

ОБЗОРЫ

Дмитрий Куракин *

Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы теоретической социологии

Социологическая теория: поиск оснований и перспектива редукционизма

Логика развития теоретической социологии в значительной степени определяется напряжением между исследовательской перспективой, предполагающей особый онтологический статус социального, и перспективой сведения социологических каузальных рядов к инородным для социологии областям анализа. Последняя позиция традиционно характеризуется в социологической теории как редукционистская. Социологическая мысль в попытках прояснить собственные основания вынуждена снова и снова сталкиваться с перспективой редукционизма и проблемой утраты своего специфического предмета. С одной стороны, этот бесконечный поиск первопричин в объяснительных схемах уточняет сами границы социального и, соответственно, границы социологического теоретизирования. Но с другой стороны, такая перспектива всякий раз открывает возможность теоретически продлить каузальные ряды (т.е. выйти за эти границы) и достичь увеличения объяснительной силы за счет привлечения внешнего причиняющего принципа. Иными словами, вместо того чтобы ограничиваться объяснениями, которые находятся в рамках приемлемого для социологии поиска социальных причин социальных следствий, мы можем говорить о том, что существуют более глубокие, несоциальные причины социального. Но тогда социальное редуцируется к несоциальному. Конечно, есть и другая возможность: отказаться от каузального анализа, т.е. от поиска причин. Но чересчур решительный отказ от всякого причинения вовсе лишает социологию какой бы то ни было объяснительной силы. Теоретизирование, которое, с одной стороны, является специфически социологическим (т.е. предполагает отказ от поиска «причин социальных причин»), однако с другой – не избегает каузального анализа, обречено искать незримый путь между Сциллой редукционизма и Харибдой теоретической бедности. Таким образом, преодоление редукционизма в социологической теории подразумевает кристаллизацию автономной сферы социального. Именно постоянный поиск ускользающего социального, будучи локусом теоретического накала, обозначает пафос теоретической социологии¹.

Теоретическое напряжение, о котором мы говорим, обнаруживается практически в каждом значительном социологическом подходе или *проекте*, причем сразу в нескольких аспектах.

Во-первых, существует то, что можно назвать базовой задачей проекта, хотя она не всегда артикулируется как таковая. Эта задача состоит в том, чтобы определить условия и возможность собственно социологического теоретизирования, т.е. в конечном счете подтвердить обоснованность существования социологии как автономной области знания.

Во-вторых, любой фундаментальный социологический проект предполагает концептуальный аппарат, который может оказаться релевантным ресурсом описаний для той или иной области социологического анализа.

* Куракин Дмитрий Юрьевич – научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.

© Куракин Д., 2005.

© Центр фундаментальной социологии, 2005.

¹ По этой причине теоретическая социология обречена всегда возвращаться к проблемам и теоретическим постановкам вопросов, которые были сформулированы классиками социологии. Более того, эти соображения могут быть рассмотрены как содержательное основание для самоопределения социологии через обращение к своим классикам, поскольку «классической может быть названа наука, конституирующаяся через обоснование своей суверенности, независимости устанавливаемых в ней положений от положений других наук или иных областей знания, в каких бы формах они ни выступали» [16, С. 242]

Наконец, в-третьих, напряжение социологической мысли, которая всякий раз пытается обрести хотя бы зыбкое равновесие между редуционизмом и скудностью языка описания имеет общечеловеческое значение. Ведь сведение социального к инородным сферам, будь то «логика естественно-исторического процесса» или инструментальная рациональность как регулятивный принцип, так или иначе оборачивается для человека утратой его собственной причиняющей роли в цепи социальных событий, знаменуя тем самым крах гуманитарной мировоззренческой перспективы. Что остается от свободной воли индивида, если человеческое действие лишено причиняющей силы? Если течение социальной жизни, складываясь из действий индивидов, основанных на «свободном» выборе, детерминируется при этом безличными началами? Тогда сама свобода обращается в фикцию, становясь отчужденной функцией человеческой активности. Таким образом, перед проектом теоретической социологии встает масштабная задача обоснования самой возможности существования свободной воли. Способно ли социологическое размышление, согласно знаменитой формуле З. Баумана, стать «силой свободного человека» [2, с. 6]? И возможен ли свободный человек в мире, который грозит обернуться «железной клеткой»?

Линия фронта: Железная клетка vs. Культур-автономия

Эти вопросы и послужили нам отправными пунктами в данном обзоре, поскольку именно они позволяют особым образом представить и организовать весьма любопытные и заслуживающие серьезного анализа источники. В центре нашего внимания оказалось несколько работ, объединенных интенцией, которую, вслед за Л. Скаффом, можно обозначить как «Бегство из Железной клетки» [30]. «Железная клетка» – одна из наиболее знаменитых социологических метафор. Впервые предложенная М. Вебером на последних страницах «Протестантской этики»², она указывает на главный конститутивный элемент современности – рациональное ведение жизни на основе идеи профессионального призвания, которое происходит из духа христианской аскезы. Согласно догматам протестантизма, отмечает М. Вебер, ссылаясь на классический источник раннего периода Реформации, забота о мирских благах должна обременять святых «не более чем “тонкий плащ”, который можно ежеминутно сбросить». Однако плащ этот волею судеб превратился в “стальной панцирь”, иначе говоря, в “железную клетку”» ([5, с. 6]. Курсив мой – Д.К.). Таким образом, рационализм, будучи стержнем «грандиозного космоса современного хозяйственного устройства», подвергает «неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Там же].

Метафора железной клетки может быть распространена сегодня на более широкий класс теоретических перспектив. Речь идет о доминирующей в ряде областей социального знания теоретической традиции, редуцирующей многообразие культурных и социальных феноменов, а также каузальных рядов, вычленяемых в соответствующих объяснительных схемах, к логике внешних регулирующих принципов, основным из которых является рациональность современного мира. В такой перспективе действия людей приводят к непреднамеренным результатам, подчиняющимся логике рациональности как внешнего причиняющего начала. При этом рационализация жизни, как отмечает М. Вебер в работе «Наука как призвание и профессия», означает крайне низкую осведомленность современного человека относительно жизненных условий его существования³ и одновременно

² Само понятие «железная клетка» (iron cage) получило распространение в социологическом мире после перевода Т. Парсонсом веберовского термина «stahlhartes Gehäuse» из «Протестантской этики». Несмотря на то, что более адекватным переводом «stahlhartes Gehäuse», по-видимому, был бы предложенный в русском переводе М.И. Левиной «стальной панцирь», мы намеренно прибегаем к получившему распространение в англоязычном мире термину «железная клетка». В специально посвященной этому переводу работе П. Бэр [23] проблематизирует его адекватность и влияние, оказанное им на всю последующую традицию.

³ Вебер иллюстрирует это следующим примером: «Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать.

подразумевает принципиальную познаваемость сил, управляющих этими процессами, путем *расчета*. «Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован» – заключает Вебер [4, с. 714]. Это по своему духу, созвучно знаменитой марксистской идее «управления вещами», сформулированной Ф. Энгельсом [19, с. 292], которая неизбежно приводит к принципу «управления вещей»⁴, лишенному исходного оптимистического пафоса мысли классика. Замечательную иллюстрацию процесса рационализации социальной жизни мы находим у Г. Зиммеля в «Философии денег», в том месте, где он анализирует динамику понижения номинала наименьшей разменной монеты. Данная тенденция, согласно Зиммелю, указывает на возрастающую степень подчиненности человеческой жизни сфере объективированных безличных смыслов [31]. «Мертвая рука»⁵ современности оказывается источником причиняющей силы и, по сути, определяет социальное действие, культуру и весь социальный мир. Если принять такое видение, говорит Джеффри Александер, то это означает, что мы оказываемся не только «запертыми в веберовской железной клетке, но и привязанными к тотальности марксовского закона обмена» [20, Р. 293]. Но если мы его не принимаем, то *что* может предложить социология взамен? Альтернатива, представленная Александером и его коллегами, носит амбициозное название «культур-социологии»⁶ (cultural sociology).

