Мэри Дуглас

Как мыслят институты

Данный текст представляет собой перевод двух глав книги Мэри Дуглас «Как мыслят институты». С точки зрения Дуглас, необходимо отказаться от традиционных способов понимания институтов и вернуться к исследовательской программе, основы которой были заложены в работах Эмиля Дюркгейма и Людвига Флека. В частности, институты можно рассматривать, вслед за Флеком, как мыслительные коллективы, характеризующиеся определенным стилем мышления. Одним из элементов стиля мышления является стиль классификации. Дуглас показывает, как, по мере изменения социальных условий, возникают и трансформируются различные классификационные системы.

Ключевые слова: Дюркгейм, Флек, институты, мыслительный коллектив, стиль мышления, классификация.

У институтов не может быть сознания

Не всякая группа людей может называться обществом. Некую общность «создают» общий способ мышления или общее чувство, но это не значит, что корпоративная группа обладает собственными установками, которые, если и имеют место, то благодаря праву. Однако и одного правового существования не достаточно. Юридические допущения не атрибутируют корпорациям эмоциональные пристрастия. Нельзя сказать, что группа мыслит или чувствует, только потому, что она имеет правовой статус.

Однако данные факты отрицаются многими социальными мыслителями. Марксистская теория предполагает, что общественный класс может воспринимать, выбирать и действовать в соответствии со своими групповыми интересами. Демократическая теория ос-

---

Мэри Дуглас (1921-2007) — крупнейший британский социальный антрополог-теоретик XX века. Училась в Оксфорде, преподавала в Университетском колледже Лондона, Институте Рассела Сейджа (Нью-Йорк), Северо-Западном университете. Автор одного из ключевых текстов по социальной антропологии «Чистота и опасность» (1966).

В этом номере мы предлагаем читателю перевод двух глав (Главы I «У институтов не может быть сознания» и Главы VII «Институты способны к классификации») одной из центральных работ британского антрополога Мэри Дуглас «Как мыслят институты» (Mary Douglas. How Institutions Think. New York: Syracuse University Press, 1986. Pp. 9–19, 91–109).

нована на идее коллективной воли. Но когда дело доходит до детального анализа, теория индивидуального рационального выбора сталкивается с огромными трудностями в том, что касается представлений о коллективном поведении. Для этой теории характерно утверждение, что за рациональным поведением стоят эгоистические мотивы. Индивид вычисляет, что лучше всего соответствует его интересам, и действует сообразно этому. На данном теоретическом базисе строится и экономический анализ, и политическая теория. Мы не разделяем данную точку зрения, полагая, что индивиды вносят свой вклад в общественное благо бескорыстно, в отсутствие очевидной выгоды для себя.

Эмиль Дюркгейм представлял конфликт между индивидом и обществом иначе[1]. Он переводил его в противоборство двух элементов внутри человека. Дюркгейм считал изначально ошибочным отрицание социальных истоков индивидуального мышления. Классификации, логические связи и определяющие характеристики даются индивиду обществом. Среди прочего передается и чувство априорной правоты одних идей и бессмысленности других. Он полагал, что возмущение, появляющееся при сомнении в устоявшихся идеях, является инстинктивной реакцией, напрямую обусловленной привязанностью к социальной группе. По его мнению, только эпистемология может объяснить то, каким образом создается коллективное благо.

Идеи Дюркгейма прекрасно подходят для сегодняшнего дня. Он верил, что утилитаризм никогда не сможет объяснить основы гражданского общества. В его время многие сложные проблемы и парадоксы утилитаризма еще не были известны, но он был убежден, что бентамова модель, согласно которой социальный порядок производится автоматически в результате эгоистических действий рациональных индивидов, слишком ограничена, поскольку она не объясняет групповую солидарность.

Социологическая эпистемология Дюркгейма столкнулась с довольно сильным сопротивлением, и до сих пор не получила должного развития. Возвысив роль общества в описании организации мышления, он принизил роль индивида. За это он был объявлен рационалистом и радикалом. Поскольку он не представил дополнительных аргументов в пользу своего функционалистского подхода, это привело к выдвижению нового обвинения в том, что Дюркгейм недостаточно рационален и склонен к иррационализму. Складывалось впечатление, что он обращается к некой мистической сущности и наделяет ее особой, самостоятельной силой. В результате

1 Дюркгейм Э. Самоубийство/пер. с франц. А. Н. Ильменского. СПб.: Изд-во Н. П. Карбасникова, 1912; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда/пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1996.

он был провозглашен консервативным социальным теоретиком. Но несмотря на все это, многие исследователи признают за эпистемологией способность объяснить то, что не может объяснить теория рационального поведения.

Французский интерес к социологии знания в целом складывался независимо от многочисленных дискуссий по поводу идеологии и социального сознания, которые проходили в Германии в то же самое время. Очерк Роберта Мертона о Карле Мангейме содержит важные сведения по данной теме. Автор отметил, что французы в своем выборе проблем обращали особое внимание на «разнообразие не только моральной и социальной структур, но и когнитивных ориентаций» у разных народов[1]. Немецкая социология знания, с другой стороны, была глубокого пронизана левым гегельянством и марксистской теорией. На ранних этапах в немецкой социологии знания центральными были проблемы релятивизма. Отчасти это было частью пропагандистской кампании. По мере ухода этих проблем на второй план предметный фокус начал смещаться в сторону взаимоотношений индивида и социального порядка в целом. Значение вариативности социального порядка оказалось (и до сих пор остается) во многом вне поля зрения. Все внимание было сосредоточено на интересах. Например, для данного подхода характерной является попытка объяснить различие точек зрения через конфликтующие интересы разных сегментов современного индустриального общества. Никто еще не предпринимал попытку сравнить точки зрения, имеющие своим истоком совершенно непохожие типы общества. Мертон заключает свой обзор списком логических изъянов в аргументации Мангейма и выявляет риторические приемы, с помощью которых последний пытался их преодолеть.

Нынешняя волна интереса к политической теории совпадает с волной интереса к работам Людвига Флека по философии науки. В своей книге «Возникновение и развитие научного факта»[2], посвященной идентификации сифилиса, Флек уточнял и развивал подход Дюркгейма. Было бы полезно провести детальное сравнение тех моментов, в которых они совпадают во мнениях и различий в их позициях. Во многих местах Флек пошел гораздо дальше Дюркгейма, в других — упустил центральную синтезирующую идею последне-

1 Мертон Р. Карл Маннгейм и социология познания/пер. с англ. Е. Н. Егоровой // Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 691–692.

2 Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

го, но оба в одинаковой мере акцентировали внимание на социальном базисе познания.

Дэвид Юм в своих скептических выпадах против теорий причинности уже сформулировал вопросы к Дюркгейму. Юм утверждал, что в опыте мы обнаруживаем лишь последовательность и частоту, а не законы или необходимость. Причинность мы определяем сами. Дюркгейм, цитируя Юма, адресовал тот же самый вопрос воображаемой аудитории философов, предложив им продемонстрировать: «..откуда у нас берется эта удивительная прерогатива, и как мы можем видеть в вещах отношения, которых само по себе рассмотрение вещей нам не может помочь обнаружить»[1]. Его собственный ответ состоял в том, что категории времени, пространства и причинности имеют социальное происхождение.

В самом деле, эти категории выражают наиболее общие отношения между вещами: «Превосходя в своем охвате все другие понятия, они господствуют над всеми отдельными сторонами нашей интеллектуальной жизни. Таким образом, если бы людям постоянно не было присуще общее понимание важнейших идей, если бы у них не было однородной концепции времени, пространства, причины, числа и т. д., стало бы невозможно согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь. Поэтому общество не может оставить категории „на произвол“ частных лиц, не отказываясь одновременно от самого себя... Имеется и минимум логического конформизма, без которого оно также не может обойтись. По этой причине оно подавляет всем авторитетом своих членов, чтобы предупредить расколы... Необходимость, с которой категории навязываются нам, не является, таким образом, следствием простых привычек, гнет которых мы могли бы сбросить с помощью небольших усилий. Это также не физическая или метафизическая необходимость, поскольку категории изменяются в зависимости от места и времени. Это особая разновидность нравственной необходимости, которая для интеллектуальной жизни есть то же, что нравственный долг для воли»[2].

Можно сравнить это с утверждением Флека, который говорил: «Познание — это наиболее социально обусловленная деятельность человека; оно является, прежде всего, социальным продуктом. Уже в самой структуре языка заключена определенная навязываемая данному обществу философия, и даже одно слово может выражать

1 Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии/пер. с франц. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения/под общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 192.

2 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда/пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1996. С. 195–196.

собой сложную теорию... Любая теория познания, не принимающая во внимание этой социальной обусловленности всякого познавательного действия, не более чем тривиальна»[1].

