Теория и методология

Виктор Вахштайн

К концептуализации сообщества: еще раз о резидентности или работа над ошибками

Данная статья посвящена ответу на вопрос: при каких условиях понятия социологического языка утрачивают свой референт, и, в конечном итоге, перестают справляться с задачей концептуализации. Один из возможных ответов состоит в следующем — эти понятия аксиоматизируются, становятся «кодами», универсальными ответами на незаданные исследовательские вопросы. Примером такого рода аксиоматизации может служить эволюция понятия «сообщество». На примере конкретного исследования резидентальных сообществ автор пытается показать, чем именно исследователю приходится расплачиваться за подмену концепта «аксиоматическим кодом»: как подобное решение отражается на используемой им аналитической оптике.

Ключевые слова: концептуализация, сообщество, резидентность, дифференциация, стратификация.

Откуда берутся социологические понятия? Если всерьез отнестись к этому вопросу, придется признать, что значительная их часть «впитывается» социологами на самых ранних этапах академической социализации; задолго до того, как формируется способность к рефлексии собственного языка описания, исследователь уже является носителем некоторого набора теоретических представлений (и связанных с ними дотеоретических интуиций). Базовые концепты лежат в основе дисциплинарных культур мыш-

Вахштайн Виктор Семенович — кандидат социологических наук (ГУ-ВШЭ, 2007), заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии философско-социологического отделения ФГУ РАНХиГС, профессор Российско-Британского университета МВШСЭН («Шанинка»). Научные интересы: социология повседневности, фрейм-анализ, эпистемология социальных наук.

ления: понятие рациональности — в основе экономики, понятие субъективности — в основе психологии, понятие солидарности — в основе социологии.

Моя первая социологическая публикация была посвящена теме сообщества. «Сообщество» — один из базовых дисциплинарных концептов. Интуиция сообщества пронизывает всю культуру социологического мышления и является чем-то вроде символа веры, который позволяет поддерживать дисциплинарную солидарность исследователей, работающих в самых разных областях. Спустя десять лет после публикации текста о сообществах приходится признать — социологический здравый смысл (или в терминах бурдьевистов «дисциплинарная докса») может сыграть злую шутку с автором: опьяненный чувством единства с великой традицией мышления, он утрачивает способность к критической рефлексии.

Данный текст — своего рода запоздалая работа над ошибками. Вернувшись к тексту своей первой статьи (посвященной резидентальным сообществам), я далее попытаюсь ответить на вопрос: где именно мной была допущена теоретическая небрежность, где наивное представление о суверенной реальности социальных сообществ помешало осмысленной концептуализации объекта исследования.

В оптическом аппарате любой дисциплины бытуют понятия, которые не являются понятиями в полном смысле слова. То есть, они ничего не обозначают *и ни на что не указывают. Если задача привычных операциональных концептов состоит в том, чтобы схватить* (grasp) некоторый аспект изучаемого мира, то у интересующих нас понятий такой функции нет — вернее, она могла быть у них в прошлом, но затем по каким-то причинам была утрачена. Позитивистский образ «нормальной науки» заставляет допустить, что понятия, утратившие операциональность, ничего уже не схватывающие и ничего не обозначающие, должны были бы заменяться другими — более соответствующими духу времени и изменчивым реалиям изучаемого объекта. В противном случае следует предположить, что их жизнь продолжается лишь благодаря досадной инерции словоупотребления. Например, психологи-бихевиористы середины XX века полагали таким живучим недоразумением понятие «сознания», а их предшественники — понятие «коллективной души»; социологи же в конце XX столетия отнесли к этой группе понятие «общества» [См. Latour, 1999; Urry, 2000].

Однако категориальный аппарат «нормальных гуманитарных наук» (оставим пока в стороне вопрос о том, не являются ли два этих предиката взаимоисключающими) пестрит концептами, которые:

(а) являются предметом широкого теоретического консенсуса даже в сильно раздробленных, фрагментированных дисциплинарных полях, выполняя функцию предельного «общего знаменателя»;

(b) онтологичны — обладают уникальной способностью присваивать статус «реальности особого рода» некоторому классу феноменов;

(c) эксплицитно не определяются, потому что всегда-уже-имплицитно-определены; и

(d) никто не может с уверенностью сказать, в чем это определение состоит.

Иными словами, подобным концептам присуща внутренняя тавтологичность; неслучайно именно тавтологичную форму чаще всего носит определение предмета дисциплины. (К примеру, на III Всероссийском социологическом конгрессе в 2008 г. организаторы предложили 2500 участникам дать определение того, что такое социология. С отрывом победило определение «Социология — это наука об обществе». На вопрос «Что такое общество?» основная масса респондентов дать ответ затруднилась, хотя пальма первенства принадлежит ответу «Общество — это социум». Впрочем, это, вероятно, не самый удачный пример дисциплинарной тавтологии, поскольку не вполне ясно: характеризует ли подобная тавтологичность сам заданный вопрос или особенности мышления конкретной подвыборки респондентов.) Хотя чаще всего интересующий нас класс понятий называют *категориями* (видимо, по аналогии с кантовскими категориями рассудка), мы вправе говорить о кодах дисциплины. С их помощью науки кодируют мир, придавая ему связность и объяснимость.

Интересующий меня вопрос: *каким образом операциональное, работающее понятие становится кодом?* С какими последствиями (для дисциплинарного языка описания в целом и для предмета, ранее обозначавшегося этим понятием) связан данный категориальный транзит? Обусловлено ли превращение концепта в код изменениями в изучаемом объекте или эта мутация связана с эндогенными факторами — трансформацией самого языка описаний?

