, другие физические характеристики. Однако такое отсутствие отличий обманчиво. Переступая порог музея, вещь обретает совершенно новые характеристики, которых у нее не было, когда на ней пряли, или когда она пылилась бесхозно на чердаке. Прежде всего, вещь включается в *правовые отношения*, которые раньше для нее не существовали. Когда вещь покупается в экспедиции у местных жителей, или у человека, который приносит ее в музей для продажи, или принимается в дар у этих же людей, на нее оформляются специальные

³ Кейс основывается на диссертационном исследовании Российского этнографического музея (РЭМа), которое проводилось в 2013 – 2014гг; было проведено включенное наблюдение и взято более 30 интервью у сотрудников РЭМа и других музеев.

документы: либо акт о купле-продаже, либо акт о дарении. Этот документ, заверяемый профессиональным юристом, фиксирует передачу вещи за деньги или в дар, и лишает бывшего владельца авторских прав и прав собственности. Теперь при любом возникающем споре музей может предъявить данный акт и тем самым оправдать в глазах закона нахождение вещи в своем владении (дневник наблюдения, 12. 10. 2014) . Кроме того, вещь включается в *финансовые отношения*: продается ли она, или дарится, в ходе Экспертно-фондово-закупочной комиссии (ЭФЗК) определяется ее стоимость, в том числе страховая, что само по себе довольно сложный и трудоемкий процесс [Михайлова, Романова, 2010]. После оформления научного паспорта (или вместе с этим) вещь включается в физическую сеть фондов: ее помещают на определенную полку определенного стеллажа, и она лежит вместе с другими предметами. Помимо этого, нужно отметить, что вещь включается и в *коммуникационное* пространство музея: о ней начинают говорить, спорить, узнавать через нее новые особенности культуры традиционного этноса, обсуждать, может ли она стать частью той или иной выставки. Кроме того, экспонат входит и в *ресурсное пространство* музея: теперь его можно использовать в научных целях и для выставления. В ресурсном пространстве вещь может играть роль выставочного экспоната, который всегда выставляется, потому что обладает эстетикой и красотой форм и орнамента, либо это может быть исследовательский экспонат, не годящийся для выставки, но интересный с научной точки зрения (инф 1, список информантов находится в приложении 1). Таким образом, можно сделать следующую схему отношений, в которые включается предмет (рис. 1).

На самом деле таких отношений гораздо больше, например, отношения с тацитными знаниями хранителя, включенность в научное этнографическое пространство и т.д. Здесь мы выделили лишь основные отношения, чтобы показать, что вещи, физически оставаясь казалось бы прежней, почти полностью меняет свою позицию в пространстве. Но даже физически вещь не остается прежней: включаясь в материальное пространство фондов, она включается в систему поддержания искусственного климата, которая консервирует ее состояние и замедляет ее «старение» и порчу (инф. 2).

.

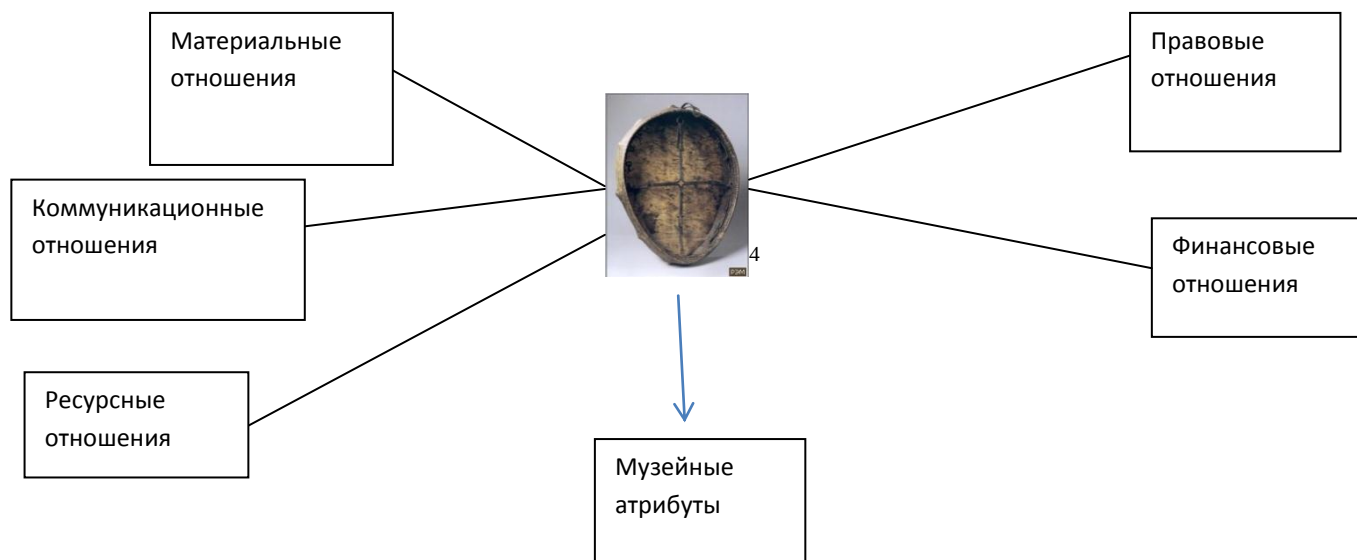


Рис. 1. Схема включения этнографического предмета в музейное пространство

Итак, переступая порог (и даже раньше) музея вещь включается в разные отношения. Эти отношения образуют гетерогенную сеть музея. Мы используем понятие сети для обозначения децентрализованной совокупности гетерогенных элементов, соотносящихся друг с другом таким образом, что каждый из элементов является эффектом, продуктом деятельности других элементов. Данное понятие мы берем из словаря акторно-сетевой теории или, иначе, материальной семиотики [Law, 2009]. Один из основателей материальной семиотики, Джон Ло, подчеркивает важную роль материальности: речь идет не просто о семиотике, когда один знаковый элемент дихотомии получает свой смысл через другой, речь идет о том, что здесь задействованы и материальные составляющие, и каждый элемент существует и символически, и материально, потому что существуют другие элементы, «поддерживающие» его в таком состоянии [Вахштайн, 2006].

Этнографическая вещь, оказавшаяся в музее вместе со знаниями – это и есть контакт между двумя пространствами. Помимо контакта мы видим процесс гетеротопического «переворачивания», он происходит через «пристегивание» вещи к музейной сети, по большей части через специальные документальные, знаниевые, коммуникационные медиации (практики), в результате чего образуются необходимые атрибуты вещи. Атрибуты вещи – это не само собой разумеющиеся ее свойства, это те свойства, которые необходимы музейщикам для выполнения своих

⁴В качестве «иконки» представлен шаманский бубен якутов конца XIX века // <http://www.ethnomuseum.ru/sibirskie-redkosti> (Дата посещения: 21. 08. 2014).

практик. Но и само существование этих практик и атрибутов предполагает существование музейного *диспозитива*, который делает видимыми одними свойствами и стирает другие.

Существует музейный стандарт описания вещи, представляющий собой долгий процесс споров, переговоров и научных изысканий музейных сотрудников [Система, 2003] (дневник наблюдения, 12. 10 2014). Он определяет важные группы характеристик, которых четыре: учетные данные (из сколько единиц состоит вещь, ее номер в музее, тип вещи, откуда поступила и т.д.), общие этнографические характеристики (название, этническая и типологическая принадлежность), морфологическое описание (размеры, материал, техника, надписи, сохранность и проч.), информация о «жизни» предмета до музея и в музее (когда, кем была изготовлена, как использовалась, а также сколько реставрировалась, где и когда публиковалась в музее и проч.) [Система, 2003, с. 15]. Каждая из групп атрибутов необходима для определенных практик в музее: первая группа необходима для музейного учета и хранительской деятельности, вторая группа предполагает помещение вещи в научные классификации и типологии (этносов, типов), третья опять же связана с типологией, но уже материальной (техника и т.д.), четвертая связана с контекстуализацией вещи вне стен музея и ее учетом в его стенах.