Флек пошел дальше Дюркгейма в анализе идеи социальной группы. Он ввел два специализированных термина: «мыслительный коллектив» (эквивалент дюркгеймовской «социальной группы») и его «стиль мышления» (эквивалент дюркгеймовских «коллективных представлений»). Для Флека стиль мышления задает предварительные условия для любого познания и определяет, что можно считать обоснованным вопросом, а что — ложным ответом. Он предоставляет контекст и очерчивает границы любого суждения об объективной реальности. Его характерная черта состоит в том, что он скрыт от членов мыслительного коллектива.

Индивид никогда (или почти никогда) не осознает коллективный стиль мышления, который в подавляющем большинстве случаев оказывает принудительное воздействие на его мышление и вопреки которому ничего нельзя возразить[2].

Понятие стиля мышления у Флека очень близко к идее концептуальной схемы, которая, по мнению некоторых философов, ограничивает и контролирует индивидуальное познание настолько строго, что делает невозможной транскультурную коммуникацию. При этом, стиль мышления так же сильно довлеет над мыслителем, как и коллективное представление в первобытной культуре (относительно последнего высказывался Дюркгейм). Важно отметить, что Флек не рассматривал отдельно первобытное общество.

Согласно Дюркгейму, индивиды мыслят схожим образом благодаря интернационализации идеи социального порядка и его сакрализации. Сакральное побуждает любого добропорядочного гражданина встать на защиту своих устоев. Общий символический универсум и способы классификации природы воплощают принципы авторитета и координации усилий. В такой системе проблемы легитимности решаются за счет того, что индивиды имеют сложившееся представление о социальном порядке и могут передавать его друг другу. Однако развитая система разделения труда разрушает гармоничное соотношение сил между нравственностью, обществом и физическим миром, ставя на ее место солидарность, зависящую от функционирования рынка. Дюркгейм считал, что в индустриальном обществе солидарность, основанная на сакральном символизме, невозможна. В современную эпоху сакральность

1 Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 67–68.

2 Там же. С. 66.

перенесена на индивида. Эти две формы солидарности являются основой типологии в дюркгеймовской теории.

В работе Флека проводится различие между мыслительным коллективом, состоящим из истинно убежденных людей, и мыслительным сообществом. Различие проводится по стилю мышления, при котором представители мыслительного коллектива более ограничены в возможностях. Кроме того, он полагал, что мыслительные коллективы различаются продолжительностью своей жизни: от самых кратковременных до наиболее стабильных формаций. Он считал, что стиль мышления стабильных формаций, к примеру, гильдий, профсоюзов и церквей — более единообразен и четок. Флек попытался рассмотреть внутреннюю структуру групп: в центре находится элита высокостатусных посвященных, а снаружи — массы. Центр подвижен. Периферия принимает его идеалы не задумываясь. Флек полагал, что существует множество миров со своим центром и оболочкой — пересекающихся, разделяющихся и сливающихся. Выдвигая идею в чем-то схожую с идеей «моральной плотности» в дюргеймовской теории, Флек признавал, что абсолютный объем взаимодействий может варьироваться; степень концентрации и энергии в центре зависит от давления спроса на внешних границах. Когда это взаимодействие прочно, вопрос индивидуальной девиации возникает редко. Флек применял дюркгмеймовскую идею суверенного стиля мышления к современному обществу и науке. Дюркгейм был бы в ужасе от подобного использования своих идей. Флек говорил, что дюркгеймианцы «слишком высоко оценивают естественнонаучные факты, прямо-таки поклоняются им»[1]. Он высмеивал подобное отношение, видя в нем «наивное» препятствие на пути построения научной эпистемологии.

Высказывания Дюркгейма часто содержат указания на загадочное надорганическое групповое сознание. Флека вряд ли можно упрекнуть в подобной загадочности. Его подход был всецело позитивистским. При анализе критики, касающейся обоих, лучшая стратегия — заставить Дюркгейма и Флека защищаться вместе. Иногда лучший ответ дает Флек, иногда — Дюркгейм. Сражаясь рядом, спиной к спине каждый из них может восполнить недостатки другого своими достоинствами.

В предисловии к книге Флека редактор-переводчик сравнивает ее изначальное неприятие критиками с моментальным и громким успехом работы Карла Поппера «Logik der Forschung», опубликованной в то же время[2]. Разный прием может быть в значительной степени

1 Флек Л. Указ. соч. С. 72.

2 Trenn Th. J. Biographical sketch // Fleck L. Genesis and development of a scientific fact/trans. F. Bradley and Th. J. Trenn. Chicago: University of Chicago

объяснен разной степенью влияния, которым обладали авторы. Поппер был хорошо известной фигурой в престижной компании венских философов, а Флек — абсолютным аутсайдером в философии. В биографическом очерке Флек описывается как «гуманист с энциклопедическими познаниями»[1]. Медик и бактериолог, публикации и исследования которого были посвящены серологии тифа и сифилиса, а также различным патогенным организмам, он вряд ли мог впечатлить философов. Довести до логического конца собственную идею Флека о том, что именно теория мыслительного коллектива как социальной организации объясняет недостаточное первоначальное внимание к нему, было бы скорее в духе Дюркгейма. Тем не менее, предположение редактора, состоящее в том, что изначальный провал книги Флека был следствием несовместимости стилей мышления, интересно. Первые критики обвиняли Флека в редукционистской минимизации значения роли отдельного самостоятельного ученого. Они ставили ему в упрек пренебрежение ролью отдельных личностей в истории науки. Его социологический анализ был отвергнут на том основании, что он мало что добавляет к уже сказанному Максом Вебером. В общем, его критиковали за центральную идею, а не за отдельные составные части теории. Выдвинутое им требование построения социологической и сравнительной эпистемологии было отклонено. Его редакторы полагают, что сегодня времена изменились, и произошла радикальная смена мышления.

Определенно наблюдается новый подъем интереса к различным стилям мышления в истории науки. Галилей ввел новый стиль мышления, который сделал старые вопросы невозможными. Ян Хакинг в своей статье «Язык, истина и разум» дает краткий обзор некоторых новейших и важных очерков по истории науки, посвященных «новым модусам рассуждения, которые обладают специфическим началом и траекторией развития»[2]. Однако, в большинстве случаев предметом особого интереса становится стиль мышления, а не его связь с мыслительным коллективом. Чтобы обращение к творчеству Флеку было действенным и продуктивным, нельзя разделять стиль мышления и мыслительный коллектив, тем самым вновь не учитывая социологическую сторону его теории.

Томас Кун был первым после 1937 года, кто сослался на книгу Флека[3]. В предисловии к английскому переводу он высказал сомнения,

---

Press, 1979. P. 17.

1 Ibid. P. 149.

2 Hacking I. Language, truth and reason // Rationality and relativism/ed. M. Hollis and S. Lukes. Oxford: Blackwell, 1982. P. 51.

3 Кун Т. Структура научных революций/пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Прогресс, 1975.

которые до сих пор многими поддерживаются. Он обратил особое внимание на то, что позиции Флека: «...сосредоточены вокруг понятия „мыслительного коллектива“ ... я нахожу это понятие внутренне ошибочным, приводящим к многочисленным трудностям в книге Флека. Если говорить кратко, похоже, что мыслительный коллектив функционирует как некий сверхиндивидуальный разум, потому что многие люди обладают им (или он ими обладает). Чтобы объяснить его явно принудительную власть, Флек поэтому не раз обращается к терминам, заимствованным из рассуждений об индивидах»[1]. Кун высоко оценивает некоторые моменты в книге Флека, но не основной тезис последнего. Отклоняя его, Кун выражает то же неудовольствие, что и многие либералы.

Да, сегодня развитие идей происходит в направлении, которое настойчиво указывал Флек. В наше время легче иметь дело с «неудобными» терминами. Переводчики проанализировали и отвергли перевод слова «denkkollektiv» как «школа мысли» или «когнитивное сообщество», остановившись на его буквальном переводе: «мыслительный коллектив». В последнее время широкое употребление получил термин «мир». Вариант «мыслительный мир» (включая теологические миры, антропологические миры и научные миры) вместо «мыслительного коллектива» больше соответствует ключевой идее Флека, одновременно связывая ее подобающим образом с книгой Нельсона Гудмена «Способы создания миров»[2] и с книгой Говарда Беккера «Миры искусства»[3]. Предмет исследований Флека — научное открытие, Беккера — художественное творчество, Гудмена — познание в целом.