В основании теоретического проекта культурсоциологии лежит признание того обстоятельства, что логика культурных содержаний имеет свою автономию и что сфера символических классификаций обладает причиняющей силой. Этот проект, как отмечает Александер, представляет многомерную перспективу, в которой социальные элементы «не могут более рассматриваться натуралистически», поскольку они опосредованы культурными кодами [20, Р. 294]. Такой модус анализа возвращает нас в область собственно социологического теоретизирования, ограничивая экспансию внесоциологических метафор, например таких, как политэкономическая метафора обмена, сводящая логику социальных процессов к объективированной логике максимизации эффективности калькулируемых операций⁷. Кроме того, как показано в некоторых работах, рассматриваемый язык описания предоставляет новые возможности для социологического анализа в ряде областей знания,

Достаточно того, что он может “рассчитывать” на определенное “поведение” трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение – этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия» [4, с. 713].

⁴ «Управление вещами», которое, по мысли классиков, должно заменить «управление лицами», оборачивается *управлением вещей* – торжеством технической рациональности.

⁵ Данный идиоматический оборот был введен в научный обиход, по всей видимости, с легкой руки Маркса. Именно он, повествуя о гневе решений, принятых в прошлом и довлеющих над действующими ныне, употребил максимум из старого французского права «Le mort saisit le vif!» [Мертвый хватает живого], принадлежащую Ш. Луазо [12, с. 9]. Метафорика мертвого вообще развита у Маркса, достаточно сослаться на «Манифест» (мертвый труд – капитал) [11] или критику Адама Смита во втором томе Капитала (где «невидимая рука рынка» становится у Маркса «мертвой») [13]).

⁶ Выбранный нами вариант перевода термина «cultural sociology» призван акцентировать противопоставление «культурсоциологии» – «социологии культуры», которое неизменно находится в фокусе внимания авторов данной программы – исследовательской группы Йельского университета под руководством Дж. Александера. Глубокое различие пролегал в аксиоматике и фундаментальной логике в теории культуры. «Рассуждать о “социологии культуры”, – поясняют разработчики программы в ее “манифесте”, – означает предполагать, что культура – это нечто, что только должно быть объяснено – через что-то иное, обособленное от области смысла как таковой» [22]. Этой перспективе противопоставляется принцип автономии культуры и соответствующий этому принципу акцент на анализе значения в социологической теории.

Кроме того, формальное сходство термина «культурсоциология» с названиями таких классических традиций, как «культурфилософия» и «культурантропология», не является случайным, и отсылает к известному параллелизму в постановке некоторых ключевых теоретических проблем.

⁷ Примером экспансии метафоры обмена в сферу социального, на наш взгляд, может служить исследование М. Мосса «Очерк о даре» [14]. В этом исследовании логика многообразных культурных традиций, связанных с дарением, во многом редуцируется к принципам экономических операций.

что обозначает дополнительные исследовательские перспективы⁸. Наиболее значимым классическим теоретическим ресурсом при этом оказывается теория религии Э. Дюркгейма, или, как ее называет Александер, «поздняя программа Дюркгейма».

В данный обзор мы включили исследования, которые высвечивают конфликт указанных теоретических перспектив и подчеркивают значимость анализа символических феноменов в социологическом дискурсе. Кроме того (и это немаловажно), в них можно усмотреть продуктивный поиск релевантных теоретических ресурсов для модификации положенных в основу проекта классических теорий.

Гильотина: мистическая реальность или воплощение административного контроля?

Примечательно, что ареной для дискуссий в рамках рассматриваемого теоретического проекта стала дисциплинарная область, в которой в настоящее время доминирует линия «Железной клетки»: социология наказания (Sociology of Punishment). Идейным истоком этой традиции является знаковая работа М. Фуко «Надзирать и наказывать», которая оказала влияние на многие исследования и сформировала дисциплинарный «мейнстрим». В рамках данной традиции наказание и «уголовное правосудие» (criminal justice) в современной уголовной практике рассматриваются как «рациональное и бюрократическое, отстраненное и рутинизированное выражение нарастающего административного контроля», тогда как «сакральные, мистические и аффективные элементы уголовного процесса отнесены к “антикварной области старины”» [32, Р. 27]. Таким образом, в обозначенной Фуко исторической перспективе современность противопоставлена мифологии. Карательная техника, будучи лишенной «аффективных смыслов», рассматривается в социальной теории как «базовый посредник, с помощью которого мертвая рука современности толкает нас к обесмысленности железной клетки (meaningless iron cage)» [Ibid.].

Д. Гарланд в специальном исследовании, посвященном перспективам развития дисциплины, отмечает особую тенденцию – стремление поместить социологию наказания в узкие рамки теории «социального контроля», при этом главной задачей становится «выявление способов, благодаря которым наказание укореняется или усиливает регулируемую власть государства и социальных институтов» [25, Р. 3].

В исследовании «Повествование о Гильотине: карательная техника как миф и символ» Ф. Смит проводит сразу несколько линий контр аргументации против доминирующей в социологии наказания теории «социального контроля». В качестве объекта анализа и иллюстраций Смит выбирает не что иное, как гильотину. Остроту сюжета усиливает то обстоятельство, что исторически гильотина связана с Французской революцией, проходившей под знаком идей Просвещения, и знаменует наступление века рациональности. Радикально отличаясь от средневековых казней, таких как знаменитая казнь Дамьена, описанная Фуко в первой главе «Надзирать и наказывать» [17] и поразившая воображение столь многих наших современников (о чем можно судить по обилию цитат, отсылающих именно к этому фрагменту книги), гильотина знаменует фундаментальное изменение характера карательных техник, что означает подчинение этой сферы логике максимизации административного контроля.

Подробно анализируя популярный политический и экспертный дискурсы, связанные с гильотиной, Смит утверждает значимость символизма и мифологии в соответствующих сферах. Прежде всего он акцентирует наше внимание на том, что само изобретение гильотины отвечало культурному запросу: ее устройство и функционирование соответствовало культу разума, эффективности, инновациям и идее равенства, господствующем во Франции в революционную эпоху. Таким образом, как утверждает Ф. Смит, свойства современности, выделяемые Фуко, являются глубоко значимыми выражениями нового понимания сакрального [32, Р. 31]. Эгалитарные принципы Революции

⁸ Достаточно указать, например, [20; 25; 27; 28; 32].