Этот процесс «пристегивания» можно назвать переописанием (re-scription), отталкиваясь от понятия вписывание (de-scription), которое было введено исследовательницей науки и технологий Мадлен Акрич [Akrich, 1992]. Вписывание по Акрич предполагает игру между замыслами создателей, воплощенными в дизайне технических артефактов и конкретными практиками пользователей по внедрению и настройке этих артефактов [Ibid, p. 208]. Для вписывания микроволновки в России достаточно включить ее в розетку с стандартным напряжением и разобраться в кнопках. Для вписывания электричества на Берегу Слоновой кости, как показывает Акрич, нужно уже гораздо больше: согласие индивидуалистически-ориентированных пользователей, проведение большого количества технических работ, политические компании, оттеснение традиционных источников власти (старейшин) [Ibid, p. 214 - 215]. Мы полагаем, что этот концепт может быть применен не только в отношении технологий, но и в другой сфере – отношений людей и вещей, особенно в музее. В то же время его применение предполагает его модификацию: переписание – это не просто вписывание, потому что последнее

предполагает, что создатель артефакта уже предопределил его возможное использование, а также социальные отношения и навыки пользователей [Ibid, p. 208]. Переописание же характеризуется тем, что вещь не была предназначена для подобного с ней действия, запрограммированные в ней навыки и «воплощенный в ней мир» могут быть стерты для совершенно новых практик. Музей – это несомненно именно пространство переописания. Бурятские женщины, делавшие шаманский бубен и украшающие его лентами в начале XX века, не предполагали, что он будет использован для того, чтобы на него смотрели люди в Санкт-Петербурге как на диковину. Они вкладывали в его дизайн свои собственные взгляды и символы, представляли иные практики. Когда же бубен привозится в музей, его необходимо переписать, не просто приноровить к новым условиям, а буквально изменить его, чтобы он соответствовал новым условиям.

Интересно, что это изменение (как и любой процесс встраивания в новые отношения) – результат практик. В период полевого наблюдения нам приходилось видеть, как поступившие новые вещи проходят «экспертное заключение», то есть помещение вещи в различные музейные классификации.

В ходе включенного наблюдения мы были свидетелем того, как описывался подаренный музеем предмет. Дело происходило во временных фондах, своеобразном музейном лимбе, где лежат вещи, ждущие своего утверждения как музейные на ЭФЗК⁵. В фонде находился музейный юрист, я и хранитель оружейной кладовой (эксперт), которого вызвали для атрибуции поступивших (подаренных) вещей: длинного кинжала и серебряной трости. Несмотря на длину, мы приведем свою дневниковую запись целиком, чтобы иметь возможность посмотреть, с помощью какой «магии» атрибуции вещь становится музейной⁶.

«Эксперт пришел, сел возле клинков. Григорий сел за компьютер и открыл файл. Эксперт (Борис) взял первый клинок, вынул его из ножен, смотрел секунд 20, затем перевернулся и сказал: «Хорошо, работаем». И начал диктовать Григорию: «Клинок состоит из дамасской стали двухсторонней заточки, с двумя долами, смещенными от центра». Григорий переспросил еще раз (видимо он не знал, что такое значит смещение от центра). Борис сказал: «Ну, дол, смещенный от центра» как нечто само собой разумеющееся. Затем он сказал, поглядев на ручку: «Рукоятка

⁵ Экспертно-фондово-закупочная комиссия – комиссия, на которой, согласно уставу, представляются и принимаются новые предметы.

⁶ Имена главных героев изменены.

кинжала состоит из двух щечек из черной кожи... на лезвии слова: «Кизляр... сделано в России». Затем он сказал что-то еще.

Интересными были еще два момента: когда Григорий спросил его, какой народ⁷, Борис долго думал, а потом ответил саркастически: «Какой народ... бизнесмены». Видимо, сама эта необходимость определения народа улавливается экспертами как порой не имеющая отношения к делу – особенно это касается сувенирных, как в данном случае, изделий.

Во-вторых, Григорий спросил о сохранности, Борис сказал: «пиши, потерт, испачкан» и потом добавил: «Это универсальная фраза, если кто-то спросит, почему написано что потерт, а он не потерт, можно сказать, что отреставрировали...». Это замечание также меня заинтересовало, поскольку получается, что эти классификации вовсе не так уж и однозначны и интерпретируются внутри музея по-разному.

Вторая вещь была посерьезней, это была длинная (1, 2 где-то метра) медная трость с набалдашником в виде головы «хищной птицы» со скрытым клинком. Борис взял ее, встал, походил с ней, затем несколько раз он сделал ей движения ударов – рубящих и защитных (подумать страшно, что он делает у себя в хранилище со всеми своими богатствами!), затем опять сказал: «Так, работаем» и начал диктовать что-то вроде: «Клинок односторонне заточенный с двусторонней заточкой ближе к острию...» посчитал все вставки и касты (?), указал, что в глазах птицы нет камней, что сделана рукоять из листового серебра, но потом обратил внимание, что зеленые окислы говорят о том, что, быть может, это не серебро, а медь, и попросил, чтобы сотрудник особой кладовой пришла и капнула на клинок чем-то, чтобы определить <серебро это или медь>. Видимо, есть большая разница, является ли клинок серебряным или медным – от этого он пойдет в разные хранилища (в оружейную кладовую если медный, либо в особую кладовую если серебряный).

Вопрос о происхождении (народе) также поставил его в тупик: он сказал, что не специалист по тростям и что видимо трость с Кавказа или Средней Азии, но он не знает, сказал, что это, видимо, городская культура, что вещь делалась «только для понтов» и реально ей трудно кого-то было убить или покалечить, что

⁷ То есть об этнической атрибуции экспоната.

трости были распространены в конце XIX века, в том числе со скрытым клинком, даже в деревнях» (дневник наблюдения, 23. 10. 2013 г).

Итак, как же вещь приобретает свои атрибуты? Во-первых, внутри практики, которая требует не только людей, но и компьютер и документ, куда вносятся данные об атрибуции через фиксацию в определенных документах. Во-вторых, эксперт производит интерпретацию вещи, опираясь на свое знание о ней, а также на стандарты описания оружия, изложенные в том числе в «Системе научного описания музейного предмета» [Система, с. 77 - 92]. В-третьих, вещь не всегда четко встраивается в классификацию, порой возникает момент, когда тот или иной атрибут не определен, либо не соответствует некоторому идеальному состоянию. Например, атрибут народа. В данном примере видно, что кинжал было трудно атрибутировать этнически, потому что он был произведен каким-то предпринимателем видимо с целью наживы (как сувенир). И, тем не менее, стандарт описания вынуждал все же причислить вещь куда-то. Вторая вещь, трость-клинок, использовалась, как отмечает эксперт, и в Средней Азии и на Кавказе, и в городе, и в деревне, поэтому четко ее атрибутировать также было затруднительно (это требовала более детальной работы). Сложность атрибуции состояла не только в приписывании вещи атрибутов этноса или места происхождения, но и материала: трость казалась серебряной, но окислы говорили в пользу того, что это медь. Только последующий эксперимент: капание реактивом на трость, показало, что она все же серебряная. Таким образом, атрибуция проходила не только через знания музейных сотрудников, но и через взаимодействия с другими специальными веществами.

Этот кейс может ошибочно показать нам, что все дело в знаниях определенных людей или социальной группы (музейщиков). На наш взгляд, подобный социально-конструктивистский взгляд не точен. Да, вещь теряет многие запрограммированные в ней интенции, но не совсем. И здесь мы снова приходим к пониманию контактов между пространствами. Вспомним, что у Фуко гетеротопии не просто отделены от других пространств и глухи к ним, но они также имеют с ними нечто общее. Если мы посмотрим на атрибуты и использование вещи в музее, то, конечно, существуют необходимость сохранения физической целостности вещи. В этом ее отличие, скажем, от технических артефактов: Акрич отмечает, что они могут менять свое внутренне содержание при вписывании [Akrich, 1992, p. 206]. Музейные же предметы как вещи должны быть целостны и потому существуют

целые реставрационные мастерские и климат-контроль, которые этим занимаются. Во-вторых, никуда не деваются сами физические характеристики вещей: из чего они сделаны, каким образом, их размер, объем, царапины и проч. Конечно, эти характеристики «срастаются» вместе с научными и учетными характеристиками и образуют атрибуты, но в то же время классификации и типологии не могут просто висеть в воздухе, им нужен материальный субстрат в виде вещи. В-третьих, все же необходимо, чтобы вещи что-то рассказывали о том, где они были. И потому этнографы сохраняют их историю, легенду (случай, который произошел с предметом), особенности создания и изготовления. В то же время эти истории и эта информация опять же не бывает строго взятой из поля, на нее наслаиваются собственные контексты, концепции, идеи музейщиков, в результате чего образуются атрибуты, фиксирующиеся в одном большом *научном паспорте* вещи, которые можно использовать в исследовании вещи, в ее выставлении и в экскурсиях.