Все эти независимые мыслителей поразительно похожи друг на друга. Беккер подчеркивает, что произведение искусства создается коллективным усилием, хотя его и приписывают конкретному художнику. Он включает в мир искусства помимо художника анонимную сеть поставщиков, изготовителей холстов, производителей красок, багетных мастеров, распространителей, составителей каталогов, владельцев галерей и публику. Лишь в силу исторически сложившейся практики один из перечисленных «акторов» в мире искусства западной живописи четко определен и получил известность под именем «художник». В других видах искусства, в другое время

---

1 Кун Т. Предисловие к английскому переводу // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999, стр. 20.

2 Гудмен Н. Способы создания миров/пер. с англ. М. В. Лебедева // Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.

3 Becker H. S. Art worlds. Berkeley: University of California Press, 1982.

слава коллектива студии или гильдии мастеров оказывается значительнее личной славы отдельного художника. Взаимодействие с публикой, обеспечивающей спрос, представляет собой ключевую, творческую часть мира музыки или живописи.

Флек говорил о том же самом, подчеркивая роль, к примеру, как лабораторной практики, так и общественной поддержки. Если бы общественное мнение столь настойчиво не взывало к необходимости проверки крови, эксперименты Вассермана никогда бы не получили такого резонанса, необходимого для дальнейшей разработки реакции, ее «технического совершенствования», для концентрации коллективного опыта... Сама по себе лабораторная практика достаточно хорошо объясняет, почему в начале спирт, а затем ацетон заменили воду в процессах получения вытяжек, и почему здоровые органы стали использоваться для этой цели наряду с пораженными сифилисом. Многие исследователи выполняли подобные эксперименты почти в одно и то же время, *но настоящим их автором является коллектив исследователей, работавших как одна команда*[1]. Флек зашел настолько далеко, что предписал всем ученым анонимность и отказ о себя. Этот демократический идеал может отчасти объяснить, почему он выбрал русскую модель коллективного хозяйства в качестве наиболее правильной для описания научных миров.

Когда говорится о «правильности», речь идет о соответствии действию и другим категориям. Исследователь Нельсон Гудмен утверждает, что правильность категорий зависит от того, соответствуют ли они миру. Эта позиция схожа с флековской идеей гармонии между элементами в рамках стиля мышления. То, как Флек объяснял конструирование объективной реальности в социальном опыте мыслительного коллектива, очень похоже на гудменовское объяснение правильности через соответствие практике: «...без организации, без выбора релевантных видов, производимого развивающейся традицией, нет никакой правильности или неправильности категоризации, никакой обоснованности или недействительности индуктивного вывода, никакой характерности или нехарактерности образца и никакой однородности или неравенства среди образцов. Таким образом, обоснование подобных тестов правильности может состоять прежде всего в показе не того, что они являются надежными, но того, что они заслуживают доверия»[2].

---

1 Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 101–102.

2 Гудмен Н. Способы создания миров/пер. с англ. М. В. Лебедева // Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. С. 254.

Антропологи использовали для указания на те же самые заслуживающие доверия связки слов и идей понятие «модусов мышления»[1].

Сегодня легче использовать понятия «мир науки», «мир искусства», «мир музыки» или «мыслительный мир» для описания социальной группы. Эти понятия заменяют «мыслительный коллектив», который определяется через свой особый стиль мышления.

Программа Дюркгейма — Флека по исследованию социологии знания проваливается из-за двух выдвинутых против нее серьезных возражений. Первое возражение касается узких по своей функциональности объяснений. Центральный тезис Дюркгейма о том, что религия поддерживает солидарность социальной группы, и является подобным функциональным объяснением. У Флека есть своя версия самодостаточной «функциональной петли»: «Общая структура мыслительного коллектива имеет своим следствием то, что *внутриколлективный обмен мыслями ipso sociologico facto, независимо от логического обоснования и содержательной стороны этих мыслей, приводит к укреплению мыслительной структуры*»[2].

Второе возражение касается рациональной основы коллективного действия. Если индивиды, предположительно, рациональны, и преследуют эгоистические цели, жертвуют ли они когда-либо собой во имя группы? И если они действуют против своих эгоистических интересов, какая теория человеческой мотивации смогла бы это объяснить? Дюркгейм использует религию как часть объяснения. Для Флека любая система знания является формой общественного блага и, следовательно, религия порождает те же самые проблемы. Последующие страницы будут не интересны тем, кто полагает, что социальный порядок возникает спонтанно. Теория рационального выбора запрещает включение в аргументацию спонтанной привязанности под видом религии. Привязанность, которая подчиняет индивидуальные интересы более широкой социальной целостности, должна быть объяснена. Для многих читателей Дюркгейма его аргумент кажется слишком зависимым от религии. Если в целях построения социологической эпистемологии религиозная вера приравнивается к любой другой системе знания, тогда утверждение Флека, что стиль мышления господствует над своим мыслительным миром, также кажется подозрительным. Как возникает это господство? Для объяснения именно этого момента потребуется использование теории рационального выбора. Она имеет ряд существенных

1 Modes of thought: essays on thinking in Western and non-Western societies/ed. R. Horton and R. H. Finnegan. London: Faber, 1973.

2 Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 129.

ограничений. Люди не поступают в соответствии с ее принципами. Программа Дюркгейма и Флека может ответить на критику в отношении функциональности и теории рационального выбора, только предложив разностороннее описание социального поведения. Используя когнитивный подход с одной стороны: индивид нуждается в порядке, последовательных действиях и контроле над неопределенностью. Другим является «транзакционный» подход: индивид максимизирует полезность своей деятельности, описанной в категориях расчета затрат — прибыли. В большей части данной книги мы будем мало рассматривать последний подход, который и так уже хорошо представлен в научной литературе. Гораздо меньше исследована роль познания в формировании социальных связей.

Институты способны к классификации

Когда институты создают классификации для нас, мы теряем часть независимости, которая иначе, вероятно, принадлежала была нам. Это одна из тех мыслей, которой мы как индивиды имеем все основания сопротивляться. Живя вместе, мы берем на себя индивидуальную ответственность и возлагаем подобную друг на друга. Мы отвечаем за свои поступки и за свои мысли. Наши социальные взаимодействия в значительной степени заключаются в высказывании друг другу мыслей о том, что является правильным или ошибочным. Именно так мы строим институты, придавая идеям друг друга единую форму и доказывая ее правильность согласием большого числа независимых людей. Требование интеллектуальной независимости, считающейся базисом нашей социальной жизни, столь распространено, что именно от него ведет свой отсчет моральная философия. Вот почему утверждение Дюркгейма, что социальная группа действует подобно единому сознанию, так сложно принять полностью на веру.

Здесь скрывается парадокс исторического суждения. Чем очевиднее, что влиятельный мыслитель повторяет излюбленные лозунги своего времени, тем сильнее его за это будет осуждать следующее поколение. Его легендарное величие оказывается лишь эхом того, что было у всех на устах. Он был копиистом, а не оригинальным автором. Он должен был противостоять своему времени. Он был простой дудкой, пассивным инструментом, на котором играл дух эпохи. Презрение наполняется так же моральной оценкой: нет никакой его заслуги в том, что он инертно следовал за последними трансформациями общественного мнения в вопросах рабства, сумасшествия, евгеники или колониальной империи. Занимать позицию морального превосходства легче всего, поскольку критик институтов про-

шлого помогает рождающимся институциональным структурам своего времени защититься от этого прошлого. Такова марксистская критика разума, которая часто заканчивается историческим релятивизмом. Каждый период соотносится со своим собственным стилем мышления, изобретенным в интересах господствующего класса. В каждый период определенная человеческая история заглушает множество иных, противоречащих ей версий. В том же духе действовал Мишель Фуко, который в своей археологии западного мышления атаковал все значимые институты, показав, каким образом они усмиряют сознание и тело[1]. Он продемонстрировал, как мышление напрямую переводится в институты или наоборот; как институты овладевают индивидуальным мышлением и придают телу определенную форму в соответствии со своими правилами.

Но у института не может быть целей. Мы видели это, когда критиковали флековский очерк о возникновении факта. Только индивиды могут намереваться, сознательно планировать и разрабатывать окольные стратегии. Чтобы идея Фуко сохранила свою силу, нужно сделать один шаг вперед. В момент откровения, когда обнаруживается ложная суверенность прошлого стиля мышления, критическое мнение утрачивает свои основания до тех пор, пока не будет найден способ выявить влияние современного стиля мышления на это мышление и одновременно обосновать свое суждение. Институты систематически управляют индивидуальной памятью и загоняют наше восприятие в формы, совместимые с санкционированными ими отношениями. Они закрепляют процессы, которые носят динамический характер, они скрывают свое влияние и они доводят наши эмоции в отношении стандартизированных вопросов до стандартизированного уровня. Добавьте ко всему этому то, что они наделяют себя правотой и добиваются ответного подтверждения на всех уровнях нашей информационной системы. Неудивительно, что они легко убеждают нас присоединиться к их нарциссическому самосозерцанию. Любые проблемы, о которых мы пытаемся думать, автоматически трансформируются в их собственные организационные проблемы. Предлагаемые ими решения вытекают только из их ограниченного опыта. Если институт зависит от участия, он будет отвечать на волнующий нас вопрос, говоря: «Больше участия!» Если он зависит от авторитета, он будет отвечать только: «Больше авторитета!» Институты больны печальной мегаломанией компьютера, который не знает иного мира вне своей программы. Для нас надежда на интеллектуальную независимость заключается в сопротивлении, и обязательным первым шагом сопротивления

1 Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук/пер. с франц. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994.