нашли свое выражение в положении, по которому способы умерщвления подлежали унификации, в отличие от имевших место при L'ancien régime дифференцированных правил казни в соответствии со статусом жертвы⁹. Более того, само устройство гильотины было не лишено известной эстетической привлекательности. Смит опирается на свидетельство автора другого исследования¹⁰: «Рамка, по которой сбегает кровь – прямоугольная; скошенное лезвие образует треугольник, а шейные кандалы – окружность. В этой геометрической комбинации прямоугольника, окружности и треугольника может быть усмотрена воплощенная абстрактность и холодная математическая красота, которая консистентна просвещенческим идеям разума и универсальности. Помимо этого Евклидова символизма, гильотина опирается на эмпирические научные дискурсы и процедуры. В ней мобилизованы научные знания анатомии и естественных наук, чтобы засвидетельствовать и подтвердить необходимость машинной функциональности и рациональной разработки. Ее эффективность подтверждена результатами экспериментальных испытаний» [32, Р. 34]. К этому можно добавить принципы универсализма, которые прослеживаются в технологии «hands-off»: лезвие гильотины приводилось в действие дистанционно оператором, из процедуры были элиминированы произвол и случайность. Таким образом, гильотина была «техническим решением специфической культурной проблемы», средством, которое было не просто эффективным, но содержало культурные коды Просвещения [32, Р. 33 - 34].

Для Фуко, однако, все эти признаки, в которых воплотился дух нового времени, свидетельствуют о подчинении карательных практик логике властных отношений. Бесстрастные техники не могут нести такой символической нагрузки, как прежде. Сама казнь, правда, остается, но только как пережиток ранних эпох, поскольку с уменьшением зрелищности казней снижается сама возможность коммуникации через посредство караемых тел, выступающих в качестве знаков.

В такой логике рассуждения тело жертвы, выставленное на обозрение, фигурирует как означающее, отсылая к другому уровню реальности, на котором оно «непосредственно погружено ... в область политического» [17, Р. 39]. Поскольку при этом караемое тело представляет собой один из ключевых аспектов семиотики «сообщения», посредством которого церемониал казни вызывает ключевой теоретический дискурс, снижение зрелищности казни должно редуцировать ее непосредственный идеологический эффект.

«Рудименты значимого» в казни, по замечанию Смита, Фуко относит к феномену «ложного сознания». Таким образом, за стараниями реформаторов Фуко ясно различает мертвую руку дисциплинарной власти. Повинуясь этому скрытому мотиву, новые институты и универсалистские рационалистские дискурсы должны доминировать над «ограниченными, фрагментарными, примордиальными и *ad hoc* традициями» [32, Р. 30].

Гарланд, анализируя позицию Фуко, характеризует ее как «подход к изучению карательных институтов, основанный на допущении, что все происходящее ориентировано на расширение контроля и максимизацию регулирующей власти» [25, Р. 6]. Следовательно, наказание оказывается функционально привязано к власти и контролю, что в свою очередь означает, что любые карательные практики нужно рассматривать как средства, направленные на достижение цели¹¹. Таким образом, заключает Гарланд, будет трудно описать многие карательные практики именно потому, что мы оказываемся в рамках утилитарной перспективы и по необходимости приходим к *экономии насилия* [25, Р. 7].

Упомянутые трудности фукоистской перспективы анализа можно удачно проиллюстрировать, обратившись к рассмотрению практик, связанных с гильотиной и Французской революцией. Как свидетельствует Хант в исследовании, посвященном связи

⁹ К примеру, только аристократы умерщвлялись посредством отсечения головы мечом, тогда как простолюдины подлежали колесованию или четвертованию.

¹⁰ Arasse, Daniel (1987) *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.

¹¹ Здесь Гарланд, опираясь на Вебера делает одно важное замечание. По Веберу, целерациональность, как и сама утилитарная перспектива, возможна только в контексте отнесения к ценности, которая вовсе не рациональна и инструментальна.

насилия и сакрального во Французской революции, ценности Просвещения, будучи подхваченными революционерами, попадают в атмосферу культа и ритуала. Само революционное движение, столь же ритуалистичное в своих интенциях, сколь и целерациональное, конституируется вокруг бинарных оппозиций старого, иррационального, мрачного и нового, рационального, открытого [32]. При этом деспотическая власть, дифференцированная казнь и пытки как ее символы в рамках данной бинарной оппозиции противостоят естественному праву. Соответственно, и новые карательные техники не являются просто функциональными средствами: «во многих случаях их значение определяется сакральными и профанными символическими кодами, благодаря которым они выступают предвестниками власти трансцендентного миропорядка» [32, Р. 34].

Как утверждает Хант, гильотина как новая технология смерти, связанная с революционными ценностями, вызвала почти религиозный трепет [27]. Смит приводит свидетельства о том, как люди окунали платки в кровь возле эшафота и дотрагивались до самой машины или обезглавленных тел, что согласно поверьям охраняло от болезней и других бед¹². Подобно тому, как ритуальные атрибуты, задействованные в первобытных обрядах, обладают магическими свойствами, вызывающими почитание и трепет, гильотина становится коллективной репрезентацией террора. Воплощая священный гнев отмщения, эта машина убийства, подобно *чуринге*¹³, несет в себе мощь сакрального – одновременно святого и губительного.

При этом, будучи важнейшим символом Просвещения и новой коллективной идентичности, гильотина сообщает мощь сакрального, связанного со смертью и умерщвлением, политическому режиму. По разным данным, за годы Французской революции именно с помощью гильотины было проведено более 15 000 казней. И первыми, в ряду этих казней, не столько хронологически¹⁴, сколько по значению, стоят казни королевских особ, обладающих священным статусом.

Как справедливо отмечает Смит, Французская революция тем самым преследовала цель уничтожения не только старого режима, но и его «символических следов». Однако и этим, на наш взгляд, дело не ограничивается. Казни королевских особ стали знаковым событием целой эпохи. Может ли значимость казни короля исчерпываться одним только уничтожением символов старого режима? Самой десакрализации – профанации королевской власти как сакрального центра *L'ancien Régime* – в большей степени способствовало новое положение, действующее с 1789 по 1792 г., согласно которому монарх был уже не «Божьей милостью Королем Франции и Наварры», а «королем, Божьей милостью и волею государственного конституционного закона» [12, Р. 82]. Но казнь монарха посредством гильотины – это не просто акт десакрализации, но и обращение к мощным силам нечистого сакрального, которые высвобождает ритуальное осквернение святыни. «Убийство короля было внутренне присущим перерождению – ресакрализации – Французской нации», – утверждает Хант [27, Р. 82]. Более того, в дискурсе наиболее радикальных газет того времени казнь короля, рождение нации и провозглашение республики мыслились как неразрывно связанные между собой события. «Религиозные и ритуальные аспекты казни были осознаны некоторыми свидетелями экзекуции. Многие газеты рассказывали, как люди взбирались на подмостки, чтобы погрузить свои посохи и платки в кровь короля. Какой-то фанатик кропил кровью толпу и кричал: “Братья, нам говорят, что кровь Людовика Капета еще падет на наши головы: что ж, пусть падает... Республиканцы, кровь короля приносит счастье!”»¹⁵ [Ibid.].

¹² Подобными примерами богата знаменитая «Повесть о двух городах» Ч. Диккенса.

¹³ Культ чуринги – архетипа сакрального – стал достоянием социологического мира благодаря «Элементарным формам религиозной жизни» Э. Дюркгейма.

¹⁴ Хронологически, разумеется, гильотина была введена в карательную практику за два года до казни Людовика XVI. Однако Хант сообщает, что всплеск казней пришелся на 1793-94 гг. – после второй революции 1792 г. и казни короля [27, Р. 87].