С помощью этого кейса мы бы хотели отметить, что в музее происходит не вписывание, а переописание вещи, в результате которого отбрасываются одни ее характеристики, другие соплагаются с научными и административными классификациями, нумерациями и другими способами упорядочивания, а третьи добавляются уже в музее, которые фиксируют те атрибуты, которые вещь, существуя в пространстве традиционной культуры, никогда не имела.

3.1.3 Агрессивность и либеральность гетеротопий

В данном параграфе мы хотели показать практические основания гетеротопии. Если это понятие характеризуется как контактом с другими пространствами, так и их переворачиванием отношений в них, то как происходит гетеротопизация? На примере поступления вещи в музей мы хотели показать как вещь через документальную, коммуникационную, иные медиации переописывается, погружаясь в новые для себя отношения (финансовые, ресурсные, материальные, правовые). Эти практики переописывания вещи сложны и, как мы показали на примере клинков, часто приходится силой втаскивать вещь в нужные отношения. В результате мы видим *агрессивный* характер гетеротопий. Нужно отметить, что в современной этнографии происходит переосмысление процесса переописывания, и попытку найти такие способы переописания, в которых бы участвовали те народы, у которых берется вещь. В то же время это порождает новые конфликты: так, один из информантов приводил пример, когда в одном из американских музеев, которые

пригласили одно индейское племя поучаствовать в общем переописании, индейцы запрещали женщинам-музейным сотрудникам прикасаться к тем или иным реликвиям (инф. 3).

Но без музея доступ к пространствам традиционной культуры был бы затруднен: музей выступает как экспертное пространство, которое показывает «настоящие» и «правильные» вещи и, следовательно, реальность традиционной культуры. Здесь снова появляется двойственность гетеротопии, которую отмечал Фуко: гетеротопия оспаривает отношения в пространстве, которое репрезентирует, но она порой единственный источник для понимания этой реальности и возможности изменений этих отношений.

Практики переописания касаются, конечно, не только музейной деятельности. Так, в своей работе по экспериментальной логике Джон Дьюи говорит об умозаключении как о способности выстраивания особого пространства, которое было бы отделено от конкретной суггестивной реальности опыта, но в то же время имело бы с ним сходства для того, чтобы была возможность мыслить новые возможные отношения в будущем [Dewey, 2004, p. 214-282]. Здесь гетеротопия, создаваемая мыслителем освобождает, что, конечно, не лишает ее отмеченной агрессивности. Способность к научному размышлению и созданию идеальных моделей – это одновременно и создание утопических пространств, необходимых отдельным умам для разрушения границ, выстроенных вокруг другими пространствами (и властью, добавил бы поздний Фуко). Однако, когда мы говорим о переводе этой способности на институциональную базу (такую как музеи), то это часто происходит за счет грубости по отношению к конкретным отношениям в других конкретных пространствах.

Феномен переописания, на наш взгляд, заслуживает более глубокого внимания. Является ли переописание свойством гетеротопии? В случае музея – да, и в случае «искусства размышления», согласно Д. Дьюи, мы могли бы ответить положительно. Но если мы будем говорить о других гетеротопиях, например, об искусстве, о правах собственности (переходя из частной в публичную, собственность начинает вписываться в совершенно иные практики и может приобретать новые атрибуты), об экологических спорах (какие атрибуты приобретает лес в экологических компаниях?), сможет ли мы найти там схожие

особенности создания гетеротопичности? Этот вопрос выходит за рамки данной работы и требует дальнейших исследований.

3.2 Повседневное воображение практического деятеля

До 70х годов XX века критика утопии сконцентрирована на ее нормативном измерении. Антиподом утопии полагается антиутопия: «воплощенная утопия это антиутопия» [Якушева 2001]. Она практически не затрагивает эпистемологическое значение утопии. После 70х утопии противопоставляется не антиутопия как неправильное воплощение правильного порядка, а гетеротопия, которая в принципе порядком не является. Люди в своих рутинных нерефлексивных действиях оказываются способны поломать любую утопическую модель. Именно поэтому идеально-типические модели являются плохим инструментом познания. Невозможно смоделировать повседневную практику. В результате сама способность социологического воображения к конструированию утопических моделей оказывается под ударом. Критика утопии с эпистемологических позиций является гораздо более разрушительной, чем критика нормативного измерения. Ниже мы проанализируем логику этой критики.

3.2.1 Критика утопического воображения из перспективы повседневности

В теории действия М. Вебера содержится решение проблемы объяснения человеческого действия в соотношении с ценностями [Вебер 1990с]. Для Вебера мир ценностей является источником смысла социальных действий людей. Смысл действия трансцендентен по отношению к самому действию. Характеристика действия возможна, следовательно, только в ценностном измерении. Скажем, поход на работу не является осмысленным действием, пока он не осознается как обеспечение семьи, самореализация личности или спасение души в труде. Осмысленное действие предполагает соотнесение понятий ценности и рациональности.

Т. Парсонс соглашается с веберовским тезисом о взаимодействии между системой ценностей и рациональностью, однако акцентирует внимание на проблеме социального порядка. Ее можно сформулировать следующим образом: как координируются цели и средства *множества* людей? Устойчивые характеристики действий множества людей, лежащие в основании стабильности социального порядка, обусловлены тем, что мотивация акторов ориентирована на культурные

стандарты того или иного общества. Само существование социальной системы подразумевает согласие людей в отношении этих стандартов. В парсоновской нормативной модели действия акторы усваивают «правила» (моральные, когнитивные, эстетические стандарты, предписания, рецепты, определения и т.п.) и применяют их в процессах оценивания и действия. Связь между ценностями и рациональными действиями опосредуется нормативными ограничениями [Parsons 1951].

Возникновение интереса к повседневности, к повторяемым и непроблематизируемым действиям потребовало нового ответа на вопрос о природе этой связи. Во многом это относится к развитию парсоновской линии рассуждения Г. Гарфинкелем. Нормативная теория предполагает детерминацию поведения людей с помощью норм. Нормы задаются функцией той или иной социальной системы. Они формируют поведение индивидов в рамках институтов и разграничивают различные институты между собой. В то же время очевидно, что люди далеко не всегда ориентируются на определенные нормы при совершении действий. Нормативная модель действия представляет человека в качестве «здравомыслящего дурака» (judgmental dope), пассивного резонатора социальных норм [Гарфинкель 2002: 64-69].

Однако ключевой проблемой подобных моделей человека, как указывает Гарфинкель, является не детерминистский характер связи между нормами и действиями, а недооценка роли стандартизированных ожиданий в процессе воспроизводства социального порядка. Апелляция к нормативному порядку ничего не объясняет, поскольку природа этой нормативности остается проблематичной. Необходимо определить условия воспроизводимости социального действия. Таким условием становится «воспринимаемая нормальность» [Гарфинкель 2009: 11] совершаемых людьми действий.

Разрыв между нормами и конкретными осмыслениями практическими действующими своих и чужих действий существует, только если нормы рассматриваются в отрыве от повседневных практик воспроизводства «нормального» социального действия в конкретных ситуациях. Это приводит Гарфинкеля к выводу, что сам индивид должен проанализировать действия других в качестве обоснованных, чтобы быть способным на них отреагировать. Принципиальным отличием от теории Парсонса является то, что люди

воспринимают действия друг друга не через призму норм, а изнутри них самих. Иными словами, они ориентируются на наблюдаемые детали производимых действий. Впоследствии развитие данного тезиса приведет этнометодологическую логику к более фундаментальному выводу о непрерывной необходимости согласования действий с контекстом ситуации и формированию радикально ситуативной концепции конститутивного порядка [Корбут 2013б]. В рамках этой концепции социальный порядок возникает *in situ* в качестве результата взаимной настройки повседневных практических действий.