является открытие того, каким образом институциональный контроль распространяется на наше сознание.

Социальные теории Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма иллюстрируют разнообразные преимущества, которые можно получить, позволив институтам создавать их собственные классификации (Вебер), и сложность изучения того, как они осуществляют данный процесс (Дюркгейм). Вебер оказал значительно большее влияние, чем Дюркгейм. Он задал рамки для осмысления модернизма и постмодернизма. Его успех обусловлен в основном огромными размерами холста, на котором он синтезировал то, о чем уже думало его поколение. Он предложил современным ему интеллектуалам рассматривать прочие великие цивилизации с точки зрения знакомых им институтов. И Дюркгейм, и Вебер фокусировались в своих исследованиях на рациональности и, в особенности, на отношениях между идеями и институтами. Для обоих основным предметом интереса было возникновение индивидуализма как философского принципа. В случае Дюркгейма задача состояла в объяснении общего принципа индивидуальной приверженности социальному порядку — вопроса солидарности, которая есть ни что иное как коллективное действие. Он нашел ответ в общепринятых классификациях. Работы Дюркгейма о социальных истоках классификации предлагают независимый метод изучения себя. Они предоставляют метод анализа, который можно защитить от институциональных искажений. Для Вебера задача состояла в объяснении господства определенных идей и идеалов на особой стадии институционального развития. Фактически Дюркгейм проводил свои исследования на более высоком уровне абстракции. Во времена Вебера интеллектуальный выбор сводился к выбору между двумя устоявшимися традициями: либо между идеализмом гегельянского типа (сложным и маловероятным, учитывая сложившийся социологический климат), либо между социологическим детерминизмом марксистского типа. Дюркгейм выбрал средний путь между идеализмом и детерминизмом. Внеся монументальный вклад в понимание рациональности и институциональных форм, он не оставил своим последователям систематического метода для более тонкого анализа отношений между ними. Он оставил им массу проблем, связанных с пониманием того, что он на самом деле имел в виду под «духом протестантизма» или «духом эпохи».

Базовая модель общества у Вебера — это модель равновесия между различными институциональными секторами. Его основное объяснение изменений состоит в описании исторических сил, ведущих к нарушению равновесия. Секулярное мышление делится на два сектора: в первом доминируют институты рынка, во втором — бюрократия. Рыночная рациональность характеризуется индивидуальными практиками рассуждений в рамках схемы «сред-

ства — цель»; бюрократическая рациональность характеризуется институциональным мышлением, т. е. абстракцией и рутинизацией. Веберовская дихотомия до сих пор господствует в политической теории и составляет неизменную перспективу наших привычных способов мышления об организациях[1]. В социологии религии Вебер разграничивает религиозную и секулярную жизнь. Он отделяет религиозное поведение от секулярного и помещает первое в особую институциональную нишу. Веберовская классификация религии всегда следует традиционной классификации религиозных ролей, составляющей часть регулярной, реальной дифференциации религиозных институтов. Мыслитель, классифицирующий изучаемые феномены в соответствии с известными и зримыми институтами, обходит трудность, связанную с обоснованием данной классификации. Его схема — это уже нормальная концептуальная схема для тех, кто живет в схожих институтах и осмысляет их. Но тем самым Вебер привносит в социологию религии запутанную проблему. Поскольку религия была определена как институт, а секуляризация как отделение религий от институтов, именно секуляризация оборачивается для религии чистым убытком. Однако уход религиозной жизни из секулярных институтов может происходить и без утраты личной веры. Как указывали многие комментаторы, обретение личной веры и утрата публичной церемонии не обязательно случаются в рамках одного и того же процесса. Описывая религиозную историю древнего Израиля, Китая и Индии, Вебер использует институциональную рамку западного общества. Это позволяет ему заимствовать нашу современную идею исторического опыта, вместо того чтобы обращаться к нашей каузальной теории изменений. В панораме великих цивилизаций каждая ведет отсчет от примитивного сообщества (которое не становится предметом исследования). Соответственно, все они проходят в различные периоды через одни и те же стадии, прежде всего, через феодальную, на историческом промежутке которой знать может быть отделена от крестьянства, и на которой зарождается предпринимательский сектор, в последующем постепенно меняющий всю систему, толкая ее в направлении городского типа общества. Начало исполнено сакральности и благоговения. Урбанизация приносит рынки, интеллигенцию, бюрократию, священство, а также группы париев. Городские институты будут разрастаться и сливаться до образования современных нам форм, которые мы не только наблюдаем, но и осуждаем. Рассказ заканчивается срыванием завесы, утратой очарования, сомнениями и распадом легитимности. Неправдоподобность сказки, предложенной подобной

1 Douglas M. Risk acceptability according to the social sciences. New York: Basic Books, 1986.

формой институционального мышления, состоит в том, что легитимность существовала всегда и везде, не подвергаясь сомнению. Идея, что был период несомненной легитимности, использовалась нашими институтами для стигматизации подрывных элементов. В результате применения этого хитроумного приема непоследовательность и сомнение оказываются недавними приобретениями, наравне с трамваями и электрическим освещением. Эти элементы являются противоестественными, разрушающими первозданное доверие идиллического меньшинства. Хотя более вероятно, что человеческая история на всем своем протяжении с самого начала была усеяна гвоздями, забитыми в гроб авторитета.

Сожаление Вебера об утраченном детстве человечества скрашивается экзальтацией. Нынешнее расширение интеллектуальной свободы предполагает разрастающийся мир без священства, магии или иной формы тирании. Новые, повергающие в ужас страхи — это реальные страхи, а не ложные суеверия; они ведут к реальной ответственности и реальным привилегиям, а не к иллюзиям. Веберовский социологический золотой век — это аналог фрэзеровской мифологической золотой ветви и риверсовской колониальной модели психики[1]. Если все они говорили хором, то потому, что их мышление определяли одни и те же институты.

Во введении к «Протестантской этике» Вебер утверждал, что он прочитал все, что смог найти, чтобы представить аргумент максимально ясно, но он просит прощения за то, что проигнорировал этнографию[2]. Безусловно, в контексте книги это совершенно незначительное упущение. Как эти мелкие экзотические племена, которые так интриговали Дюркгейма и Мосса, могут быть хоть чем-то релевантны по отношению к его теме? Здесь он снова повторяет эхом то, что его читатели уже считают истинным. Он (и они) полностью убежден/ы, что существует глубокая пропасть между нашим обществом и теми народами, которые существуют только в этнографических записях путешественников, миссионеров и антропологов. И с тех пор все социологи верили в это.

Эта вера сотворена двумя взмахами руки. Во-первых, Вебер научил нас рассматривать общество с точки зрения известных нам институциональных секторов, которые населены священниками, судьями, интеллектуалами, элитами, землевладельцами, наемными работниками и отщепенцами. В данной ситуации проблемы

1 Rivers W. H. R. Instinct and the unconscious: a contribution to a biological theory of the psycho-neuroses. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

2 Вебер М. Предварительные замечания/пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения/под. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990.

рациональности формулируются как проблемы, которые возникают только в результате роста и конфликта указанных институтов. Поэтому народы, общество которых не разделяет четко судей, священников, землевладельцев и прочих, не могут быть релевантны для современного общества. Индия, Китай и Израиль релевантны потому, что их историю можно описать с точки зрения баланса или дисбаланса между соответствующими институциональными секторами. Австралийские аборигены и эскимосы попросту просачиваются сквозь исследовательское сито.

Во-вторых, делается еще один взмах палочкой. Гегелевский фундамент веберовской модели побуждает видеть в истории мировых институтов устойчивую эволюцию самосознания. Бенджамин Нельсон дает глубокое и ясное описание веберовских допущений в отношении эволюции человеческого сознания[1]. Если нас интересует конечный результат, то изучение начальных фаз движения почти ничего не даст. Здесь скрывается еще одна навязчивая идея, снобизм письменного слова: народы, не ведущие записи своих философских рассуждений, не могут иметь артикулированных принципов размышления о социальном порядке.