¹⁵ В связи с этим нельзя не упомянуть классическое исследование М. Блока «Короли-Чудотворцы». Глубоко символичное ритуальное соотнесение короля-жертвы с королем-чудотворцем, эксплицированное в формуле

Каким может быть теоретическое осмысление рассмотренного сюжета? Согласно теории религии Дюркгейма, которая может быть избрана отправной точкой, совокупность коллективных представлений и символических классификаций структурирована оппозицией сакрального и профанного. Солидарность, общественный порядок и весь символический универсум воспроизводятся в ритуалах, поскольку коллективная реальность может быть привнесена в жизнь индивидов и осознана только посредством воплощения во «внешних» объектах, доступных опыту. В случае революции новые ритуалы должны обеспечить утверждение нового символического универсума, солидарности, картины мира, морали, самой логики мышления, наконец, и вместе с тем, легитимности политического режима. Создать новый мир значит сделать его мыслимым. В ходе этой борьбы новые символические классификации опираются на ключевые объекты, которые вбирают в себя и репрезентируют мощь сакрального, а значит, основы самой возможности нового мироустройства. С другой стороны, новый универсум не возникает из символического вакуума, и сила сакральных символов, на которых покоилось прежнее мироздание, ни в коей мере не является фикцией. Напротив, то, что являлось священным для прежнего режима, в самом акте осквернения обретает связь с сакральными символами нового мира, становясь основой, из которой те черпают свою силу.

Подкрепить наши рассуждения, помимо казни короля, может еще один впечатляющий революционный ритуал, ставший символом рождения новой эпохи – обезглавливание статуй святых с фасада Собора Нотр-Дам. Старые и новые иерофании – материальные предметы, вобравшие силу сакрального, – соединяясь в ритуале, образуют оппозицию священное – нечистое. Таким образом, гильотина становится одной из ключевых иерофаний Французской революции. Описывая праздник Верховного существа¹⁶, Смит цитирует классический источник¹⁷: «Машина была убрана голубым бархатом и букетами роз <...> а служители мирно двигались в процессии перед ней <...> с религиозной торжественностью» [32, Р. 36].

Семантика сакрального, в которой священное самим своим существованием предполагает возможность существования нечистого, отчетливо просматривается в символическом соотнесении «старого» и «нового», представленном в дискурсе Французской революции. Логика Просвещения противостояла сакрализованной централизации L'ancien Régime, но не могла развиваться, не учитывая последней. Так, гильотина существовала не просто как нововведение в карательной практике, принятое Учредительным собранием в 1790 г. и распространенное на всю страну. Был и особый символ – главная Гильотина, которой приписывалось исключительное значение и которая помещалась в сакральном центре – на площади Людовика XV, переименованной в Площадь Революции, на месте памятника королю. Именно на этой гильотине были казнены Людовик XVI, Мария Антуанетта, именно там проводилось ритуальное обезглавливание святых статуй. Парадоксальным образом Гильотина оказывается *тотемом* Революции и, соответственно, принадлежит к тому типу идентичности, в котором традиционная рамка централизации авторитета подлежит деконструкции.

Техника, Рациональность и Космический компьютер

Как мы видим, анализ символических процессов обладает существенной объяснительной силой и открывает значительные исследовательские перспективы в социологии наказания, способствуя преодолению тех затруднений теории социального контроля, на которые указывает Гарланд. Зафиксировав это как предварительный важный

«кровь короля приносит счастье», вплотную подводит нас к важной проблеме, на которой мы остановимся подробнее.

¹⁶ Праздник Верховного Существа – грандиозный революционный ритуал, всенародное празднество в честь предложенного Робеспьером и утвержденного Конвентом в 1794 г. культа Верховного Существа, который, по замыслу, должен был стать официальной религией режима. Подробнее см. Матвеева-Леман А.А. Праздник Верховного Существа // Историческое обозрение. Т. 16. 1911. С. 24-86.

¹⁷ Lenotre, Gilles (1893) La Guillotine pendant la révolution. Paris: Perrin.

результат, мы попытаемся сделать следующий шаг и, вслед за Александером, поставим вопрос о том, как в социологической теории может быть проблематизирован феномен техники и связанная с ним проблема рационализации жизни. Сформулировав вопрос таким образом, мы вновь обнаруживаем напряжение контрастирующих теоретических перспектив, обозначенных в начале работы. Возможен ли мир чисто технической рациональности, а если нет, то можем ли мы и далее утверждать автономию культурных содержаний, когда речь идет о технике?

Подход Александера к анализу философских и социологических концепций техники довольно специфичен. Его утверждение, что техника редко рассматривается социальными учеными как культурный объект, выглядит весьма однобоко, если вспомнить, например, традицию культурфилософии, связанную с исследованием сущности техники, от О. Шпенглера до Ф. Дессауэра. Строго говоря, здесь возможно возражение, что упомянутые теории имеют дело с культурной ценностью техники, что по самой постановке вопроса приближает их скорее к социологии культуры, которой культурсоциология себя противопоставляет. Действительно, апологеты культурсоциологии, в своем фундаментальном неприятии логики концепций социологии культуры, указывают как раз на то, что в рамках последней приемлемым способом объяснения является сведение феноменов культуры к более «жестким» переменным, обособленным от области смысла. В этом направлении – постулируя отказ от объяснения культуры через что-то иное – и разворачивается культурсоциологическая критика иных концепций анализа техники. Так, по замечанию Александера, техника «фигурирует как материальная переменная *par excellence*, не как аспект сакрального, но самого рутинного из всего рутинного, не как знак, но как анти-знак, сущность современности, подрывающая саму возможность ее культурного понимания» [20, Р. 299].

Основной вопрос, находящийся в фокусе внимания Александера, это то, как именно в каждом из рассматриваемых им подходов, реализуется соотношение техники и рациональности.

Отправной точкой для Александера в его кратком обзоре концепций техники служит подход Маркса, согласно которому в знаменитой схеме техника относится к «базису», она господствует над человеком и диктует ему свой закон. Однако, как он показывает далее, отказ от столь прямого подчинения сам по себе не приносит «желаемого результата» – не гарантирует обоснование автономии культуры.

Так, отталкиваясь от радикальной постановки Маркса представители «критической теории», отмечает Александер¹⁸, придерживаются, скорее, Вебера и его «Протестантской этики», переворачивая, однако, его логику: рационализация не предшествует развитию техники, а является следствием. Аналогичным образом в исследовании Р. Мертона, посвященном пуританским движениям в Англии XVII в.¹⁹, истинными двигателями инноваций оказываются оптимизация прибыли и материальные причины. Из чего опять-таки следует, что инновациями «правят проблемы, а не культура» [20, Р. 301]. И в том, и в другом случае технические решения, как наиболее эффективные способы решения проблем, доминируют в выборе курса, оставляя культуру, ее ценности и смыслы «за бортом».

Заметим, что в традиции социологии техники подобная постановка вопроса именуется проблемой «самозаконности техники». В ходе краткого рассмотрения некоторых концепций техники Александер не останавливается подробно на этом вопросе, его задача состоит в другом: указать на неприемлемость самого критикуемого модуса описания. При этом указанные модусы оказываются неприемлемыми вовсе не потому, что не соответствуют некой специально отобранной совокупности фактов. Напротив, с точки зрения избранной логики, их следует отбросить, поскольку они не удовлетворяют исходному теоретическому запросу. Гораздо ближе к этому запросу оказывается позиция Ю. Хабермаса, и именно

¹⁸ Александер имеет в виду, прежде всего, Д. Лукача и Г. Маркузе.

¹⁹ Merton R. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York, Harper and Row, 1970.