Эта модель объяснения социального порядка извлекает ценности из трансцендентного вакуума с целью показать, как они проживаются в повседневных рационализациях. В книге «Исследования по этнометодологии» Гарфинкель описывает эксперименты, реализованные им и его студентами для демонстрации рутинных оснований социального порядка. Например, он попросил своих студентов вести себя дома так, как если бы они находились в гостях: использовать вежливый тон, спрашивать разрешения взять какие-то вещи, и т.п. [Garfinkel 1967: 47]. Реакция родственников была охарактеризована как беспокойство, замешательство, раздражение. Этот пример показывает, что в самих социальных взаимодействиях присутствуют неписанные правила, которые характеризуют внутренне моральный порядок фактов семейной жизни. При нарушении конститутивных ожиданий, поддерживающих этот порядок, наблюдаемые действия воспринимаются как ненормальные.

Как и у Парсонса, у Гарфинкеля действия являются упорядоченными, однако в данном случае остается неназванным источник этой упорядоченности. «Схлопывание» дистанции между рационально осуществляемыми повседневными действиями и правилами приводит к тому, что мы не можем говорить о действии в соотношении с ценностями. Это происходит из-за того, что в данной перспективе смысл действия имманентно присущ самому действию, т.е. для совершения действия не требуются никакие внешние основания. «Члены общества относятся к этому миру как к «естественным фактам жизни», которые для них целиком и полностью являются моральными фактами жизни. Для членов общества знакомые сцены не просто таковы, но таковы потому, что это морально правильно или неправильно» [Garfinkel 1967: 35].⁸ В таком представлении социальной реальности невозможно

⁸ Цитируется по неопубликованному переводу А.М. Корбута.

описать «подлинное» моральное повседневное действие [Волков 2009], т.к. мораль рассматривается как характеристика, внутренне присущая социальному порядку.

Таким образом, в обеих представленных моделях социального порядка обнаруживается невозможность говорения о связи между практическими действиями и основаниями социального порядка. С одной стороны, существует разрыв между нормативными предписаниями и повседневными действиями. Тогда как «... идентичности и привязанное к ним этическое должествование не существуют сами по себе, отдельно, в некотором особом измерении, будь то книги, кодексы или коллективные представления. Они существуют в поступках, которые невозможно отделить от тех, кто их совершает...» [Волков 2009: 58]. С другой стороны, производство феноменальных деталей в ситуациях еще не делает этические правила не существующими. Это приводит нас к вопросу, возможно ли, оставаясь в границах социологии повседневности, говорить о соотношении действий с ценностями в повседневных рационализациях (т.е. на уровне практик индивидов) и при этом не свести ценностное измерение к практикам.

3.2.2 Моральность повседневного действия: миры оправдания и практика утопии

Поставленный вопрос может приобретать разное звучание в зависимости от того, какого рода трансцендентное измерение мы предполагаем вернуть в рассуждения о действии. С одной стороны, это может быть этическое действие, т.е. поступок, манифестирующий себя в своем свершении и потому не требующий предпосланного ему смысла.⁹ Можно сравнить такого рода поступок с жестом в понимании М. Мерло-Понти: «Жест гнева не приводит меня к мысли о гневе, он сам есть гнев» [Мерло-Понти, 1999: 242]. Смысл поступка самоочевиден, хотя это не самоочевидность практического действия (последнее сводится в компетентному оперированию в рамках определенной практики). С другой стороны, под трансцендентным измерением может пониматься переход от рутинного порядка действий к некоторому другому порядку, через соотнесение с которым рождается смысл действия [Вахштайн 2009]. Этот вариант решения проблемы заметно снижает исходный пафос вопроса, поскольку заранее отказывается от претензий на

⁹ Возможны и другие определения поступка. Мы сделали акцент на смысле поступка, потому что таким образом он может быть соотнесен как с классической веберовской традицией, так и с понятием практики. Ср. «Здесь нет удвоения реальности, нет отнесения к смыслу-там. Они [поступки] являются смыслом-здесь» [Волков 2009: 58].

объяснение экзистенциальных моментов в жизни людей. Мы намереваемся показать, что постановка вопроса о моральности повседневного действия является самопротиворечивой и приводит решение исходной проблемы к ее реформулировке в рамках других проблем.

Постановка вопроса о моральном повседневном действии содержит в себе противоречие. Мы пытаемся найти основание действия в нем самом, свободном от предпосланной интерпретации («я поступлю так, для того чтобы») и рационализации *post factum* («я поступил так, потому что»). Рационализации превращают поступок в знак – то, что обнаруживает его как поступок для других и для самого человека, но не присутствует в самом действии. В то же время сама категория морального предполагает оценивание. Действие может быть моральным или неморальным только в определенной перспективе, с чьей-то точки зрения. Иначе мы должны встать на позиции морального абсолютизма и отказать миру в возможности существования множественных моральных представлений. Но это не социологический ход. Социолог всегда может помыслить альтернативную мораль, характеризующую иное сообщество, институциональную среду, культуру. «... альтернативная мораль – это такая мораль, при которой люди систематически принимают как должное то, что он [нравственный абсолютист] считает греховным. Они вплетают греховное в образ жизни, который полагают должным, и передают его детям. Альтернативную мораль поэтому не следует приравнивать к преступному поведению в нашем обществе, так как сам по себе подобный образ жизни *являлся бы нормой*...» [Блур 2012: 152-153, курсив добавлен].

Обозначенное выше понятие поступка противоречит социологическому пониманию морали. В то же время «моральная философия... существенно предполагает социологию. Потому что каждая моральная философия предлагает, явно или неявно, по крайней мере частичный концептуальный анализ отношения субъекта к его резонам, мотивам, намерениям и действиям и тем самым предполагает, что эти концепции могут быть воплощены в реальном социальном мире» [Макинтайр 2000: 37]. Само рассуждение о морали возможно только тогда, когда сохраняется зазор между действиями и основаниями действий. Этнометодологический способ описания выносит этот механизм за скобки, т.к. включение любого рода рефлексивного элемента приводит к блокировке способности действовать. Например, если сороконожка будет думать, каким образом

она переставляет конечности, она теряет способность двигаться. Парадоксальным образом, мы также не можем говорить о поступке в упомянутом значении. Если смысл действия присущ самим действиям, то и источник их описаний находится в них самих.

Соотношение повседневной рациональности и ценностей возможно, если ценности рассматриваются в качестве идеала, который необходимо воплотить в практике. В этом смысле о повседневном мышлении также можно говорить как об утопическом. Утопическое мышление, согласно К. Мангейму, это особый способ видения социальной реальности, направленный на ее изменение [Мангейм 1994]. Любое действие в повседневном мире, независимо от того, поддерживается или нарушается с его помощью социальный порядок, по определению направлено на изменение существующего положения дел (это одна из причин, почему целесообразнее рассматривать идеологию как специфический вид утопии, а не наоборот). Например, по Шюцу «рабочая операция... является действием во внешнем мире, основанным на проекте и *характеризующимся намерением вызвать спроектированное положение дел* посредством телодвижений» [Шюц 2003: 6, курсив добавлен]. Связь между практическими действиями и абстрактными ценностями может быть прослежена на уровне практик, если мы рассматриваем действие как реализацию повседневных утопических проектов, а не как экзистенциальный опыт.

В социологии повседневности существует линия рассуждения, сохраняющая соотносимость действия с некоторым трансцендентным ему порядком. Эту интенцию сохраняет, например, А. Шюц, предпринимающий попытку адаптировать веберовское понятие смысла для повседневного действия. Смысл не присущ самому действию, он есть «результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке» [Шюц 2003: 5]. Следовательно, процессы смыслообразования тождественны процессам рефлексивной интерпретации, когда внутренний взор субъекта направлен на прошедшие или настоящие / будущие события в модусе свершившегося (*modo praeterito u modo futuri exacti*). Для того чтобы действие стало осмысленным, необходимо мысленно его реконструировать и дать ему квалификацию заверщенного. Таким образом, основа для повседневного действия проистекает из мира воображаемых сущностей.

Если источником действий людей является мир воображаемых сущностей, значит в обоих случаях должен осуществляться переход к нему. Модель социального мира усложняется наличием множественных реальностей, субуниверсумов [James 1950] или конечных областей смысла [Шюц 2003]. Повседневность соседствует с иными неповседневными мирами (наукой, искусством, безумием, сном и т.д.). Они характеризуется своим уникальным стилем существования, или когнитивным стилем. Акцентировка внимания на том или ином мире на время стирает в сознании действующего его связь с остальными. При совершении действия человек может ориентироваться на проекты, проистекающие из разных конечных областей смысла и, следовательно, подчиняющиеся разной логике. Далее мы рассмотрим социологические концептуализации связи между практическими рационализациями действующими своих поступков в соотношении с ценностями, на основании которых они создают утопические проекты своего действия.