Как современник Вебера, Дюркгейм попал в те же самые институциональные ловушки. Он исходил из того же базового разделения первобытных и современных обществ, и также считал, что они используют разные способы мышления. Было бы глупо утверждать, что он не придерживался (и тоже со смешанными чувствами) идеи ушедшего золотого века человечества. Спасением для него было то, что он не был заинтересован в реконструкции различных фаз эволюции от истоков до нынешнего момента. Поэтому его теория менее нагружена институционально заданными предположениями. Его эволюционная модель включает только две стадии: первобытную стадию механической солидарности, основанной на общепринятых классификациях, и современную стадию органической солидарности, основанной на хозяйственной специализации и обмене. Если мы уберем из теории Вебера эволюционные мостки, тогда в ней не останется ничего, кроме ранжированного набора институтов. Если мы уберем их из теории Дюркгейма, у нас останутся две формы социальной привязанности: классификационная и экономическая. Даже Дюркгейм не верил, что классификационная солидарность связана исключительно с неразвитыми стадиями разделения труда. Его убеждение базировалось на опыте, поскольку он посвятил много внимания стандартизации идей правильного и ошибочного в современном обществе.

---

1 Nelson B. On the roads to modernity: conscience, science, and civilizations. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981.

Читать «Элементарные формы религиозной жизни» в отрыве от остальных работ Дюркгейма — значит гарантированно неправильно понимать эту книгу, так как каждая большая публикация является необходимым звеном в понимании его позиции. Он занимался всегда одной темой — утратой классификационной солидарности. Он сожалел о ее незаменимости и кризисе индивидуальной идентичности, вызванном отсутствием сильных, опорных, публично разделяемых и персонально интернализируемых классификаций. Он учил тому, что социальный порядок образуют публично стандартизированные идеи (коллективные представления). Он признавал, что они в разной степени овладевают индивидом. Называя это моральной плотностью, он пытался измерить ее силу и оценить последствия ее ослабления. Согласно Дюркгейму, социологический метод требует, чтобы индивидуальные реакции рассматривались как психологические факты, которые необходимо исследовать с точки зрения индивидуальной психологии. Коллективные представления являются социальными фактами, а социальные факты важнее психологических, так как индивидуальная психика конституируется посредством социально сконструированных классификаций. Поскольку сознание уже колонизировано, мы должны по крайней мере попытаться изучить процесс колонизации.

Когда Дюркгейм написал вместе с Моссом очерк о первобытных формах классификации[1], то, что в течение долгого времени было личным убеждением, стало оформляться в метод. Вебер связывал различные стили мышления с различными типами институтов, что и отразилось в его программе. Тяжелая работа по классификации видов и систем и связанных с ними моральных установок все еще находится на начальном этапе. В то время как большая часть ученых занимала институционально предписанные позиции в отношении современности, утраты легитимности, чуда и сакральности, Дюркгейм и Мосс предлагали анализировать широко используемые классификации как проекции социальной структуры, способствующие появлению ауры сакральности. Сакральное, о котором сожалели веберианцы, было неанализируемым и мистическим. Сакральное у Дюркгейма и Мосса было не более загадочным или оккультным, чем общепринятые глубоко почитаемые и бурно отстаиваемые классификации.

Описывая сакральное, Дюркгейм пытался осознать, как институты осуществляют классификацию. Он не ограничился общим

1 Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии/пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996.

утверждением о сакральности власти, придавая ее силе воздействия конституций или власти королей. Наоборот, народы, которые он выбрал в качестве представляющих элементарные социальные формы, не имеют конституций, королей или любую другую форму надобыденного принудительного авторитета. Среди австралийцев сакральное может наделяться властью только в силу личного решения индивида на основе его убеждений. Чаще всего это связано с разделением труда, существовавшем в подобных обществах. Таким образом, теория сакрального Дюркгейма — это не просто еще одна теория, анализирующая исчезнувшие цивилизации. Это теория, имеющая в себе идею разделения труда, характерного и для современного общества. Книга о самоубийстве[1] и развитая в ней идея аномии являются прекрасными иллюстрациями современного общества через анализ этнических обществ.

Исследовательская программа Дюркгейма исходит из возможности того, что публичные и личные классификации могут соотноситься друг с другом по-разному: плохо или хорошо. Если они соотносятся плохо, то для этого есть две причины: индивид может отвергать публичные классификации и не позволять им влиять на его собственные суждения, а также индивид может признавать полезность публичных классификаций, но считать, что он или она не способен соответствовать ожидаемым стандартам. Наконец, публичные классификации могут быть либо последовательными, либо непоследовательными. Согласно Дюркгейму, отношения между позицией индивида и ожиданиями общества рассматривались многими социологами в качестве источников аномии, порождающих девиантное поведение. Действительно, идея аномии анализировалась в чрезвычайно большом числе работ. Однако девиация обычно выявлялась путем систематического изучения не норм, а признаков отвержения обществом. Девиация, ведущая к изменениям, не считается аномией. Социологи попытались встроить сложную аргументацию дюркгеймовской книги о самоубийстве и «Правил социологического метода» в единственное разделение между инсайдерами и аутсайдерами. В «Первобытных формах классификации» соавторы предлагают совершенно иную программу. То, что образует девиацию, не может утвердиться до тех пор, пока не будут выделены различные степени конформизма. Чтобы оценить уровень конформизма в нашей среде, мы должны предельно внимательно исследовать то, каким образом физический мир превращается в проекцию социального мира. Это касается нас в той же мере, в какой эскимосов или австралийцев, китайцев или индейцев зуни.

1 Дюркгейм Э. Самоубийство/пер. с франц. А. Н. Ильменского. СПб.: Изд-во Н. П. Карбасникова, 1912.

Следует отметить, что для образа мышления времен Дюркгейма характерно обращение особого внимания на социальную эволюцию. Философ видел вокруг себя лишь марш модернизации, неизбежно сопровождающийся усилением непоследовательности. Он принимал популярную в то время идею, что современный человек больше не подконтролен институтам. Последователь, желающий защитить основной тезис Дюркгейма и оправдать нерешительность последнего в применении этого тезиса к современным народам, по крайней мере, имеет возможность использовать метод Дюркгейма как инструмент выявления собственных и коллективных представлений. Высший триумф институционального мышления — сокрытие институтов как таковых. Когда все великие мыслители эпохи соглашаются, что настоящее не похоже ни на один предыдущий период, и что нас от нашего прошлого отделяет пропасть, мы можем видеть в этом первый признак общей классификации. Поскольку любые социальные отношения можно анализировать как рыночные трансакции, проницаемость рынка успешно убеждает нас, что мы сбежали от старого не-рыночного институционального контроля и обрели новую, опасную свободу. Когда мы так же верим, что мы — первое поколение, не подчиняющееся идее сакрального, и первые, кто взаимодействует друг с другом как с реальным индивидами, и что вследствие этого мы первые достигли полного самосознания, — это, безусловно, коллективное представление. Признав это, Дюркгейму пришлось бы признать, что первобытная солидарность, основанная на общепринятых классификациях, утрачена не до конца.

Чтобы проанализировать собственные коллективные представления, мы должны связать нашу ментальность с повседневным опытом. Чтобы выяснить, как сопротивляться давлению наших институтов и насаждению их классификаций, нам следует попытаться создать независимую классификацию. К несчастью, любые классификации, при помощи которых мы мыслим, предоставляются нам в готовом виде социальной жизнью. Для размышления об обществе у нас есть устоявшиеся категории, которые мы используем как члены общества, говоря друг с другом о себе. Эти «акторские» категории работают на всех возможных уровнях. Сверху располагаются наиболее общие, снизу — наиболее специфические. Когда мы даже просто пытаемся привнести новые элементы на низший уровень, мы можем обнаружить, что думаем о локальных ситуациях и фиксируем роли детей, взрослых, мужчин и женщин. Начиная с этого момента мы автоматически воспроизводим привычную схему авторитета и разделения труда, но она будет совсем иной по сравнению с мышлением индийца или американца, как проницательно отметил Равиндра Кхаре, индийский антрополог, преподающий в Аме-

рике[1]. Либо мы может начать с ролей людей, менее вовлеченных в социальную организацию, к примеру, бродяг, и двигаться от периферии к центрам влияния. Или же мы можем начать с новорожденных и двигаться вверх по возрастной структуре. В любом случае мы принимаем категории, используемые нашими администраторами для сбора налогов, проведения переписи населения и оценки потребности в школах или тюрьмах. Наше сознание уже следует по проторенному пути. Можем ли мы осмыслить свое положение в обществе иначе, избегая использования классификаций, внедренных нашими институтами? Если мы обратимся к различным социологам, мы обнаружим, что их разум порабощен еще больше. Предмет их профессионального интереса определяется административными категориями, в которых искусство отделено от науки, чувство — от познания, воображение — от разума. Задачей юридического и административного контроля является четкое разделение людей в соответствии с их способностями и классификация мышления как рационального, безумного, преступного или преступно безумного. Классификация, которая уже проделана за нас, была осуществлена в соответствии с целями институционализированных профессий.