Я не претендую на то, что смогу ответить на все эти вопросы в рамках короткой статьи. Я лишь попытаюсь рассмотреть такой переход на примере одного из центральных социологических понятий-кодов, сопровождавших нашу науку на протяжении «золотого» столетия ее истории. Понятия сообщества.

До наших дней дошла одна древняя антропологическая легенда. Однажды молодой британский антрополог А. Р. Рэдклифф-Браун, увлекшийся анархизмом и мечтавший о реформировании современного ему викторианского общества, обратился за советом к князю П. А. Кропоткину. Совет последнего был прост и недвусмыслен: «чтобы реформировать общество, необходимо его изучить; изучать же лучше первобытные, примитивные формы социальной организации». Так, если верить легенде, Рэдклифф-Браун заинтере-

совался исследованием первобытных племен, а затем оставил идею изучения и преобразования современного общественного уклада.

Спустя двадцать лет, к самому Рэдклиффу-Брауну со сходным вопросом обратился начинающий социальный антрополог из Чикаго Уильям Л. Уорнер. Их беседа происходила в Австралии, куда Уорнер отправился для изучения жизни аборигенов. В ответ на вопрос Уорнера Рэдклифф-Браун повторил совет, полученный им некогда от Кропоткина, порекомендовав «начать с примитивных обществ».

Действительно ли совет, данный Кропоткиным Рэдклиффу-Брауну, и совет самого Рэдклиффа-Брауна Уорнеру идентичны? По легенде, да. Но слова, повторенные через двадцать лет, как «Дон Кихот», переписанный борхесовским Пьером Менаром, меняют свой смысл. В совете Кропоткина угадывается свойственное позитивизму XIX века *противопоставление простого сложному*. Примитивные общества подчиняются тем же законам общественного развития, что и современные, только последние сложнее, дифференцированнее и потому менее доступны изучению. Антропологу требуется, препарировав простейшие социальные организмы — *сообщества*, — найти универсальные закономерности общественного бытия. Предлагая Рэдклиффу-Брауну «потренироваться на аборигенах», Кропоткин подчеркивает не отличие туземцев от своих современников, а их сходство.

В XX столетии классическая оппозиция «простое/сложное» вытесняется противопоставлением «свое/чужое». Теперь туземцев следует изучать именно потому, что они не похожи на изучающего их антрополога, они *иные*, а значит, нет риска отождествления, сочувствия, нет «риска искушенности», опасности перенесения на изучаемых аборигенов собственных, почерпнутых из повседневности донаучных объяснений. Антрополог и туземец существуют в разных «жизненных мирах»; то, что для аборигена составляет ткань повседневности, для исследователя — не более чем материал к описанию и размышлению. Закономерно, что теперь все, интересующее антрополога, представляет собой «...своеобразную квинтэссенцию чужого, *Другого*. При этом, с одной стороны, *Другое* привлекает, провоцирует любопытство, будит воображение, с другой — рождает тревогу, вызывает брезгливость, отталкивает, пугает или настораживает» [Ашкеров, 2003, с. 69]. На пике своего развития антропология становится наукой о «другом». Является ли это «другое» проще «своего», не столь важно. Легко можно представить себе современного антрополога, который дает коллеге из племени Онжи с Андаманских островов совет: «Поезжайте в Чикаго и понаблюдайте за поведением жителей этих каменных джунглей; изучать того, кто тебе по определению не близок всегда проще, чем исследовать соседей».

Опубликовав результаты австралийских исследований, Уильям Ллойд Уорнер вернулся к студенческому замыслу — изучить

современное американское общество методами социальной антропологии. Его исследование новоанглийского городка «Янки-Сити» [Уорнер, 2000] (г. Ньюберипорт, штат Массачусетс) стало поворотным пунктом в развитии социальной науки XX века. Уорнер одним из первых применяет антропологический инструментарий к анализу жизни современного городского сообщества: он интервьюирует мэра города так, как если бы это был вождь местного племени, он изучает празднование своими соотечественниками Дня Независимости так, как если бы это был кровавый ритуал жертвоприношения. Уорнер берет на себя смелость стать «чужим среди своих». В итоге, «свое», общее для исследователя и исследуемых, предстало в качестве «чужого», незнакомого и настораживающего.

Различение «свое/чужое» — отправная точка не только для социальной антропологии XX века, но и для дисциплинарной области, называемой «community studies» (исследования сообществ), в которой методологические находки антропологов соединились с теоретическими ресурсами классической социологии. Что интересно, различение «свое/чужое» для классической социальной теории тоже оказывается «своим» — привычным инструментом демаркации сообщества как предмета анализа. Так, Ф. Теннис строит ключевое для всей его теоретической схемы описание «Общества и Общности» на базе отношения знакомого/чуждого. «Вряд ли стоит подробно объяснять, — пишет он, — насколько велико значение этого различия, скажем о нем лишь вкратце. В чужом городе, в толпе чужих людей вы случайно встречаете знакомого, может быть, даже „хорошего знакомого“ или просто старого знакомого. Как правило, это — радостное переживание. Сразу возникает желание вступить с ним в разговор... Если повстречавшийся человек известен вам как шапочный знакомый, то, наверное, в первый раз (а может, и в последний) вы поздороваетесь с ним за руку. Причем знакомый может быть вам в других отношениях... совершенно чужим человеком, в частности, принадлежать к другой нации и говорить на чужом языке» [Теннис, 2002, с. 217]. Любопытно, что это наблюдение — подтвержденное спустя полстолетия в остроумном эксперименте «Знакомый незнакомец» Стэнли Милгрэма — основано не только на здравом смысле, но и на аксиоматике теннисовской теории: идентичность сообщества укоренена в эмоциональной связи его членов. Приязнь к «своим» и неприязнь к «чужим», таким образом, определены одновременно социально и эмоционально. («Существует одно железное правило, касающееся всех знакомых незнакомцев, — пишет Милгрэм, — сойдя с подмостков, на которых происходят их рутинные встречи, они весьма охотно идут на контакт. Можно с большой долей уверенности утверждать, что при встрече