Философия множественных миров находит отражение в социологии Л. Болтански и Л. Тевено. Интерпретация действующим происходящего зависит от отсылки к реальности, которая может осуществляться разными способами. В зависимости от избранного способа меняются критерии оценки действия. Так, когда речь идет о публичном обосновании своего поведения, необходимо, чтобы критерии оценки ситуации у ее участников совпадали [Болтански, Тевено 2000]. В то же время существуют ситуации, когда действующие отбрасывают критическую способность к рационализации своих и чужих повседневных действий.

На основании различения «режимов» сосуществования людей можно выделить два способа связи между действиями и ценностями. Первый не предполагает задействования критической способности, т.е. здесь ценностное измерение действия опущено в практику. Второй, наоборот, акцентирует связь между действиями и их рационализациями, это режим справедливости. Социологи разделяют режим справедливости на автономные «миры оправдания», в рамках которых вопрос о моральности действия решается на основании внутреннего критерия (например, апелляция к принципу равного обмена или самооценности семейных отношений). Таким образом, существуют внутренне моральные действия и действия, требующие обоснования. Эта методология позволяет анализировать отсылки людей к конкретным социальным институтам и

неинституционализированным общественным отношениям. Однако все еще существует зазор между моральными суждениями и практическими действиями.

Исследование суждений о действиях уводит нас из области самих действий. Прежде чем мы примем необходимость сохранения дистанции между моральными суждениями и практическими действиями, следует ответить на вопрос о возможности такой внутренней перспективы. Другими словами, возможно ли описать переход от практики к суждению о практике, не покидая границ собственно практической деятельности. Или иначе: возможны ли внутренне моральные действия? Разрыв между суждениями и действиями может быть преодолен, если рассмотреть утопическое воображение не только как образ мышления, но и как определенный способ действия. Утопическое мышление как стремление к идеальному образу жизни обретает статус действия, когда оно становится конституирующим для определенного типа практики. Практики, формирующие определенный ценностно ориентированный образ жизни, описываются в концепции практик А. Макинтайра [Макинтайр 2000].

Макинтайр исследует особый тип социальной организации, которой он называет героическими сообществами. Они характеризуются утопическим мышлением (стремлением к реализации некоего идеального образа жизни), реализуемым через особый способ действия – практику. Согласно Макинтайру, практикой является только такая деятельность, которая представляет собой соревнование с целью достижения совершенства в той или иной области жизни (внутреннее благо). В ней уже присутствуют исторические или культурные образцы успеха или неудачи, т.е., условно говоря, та планка, на которую происходит равнение при реализации утопии в повседневности. Например, если ребенок по воле родителей ходит в музыкальную школу, а за это получает карманные деньги, т.е. внешнее благо, это не практика. А если ребенок по своему желанию учится музыке, т.е. получает внутреннее благо, это уже практика.

Такое понимание практики позволяет описывать действия, которые внутри героического сообщества будут полагаться внутренне моральными, что соответствует трактовке морального порядка в этнометодологии. «... мораль и социальная структура в героическом обществе — это одно и то же... правила, которые приписывают людям их место в социальном порядке и тем самым придают им идентичность, предписывают также, чем они обязаны и чем им обязаны, как с

ними надо обращаться, если они нарушают эти правила, и как они должны обращаться с другими, когда те нарушают правила» [Макинтайр 2000: 171-172].

В данной перспективе зазор между моральными суждениями и действиями преодолен. Его преодоление основано на реабилитации аристотелевской этики, включающей три необходимые элемента: несовершенную человеческую природу, идею человека «каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-цель» и связующий элемент между этими двумя состояниями - моральные предписания, позволяющие осуществить практический переход от одного к другому [Макинтайр 2000]. Только при такой модели человека переход от фактических к ценностным суждениям может осуществляться практическим образом. Макинтайр иллюстрирует этот переход на следующем примере. Если часы не показывают правильное время, мы можем сделать вывод, что это *плохие* часы. Этот вывод рождается из представления о типичной функции часов. Понятие часов и хороших часов неотделимы друг от друга, и критерии моральной оценки зависят от того, что вообще значит быть часами для определенного класса объектов. Получается, что моральные суждения, основанные на такого рода «функциональных концепциях» (что значит быть часами), относятся к роду фактических суждений.

Несмотря на то, что данная концепция позволяет анализировать практические основания моральных суждений в повседневной жизни, она остается внутренне референциальной. Критерии оценки деятельности всегда замкнуты в рамках определенной практики. Характер внутреннего блага практики сугубо функционален. «Назвать часы хорошими значит сказать, что это такой вид часов, который был бы выбран тем, кто хочет знать по ним точное время (а не бросать их, скажем, в кошек)» [Макинтайр 2000: 87]. Здесь мы снова сталкиваемся с ситуационным детерминизмом практик. Ведь что определяет функцию, как не практики использования? Теоретически можно помыслить практику с любым внутренним благом. Например, в художественном мире Р. Киплинга швыряние в кошку тяжелых предметов обретает статус самоценной практики, причем «хороших» предметов для ее реализации всего пять: два сапога, кремневый топор, полено и маленькая секира [Киплинг 1902]. При этом очевидно, что названные предметы могут также считаться хорошими и в рамках других практик, например охоты или разведения огня. Хотя концепция Макинтайра предполагает однозначную связь между критериями моральной оценки и функциональной природой объекта, ему не

удается отделить функцию от практики: они определяются друг через друга, и мораль снова оказывается лишенной трансцендентного измерения.

Это трактовка практики сводит понимание морали к функционированию. Хорошо то, что работает. В отношении человеческой деятельности работает то, что правилосообразно. «Швыряние предметов в кошку» не является практикой до тех пор, пока не закреплены регулирующие ее правила, скрепленные договором между Кошкой и Мужчиной. То есть моральное действие есть исключительно результат тренировки практических навыков, что делает нерелевантным рассуждения о поступках. На самом деле это не совсем так. Члены героических сообществ ориентированы на добродетель. Под «добродетелью» (virtue) Макинтайр понимает виртуозную жизнь, т.е. такой набор деятельности, в которых человек достигает высшей степени практического мастерства. Равнение на идеал при этом – это не регулятивный, а конститутивный проект, предполагающий принципиальную реализуемость исповедуемых ценностей. Можно сказать, что разница между представленным и этнометодологическим пониманием практики подобна разнице, схватываемой глаголами «быть» и «изображать»: членом героического сообщества движет стремление делать хорошо, тогда как для практического деятеля, как его описывает Гарфинкель, достаточно действовать так, чтобы это воспринималось нормально. Таким образом, макинтайровское понимание практики, хотя и отличается от этнометодологического, неявно предполагает представление социального в качестве компетентного.

Следствием данной методологии является внимание исследователей к анализу «добродетелей», а не ценностей. У Болтански и Тевено проблема соотношения между разными мирами оправдания решается через взаимное определение релевантности тех или иных суждений в ситуациях. Если эту проблему рассмотреть в контексте утопического воображения как способа действия, остается непонятным, как происходит отбор релевантных критериев. Можно виртуозно собирать бомбы, но вряд ли в данном случае апелляция к внутреннему благу практики будет продуктивной в споре. Действительно, на основании приписывания моральных суждений к роду фактических легко судить, например, о том, что значит быть хорошим учеником, работником или мужем. Однако когда речь заходит о добром самаритянине, эта связь снова перестает казаться однозначной.