Одновременно с производством ярлыков институтами имеет место самореализуемая обратная связь (в духе Роберта Мертона). Ярлыки стабилизируют поток социальной жизни и даже создают некоторый избыток реальностей, к которым они могут применяться. Ян Хакинг вскрыл связь между ярлыками и реальностью, основываясь на подсказках, оставленных Мишелем Фуко в его исследовании «конституирования субъектов». Хакинг называет этот процесс «изготовлением людей» путем навешивания на них ярлыков и обеспечения различными способами их согласия с этими ярлыками[2]. Взяв в качестве предмета статистику девятнадцатого века, касающуюся девиаций и контроля над девиантами, он показывает, что «изготовление людей» является в определенном смысле нововведением. Антрополог бы немедленно возразил, что люди всегда навешивали друг на друга ярлыки с одним и тем же результатом — ассимиляцией этих ярлыков. Но Хакинг прав, когда добавляет, что «повсеместное распространение ярлыков в течение девятнадцатого столетия породило гораздо больше типов людей, нежели когда-либо знал мир»[3]. Начиная примерно с 1820 года, государ-

1 Khare R. S. Culture and democracy: anthropological reflections on modern India. Lanham: University Press of America, 1985. P. 43.

2 Hacking I. Making up people // Reconstructing individualism: autonomy, individuality, and the self in Western thought/ed. Th. C. Heller, M. Sosna and D. E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press, 1986.

3 Ibid. P. 226.

ственные статистические службы в Европе обрушили на нас лавину цифр. Однажды начавшись, это явление породило тысячи подгрупп. Как только были изобретены новые медицинские категории (до сих пор немыслимые) или новые криминальные, сексуальные или моральные категории, полчища новых типов людей спонтанно вышли на первый план с тем, чтобы признать эти ярлыки и начать жить в соответствии с ними. Чувствительность к новым ярлыкам демонстрирует экстраординарную способность попадать в новые ячейки и допускать переопределение своего Я. Это не похоже на акт именования (например, именования звезд), который, согласно номиналистским философам, создает определенную версию мира за счет специфического отбора. Это гораздо более динамичный процесс, в ходе которого обозначаются типологии и тотчас возникают новые существа, соответствующие им.

Хакинг полагает, что люди не просто получают новые ярлыки и становятся опять заметны, продолжая вести себя так, как они вели бы себя и без этих ярлыков. Новые люди ведут себя иначе, нежели прежде: «Проведение различий между людьми и вещами — тем, что делают верблюды, горы и микробы — не зависит от наших слов. Происходящее с бациллой туберкулеза зависит от того, убиваем ли мы ее с помощью вакцины БЦЖ, но не от того, как мы описываем ее... Убивает вакцина, а не наши слова. Человеческое действие связано с человеческим описанием теснее, чем действие бактерии»[1].

Хакинг проводит различие между воздействием описания на неживые объекты и воздействием имен на людей. Курс инъекций может убить микроба: «Возможности микробов определяются природой, а не словами». Однако контраст не столь уж очевиден, поскольку с людьми что-то делают не слова. Ярлык не заставляет их менять свою осанку или перестраивать свои тела. Курс токсичных инъекций также может убить человека. Чтобы сравнение было справедливым, надо признать, что процесс навешивания ярлыков в обоих случаях представляет собой часть более широкого ограничивающего действия, и что в обоих случаях растения, животные и микробы реагируют даже сильнее, по сравнению с людьми. Да, конечно, отдельная бацилла может погибнуть, но очень скоро возникнут новые виды, не для того чтобы соответствовать ярлыкам, а чтобы опровергать их. Появятся новые бациллы, прежде немыслимые и невосприимчивые к средствам борьбы с ними, соответствующим старым ярлыкам. Точно так же сексуальные извращенцы, истерики или депрессивные маньяки, взаимодействующие с другими людьми,

1 Hacking I. Making up people // Reconstructing individualism: autonomy, individuality, and the self in Western thought/ed. Th. C. Heller, M. Sosna and D. E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press, 1986. P. 230.

трансформируются с тем, чтобы приспособиться к новой системе, выраженной в ярлыках. Подлинное различие может состоять в том, что жизнь за пределами человеческого общества трансформируется таким образом, что она уклоняется от навешивания ярлыков в целях самозащиты, тогда как жизнь внутри человеческого сообщества изменяется для того, чтобы соответствовать им.

Необходимо обратить особое внимание на определенную чувствительность по отношению к ярлыкам. Вместо концентрации на обозначении с помощью ярлыков как способе выделения отдельных элементов следует вскрывать целостные системы знания, прибегая к помощи метода Фуко. Связь между людьми и именуемыми ими вещами не является статичной. Как говорит Нельсон Гудмен, эта связь устанавливается в пределах эволюционирующей системы[1]. Взаимодействие в процессе обозначения с помощью имен, описываемое Хакингом, протекает по кругу: начинаясь с людей, создающих институты, этот процесс затем вовлекает институты, создающие классификации, что в свою очередь приводит к возникновению действия, требующего имен и имеющего возвратное действие по отношению к людям и другим живым существам, позитивно или негативно реагирующим на имена.

Следует признать тот факт, что персональные классификации людей обладают определенной степенью автономности. В сообществах процесс классификации происходит иначе, за счет подчинения всех информационных процессов задаче самоутверждения. Институционализированное сообщество блокирует персональное любопытство отдельных членов, организует публичную память и придает неопределенности черты ее противоположности. Обозначая свои границы, подобное сообщество влияет на все более низкие уровни мышления, так что люди осмысляют свои идентичности и классифицируют друг друга, исходя из принадлежности к нему. Поскольку сообщество использует разделение труда в качестве ресурса для самоутверждения, его самопознание и представление об окружающем мире должны меняться наряду с изменениями в организации труда. Когда сообщество достигает нового уровня экономической активности, оно должно вырабатывать новые формы классификации. Однако отдельные люди не могут контролировать процесс классификации в виду того, что это когнитивный процесс, в котором они являются вовлеченной стороной, наряду с экономической практикой или устройством языка. Они совершают выбор в рамках имеющихся классификаций. Их выбором управляет нечто иное, некая потребность в более легкой коммуникации, требование новой

1 Гудмен Н. Способы создания миров/пер. с англ. М. В. Лебедева // Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.

более точной фокусировки. Изменение будет реакцией на представление о новом типе сообщества.

Например, покупатели «Сырного подвала» в Эванстоне теперь выбирают вино в соответствии с сортовым названием винограда. Разве это чей-то настоящий выбор? Разве какой-нибудь ресторатор принял решение больше не продавать вина Бордо, Бургундии, Луары или Рейна, Сен-Эмильона или Сотерна? Что означает для теории классификации тот факт, что покупатели теперь спрашивают Зинфандель, Гаме или Совиньон, хотя каждое из этих вин может быть родом из Бордо?

Точно так же произошло переименование текстиля. Его классифицировали по названиям мест: чесуча и крепдешин из Китая, пейсли из Пейсли, поплин из Авиньона, кембрик из Камбре, фильдекос из Лиля, кашемир из Кашмира, маклсфилдский шелк из Маклсфилда. Теперь они называются чистый хлопок, чистый шелк, чистая шерсть, нейлон, полиэстер или вискоза. Золотые и серебряные знаки качества даются в зависимости от места происхождения, но сегодня чистый вес ткани говорит зачастую больше. В зоологических книгах для детей птицы и животные все еще классифицируются по регионам. Энциклопедии мифов делят мифы на греческие, римские, кельтские или индийские. Всемирная статистика — эта изощренная интерпретативная практика, которая все еще находится в зачаточном состоянии и пользуется атласом мира. В Библии ярлык «иудей», «назаретянин» или «самаритянин» многое говорил о человеке. Но сегодня появляются и используются иные классификации: по генетической модели; образовательному, психиатрическому или профессиональному статусу. Лоуренс Розен прекрасно выразил этот контраст, определив человека как «идентичность, обсуждаемую в сообществе». Социальная идентичность в Марокко во многом связана с географическим фактором: не только по месту рождения, но и с учетом всех пространственно-временных отношений, установленных человеком на протяжении его жизни: «Человеческий характер формируется в питающей его социальной среде. Для марроканцев географические регионы — это обитаемые пространства, в которых люди объединяются в сообщества для борьбы за жизнь и обеспечения собственной безопасности… они фокусируются на идентичности людей *in situ*, поскольку место представляет социальный контекст, благодаря которому человек становится источником живого в пространстве. Тем самым, быть прикрепленным к месту — означает иметь не только место, где ты появился на свет, но и социальные корни, человеческие достижения, которые характеризуют данный тип человека»[1].