в каком-нибудь захолустье эти люди опознают друг друга, вступят в разговор и даже ощутят прилив почти родственных чувств» [Милграм, 2000, с. 75])

Другое развитие этого тезиса предложил Г. Зиммель в «Экскурсе о чужаке» — оно касается тонких отношений взаимозависимости между сообществами «своих» и «пришлыми»: чужак оказывается необходимым фактором возникновения самосознания группы, становясь чем-то вроде ее alter ego [Зиммель, 2008]. К примеру, в средневековых итальянских городах практиковалось приглашение судей-«чужаков», никак не связанных с жизнью городского сообщества, а потому способных занять по отношению к нему объективную позицию. Такова социальная функция «варягов» во все времена. Но, как справедливо указывает Зиммель, исторически социальный тип «чужака» изначально воплощается в «купце».

Мы видим здесь, как оппозиция «свое/чужое» накладывается на другую оппозицию — *оппозицию «внутреннего/внешнего».* Появляется любопытное пересечение критериев демаркации, позволяющих определить сообщество как одновременно социальное и пространственное образование.

	«Свое»	**«Чужое»**
«Внутри»	Сообщество	«Чужаки»
«Вне»	«Диаспора»	«Враги»

Сообщество определяется своей способностью выстраивать интерфейсы коммуникации с «внешним своим» (назовем эту группу «диаспорой»), «внутренним чужим» (классическим зиммелевским «чужаком») и «внешним чужим» (экзистенциальным «врагом» в определении Карла Шмитта [Шмитт, 1992, с. 35–67][1]). Таковы координаты самоопределения сообщества. (Кажется интересной гипотеза, согласно которой именно наличие «чужака» — а не «врага» — делает сообщество сообществом. Благодаря «врагу» сообщество становится *политическим*, но на формирование его идентичности «чужак» оказывает гораздо большее влияние.)

1 Для Шмита именно существование «врага» — а не просто «чужака» — является экзистенциальным основанием политики и политического. Ср. эту трактовку с зиммелевской: [Зиммель, 1994].

Мне кажется интересным сюжет, связанный с *транспозициями групп*: переводом отдельных групп из одной ячейки предложенной схемы в другую. Самый частый случай: «диаспора» возвращается на Родину и становится группой «чужаков», пересобирающих свою идентичность на новых основаниях — этот процесс прошли португальские колонисты, вернувшиеся в Португалию после обретения Бразилией независимости, и израильские ре-репатрианты («йоредим»), вернувшиеся в Россию после долгого пребывания в Израиле. (Один из способов поддержания такой дважды диаспорной идентичности — образование закрытых клубов.) Но еще любопытнее ситуации *транспозиции интерфейсов*: переноса логики взаимодействия с одной группы на другую. К примеру, превращение «чужаков» во «врагов» и наоборот.

На протяжении всей человеческой истории мы видим ситуации переноса логики отношения с «врагом» на отношения сообществ с внутренними «чужаками». Эта транспозиция стоит за многочисленными примерами депортаций, репрессий и этнических чисток. Однако не меньшего внимания заслуживает и обратный перенос — операция апроприации «врага», превращения его во внутреннего «чужого» задолго до того, как он действительно оказывается «внутри». Такова логика имперской колонизации. Подлинная империя видит во «враге» будущего «чужого», которого предстоит ассимилировать после завоевания. Агрессивное национальное государство видит в «чужаке» — «врага», представителя «пятой колонны», с которым лучше разобраться незамедлительно.

«Чужаки» могут образовывать свои собственные сообщества внутри, и тогда к ним становится применима та же четырехчастная аналитическая схема[1].

Парадоксальны в данном отношении утопические сообщества, как они описаны в классической литературе. Утопия — образование, предельно изолированное в территориальном и социальном плане. Для утопического сообщества две этих оппозиции — «своего/чужого» и «внутреннего/внешнего» — совпадают. Отсюда парадокс. Сами обстоятельства жизни предписывают утопиям не иметь ни внешних «диаспор», ни внутренних «чужаков». Утопии герметичны: они осознают себя через противопоставление либо своим далеким от совершенства соседям («внешние чужие»), либо своему собственному варварскому прошлому. Это исключает наличие устойчивого интерфейса взаимодействия утопического сообщества с «внутренними чужими». В утопиях — масса общежитий, но нет гостиниц. Одно из немногочисленных исключений — Дом Чужестранцев в «Новой Атлантиде» Ф. Бэкона. Но дом этот большей частью пустует и ис-

1 См. любопытную параллель у [Sassen, 1999].

пользуется как карантинное помещение на случай редких визитов заблудившихся моряков.