Для разрешения этого противоречия Макинтайр акцентирует нарративную природу человеческой жизни [Макинтайр 2000: 87], которая должна в каждой из сфер деятельности избегать осуждения, чтобы быть морально одобряемой. Целостность человеческой жизни предполагает, что величина успеха в одной практике подвергается сомнению из-за неудачи в других практиках. Таким образом, разрешается противоречие между фрагментарностью критериев оценки в отдельных мирах или практиках и повседневными рационализациями действующих своих и чужих действий. Однако это рождает другую проблему. Если для моральной оценки необходимо рассматривать жизнь человека как целостность, состоящую из множества практик, непонятно, какой удельный вес каждой практики в интегральной оценке. В любом случае, по словам Тевено, «необходимо иметь общие ориентиры, производные от широко распространенных соглашений, и формы общей оценки, способные стать рамками в достижении согласия» [Тевено 2001: 113]. В приведенном примере умение собирать бомбы, предположительно, должно вести к ее снижению. То есть критерии моральной оценки уже не исходят из самой практики, а могут быть, например, атрибутированы сообществу, что возвращает нас к классической нормативной модели действия, ведущей свою историю от Дюркгейма.

На примере концепций Болтански-Тевено и Макинтайра мы кратко обрисовали, как могут быть описаны внутренне моральные действия, акцент на которых сделан в этнометодологии. В обеих рассмотренных перспективах происходит отделение такого рода действий от действий другого типа. Последние описываются следующими характеристиками: процессами суждения и / или принадлежностью к иному типу социальной организации. Вопрос о возможности морального действия в повседневности предполагает сосуществование двух взаимоисключающих требований: поиска оснований действия в нем самом и наличие трансцендентного измерения. Разрешить это противоречие можно, только если разделить предполагаемые этими требованиями типы действий. Внутренне моральные действия, не включающие процессы рефлексивной интерпретации, возможны, но не в качестве *единственного* типа повседневных действий вообще, как это предполагает этнометодология.

Это помещает исходную проблему в более широкий проблемный контекст. Признание того факта, что в повседневности наблюдаются разные типы действий,

которые могут считаться моральными, логично ведет к перспективе их сопоставления. Один из путей, кратко обрисованных нами выше, лежит через возвращение утопического воображения в область повседневного действия. Важно отметить при этом, что речь не идет о реабилитации феноменологического проекта, как могло показаться из обсуждения концепции Шюца. Речь идет о возвращении утопического потенциала в социологические описания, источник которого еще необходимо выяснить. Каким образом повседневное воображение встроено в человеческие взаимодействия? Способна ли данная категория включить то, что мы назвали внутренней перспективой морального действия? Как соотносятся процессы воображения и практические действия? Отдельным значением обладает вопрос о связи между утопическим воображением в социальной теории и способами описания повседневных практических действий. Все эти вопросы являются открытыми.

С другой стороны, идея о соотносимости типа действия и принципа социальной организации имеет еще один разворот. Когда мы говорили о том, что понятие морали предполагает суждение, мы имели в виду, что оценка «морально / неморально» это всегда чья-то оценка. В то же время субъектом суждения не обязательно является индивид. Это может быть оценка с точки зрения того или иного социального порядка. Тогда различие между моральными действиями разных типов может быть объяснено через их принадлежность к разным типам социальной организации. Впрочем, куда более интересным представляется вопрос о том, не является ли сфера морального действия *онтологически* отличной от любого принципа социальной организации. Иными словами, речь идет о балансировании социального порядка между зонами нарушения и стабильности. Например, существует точка зрения, что моральное действие возможно только там, где нарушается социальный порядок: «Когда это происходит, практики становятся поступками, социальное оборачивается экзистенциальным, появляются неожиданные интонации у самых обыденных взаимодействий» [Вахштайн 2011: 84]. Однако такое решение приводит нас к совершенно другому вопросу, который характерен уже исключительно для социологии повседневности: можно ли говорить о повседневном там, где нарушается социальный порядок? В любом случае исходная проблема трансформируется в извечный вопрос социологии о возможности социального порядка и его элементарном составе. При этом соотношение двух обозначенных кругов проблем тоже представляет собой проблему.

Мы начали с вопроса о том, возможно ли описать моральное действие в повседневности. Такое описание предполагает возвращение в повседневность трансцендентного измерения, которое может быть понято двояко. Если под ним подразумевается область подлинного бытия, поступка и этического долженствования, мы неизбежно приходим к идее слома порядка повседневных взаимодействий и, соответственно, теряем из виду повседневное. Если трансцендентное измерение понимать как вплетенный в ткань повседневности механизм реализации рутинных действий, мы сталкиваемся с вопросом о статусе повседневного воображения и, в свою очередь, перестаем замечать моральное, т.к. оно сливается с практическим. Единственное, что остается социальному теоретику, когда он наталкивается на границы теоретического языка своей дисциплинарной области (в данном случае – социологии повседневности), это реконфигурация наличных теоретических ресурсов, которая ведет к повторной постановке исходной проблемы в рамках иных теоретических задач.

3.2.3 Типы повседневного воображения

Характерной чертой утопического мышления, присущего социальной теории, является построение такого рода схем, которые принципиально невозможно наблюдать в действительности. Вебер сделал эту операцию правомерной, создав в качестве своего основного методологического инструмента концепцию идеальных типов [Вебер 1990b]. Впрочем, как до него, так и после мышление по модели «как если бы» наблюдается в социологической теории повсеместно.

В то же время Шюц показал, что повседневное воображение также носит проективный характер. Люди создают проекты действия на основе имеющегося у них запаса социального опыта, который воплощается в типизациях и идеализациях. Строго говоря, любая ситуация является новой и требует нового способа реагирования. Но естественная установка повседневной жизни предписывает человеку вести себя так, *как если бы* ситуации в своих типичных чертах повторяются в будущем и возможно воспроизводство своих прошедших действий [Шюц 2004]. Основываясь на этой идее, можно представить повседневное действоание в качестве процесса взаимодействия между утопическими проектами и практиками их реализации. В предлагаемой трактовке утопическое воображение не противостоит повседневности, а является неотъемлемым элементом ее функционирования.

При принятии установки на соотнесение утопического воображения и практик его реализации перед нами встает проблема, как описать повседневное утопическое воображение, чтобы оно включало как рефлекслируемые или условно рефлекслируемые действия, так и действия, совершаемые по привычке или по инерции. Ведь она аксиоматически предполагает процессы рефлексивной интерпретации у деятеля. Если источником действий людей является мир воображаемых сущностей, значит в обоих случаях должен осуществляться переход к нему. Предположение таково, что это будет воображение разного типа. Основанием для объединения этих предполагаемых типов и одновременно для отделения от теоретического воображения служит установка повседневного деятеля на практику, а не на познание. По словам Шюца, «... прагматический мотив правит нашей естественной установкой в отношении мира повседневной жизни» [Шюц 2003: 4]. Далее мы обратимся к философии А. Бергсона для прояснения отношений между разными типами воображения.

Характерную черту философского подхода к миру Бергсон усматривает в примате интуиции или созерцания, независимого и свободного от точек зрения и методов, порождаемых практикой. В то же время, практика оказывается горизонтом внеинтуитивных видов деятельности, ведь «интеллект и наука, согласно Бергсону, созданы только ввиду действия, для практики» [Асмус 1984: 223]. В конце концов, по словам Бергсона, «ориентировка нашего сознания в направлении действия является основным законом нашей психической жизни» [Бергсон 1914: 178]. Содержание человеческого опыта ограничено образами, из которых надо исходить как из фактов. При этом все образы относятся к двум основным сферам: материи и сознанию. «Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела» [Там же: 10]. По утверждению Бергсона, материя мозга «есть носитель действия, а не субстрат познания ... нет решительно никакого основания, приписывать мозговому веществу способность порождать представления» [Там же: 67]. Функция мозгового аппарата, согласно этому воззрению, заключается просто в том, чтобы обеспечить человеку целесообразное действие на наличный объект.

Таким образом, свет, который наше восприятие проливает на вещи, не есть прозрачный свет познания, согласно Бергсону, а лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть, то, что мы задержали бы при прохождении

через нас, то, на что мы способны влиять. «...Фактически восприятие и память обращены всегда к действию, и подготавливать это действие есть функция тела» [Там же: 226-227]. Человеческая телесность оказывается субстратом всякого восприятия, то есть опосредствует указанные выше сферы материи и сознания. Повседневное воображение – это воображение, подчиненное практическим целям. В отношении к реальности различие между научным понятием и «интуитивным» образом будущего действия не в том, что понятие не адекватно, а образ адекватен действительности. Различие – только в характере или типе неполной адекватности. По отношению к реальности повседневное познание – такой же вторичный и такой же утопический образ, как и познание интеллектуальное.