1 Rosen L. Bargaining for reality: the construction of social relations in a Muslim community. Chicago: University of Chicago Press, 1984. P. 23.

В другом месте Розен противопоставляет это представление об укорененности человека в группе и месте: «Если американец обычно выясняет, кто перед ним, спрашивая о том, чем тот *занимается* (т. е. какова его профессия), поскольку такого рода информация указывает на целый набор экономических, социальных и политических установок, то в Марокко центральный вопрос: „Откуда ты?“, поскольку эта информация изначально позволяет предсказать, какого рода связи возможны с данным человеком».

Когда различные типы организации делают недействительными старые классификации, отсылающие к месту, внутри нашей головы что-то происходит. Это изменение не является целенаправленным или осознанным выбором. Институты маскируют свое влияние так успешно, что мы редко замечаем какие-либо перемены.

Подобную перемену в мышлении может проиллюстрировать судьба словаря Савари де Брюлона под названием «Dictionnaire Universel du Commerce». Савари служил королевским таможенником во времена правления Людовика XIV. Его словарь торговли был первой попыткой систематизации знаний, которыми располагали торговцы, производители, государственные служащие и потребители. Уильям Редди пытается разглядеть в нем «ментальный ландшафт текстильной торговли в начале восемнадцатого века»[1]. Впервые изданный между 1723 и 1730 годами и затем изданный повторно, переведенный более шести раз между 1741 и 1784 годами, этот словарь сразу стал пользоваться невероятным успехом. Но новое издание в 1784 году оказалось не более, чем бессвязной мешаниной исправлений. За 43 года произошло так много событий, что понадобился совершенно новый словарь, организованный согласно новой рациональной схеме, соответствующей изменениям в торговле и мануфактурном деле. Однако накануне революции такое переосмысление было невозможно.

Создавая такие классификационные документы, как руководства и словари, существующие институты сами производят классификацию. Чтобы описать азы текстильной торговли восемнадцатого века, Савари нужны были навыки знатока. Всякий, кто был вовлечен в торговлю, пользовался сложной, сфокусированной на сообществе системой специальных знаний, в основе которой лежали названия мест, названия гильдий и клейма, благодаря которым можно было легко опознать их продукцию и удостовериться в качестве.

Многочисленные попытки отредактировать и обновить словарь после революции провалились, пока в 1837 году издательство «Гиль-

1 Reddy W. M. The structure of a cultural crisis: thinking about cloth in France before and after the Revolution // The social life of things: commodities in cultural perspective/ed. A. Appadurai. New York: Cambridge University Press, 1986. P. 265.

омен» не выпустило совершенно новый словарь, написанный комиссией профессоров, торговцев и банкиров. После 50 лет свободной торговли регулирование больше не представляло проблемы: «...Нет никаких преград между производителем и покупателем, поэтому сам по себе процесс производства — лишь один из возможных источников различий, определяющих, что такое ткань»[1]. К тому времени гильдии исчезли, унеся с собой принцип выборки, которым пользовался Савари. На смену этому принципу пришли процессы, материалы и цены, упорядоченные в алфавитном порядке. Появились новые категории, а многие страницы оказались посвящены сырьевым материалам, растениям, местам их произрастания и волокну, химическим и механическим свойствам последнего, этапам его превращения в нить. Некоторые категории тканей были расширены, о некоторых видах ткани было сказано меньше. Ключевой проблемой стало производство.

Редди описывает словарь 1837 года как грандиозный проект по переосмыслению. Изменилось самое понятие товара, и поэтому любой товар, используемый в Европе, требовал пересмотра характеристик. Анализируя категории, представленные в двух словарях, Редди раскрывает особый тип изменений в экономике. Производство ткани отделилось от прежних институтов. Оно больше не ориентируется на вкусы в одежде стратифицированного общества, а также на нормы и привилегии корпораций городских ткачей и торговцев, традиции провинциальных крестьян и методы управления версальских властей. Институты текстильной промышленности достигли такого уровня организации, при котором в словаре могут по отдельности перечисляться процессы и материалы как элементы производительного сектора рыночной экономики.

Так что там с французской виноторговлей? В результате похожих процессов индустриализации калифорнийская винная промышленность настолько изменила свою номенклатуру, что подход к классификации вин в соответствии с атласом мира, который хорошо работал в Европе, перестал быть адекватным. Две приведенные ниже диаграммы показывают разницу. Для сравнения были выбраны шесть наиболее известных производителей из Бордо и шесть наиболее амбициозных производителей из долины Напа, сопоставимые не только по качеству своих вин, но и по размерам. С французской стороны объем производства варьируется от 3 750 до 30 000 бутылок в год. Некоторые калифорнийские виноделы производят более 1 000 000 бутылок в год, но этот объем можно легко привести в соответствие с французским уровнем производства. Это означает, что объем не являет критическим моментом того сдвига, который будет сейчас описан.

1 Ibid. P. 278.

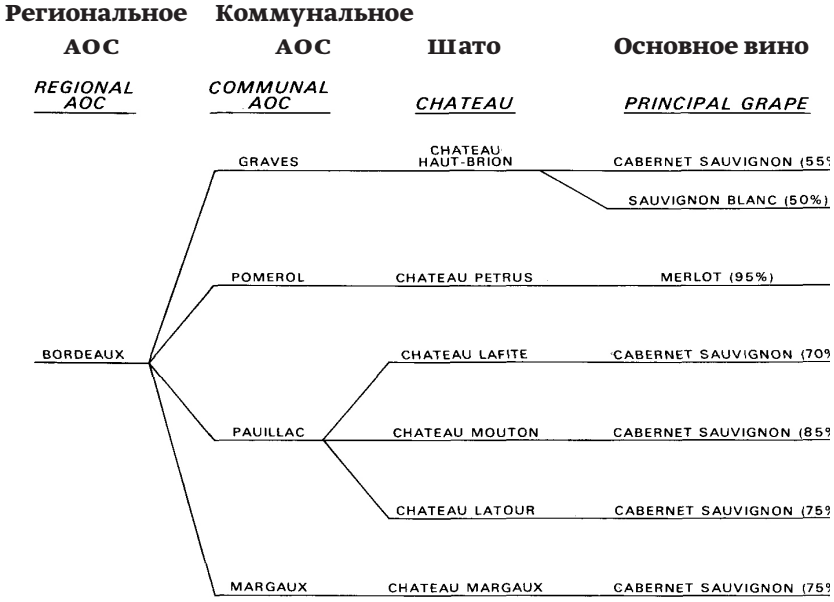


Рисунок 1. Шесть производителей вина региона Бордо

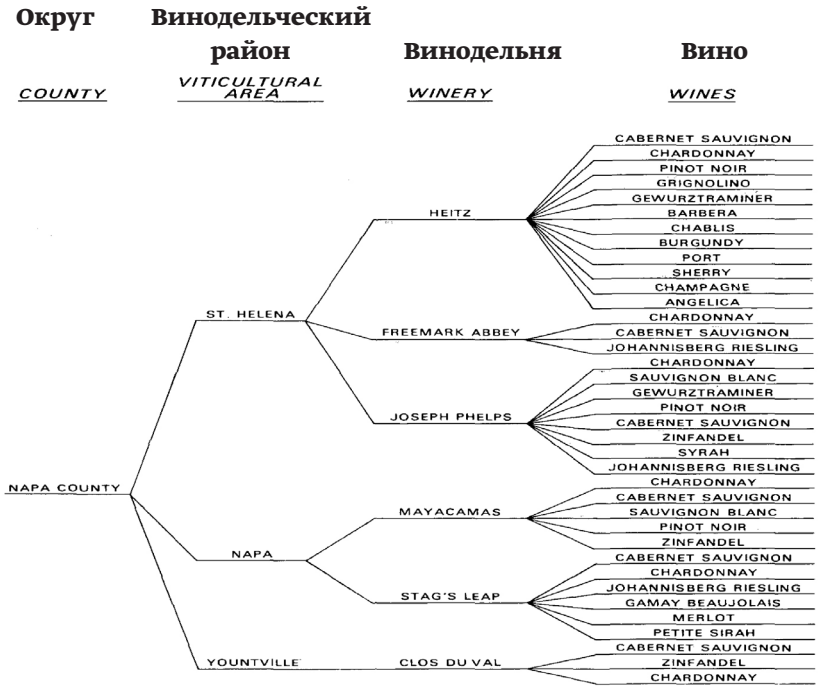


Рисунок 2. Шесть производителей вина долины Напа

Калифорнийское производство чрезвычайно дифференцированно. Каждая винодельня производит множество различных вин, каждое из своего сорта винограда, в то время как французские производители специализируются на одном-двух винах и одном купаже.