поэтому размежевание с ней требует наибольших усилий. У Хабермаса, как указывает Александер, мы встречаем отчетливое различие между миром техники, как научно рационализированным контролем над объективными процессами, и гуманитарным миром межчеловеческих взаимоотношений²⁰. Исходно такое разграничение сфер социальной жизни опирается на веберовское различие формальной и содержательной рациональностей [34]. Вебер вводит эти понятия для характеристики экономических типов социального действия: формальная рациональность обозначает степень «технически возможного и действительно применяемого в хозяйствовании расчета» [6, с. 80], а содержательная рациональность отражает ту меру, в какой хозяйствование совершается посредством «социального действия с точки зрения (любого рода) постулатов оценки» [Там же]. Имеются в виду «этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо иные критерии», с которыми «ценностно-рационально или содержательно целерационально соизмеряют результаты хозяйствования (сколь бы «рациональны» они ни были с формальной точки зрения, то есть с точки зрения расчета)» [6, с. 81].

Для нас в данном рассуждении важным является то, что мир значимого аналитически отдифференцирован от сферы, управляемой логикой калькуляции и расчета. Таким образом, хабермасовский эмансипаторный пафос²¹ оказывается созвучным в своей интенции исходному теоретическому запросу культурсоциологии. Более того, в отличие от веберовского рассуждения, формальная рациональность, соответствующая миру техники, уже не фигурирует у Хабермаса как фундаментальная и не требующая иных оснований. Означает ли это преодоление перспективы железной клетки?

Прежде чем перейти к рассмотрению культурсоциологической критики концепции Хабермаса, остановимся несколько подробнее именно на этом вопросе. Основой технической рациональности у Хабермаса оказывается одна из двух включенных в рассмотрение систем отношений, а именно труд²². Таким образом, имманентная связь между техникой и структурой целерационального действия имеет у Хабермаса принципиально иные основания, нежели у Вебера. А следовательно, иначе понимается и природа проникновения рациональности в социальную жизнь и сам статус этого проникновения. Так, у Вебера за любым целерациональным действием в конечном счете стоит ценность, которая сама по себе лежит вне категории рациональности. У Хабермаса же в силу равной изначальности двух сфер – отчужденного труда и человеческой коммуникации – становится возможным непосредственное проникновение логики первой во вторую. «Овеществленные научные модели мигрируют в социокультурный жизненный мир и приобретают объективную власть над пониманием человеком самого себя в пределах последнего» [24, Р. 113]. Во-первых, это означает, что человеческие взаимоотношения попадают в глубинное подчинение технически-инструментальной логике объективных процессов. Во-вторых, что не менее важно, равная изначальность двух сфер коренным образом изменяет саму структуру целерационального действия и действия вообще в одном ключевом для него аспекте. А именно: социальное действие, согласно каноническому веберовскому определению, является таковым постольку, поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. А категория смысла в неокантианском понимании, исходном для Вебера и чуждом для Хабермаса, имеет истоки в соотношении мира сущего и мира

²⁰ Речь идет о знаменитой хабермасовской проблематизации веберовской концепции рациональности. Вводя исходное различие «труд / интеракция», Хабермас получает два фундаментальных типа отношений: сферу технически-инструментальной логики и сферу коммуникативной логики.

²¹ Речь идет об идеологических импликациях хабермасовского троичного членения знания (инструментальное, культурное, эмансипаторное), продолжающего знаменитую триаду М. Шелера (знание ради господства, знание ради образования, знание ради спасения). Отказ признать инструментальное знание единственным и акцент на роли знания ради спасения открывают перспективу освобождения человека и общества от всевластия технической рациональности.

²² Здесь можно воспользоваться марксистской терминологией. Будучи средоточием калькуляции и расчета объективных процессов, от которых отдифференцировано все, связанное с собственно человеческой сущностью, хабермасовский *труд* является поистине *отчужденным трудом*.

значимого, равная изначальность и непосредственное взаимопроникновение которых исключены.

Таким образом, «железная клетка», которая у Вебера обещает человечеству «век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость» [5, с. 207], оборачивается у Хабермаса элиминацией самого смысла. При этом эмансипаторные интенции самого Хабермаса оказываются в плену его теоретической постановки вопроса.

Однако фокус критики Александера оказывается существенно иным. С точки зрения Хабермаса, «человеческая самообъективация, одновременно осуществляемая в категориях целерационального действия и адаптивного поведения» [26, Р. 112 -113] становится возможной благодаря «новому в мировой истории» (в терминах Г. Маркузе), когда формируется специфически современный феномен технической идеологии. Хабермас эксплицирует механизм такого проникновения технически-инструментальной рациональности в сферу социального жизненного мира в своей уже упомянутой программной статье «Техника и наука как “идеология”» [26]. Согласно логике его рассуждения, рациональность как новая форма легитимации отличается от всех прочих тем, что не выражает «скрытую силу иллюзии» [26, Р. 111]. Фактически из этого следует, что «техническое сознание», опирающееся на идеологию, которая является уже «не только идеологией» [Ibid.], оказывается уже не вполне ложным сознанием.

Это положение и вызывает критику Александера. По его мнению, построения Хабермаса могут быть рассмотрены только при условии принятия базового постулата историзации сознания. В рамках такой установки мышление, опирающееся на «ложное сознание», по сути, должно быть признано «пре-логическим», по аналогии с ранними антропологическими объяснениями первобытного мышления. Однако над обществом не может довлеть техническая рациональность, утверждает Александер, как раз по той причине, что ментальные структуры человеческого сознания не могут быть радикально историзированы: «в ключевых аспектах они неизменны»²³ [20, Р. 304].

Способность к калькуляции, объективному и безличному расчету, отмечает далее Александер, в самом деле производит отчетливую демаркацию современного мира от традиционного. Однако это лишь один институционализированный комплекс мотивов, действий и смыслов из многих: «в определенных ситуациях индивиды могут выказывать научно-рациональную ориентацию, однако даже в этих случаях их действия как таковые не являются научно-рациональными» [Ibid.].

Утверждение культурной опосредованности феномена техники в социологическом анализе Александер рассматривает как культур-социологический рецепт освобождения из железной клетки. Поэтому он стремится продемонстрировать продуктивность такого подхода. Этой задаче посвящено его исследование «Перспективы культурсоциологии: технический дискурс и сакральная и профанная информационная машина»²⁴ [20], в котором он предпринимает смелую попытку отстоять линию анализа символических классификаций в наиболее проблематичной для нее области. Полем этой культурсоциологической интервенции становится цифровой компьютер как культурный объект и «постепенное проникновение компьютера в поры современной жизни» [20, Р. 293] как символический процесс.

В терминах культурсоциологии, «компьютеризация Запада более всего напоминает решительное вступление капитана Кука на Сэндвичевы острова: это событие “черпало смысл и следствия из состояния самой системы”²⁵», – утверждает Александер [20, Р. 308]. В мире с

²³ Отстаивая признание единства принципов человеческого мышления, Александер демонстрирует приверженность традиции, восходящей к Дюркгейму и Леви-Стросу.

²⁴ Данная работа неоднократно переиздавалась с незначительными изменениями (см., например, Alexander J.C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford University Press, 2003).

²⁵ Здесь содержится аллюзия на работу Sahlins M. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, Michigan University Press, 1981.

большими религиозными традициями величайшие технические инновации неизбежно осмыслились в контексте идей Спасения и Апокалипсиса. Паровой двигатель, железная дорога, телеграф и телефон, отмечает Александер, восторженно встречались элитами и массами как средство освобождения от «земных оков времени, пространства и нужды», как проводники секулярной трансценденции, которую обещала их скорость и мощь [20, Р. 307].