Вернемся к нашей отправной точке — наложению двух оппозиций. Если оппозиция «внутреннего/внешнего» — это, прежде всего, пространственная демаркация, то различение «своего/чужого» — это характеристика индивидов. *На ранней стадии развития «community studies» сообщество мыслится как функция от индивидов и территории.* Не столь важно, в каком отношении находятся две этих переменные: приобретает ли территория значение лишь в силу того, что на нее проецируются социальные отношения, или же она обладает самостоятельным значением как «контейнер», делающий возможным социальное взаимодействие. Два этих фактора — люди и территория — неизменно входят в определение сообщества. Роберт Парк пишет: «Простейшее возможное описание сообщества следующее: это собрание людей, занимающих более или менее четкую область»[1]. (Впрочем, тут же добавляя: «Сообщество — это не простое собрание людей, но собрание институтов. Не люди, но институты являются конечным и решающим фактором, отличающим сообщество от других социальных констелляций».)

Тем не менее, в наиболее общем виде сообщество определяется по формуле:

C = f (p, t)

где C — сообщество, p — люди, t — территория, а в роли f поочередно выступают «институты», «нормативное принуждение», «общность культурных кодов», «сущностная воля», «эвокативные символы» и т. п. Такова механика солидарности сообщества [Парк, 2008, с. 45].

Следовательно, сообщество не может быть помыслено вне-локально, как не-территориальное образование. Отсюда ирония Р. Парка в адрес инженера Дж. Б. Идса, предложившего создавать свободные ассоциации бродяг (что-то вроде профсоюзов для бездомных). Бродяги, по мысли Парка, не связаны ни с каким конкретным местом

---

1 У Н. Лумана эта критика относится к концептуализации общества как такового: «...господствующее ныне понимание общества покоится на взаимосвязанных аксиоматических предположениях:
— общество состоит из конкретных людей и из отношений между людьми;
— общество, следовательно, конституируется, или хотя бы интегрируется благодаря консенсусу между людьми, благодаря согласованию их мнений и дополнительности их целе-установок;
— общества, будто бы, являются региональными, территориально-ограниченными единицами, так что Бразилия представляет собой какое-то другое общество, нежели Таиланд, а США — является иным, отличным от России обществом, но тогда и Парагвай, конечно, является обществом, отличным от Уругвая;
— поэтому такие общества, как группы людей или как территории, можно наблюдать извне». См.: [Луман, 2004, с. 16].

в пространстве, а значит, лишены всякой возможности образовывать устойчивые общности.

Будучи изначально осмысленным как территориальное образование (совокупность индивидов, связанных институциональными нормами и оккупирующих общую территорию), сообщество очень быстро стало универсальной категорией социологического мышления. Из предмета объяснения оно превратилось в объясняющий фактор, став чем-то вроде «добровольной причины всех вещей» в картине мира социолога. Сообщества легко субстанциализируются, им приписываются некоторые априорные свойства. Например, почему итальянские банды в Чикаго побеждают своих ирландских конкурентов? Потому что в «итальянской культуре» основной инструмент решения споров — холодное оружие, тогда как «ирландским сообществам» это «имманентно не присуще». Или почему данное племя аборигенов мыслит вселенную в форме круга? Потому что расположение их хижин в пространстве именно таково — космогония данного сообщества есть «слепок» с его социальной организации.

Интуиция сообщества лежит в основании большинства тем классической социологии — от теории солидарности до исследований миграции, конфликтов, урбанизации, стратификации и развития институтов. Как работает такая модель объяснения? Проиллюстрируем это на примере особого типа сообществ — переселенческих групп, организованных по принципу «пришедшие раньше/пришедшие позже». Далее мы будем называть такие сообщества резидентальными.

Анализ случая: резидентальные сообщества[1]

В основе резидентальной дифференциации лежит разделение социальных групп по срокам пребывания. Здесь место человека в социальной структуре, его принадлежность той или иной резидентальной группе определяется количеством лет, которые он сам *(первичная резидентность)* или поколения его предков (вторичная резидентность) прожили на территории данного сообщества. Таким образом, срок проживания выступает критерием конституирования социальных тождеств и различий, разделяя «коренных» и «пришлых», старожилов и новоприбывших, потомков первопоселенцев и потомков недавних иммигрантов — т. е., резидентные и нерезидентные группы[2].

1 Более подробно этот кейс разбирался нами в [Вахштайн, 2003; Вахштайн, 2003а].

2 Необходимо разделить категории «резидентного» и «резидентального». Резидентной группой является группа, наделенная резидентным ста-

Частный случай резидентальной дифференциации — резидентальная стратификация. Различия в сроках проживания редко бывают нейтральны; они не только конституируют социальные дистанции, но и поддерживают особую систему распределения, перераспределения и воспроизводства неравенства. Резидентность как главное основание стратификации может быть обнаружена, к примеру, в истории освоения Сибири. Географ и экономист начала XX века Л. Огановский приводит следующий пример: «Сибирь заселяется переселенцами из России, преимущественно с 80-х годов. До тех пор там существовали на просторе те элементы, которые ныне именуются „старожилами“. Эти элементы, пользуясь земельным простором, захватили в свои руки большое количество полей, сравнительно разбогатели и являются по отношению к прибывающим новоселам тем, что г. г. марксисты называют «сельской буржуазией». Теперь нам ясна причина сибирской «дифференциации». Она лежит во времени переселения: старожилы отслаиваются в ряды «капиталистов», новоселы — в «пролетариат». И чем позднее приходят переселенцы, тем экономически положение их хуже» [Огановский, 1908].