Во французской классификации географический фактор очень важен. Можно начать с того, что Бордо — регион во Франции, включающий в себя Медок, Сен-Эмильон, Грав, Кот. В Медоке используется классификация, основанная на средней цене вина за 100 лет, предшествующих 1855 году. Безусловно, эта классификация подразумевает произрастание винограда на лучших землях. Классификация по качеству признает первый, второй, третий и четвертый урожай и в самом низу шкалы — *Cru Bourgeois*. Ниже этого уровня находятся неклассифицируемые урожаи. Согласно данному критерию качества шато рассматривается не столько как надел земли, сколько как торговая марка, о репутации которой владелец беспокоится больше всего. С тех пор как владельцы винных заводов Медока пришли к единодушию в отношении данной классификации качества в 1855 году, все их последователи оценивают себя по тем же стандартам. В Сен-Эмильоне качество проверяется комиссией; некоторые из наиболее известных шато, например, «Premiers Grands Crus», вынуждены обновлять свое право на высокое место в классификации каждые десять лет. Другие, например, «Grands Crus», должны отправлять на тестирование вино каждого урожая. В любом случае огромная забота шато о поддержании качества и имени подобна заботе ткацких гильдий. Называть вино по региону и шато — значит конденсировать информацию, которая может быть «распакована» только знатоками. Название инкапсулирует отработанный процесс, традиционную смесь сортов, почву, склон долины и климат. И подобно ткацким гильдиям, это монополистический институт, защищающий производителя. Он связан с системой обычаев и осуществляет контроль. В Калифорнии же назвать вино по имени шато или региона — значит нарушить право собственности. Вот причина, по которой калифорнийские вина могут называться только «тип „бордо“ или «тип «бургундское». Никто не пытался создать «тип „долина Напа“. Калифорнийцы определенно могли бы это сделать, если бы начали производить свое вино раньше, до того как в их распоряжении оказались огромные маркетинговые возможности продвижения своей продукции на целом континенте. Кто теперь может сказать, смог бы их продукт, подобно винам Бордо, сконцентрировать в себе безошибочно узнаваемую, стандартизированную и при этом многообразную идентичность долины Напа? Вместо этого они выбрали или были вынуждены выбрать путь диверсификации. Их классификация основана на типе винограда. Две винодельни в нашей диаграмме используют три сорта винограда для трех типов вина, одна — две-

надцать. Сильная разветвленность калифорнийского виноделия отражает преимущественно специализацию виноделен. Если бы мы вынуждены были разрабатывать свои методы виноделия или обращения с вином на разных этапах либо через технику разливания по бутылкам или укупорки, возникло бы точно такое же разнообразие экспериментальных процессов и способов производства специализированных типов вина. Сложилось то, что Вебер называл прагматическим, инструментальным, рыночно ориентированным типом рациональности. Каждая винодельня пытается производить множество специализированных вин для высоко диверсифицированного рынка. «Всемирный атлас вина»[1], который распределяет французские вина по месту их происхождения, нерелевантен для Калифорнии, как словарь торговли Савари был нерелевантен для описания французского текстиля в постреволюционной структуре девятнадцатого века. Крупномасштабные индустриальные процессы сами по себе являются институтами. Они не могут включаться в механизмы локального контроля со стороны сообщества.

Так меняются названия, так люди и вещи перестраиваются, чтобы соответствовать новым категориям. Сначала людей выманивают из их ниш новые возможности осуществления или игнорирования контроля. Затем они создают новые типы институтов, институты создают новые ярлыки, а ярлыки создают новые типы людей. Следующим шагом в понимании того, как мы понимаем себя, была бы классификация институтов и обычно используемых ими типов классификации. Судя по всему, существует специфический тип классификационного процесса, который относится к религиозным институтам, а также другие особые типы, относящие к медицинским, педагогическим, военным и прочим институтам. Словари французской текстильной промышленности показывают, что классификации, создаваемые в административных институтах, имеют территориальные основания, в то время как классификации, создаваемые в производительных институтах, фокусируются на производстве. Причины введения классификаций и способы их влияния в каждом случае различны. Выделение стилей классификации была бы хорошим первым шагом на пути к систематическому осмыслению различных стилей рассуждения. Это был бы вызов для суверенности нашего собственного институционализированного стиля мышления. Сравнение классификаций как показателей других вещей, происходящих в нашем обществе, открывает маленькую, временную лазейку для бегства из круга самореференции. Мы можем взглянуть на собственные классификации точно

1 Johnson H. The world atlas of wine: a complete guide to the wines and spirits of the world. London: M. Beazley, 1985.

так же, как можем рассмотреть под микроскопом свою кожу и кровь. Мы способны выявить регулярность, проявляющуюся в общем потоке классификационной работы, подобно тому как специалисты по грамматике изучают регулярность в синтаксисе и фонетических трансформациях. Цель данной книги не в том, чтобы продемонстрировать довлеющее влияние институтов на наше мышление, когда мы пытаемся осознать окружающий нас мир, и тем более не в том, чтобы прийти к неутешительному выводу, что все версии одинаково верны или ложны. Нет ничего противоречивого или абсурдного в систематическом изучении наших классификаций самих себя. Логические сложности начинаются, когда мы пытаемся предложить свободные от ценностей представления о хорошем обществе. Все эти сложности можно преодолеть, если мы не позволим своему исследованию увязнуть в путанице философского релятивизма.

Перевод с англ. А. Корбута

Библиография

1. *Вебер М. Предварительные замечания/пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения/под. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 44–60.*
2. *Гудмен Н. Способы создания миров/пер. с англ. М. В. Лебедева // Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. С. 115–256.*
3. *Дюркгейм Э. Самоубийство/пер. с франц. А. Н. Ильменского. СПб.: Изд-во Н. П. Карбасникова, 1912.*
4. *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда/пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1996.*
5. *Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии/пер. с франц. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения/под общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 175–231.*
6. *Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет метод, предназначение/пер. с франц. А. Гофмана. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2008. С. 45–200.*
7. *Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии/пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 6–73.*
8. *Кун Т. Структура научных революций/пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Прогресс, 1975.*
9. *Кун Т. Предисловие к английскому переводу // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 19–22.*
10. *Мертон Р. Карл Маннгейм и социология познания/пер. с англ. Е. Н. Егоровой // Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 691–715.*

11. *Ролз Дж. Теория справедливости/пер. с англ. В. Целищева, В. Карповича, А. Шевченко. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.*
12. *Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива/пер. с англ., нем., польского В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.*
13. *Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук/пер. с франц. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994.*
14. *Becker H. S. Art worlds. Berkeley: University of California Press, 1982.*
15. *Douglas M. Risk acceptability according to the social sciences. New York: Basic Books, 1986.*
16. *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. Paris: Alcan, 1912.*
17. *Hacking . Language, truth and reason // Rationality and relativism/ed. M. Hollis and S. Lukes. Oxford: Blackwell, 1982. P. 48–66.*
18. *Hacking . Making up people // Reconstructing individualism: autonomy, individuality, and the self in Western thought/ed. Th. C. Heller, M. Sosna, and D. E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press, 1986. P. 222–236.*
19. *Hardin R. Collective action. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.*
20. *Johnson H. The world atlas of wine: a complete guide to the wines and spirits of the world. London: M. Beazley, 1985.*
21. *Khare R. S. Culture and democracy: anthropological reflections on modern India. Lanham: University Press of America, 1985.*
22. *Modes of thought: essays on thinking in Western and non-Western societies/ed. R. Horton and R. H. Finnegan. London: Faber. 1973.*
23. *Nelson B. On the roads to modernity: conscience, science, and civilizations. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981.*
24. *Reddy W. M. The structure of a cultural crisis: thinking about cloth in France before and after the Revolution // The social life of things: commodities in cultural perspective/ed. A. Appadurai. New York: Cambridge University Press, 1986. P. 261–284.*
25. *Rivers W. H. R. Instinct and the unconscious: a contribution to a biological theory of the psycho-neuroses. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.*
26. *Rosen L. Bargaining for reality: the construction of social relations in a Muslim community. Chicago: University of Chicago Press, 1984.*
27. *Trenn Th. J. Preface // Fleck L. Genesis and development of a scientific fact/trans. F. Bradley and Th. J. Trenn. Chicago: University of Chicago Press, 1979a. P. xiii—xix.*
28. *Trenn Th. J. Biographical sketch // Fleck L. Genesis and development of a scientific fact/trans. F. Bradley and Th. J. Trenn. Chicago: University of Chicago Press, 1979b. P. 149–153.*