Для обоснования своих утверждений Александер обращается к анализу наиболее популярных американских периодических изданий, среди которых «Time», «Newsweek», «Business», «Popular Science» и др. с 1944 по 1984 г. Анализируя риторику общественного дискурса, Александер показывает, что на раннем этапе компьютеризации инженеры и технические работники воспринимаются как «новые жрецы», как каста сакральных посредников техники. Сам компьютер обещал стать панацеей от всех бед – избавить от проблем «земных и ниспосланных свыше»²⁶. Стилистика статей, в которых компьютер предстает как «сакральный и таинственный» объект, не оставляет сомнения в его принадлежности к «высшим, космическим силам» [20, Р. 308]. «Когда мы нуждаемся в божественной подсказке, – утверждал один из религиозных лидеров в 1968 г., – мы обращаемся к компьютеру, ибо эта вещь – ближайшая к Богу из имеющихся в нашем распоряжении» («Time». №3. 1968 г.).

Отчетливое отделение сакрального от профанного, являющееся одним из базовых аспектов семантики сакрального, репрезентировано в специфике компьютерного дискурса. Соответствующая сфера отмечена изолированностью, обнаруживающей себя сразу в нескольких аспектах. Прежде всего на подобное разграничение указывает сам образ оператора цифровой машины, который выступает в роли жреца: продуцирование связи «между человеческим сообществом и мозгом робота» вызывает к «новой расе ученых» («Newsweek». №9. 1949 г.) [20, Р. 310]. При этом постоянно подчеркивается, что количество людей, способных овладеть таинствами этого учения, предельно ограничено: эти люди представляют собой «священное жречество компьютера, намеренно отделенное от сообщества мирян, изъясняющееся на особом, эзотерическом языке, отчасти для мистификации непосвященных» («Time». №4. 1965 г.). В будущем, как ожидается, немногие избранные образуют «небольшое, практически обособленное сообщество» особо одаренных, которые будут постигать основы своего мастерства с раннего детства («Time». №1. 1974 г.).

Кроме того, изолированность сакрального репрезентирована в пространственных структурах. Как показывает Александер, на ранней стадии внедрения компьютеров в общественную жизнь, неизменно акцентируется их обособленность от рутинных практик, непроницаемость для взгляда, равно как и для понимания. Электрический мозг, «шуршащий за полированными панелями» («Popular Science». №10. 1944 г.) или скрытый «загадочными 50-футовыми блоками из кнопок, проводов, датчиков, аппаратов и переключателей» («Time». №8. 1944 г.), – таким предстает компьютер перед публикой в середине 40-х, и его образ сохраняет характерные черты в течение двадцати лет. «Сокрытое диво», находящееся в специальном кондиционированном отсеке, которому «прислуживают молодые люди в белых одеждах, плавно передвигающиеся подле него, словно служители культа», по-прежнему остается «незримым для публики» («Time». №4. 1965 г.).

На компьютер возлагаются самые большие надежды: с его помощью мечтают обрести спасение, добиться социального равенства и избавить человечество от тяжелого труда («McCall's». №5. 1965 г.), а также получить контроль над всеми природными силами, победить болезни и приобщиться к неограниченному знанию [20, Р. 312]. Однако, как отмечает Александер, опираясь на работы Дюркгейма и Леви-Строса, семантика сакрального подразумевает существование второго полюса бинарной оппозиции. На страницах «Time» за 1949 г. Александер находит весьма удачный пример, демонстрирующий двойственность образа электронной машины: «Снаружи компьютер обнаруживает “ясное и безмятежное достоинство”, но оно обманчиво, поскольку скрывает “кошмар пульсирующей,

²⁶ Александер ссылается на статью в «Time», опубликованную в 1944 г., где говорится о первой публичной демонстрации электронно-вычислительной машины.

конвульсивной и сверкающей комплексности» [20, Р. 312 - 113]. «Темная сторона» компьютера отражает фрустрации, связанные с деградацией человечества под воздействием новой силы, и даже страх перед появлением «механических людей, которые вытеснят обычных» («Time», №11, 1950 г.). «Христианское понятие искупления непостижимо для компьютера», – напоминает своим читателям «Newsweek» в 1966 г. «Компьютеры – это Франкенштейны (монстры), которые способны сокрушить самое основание нашего общества», – заключает «Time» в 1950 г.

Упоминание знаменитого героя Мели Шелли является не только довольно частым, но и весьма показательным в пределах данного дискурса. Фигура Франкенштейна олицетворяет готический бунт против Эры Разума, обнаруживая страшные и губительные стороны в самом существе техники. Тема готики оказывается неизменным спутником технического дискурса, как раз по той причине, что она предлагает *амбивалентности* целый арсенал средств воображения. Готический дискурс, получивший широкое распространение после выхода в свет романа «Замок Отранто» Хораса Уолпола в 1764 г., оказал сильное влияние на политический и популярный языки того времени, вводя в обиход свои метафоры, тропы и т.д. Как замечает Смит, готика может быть рассмотрена «как ключевой компонент культурного воображения конца XVIII в., как лабиринт символов, открывающих мир неустойчивый и зыбкий, чреватый неожиданными метаморфозами». Готика «порождала сомнения, вселяла ужас и страх, вынуждая читателя отождествлять себя с главными героями. Ее главной интенцией была двойственность, высвечивающая зыбкие границы между добром и злом, указующая на то, что за внешней и видимой стороной сакрального может таиться нечистое» [32, Р. 44].

Во всем, что, как казалось, покоится на ясных и рациональных основаниях, готика обнаруживает потаенную погибельную силу. Как указывает Александер, смешение ясного и таинственного, характерное для готического возрождения, находит прямое продолжение в таких феноменах современной массовой культуры, как «Звездные Войны». Через соединение с классическими средневековыми темами, техника представляется то как средство эмансипации человека и человечества из-под власти «пространства, времени, а порой самой смерти» [20, Р. 308], то как грандиозный монстр, предтеча Апокалипсиса. Обобщая, можно констатировать, что на этой ранней стадии проникновения компьютерной техники «в поры современной жизни» (стадии, которая, согласно Александеру, растянулась примерно на сорок лет), на первый план выходит то, что обычно остается в тени, порождая ложные социологические объяснения и интерпретации. А именно: символическое значение техники не является конформным отображением ее имманентной сущности. Оно встроено в бинарные оппозиции сакрального и профанного, а дискурс торжества науки и эффективности стимулирует мощный контр-дискурс готического символизма.

Покидая железную клетку: сакральное, скверное и автономия культуры против теории «социального гена»

Итак, согласно выводам Александера, техника и, в частности, цифровой компьютер, может быть успешно проанализирована в рамках теоретического проекта культурсоциологии, который позволяет избежать натуралистической трактовки, подвергающей социальные феномены реификации. Сосредотачивая внимание на культурных кодах, опосредующих любое взаимодействие, Александер стремится повысить роль анализа символических феноменов в социологическом дискурсе.

Базовым теоретическим ресурсом на этом пути оказывается «поздняя программа Дюркгейма». В теориях, трактующих досовременные культуры, классическая социология сконструировала «мощные социологические модели, демонстрирующие, как происходит социальное конструирование семиотических кодов» [20, Р. 298]. Как подчеркивает Александер, обращение Дюркгейма к исследованию архаической религии обусловлено тем, что именно в религии он обнаружил «модель того, как символические процессы работают в собственных терминах» [21, Р. 2]. А это в свою очередь выводит на перспективу

культурсоциологического исследования уже современных феноменов социальной жизни, т.к. «они структурированы напряжением между полями сакрального и профанного. Их центральные социальные процессы – ритуалистские; наиболее значимая структурная динамика связана с конструкцией и деконструкцией социальной солидарности» [21, Р. 33].