В то же время резидентные и нерезидентные группы отнюдь не всегда поддаются стратификационному соотнесению. Резидентальные дистанции сохраняют свою силу даже там, где группам резидентов и нерезидентов нельзя приписать отношений хуже/лучше, больше/меньше. Так, американские индейцы и израильские «харедим» (члены ультрарелигиозных общин Иерусалима, существовавших с момента его основания) — подлинные резиденты этих сообществ — оказались в изоляции (первые — в резервациях, вторые — за стенами религиозного квартала «Меа Шеарим»), продолжая настаивать на своем праве на эту землю, отказываясь признавать новую систему отношений между «коренными» и «новоприбывшими». При этом они не являются ни «низшей», ни «высшей» резидентальной стратой; они вообще оказываются за скобками стратификационного членения. Однако такая «непричастность» к стратификации внутри сообщества лишь усиливает дистанцию между непризнанными «подлинными резидентами» и «оккупантами». В приведенном примере резидентальная дистанция имеет выраженную пространственную проекцию: в первом случае административную границу, во втором — пятиметровую стену.

тусом — старожилы, «старые семьи» и т. д. Резидентальная группа — всякая социальная группа, являющаяся субъектом резидентности. «Резидентальное» — более общее понятие, включающее в себя «резидентное» и «нерезидентное».

Резидентальные отношения возникают в условиях постоянства территории и непостоянства состава ее обитателей. Соответственно, в тех сообществах, где а) территория представляет собой дефицитный ресурс, за который идет борьба; и б) территория более значима как объект идентификации (имеется в виду отождествление группы с занимаемым ею пространством), создаются более благоприятные условия для развития резидентности. В то же время, в отсутствии миграционных процессов — даже при самой сильной связи с Землей и Местом — резидентность не возникает. Не возникает она и в кочевых общинах, не привязанных к занимаемой территории.

Необходимо разделить первичную и вторичную резидентность. *Первичная резидентность* — это различия в сроках проживания на протяжении жизни одного поколения. Иными словами, это различия между приехавшими раньше и приехавшими позже. *Вторичная резидентность* предполагает деление на «старосемейные» и «новосемейные» группы (У. Уорнер) — на потомков старожилов и новоприбывших [Уорнер, 2000, с. 211].

В качестве примера проявления резидентности на микроуровне можно привести жизнь комнаты в общежитии. Подобная малая группа — если ее численность удовлетворяет определению малой группы — полностью отвечает описанным выше условиям: она вовлечена в процессы миграции (состав комнат редко остается неизменным), и ее члены связаны общим пространством интеракции (в данном случае — проживания). Новичку, которому приходится подселяться в уже занятую комнату, как правило, достается самая неудобная койка, сломанная тумбочка и перегоревшая настольная лампа. И, очевидно, не потому, что именно этими предметами обихода обладал его предшественник. А потому, что остальные обитатели комнаты — приобретающие с появлением «новичка» статус резидентов — уже перераспределили ресурсы.

Предметы домашнего обихода — отнюдь не единственные «ресурсы», неравенство которых определяет стратификацию. Новоприбывший еще недостаточно социализирован в рамках данного сообщества — он не знает, что хлеб принято покупать по очереди, что кран с горячей водой нельзя закручивать до упора, что ключ нужно оставлять под ковриком и т. д. Для приобретения этой жизненно необходимой информации и социального навыка ему требуется время. Кроме того, старожилы выступают по отношению к новичку в качестве носителей особого, стремительно мифологизирующегося «духа комнаты», включающего традиции, нормы, ритуалы и ценности. (К примеру, всеобщего презрения может быть удостоен новичок, выбрасывающий бутылки из-под пива, вместо выставления их на видном месте — так как последние, будучи мерой совместно выпитого, символизируют солидарность членов сообщества.) Нуж-

но отметить, что прибытие новичка способствует осознанию «ценностей сообщества» самими резидентами, которые могли и не задумываться об их существовании до появления новоприбывшего.

На уровне малых групп вторичная резидентность не имеет решающего значения. Различия между «новичками» и «старожилами» в классе средней школы или в общежитской комнате — это первичные резидентальные различия. Мы также можем говорить о доминировании первичной резидентности и на уровне организаций. Однако здесь эти различия институционализируются — появляются как формальные институты, закрепляющие резидентальное неравенство («выслуга лет»), так и их неформальные аналоги («дедовщина»). С возникновением вторичной резидентности статус резидента начинает передаваться по наследству, резидентальная структура усложняется и возникает *резидентальная триада*: деление на «коренных», «старожилов» и «новичков». Соответственно, можно выделить три этапа развития резидентальной дифференциации:

1) формирование первичной резидентности;

2) становление резидентальной триады «коренных — старожилов — новичков»;

3) дифференциация «коренных» на «старые» и «новые» семьи.

Окончательное утверждение развитой резидентальной стратификации знаменуется становлением механизмов поддержания и трансляции идентичности «старых семей». У. Л. Уорнер приводит в качестве примера «манифест» старожилов города Янки-Сити: «...в то время как нация находится на пути к мировому величию, мы, жители Янки-Сити, заложившие начало всего того, что ныне существует, обладаем уникального рода престижем, который разделяют с нами лишь те, кто жил во времена, когда зарождалось Великое Общество. И чтобы утвердить за собой права законных наследников и сегодняшних владельцев великой традиции, те, кто живет не здесь — а это сто с лишним миллионов человек, — должны прийти к нам. Именно в нас живет великая традиция и именно наши символы легитимно ее выражают» [Уорнер, 2000, с. 240].