В работе «Материя и память» Бергсон рассматривает роль тела в познании и формировании образов, в той мере, в какой познание подчинено интересам действия и тело препятствует попыткам духа воспарить над реальностью. «Именно тело, физиологические процессы, связанные с потребностями настоящего момента, придают познанию определенную настроенность, направленность на предмет, который, таким образом, становится объектом познания» [Блауберг 1992: 27]. Сам познавательный опыт оказывается пространством опосредствования между способностью воспринимать и чувствовать и способностью интеллектуальной обработки воспринятого. Поскольку, «во-первых, нет восприятия без чувств, то есть аффективных состояний, локализованных внутри тела. Во-вторых, и это главное, – любое восприятие неразрывно связано с воспоминанием. Выбор человеком любой его реакции зависит от его прежних опытов» [Там же: 25]. С этим связано введенное Бергсоном разделение понятий чистого восприятия и чистой памяти. Восприятие, по Бергсону, имеет некоторую длительность и поэтому не в состоянии мгновенно схватить саму реальность вещей. Длительность предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, в котором невозможно выделить отдельные моменты, оно неделимо и целостно. «Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования» [Бергсон 1992: 24]. Итак, процесс развития человеческого сознания, согласно Бергсону, состоит в непрерывном взаимодействии восприятия и воспоминания. В этом процессе Бергсон выделяет две основные формы памяти, самостоятельные, но действующие вместе: память

самопроизвольную, или собственно память, и память механическую, память-привычку.

На основании проведенного Бергсоном различения мы можем выделить два типа повседневного воображения, основанные на разных типах памяти. С одной стороны, с помощью понятия самопроизвольной памяти мы можем описывать рефлексивные действия людей. С другой стороны, понятие механической памяти дает нам возможность говорить также и о нерефлексируемых действиях. Таким образом, с помощью концепта утопического воображения нам удастся, во-первых, преодолеть разрыв, существующий в разных моделях объяснения социального порядка по отношению к его наблюдаемости. Во-вторых, при такой трактовке основания действия не срастаются с самими действиями, и при этом остается возможность говорить о нерефлексируемых практиках.

Заключение

В заключение мы приведем в сжатом виде результаты каждой из глав и укажем на перспективные проблемные области, которым в данной работе не было уделено достаточно внимания.

В первой главе производится анализ и развитие объяснительного потенциала понятия «утопическое воображение». Для начала мы проводим различие между эпистемическим и нормативным измерениями утопии: первое характеризует утопию как познавательную способность, а второе – как средство преобразования существующего социального порядка. Для того чтобы подтвердить или опровергнуть базовую гипотезу исследования – что утопия может не иметь нормативного измерения, но всегда обладает эпистемическим измерением – мы рассматриваем вопрос, существуют ли нормативное и эпистемическое измерения утопии в отрыве друг от друга. При анализе исследовательских программ, отрицающих принцип ценностной нейтральности, мы обнаружили идею о том, что нормативный модус – единственно возможный модус социального познания.

Сделаем несколько критических замечаний. Анализ утопического воображения как способности познания является неполным, однако мы можем наметить контур перспективных исследований в этой области. Возможно, интересными и полезными могут оказаться исследования утопических практик социологов с более четким определением этого понятия и его границ, причин различий американских и франкфуртских теоретиков в доминирующем векторе их критики, а также более подробное и систематичное изложение различных точек зрения по вопросу ценностной нейтральности в социальных науках.

Проведенный анализ не дал нам возможности подтвердить или опровергнуть гипотезу, поэтому далее мы произвели заход с другой стороны. Утопическое воображение связано с социальным порядком по меньшей мере на уровне его описания, следовательно, для того чтобы проанализировать логику его функционирования, можно посмотреть, как устроены теоретические утопии. С этой целью мы обратились к классу утопий, которые выстраивают связи между социальным порядком и природой человека (антропологические утопии) и рассмотрели представленные в них механизмы этой связи. Мы приходим к выводу, что антропологические утопии не являются социологическими в собственном

смысле слова, т.к. в них природа социального постулируется как данность и зачастую ставится в зависимость от природы человека. Далее мы рассматриваем связь между утопическим воображением и собственно социологическим стилем мышления.

Социология как дисциплина возникает в результате мысленного эксперимента, производимого Т. Гоббсом. Суть этой утопической конструкции а том, чтобы представить дообщественное состояние человечества в таком виде, где в природу человека изначально не заложено стремление к совместному существованию с другими людьми. В результате появляется возможность мышления об обществе как самостоятельного мышления, которая закрепляется в истории социологической мысли. В то же время утопическое воображение долгое время не является предметом теоретической рефлексии.

В заключение первой главы на основании лумановского различения между тавтологией и парадоксом мы выделяем устойчивые и воспроизводимые характеристики (коды) утопического воображения, которые объединяют эпистемическое и нормативное измерения утопии: критицизм, имажинативность, универсализм, конструктивизм, трансцендентизм, отрицание повседневности. Используемая нами теоретическая операция исключает необходимость подтверждения исходной гипотезы исследования, т.к. нормативное измерение утопии в результате рассматривается как частный случай ее эпистемического измерения.

Во второй главе осуществляется концептуализация понятия «утопическое воображение» в качестве общего элемента конкурирующих моделей объяснения социального порядка. В результате анализа отношений между утопией и повседневностью мы пришли к выводу, что утопии отрицают повседневность, и наоборот. Что важно, критика утопий с точки зрения повседневности направлена не против нормативного измерения утопии, а против ее эпистемического измерения. Ее предметом, следовательно, является обоснование того, почему утопические конструкции являются непригодными инструментами социального познания. Взамен теоретические программы исследования повседневности предлагают сконцентрироваться на понимании социального порядка как ситуативного порядка наблюдаемых здесь и сейчас взаимодействий.

На основании рассмотрения вопроса о возможности повседневной морали мы демонстрируем, что люди при выполнении своей практической деятельности также опираются на ресурсы воображения. В противном случае было бы невозможно помыслить моральное действие в повседневности. Существуют различные типы повседневного воображения, которые характеризуют рефлексивные и нерефлексивные действия практических акторов. Таким образом, гипотеза исследования подтверждается. Утопическое воображение можно представить в качестве общего ресурса осмысления социального мира, как для социолога-теоретика, так и для повседневного действующего.

Если мы хотим вернуться к тому состоянию, когда социология производит значимое знание по ту сторону конкретных локальных ситуаций взаимодействия, *ad hoc* социальных феноменов, если мы сохраняем идеал познания социального порядка как чего-то несводимого к данным конкретным наблюдаемым взаимодействиям, необходимо так или иначе реабилитировать утопические модели мышления. Один из доступных нам способов – это сделать утопическое теоретизирование рефлексивным, что мы и попытались сделать в рамках данной работы.

Список использованных источников

1. Асмус В.Ф. Бергсон и его критика интеллекта // Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М.: Мысль, 1984. С. 217-261.
2. Бергсон А. Интеллектуальное усилие // А. Бергсон. Собр. соч. в 5 т. Т. 5. СПб., 1914.
3. Бергсон А. Материя и память // А. Бергсон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992б.
4. Блауберг И.И. Анри Бергсон и философия длительности // Бергсон А. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.
5. Блур Д. Знание и социальное представление. Глава 6. Возможна ли альтернативная математика? // Социология власти. 2012. № 6-7. С. 150-177.
6. Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Том III. № 3. С. 66-83.
7. Вахштайн В. Джон Ло: социология между семиотикой и топологией // Социологическое обозрение. 2006. № 1. С. 25-30.
8. Вахштайн В.С. Между «практикой» и «поступком»: невыносимая легкость теорий повседневности // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 61-70.
9. Вахштайн В.С. На краю привычного мира: события и их фреймы // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 79-94.
10. Вахштайн В.С. Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. 2014. № 2. С. 9-38.
11. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990б. С. 345-415.
12. Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990с. С. 602-643.
13. Волков В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. 1997. № 6.
14. Волков В.В. Слова и поступки // Социологическое обозрение. 2009. Том 8. № 1. С. 56-60.

15. Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. 2002. Том 2. № 1. С. 42-70.
16. Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 10–51.
17. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М: Мысль. 1991.
18. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. М: Мысль, 1989.
19. Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии. СПб: Наука, 2003.
20. Гуревич П.С., Степин В.С. Философская антропология. Очерк истории // Философские исследования. 1994. № 1. С. 114—129.
21. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. СПб: Наука, 1977.
22. Давыдов Ю.Н. Сен-Симон, Конт и Маркс: рождение науки об обществе из духа социальной утопии // История теоретической социологии. В 4х тт. Т. 1. / Отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Изд-во «Канон+» ОИ «Реабилитация», 2002. С. 28-209.
23. Иллич И. Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир. М.: Просвещение, 2006. 160 с.
24. Киплинг Р. Кошка, которая гуляла сама по себе. 1902. Сетевой адрес: http://sheba.spb.ru/libra/kipling_cosh.htm (дата обращения: 26.10.2014).
25. Корбут А.М. Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // Социология власти. 2013а. № 1-2. С. 9-26.
26. Корбут А.М. Концепция конститутивного порядка в этнометодологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013б. Т. XVI. № 2. С. 65-81.
27. Лаврова А.Г. Проективность утопии // Вестник ЧелГУ. 2007. № 14 (92). С. 38-43.
28. Луман Н. Невероятность коммуникации // Проблемы теоретической социологии. Вып 3. СПб., 2000. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2972> (дата обращения: 16.08.13).
29. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. С. 194-218.

30. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
31. Мангейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист. Серия: Лики культуры, 1994.
32. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения в 50 тт. Т. 3. М: Гос. издательство политической литературы, 1955.
33. Мартынов Д.Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XVI-XIX вв.) // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 162-171.
34. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
35. Мертон Р.К. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, 2006. 873 с.
36. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение / Пер. с англ. О.А. Оберемко. Под общей редакцией и с предисловием Г.С. Батыгина. М.: Издательский Дом NOTA BENE, 2001.
37. Михайлов И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940-1973. М.: ИФ РАН, 2010.
38. Михайлова Е.А., Романова Н.М. Особенности определения страховой суммы и расчета страхового тарифа в страховании произведений искусства. Составитель Романова Н. М. Экспертиза, оценка и страхование музейных предметов: Вопросы теории и практики : коллективная монография. СПб., 2010. С. 114 – 124.
39. Платон. Государство // Платон. Сочинения в 4х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1994а. С. 79-420.
40. Платон. Софист // Платон. Сочинения в 4х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994с. С. 275-345.
41. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в 4х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1994б. С. 421-500.
42. Райх В. Психология масс и фашизм. М.: «Университетская книга», 1997. 380 с.
43. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Мысль, 1960.
44. Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология. Справочник. СПб, Арт-Люкс, 2003.
45. Станюкович Т. В. Этнографическая наука и музеи. М.: Наука, 1978.

46. Тевено Л. Рациональность или социальные нормы: преодоленное противоречие? // Экономическая социология. 2001. Т. 2. № 1. С. 88-122.
47. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана / Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб, 2006.
48. Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 351-392.
49. Фрейд З. Недовольство культурой. М: Фолио, 2013.
50. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого "Я". М.: издательство "Современные проблемы", Н.А. Столляр, 1926.
51. Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах. М.: Наука, 1966. 224 с.
52. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. С. 3-34.
53. Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 687-1006.
54. Якушева Н.Б. Трансформация утопии в антиутопию в культуре XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург, 2001.
55. Adorno T. Education after Auschwitz // Critical models: Interventions and catchwords, 1998. Pp. 191-204.
56. Akrich M. De-scription of Technical Objects // Shaping technology / Building society: Studies in Sociotechnical Change / Edited by Bijker W., Law J. MIT, 1992. Pp. 205 – 224.
57. Allen G.O. Le Volonté de Tous and Le Volonté Général: A Distinction and Its Significance // Ethics. 1961. Vol. 71, No. 4. Pp. 263-275.
58. Barreto J.M. Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty // Law and Critique. 2006. No 17(1). Pp. 73-106.
59. Becker H.S. Whose side are we on? // Social problems. 1967. Pp. 239-247.
60. Cooke J. Heterotopia. Art Ephemera, Libraries, and Alternative Space // Art Documentation. 2006. No 2 (25). Pp. 34-39.
61. Dahrendorf R. Out of utopia: Toward a reorientation of sociological analysis // American Journal of Sociology. 1958. Pp. 115-127.

62. Dehaene M., De Cauter L. *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivill Society*. New York: Routledge, 2008.
63. Dewey J. *The Logic of Judgments of Practice* // Dewey J. *Essays in experimental logic*. University of Chicago Press, 2004. Pp. 214 – 282.
64. Double D.B. Chapter 2: Historical perspectives on anti-psychiatry // *Critical psychiatry: The limits of madness*. Palgrave Macmillan, 2006.
65. Filippov A. The other ‘Hobbes’ people’: An alternative reading of Hobbes // *Journal of Classical Sociology*. 2013. Vol. 13. No. 1. P. 113-135.
66. Foucault M. *On other spaces: Utopias and heterotopias* // *Rethinking architecture: A reader in cultural theory* / Edited by Leach N. London and New York: Routledge, 1997. Pp. 330 – 337.
67. Garfinkel H. *Ethnomethodology’s program: working out Durkheim’s aphorism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
68. Garfinkel H. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.
69. Gordon J. Hybridity, Heterotopia, and Mateship in China Miéville's "Perdido Street Station" // *Science Fiction Studies*. 2003. No 3 (30). Pp. 456-476.
70. Gouldner A. W. *Anti-Minotaur: The myth of a value-free sociology* // *Social problems*. 1962. Pp. 199-213.
71. Habermas J. *The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon, 1984.
72. Hetherington K. Foucault, the museum and the diagram // *The Sociological Review*. 2011. No 3 (59). Pp. 457-475.
73. Hetherington K. *The badlands of modernity: Heterotopia and social ordering*. Psychology Press, 1997.
74. Hook D., Vrdoljak M. Gated communities, heterotopia and a “rights” of privilege: aheterotopology'of the South African security-park // *Geoforum*. 2002. No 2 (33). Pp. 195-219.
75. Hooper-Greenhill E. *The space of the museum* // *Continuum*. 1990. No 1 (3). Pp. 56-69.
76. Jacknis I. F. B. *Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology* // *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture* / Edited by Stocking W. The university of Winsconsin Press, 1985. Pp. 75-111.

77. James W. Ch. XXI. The perception of reality // James W. The principles of psychology. Vol. II. New York: Dover, 1950. Pp. 283-322.
78. Kahn M. Heterotopic dissonance in the museum representation of Pacific Island Cultures // American Anthropologist. 1995. No 2 (97). Pp. 324-338.
79. Law J. Actor network theory and material semiotics // The new Blackwell Companion to social theory / Edited by Turner B. Wiley-Blackwell, 2009. Pp. 141-158.
80. Levitas R. Sociology and utopia // Sociology. 1979. No 13(1). Pp. 19-33.
81. Lord B. Foucault's museum: difference, representation, and genealogy // Museum and society. 2006. No 1 (4). Pp. 1-14.
82. Mol A. Ontological politics. A word and some questions // The Sociological Review. 1999. No 47 (S1). Pp. 74-89.
83. Nail L. Michael Foucault // Rethinking architecture: A reader in cultural theory / Edited by Leach N. London and New York: Routledge, 1997. Pp. 329- 330.
84. Noorani Y. Heterotopia and the Wine Poem in Early Islamic Culture // International Journal of Middle East Studies. 2004. No 3 (39). Pp. 345-366.
85. Owens B. M. C. Monumentality, identity, and the state: Local practice, world heritage, and heterotopia at Swayambhu, Nepal // Anthropological Quarterly. 2002. No 2 (75). Pp. 269-316.
86. Parsons T. The social system. Glencoe: Free Press, 1951.
87. Skinner B.F. Walden Two. New York: Macmillan, 1948.
88. Valsiner J., Veer van der R. Chapter 3: Pierre Janet's world of tensions // Valsiner J., Veer van der R. The Social Mind: Construction of the Idea. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Pp. 61-136.

Приложение 1: Список информантов

1. инф. 1 — Т., жен., ведущий научный сотрудник РЭМ, хранитель, стаж работы в музее — около 35 лет.
2. инф. 2 - Д., жен., научный сотрудник РЭМ, хранитель, стаж работы в музее — 10 лет
3. инф. 3 – К., жен., заместитель директора по музею, Музей Антропологии и Этнографии (Кунсткамера), стаж работы в музее – 30 лет.