Культура, определяемая Александером как «упорядоченный набор осмысленно понимаемых символических образцов» [20, Р. 295], опосредует любое взаимодействие. Эту формулу можно расценивать как отправную точку модели, предлагаемой Александером. Основные импликации этого положения таковы.

Прежде всего любые социальные объекты («события, акторы, роли, группы и институты» [Ibid.]) имеют особое, аналитически вычленимое, культурное измерение. Это измерение актуализируется в социальной жизни, представляя среду для социального действия. Таким образом, символические структуры оказываются соотнесены с социальными структурами. При этом способ, с помощью которого Александеру удается формализовать эту соотнесенность, подсказан общей логикой парсонсианской социологии. Поскольку, в духе последней, социологическая теория мыслится как «исследование социальных элементов в перспективе того места, которое они занимают в социальной системе» [20, р.295], становится возможным соединить социальные и символические элементы в особого рода отношения. Эти отношения, связывающие символическую и социальную системы, Александер называет *дискурсами*. *Дискурс* Александер определяет как символический комплекс, содержащий референцию к соотнесенной с ним социальной системе, «которая может быть определена в терминах власти, солидарности или других организационных форм» [20, Р. 295]. Представляя собой «социальные языки», дискурсы «соотносят бинарные символические отношения с социальными формами. Таким образом, они формируют лексикон для членов общества, позволяющий наглядно представить его высшие ценности, релевантные группы, границы общественного конфликта, творчество и внутренние расхождения. Возникая как серии нарративов, мифов, дискурсы обобществляют семиотические коды, которые устанавливают и стереотипизируют творения общества, критические события в его жизни и утопические стремления» [Ibid.].

При этом проблема сохранения автономного статуса символических классификаций, поистине являющаяся нервом культурсоциологии и предполагающая независимость культурных кодов²⁷ по отношению к воле акторов – с одной стороны, и собственной логике означаемого (т.е. того или иного социального объекта) – с другой, заставляет Александера обратиться к семиотической аргументации. Как утверждает Смит, исследование смысла, будучи ядром культурного анализа, предполагает «дистилляцию сущности значения из базового материала социальной жизни». В традиции американской культурсоциологии, отмечает он далее, эта «алхимическая задача» решается посредством привлечения *apparatus criticus* структуралистских и постструктуралистских концептов, таких как «знаки, символы, нарративы, дискурсы, мифы и т.д.» [33, Р. 15]. Соссюровское постулирование произвольности знака, помещающее отношения между означаемым и означающим во внутреннюю рамку символического, служит надежным основанием для утверждения автономии культуры, которая, таким образом, рассматривается как форма языка.

Итак, поскольку в рамках парсонсианского подхода социальному элементу атрибутируется «культурное измерение» – элемент соответствующей системы, – «любое социальное взаимодействие может быть рассмотрено, как текст» [20, Р. 295]. Текст в свою очередь, с точки зрения семиотики, представляет собой «систему, в которой значения задаются только контекстом и управляются сходством и оппозицией» [9, с. 91]. Как уже

²⁷ Как показано в работе А. Кейн «Аналитическая и реальная формы автономии культуры» [28], постановка проблемы автономии символических классификаций требует уточнения. Так, необходимо различать *аналитическую* автономию, подразумевающую концептуальное отделение сферы культуры «от других социальных структур, условий и действия», и *реальную* автономию, «отсылающую к исторической специфичности и определяющую связи с социальной жизнью в целом» [28, Р. 74]. В данном случае, речь идет об аналитической автономии символических классификаций.

было сказано, обращение к семиотической традиции неизбежно при такой постановке вопроса. Таким образом, круг замыкается. В результате столь прямолинейного соотнесения символических классификаций и социальной структуры, любые изменения в культурной системе могут быть представлены только в терминах системной трансформации.

Именно это обстоятельство, на наш взгляд, приводит к тому, что в рамках рассматриваемой традиции культурсоциологии «разделение мира на сакральное и профанное (более распространенное переложение: чистое/скверное)²⁸» обычно ошибочно рассматриваются в качестве эквивалентных бинарных оппозиций [28, Р. 75]. Между тем *двойственность* сакрального, к которой часто обращается Александер, не различающий двух этих оппозиций, отсылает нас только ко второй из них: «чистое/скверное». Скверное в свою очередь определяется как опасность смешения сакрального и профанного, или «двунаправленная опасность контакта с божественным» [8, с. 30]. Эта опасность порождает области неопределенности и амбивалентности в структуре символических классификаций, которые характеризуются напряженностью и противоречивостью в социальной структуре, угрожая всему существующему культурному универсуму.

Является ли указанное недоразумение случайностью? По-видимому, нет. На наш взгляд, причина кроется – по крайней мере отчасти – в корпусе социологической теории Дюркгейма, на которую опирается Александер и большинство культурсоциологов. В фундаментальной для теории сакрального работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм практически обходит стороной понятие скверного, или нечистого²⁹ [24], что также в свою очередь не является случайностью. «Неуместной» двойственностью сакрального делает структура дюркгеймовской социологической теории познания, а именно ее центральный постулат об «имманентном соответствии мысли и мира». Согласно этому постулату, коллективное сознание, будучи «наивысшей формой психической жизни», «видит вещи в их перманентном и фундаментальном аспекте». Коллективное сознание содержит всю мыслимую реальность и создает рамки ментальной жизни, *но не искусственно*, а «обнаруживая их внутри себя, просто осознавая их (*becoming conscious of them*)» [24, Р. 445]. Таким образом, элементы символических структур имманентно отражают некое истинное положение вещей, вследствие чего в такой картине мира имеет место постепенное накопительное постижение истины, как бы в результате реализации некоего «социального гена». Амбивалентность, приносимая осквернением, может угрожать только контингентному значению в символических структурах, не обусловленному «объективной», существующей вне и до человека реальностью. Именно по этой причине она нерелевантна в теории Дюркгейма.

Проиллюстрировать сказанное можно, обращаясь вслед за М. Дуглас к дюркгеймовскому анализу табу, связанных с запрещением совместного хранения определенного рода вещей, встречающемся в практике первобытных шаманов. Эти ритуальные запреты Дюркгейм возводит к «первобытной гигиене», т.е. пытается найти для них основание в объективном положении дел. Дуглас критикует такую позицию, усматривая в ней «тупик медицинского материализма» и отстаивая тем самым контингентную природу символа. В данном контексте не менее важно ее замечание о том, что именно такая постановка вопроса имеет следствием невнимание к проблематике скверного [8, с. 46].

Все эти особенности делают концептуальный язык Дюркгейма, как, впрочем, и язык структурализма в целом, нечувствительным к отмеченным различиям, поэтому любая

²⁸ А. Кейн отсылает нас к работе М. Дуглас «Чистота и опасность» [8].

²⁹ Феномен двойственной природы сакрального рассматривается Дюркгеймом в «Элементарных формах» в рамках небольшого раздела (Книга III, глава 5, пункт IV: [24, Р. 412-417]). Помимо указанного раздела само упоминание нечистого сакрального встречается в работе всего несколько раз, причем ни в одном из случаев оно не играет принципиальной роли. Более того, двойственность сакрального, включающего чистое и нечистое, интерпретируется как отражение соответствующих модальностей общественного состояния, а именно: «бурления» и скорби.