Описывая подготовку к празднованию трехсотлетия города, Уорнер выделил группу, обладавшую, по его мнению, монополией на интерпретацию истории: «С точки зрения предельных идентификаций и принадлежностей, коллективным символом, представляющим группу для всего коллектива, обладали „Сыновья и дочери первых поселенцев старого Янки-Сити“, спонсировавшие образы собственных предков-первооснователей». То есть, группа прямых потомков первопоселенцев фактически приняла на себя функции носителей подлинно резидентных ценностей. В чем же причины подобной легитимации высших позиций резидентной аристократии? «Хотя последующие поколения укрепили родословную старых

семей и соткали своими браками и достижениями новую родословную, — пишет Уорнер, — этот период остается моментом истории, в котором сегодняшний Янки-Сити вновь может вернуться к величию. Делая это, город легитимирует статус старосемейного класса. Как только родословная получает высшее положение в статусной иерархии, рождение в семье с такой родословной автоматически становится достаточным для принадлежности к высшему классу. И неудивительно, что хранителями традиции в Янки-Сити, определявшими, каким символам и периодам истории следует уделить особое внимание, были члены класса старых семей» [Уорнер, 2000, с. 160].

Уорнер отмечает, что признание потомков старожилов в качестве хранителей «ценностей места» имеет под собой символические основания: «Могущество символов периода славы уходило корнями в те процессы, которые удостоверяли и легитимировали статус американской наследственной аристократии. Благодаря неофициальному одобрению она приобрела высокое положение, которое отныне было ей гарантировано... Как только отдельные семьи и индивиды сами обрели признанное высокое положение и получили возможность передавать этот статус следующим поколениям, социально утвердилась наследственная элита. Факты ее образа жизни могли стать и становились символами, представляющими ее как высшую часть статусной иерархии. В статусе (высшей) наследственной элиты воплощены высшие добродетели прошлого. Они принадлежат всему обществу, ибо... репрезентируют социальные ценности, которые каждый тем или иным образом разделяет. Семьи, обладавшие величайшим престижем и властью, установили социальную позицию, являющуюся ныне источником социального престижа и превосходства» [Уорнер, 2000, с. 206]. Таким образом, легитимация статуса резидентной элиты наделяет все сообщество статусом «резидентного». Иными словами, признавая претензии старых семей на выражение «ценностей города», Янки-Сити как город-резидент получает право на ценностный патронаж и выражение «подлинных ценностей страны». Отсюда и цитировавшийся выше манифест старых семей.

Мы исходим из двух базовых предположений. Во-первых, резидентальные различия универсальны — дифференциация на тех, кто пришел раньше и тех, кто пришел позже обнаруживается и в общежитских комнатах и в государствах иммигрантов. Во-вторых, формирующиеся во времени резидентальные различия объективируются в пространстве, организуя социальные взаимодействия. При этом не само по себе неодновременное прибытие людей на некоторую территорию проводит различия между ними (в том числе и пространственно оформленные различия), но тот субъективно

значимый смысл, который с этой территорией соотносится, закрепляется в ценностно-нормативных конструктах и воспроизводится в рутинизировавшихся социальных практиках. Таким образом, *территория, общее пространство взаимодействия, является одновременно и исходным условием развития резидентности и своего рода «экраном», на который резидентальные различия проецируются.*

Этот вывод был сделан нами более десяти лет назад — в статье, посвященной исследованию резидентальных сообществ. В какой степени он продиктован анализом материала, а в какой — навязан априорной, дотеоретической, укорененной в социологическом здравом смысле интуицией сообщества? И почему сегодня сделанный выше вывод выглядит настолько наивно?

Подобные модели объяснения — плоть от плоти описанной ранее аналитической схемы «community studies». Для нее «...каждое сообщество представляет собой в определенной степени независимое культурное образование, со своими стандартами, представлениями о должном, о приличиях, и о том, что достойно уважения» [Парк, 2008, с. 36]. В результате, социологическое мышление оказывается одержимо *идолом сообщества*, подобно тому, как обыденное сознание, вынуждено иметь дело с идолами театра, рода, площади и т. п. Идол сообщества диктует следующую логику исследования: зафиксируйте интересующий вас феномен — идентифицируйте сообщества, вовлеченные в его социальное производство, — опишите эти сообщества — объясните через них феномен. Эту логику мы обнаружим и в исследованиях науки («научное знание — производная от организации научного сообщества»), и в исследованиях памяти («память сообщества — проекция его устройства»), и, конечно же, в исследовании классических социологических тем — самоубийства («количество самоубийств коррелятивно градусу солидарности в сообществе»), времени («каждое сообщество устанавливает собственные правила темпоральной игры»), эмоций («именно практики сообщества определяют репертуар допустимых проявлений чувств»). Если Ф. Теннис пытался вывести существование сообществ из характера нашей эмоциональной жизни (отталкиваясь от трех оппозиций «знакомость/чуждость», «симпатия/антипатия», «доверие/недоверие»), то для современного социолога эмоциональная жизнь есть продукт социальной организации и культурной «кодировки» тех сообществ, к которым человек принадлежит.

Данная универсальная объяснительная модель сталкивается, однако, с четырьмя препятствиями.

Во-первых, это всегда объяснение *через* сообщество, но никогда не объяснение *самого* сообщества. Мы уже даже не задаемся вопросом об источнике солидарности в сообществе. Мы аксиоматически допускаем, что «сообщество есть» и что у него есть своя структура,

культура, практики; именно через них и производится объяснение. Профессиональное сообщество, экспертное сообщество, научное, локальное, городское. Всякий раз, когда мы произносим слово «сообщество», нам уже кажется, что мы что-то объяснили. Увы, убедительность этих объяснений девальвируется по мере их распроблематизации.

Во-вторых, сообщество субстанциализируется. Оно уже не просто «добровольная причина всех вещей», оно к тому же еще и «вещь среди иных вещей». После того, как сообщество идентифицировано, ему начинают приписываться субстанциальные свойства, так, как если бы речь шла об описании характера аборигенов или повадках определенного семейства животных. К примеру: сообществу культуртрегеров «имманентно присуще» Х — данное свойство обусловлено особенностями эволюции этого профессионального сообщества, прошедшего долгий путь от аморфной группы до институционализированной ассоциации. В одном попавшемся мне на глаза социологическом исследовании обосновывалась необходимость увеличения часов, выделенных учебным планом на трудовое воспитание в деревенских школах. Эта необходимость обосновывалась следующим образом: «деревенским детям имманентно присуща любовь к технике — они с детства приобщаются к колхозному технопарку, водят трактора, чинят мотоциклы» («...которые, видимо, так же имманентно сломаны», приписал на полях мой коллега Д. Ю. Куракин).

В-третьих, сообщество не только субстанциально и обладает привилегированным онтологическим статусом (это «вещь», позволяющая объяснять другие социальные «вещи»), оно пространственно. А, значит, мы всегда можем попытаться локализовать его в пространстве. Итальянская мафия, культуртрегеры, исследователи-гуманитарии, адвентисты седьмого дня, деревенские дети, члены всевозможных «незримых колледжей» и «тайных обществ» ... Каким бы внепространственным ни казалось нам сообщество, у него всегда есть место — это место, занимаемое физическими телами его членов в физическом же пространстве.

Наконец, сообщество продолжает мыслиться как квинтэссенция Большого Общества; своего рода, общество в миниатюре. То есть сообщество — это вещь-знак, оно выполняет репрезентационные функции. За политическим сообществом «лейбористская партия» должен стоять «рабочий класс», за сообществом культуртрегеров — нечто, обобщенно называемое «культурой», за итальянскими бандами — итальянская диаспора, и т. п. Мы продолжаем вглядываться в сообщества, надеясь разглядеть за ними что-то большее — что-то, что эти сообщества выражают и означают.

Уже в послевоенной Европе такой теоретический образ сообщества начал терять свою яркость и убедительность. Благодаря усили-

ям исследователей-конструктивистов стала более понятна механика конструирования сообществ заинтересованными группами. А, следовательно, если сообщества «произведены», они уже не могут претендовать на статус самостоятельного «производителя» социальных феноменов (и уж точно не являются монополистами на этом рынке). Релятивизм в философии расшатал основы всех форм субстанциализации — после него выражения «вещь среди вещей», «изучать как вещи», «имманентные свойства» и т. п. лишают убедительности эту классическую метафору. Вопрос о пространственности сообществ все еще стоит на повестке дня, но с появлением интернета исследователям приходится иметь дело с пространствами социальных сетей, коммуникацией в блогах и компьютерными играми как внепространственными «контейнерами» сообществ нового типа.

Пример экстерриториального сообщества — игра «Second life», одна из самых популярных на сегодняшний день трехмерных онлайновых вселенных. По сути, речь идет о строительстве в виртуальном мире своего рода утопического государства, но с реальными деньгами — заработанные во «Второй жизни» линден-доллары легко обменять на наличность. (И наоборот, соответственно.) Именно данное обстоятельство позволило ФБР начать уголовное преследование создателей игры за «открытие игорных домов» — поскольку на виртуальной территории «Второй жизни» участники могли потратить свои виртуальные сбережения не только в виртуальных магазинах и виртуальных ресторанах, но и в виртуальных казино[1]. Предполагается, что если бы валюта онлайнового мира («линден-доллары») не конвертировалась свободно в валюту США, оснований для преследования не было бы, и мир игры не лишился бы своего относительного суверенитета. Теперь же ответственность распределилась между авторами «противоправных» действий и создателями мира («фабрикаторами»), которые сделали такие действия возможными. Фильмы «Игра» с М. Дугласом и «Шоу Трумана» с Дж. Кэрри наглядно иллюстрируют эти проблемы трансформации самих понятий «намерения» и «ответственности» в сфабрикованных мирах.

Однако где находятся эти онлайновые сообщества «Второй жизни»? Там же, где и серверы компании «Линден»? То есть, если перенести их в индейские резервации (где азартные игры разрешены) — исчезнет основание для судебного преследования? Значит ли это, что онлайновое сообщество пространственно локализовано там, где локализован сервер? В этом конкретном примере мы видим трудности, с которыми сталкивается попытка выработать единое осно-

1 См.: http://www.cnews.ru/news/line/index. shtml? 2007/07/26/260 393

вание для правовой регуляции пространственных и внепространственных сообществ.

Наконец, не только территория (как одна из двух констант в приведенной нами выше формуле), но и люди — вторая и самая несомненная константа — перестали самоочевидным образом восприниматься как субстраты сообществ. «Поворот к материальному»[1], произошедший в социальных науках в 80-е годы, показал, как сообщества производятся совместно людьми и «не-человеками» (окружающими нас многочисленными материальными объектами).

Таким образом, уже к концу XX века старая аксиоматика понимания сообществ основательно расшаталась. Всплеск интереса к этому понятию в последние два десятилетия связан с необходимостью поиска новых «определителей» сообщества и нового его концептуального образа. (Ключевые работы здесь: «Непроизводящее сообщество» Ж. Л. Нанси и «Грядущее сообщество» Дж. Агамбена. Это как раз тот случай, когда проблематизация чего-то хорошо известного и самоочевидного имеет своим истоком не «саму социальную реальность», а современную философскую рефлексию о ней.)

Формула C = f (p, t) кажется все менее и менее удовлетворительной.

Что же, в таком случае, является основанием сообщества? Старый, но хорошо забытый ответ — *коммуникация*. Это лишь один из множества возможных ответов; их сравнительная ценность определяется исключительно тем, что именно они позволяют увидеть и какие новые вопросы — поставить. Тем не менее, коммуникация все чаще фигурирует в качестве источника солидарности сообществ нового типа.

У подобной «производящей коммуникации», может быть множество параметров описания. Выделим три наиболее часто упоминаемые:

1. *Структура коммуникативных обменов*. Кто, с кем и как взаимодействует? Это параметр плотности контактов между членами сообщества и сила коммуникативных связей между ними же.
2. *Событийная архитектура.* Сообщества событийны, потому что событийна коммуникация. Сообщества порождаются событиями коммуникации; можно выделить сообщество-устанавливающие события и события рутинные, ординарные. И те, и другие участвуют в производстве сообществ, но в случае рутинных событий коммуникации речь должна идти о вос-производстве, тогда как учреждающие события являются абсолютными и перформативными.

1 См. работы Б. Латура, К. Кнорр-Цетины, М. Каллона, Дж. Ло, А. Мол.

3. *Коды коммуникации.* На каком «языке» происходит коммуникация? Каковы встроенные в него способы описания мира? Как именно используемая в данном языке метафорика позволяет сообществу ответить на вопрос о себе и о своем положении в мире?

Почему на определенном этапе становления социологического языка описания понятие «сообщество» из вполне операционального концепта становится категорией, кодом, идолом, в конечном итоге — слепым пятном? Я позволю себе сформулировать гипотезу, нуждающуюся в дополнительной проработке, а потому не могущую претендовать на научную строгость.

Наибольшим потенциалом распредмечивания обладают понятия, чаще остальных используемые в самоописаниях [Луман, 2009]. В конечном итоге, «сообщество» — это не просто ключевой концепт социологического мышления. Это способ, которым социологи мыслят самих себя и науку в целом. Модель «наука как сообщество» оперирует двумя проверенными временем метафорами: «республика ученых» и «незримый колледж». (Интересно было бы применить к этому типу сообществ нашу гипотезу резидентальной стратификации.) Не вдаваясь в генеалогию этих метафор — которая может увести нас в историю Лондонского королевского общества, символику розенкрейцерства и современных версий «заговора ученых» — подведем промежуточный итог. Представление о науке, как о чем-то, производимом сообществом ученых — связанных общими ценностями или, на худой конец, практиками, имеющим внятную стратификацию и предрасположенным действовать солидарным образом для отстаивания «своих» от «чужих» — сегодня радикальным образом расходится не только с интуициями академического мира, но и с самой аксиоматикой дисциплины. Тем более удивительно, что дисциплина, отказавшаяся — в своей теоретической части — от субстанциального определения сообщества в категориях «внутреннего/внешнего», «своего/чужого», сохраняет его для квази-рефлексивных самоописаний.

Библиография

1. *Ашкеров А. Ю. Между живым прошлым и ускользающей Современностью // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 4.*
2. *Вахштайн В. С. К проблеме темпоральных механизмов социальной организации пространства. Анализ резидентальной дифференциации // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3 № 3.*
3. *Вахштайн В. С. Резидентность как фактор социальной стратификации // Экономическая социология. 2003а. Т. 4. № 3.*
4. *Зиммель Г. Человек как враг // Социологический журнал 1994. № 2.*

5. *Зиммель Г. Экскурс о чужаке // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2008.*
6. *Луман Н. Общество как социальная система./Пер с нем. А. Антоновский. М.: Логос, 2004.*
7. *Луман Н. Самоописания. М.: Логос, 2009.*
8. *Милграм С. Эксперимент в социальной психологии. СПб.: Питер, 2000.*
9. *Огановский Л. Борьба за землю (индуктивно-статистическое исследование). Т. I. СПб: Кн-изд. «Труд и борьба», тип. Д. П. Вейбрута, 1908.*
10. *Парк Р. Город как социальная лаборатория // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2008.*
11. *Парк Р. Организация сообщества и романтический характер // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2008а.*
12. *Теннис Ф. Общность и общество // Теоретическая социология: Антология/под ред. С. Баньковской. М.: Книжный дом университет, 2002.*
13. *Уорнер У. Живые и мертвые. М.: Университетская книга, 2000.*
14. *Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.*
15. *Latour B. Gabriel Tarde and the end of the Social // The Social in Question/Ed. by P. Joyce. London: Routledge, 1999.*
16. *Sassen S. Guests and Aliens. N. Y.: New Press, 1999.*
17. *Urry J. Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century. London, New-York: Routledge, 2000.*