теория, опирающаяся на их концептуальный аппарат, оказывается недостаточно тонким аналитическим инструментом. Для усиления объяснительной силы рассматриваемого нами проекта теоретической социологии, теория Дюркгейма должна быть существенно модифицирована.

Значимым источником плодотворных интенций в этом отношении представляется теория Р. Жирара, предлагающая целый комплекс продуктивных моделей социологического видения природы двойственности сакрального. Конечно, концепция Жирара не является, строго говоря, социологической, она апеллирует к широкому кругу смежных дисциплин – от психологии до литературоведения. Однако, что такое социология, если не способ концептуализации определенного рода внетеоретических интуиций?

Основной идеей Жирара является попытка концептуализации скверного через понятие сакрального *насилия*. Насилие при этом нужно понимать расширительно – как *обезразличивание* – фундаментальный модус социального, приводящий к изменению культурного порядка и социальной структуры³⁰. Обращаясь к экспрессивным средствам трагедии и заимствуя метафоры из древнегреческого эпоса, Жирар эксплицирует механизмы, посредством которых насилие ведет к амбивалентности и эскалации обезразличивания, обуславливая *жертвенный кризис* и разрешаясь в ключевом событии *учредительного насилия*, из которого рождается новый порядок, отправной точкой которого является различение сакрального и нечистого.

Аналогичное, в теоретическом аспекте, видение сакрального предлагает В. Тернер³¹, выделяя «лиминальную» стадию ритуала как фундаментальный аспект социальной жизни [15]. Подобно жираровской теории сакрального насилия, модель Тернера, помимо «интегративной» составляющей ритуала, которая утверждает социальный и культурный порядок, эксплицирует «антиструктурное» измерение, что в совокупности соответствует двойственной природе сакрального. Как было показано выше, включение в теоретическую картину понятий *скверного* и *двойственности сакрального*, способствует преодолению радикального положения об «имманентном соответствии мысли и мира» и одновременно исключает такое представление о развитии общества, которое с известной долей теоретического произвола можно назвать «концепцией социального гена». Это и является для нас наиболее ценным в данных теориях, которые позволяют утвердить контингентную природу культуры и избежать чрезмерно прямолинейного соотнесения символических классификаций и социальной структуры.

Далее мы намерены показать, что предложенное нами модифицированное дюркгеймианской теоретической основы культурсоциологии способно существенно усилить ее объяснительный аппарат, предоставляя возможность для более тонкого анализа символических процессов. Чтобы проиллюстрировать это утверждение, вновь обратимся к источникам по социологии наказания и к дискурсу о гильотине времен Французской революции, на этот раз акцентируя внимание на экспертных дебатах о воздействии гильотины на тело жертвы.

Как констатирует Смит, «тотемические коллективные репрезентации, мифологемы и яркие образы часто присутствуют в оценках как критиков, так и апологетов новой карательной техники» [32, Р. 27]. Когда Фуко, утверждая рационализацию карательной техники, противопоставляет средневековые казни казням современным, он, строго говоря, смещает модус анализа. В первом случае, как верно отмечает Смит, он сосредоточивает внимание на теле жертвы как означающем³², тогда как во втором речь идет о теле,

³⁰ Для нас прежде всего важен этот аналитический аспект насилия. Однако необходимо заметить, что гипотеза меньшего уровня общности, понимающая насилие в узком смысле слова, также представляет эвристическую ценность.

³¹ Естественно, рассматриваемая нами теоретическая интенция не исчерпывается этими двумя концепциями.

³² Этот модус анализа мы уже рассмотрели в разделе, посвященном гильотине. Здесь в качестве примера можно привести несколько выдержек из самого Фуко: «Казнимое тело прежде всего вписывается в судебный

представляющем собой объект дисциплинарного воздействия³³. Однако, как свидетельствует Смит, и в конце XVIII, и в XIX веке обезглавленное тело продолжало быть локусом интерпретативных операций и в профессиональном, и в популярном дискурсе. Подобно тому, как гильотина, олицетворяя строгий и справедливый закон и неся символические коды революции, провоцирует мощный контрдискурс, связанный с готическим символизмом, обезглавленное тело становится ресурсом для альтернативных трактовок техники и ее импликаций. Как подчеркивает Смит, «тела жертв гильотины были разменной монетой на рынке идей, связанных с истиной, наукой и прогрессом» [32, Р. 37]. Экспертная полемика о гильотине разворачивалась вокруг основной оси – предполагаемой безболезненности этого способа казни. Критики гильотины апеллируют к феномену фантомных болей, утверждая на основании неоднократно зафиксированного движения мышц на лице, что отсеченная голова в течение еще некоторого времени сохраняет жизненную силу³⁴. Поэтому они объявляют гильотину воплощением варварства. Что кроется за этими декларациями? Как показывает Смит, позиции оппонентов эксплицируют определенные представления о теле, имеющие глубокие коннотации в сфере символических классификаций. «И критики, и апологеты гильотины убеждены, что легитимация казни может быть достигнута лишь при условии моментального и полного разделения тела и души» [32, Р. 42]. Любая связь между телом и душой оборачивается болью. Вовлеченность жертвы в казнь, повышение ее осведомленности лишает технологию легитимности. Таким образом, именно доказательство связи телесных движений с высшими функциями ведет критиков к их цели.

Представления о теле, воспроизводимые участниками этого медицинского дискурса, отражают иррациональный символизм в не меньшей степени, нежели разум и знание. Так, позиция Сомеринга (Soemmering) – одного из основных критиков гильотины, приводимая в пример Смитом, имеет связь с пиелистской анатомической теорией Георга Эрнста Шталя и антимеханицистской концепцией органичного тела, согласно которой, каждое движение тела выражает и в свою очередь оказывает воздействие на живую, таинственную душу. Эта теория бросала вызов ньютоновскому и картезианскому видениям тела как машины. Подобные представления о теле позволяют обнаружить скрытые символические процессы, связанные с новой техникой наказания. Механизм этих символических процессов непосредственно связан с упомянутой в данной работе темой готики.

Воплощая востребованный современниками аппарат воображения амбивалентности, готика конденсирует мощные механизмы осквернения³⁵. Таким образом, гильотина функционирует не только как эффективная карательная техника и производит не только мертвые тела, но и «арсенал непреднамеренных телесных знаков, благодаря которым сама легитимность тела может быть деконструирована» [32, Р. 45]. Это положение отсылает нас к бахтинской проблематике гротескного тела³⁶ [3], которое Смит называет «ироничным

церемониал, призванный произвести, вывести на всеобщее обозрение истину преступления» [17, с. 52]. Так, например, пытка «вычерчивает вокруг тела осужденного, или, скорее, на самом его теле нестираемые знаки. Люди обязательно сохраняют в памяти публичное зрелище, позорный столб, пытку и страдания, которые они наблюдали» [Там же].

³³ В этом аспекте в центре внимания оказывается политический «захват тела» с целью использования его как «полезной силы». Тело в этом случае предстает как «совокупность материальных элементов и техник» [17, с. 43], и власть над ним достигается с помощью определенных технологий. Совокупность этих технологий Фуко объединяет в понятие «душа», которая, как можно заключить, обращаясь к исходным метафорам данной статьи, предстает как «железная клетка» (ср. у Фуко: «душа – тюрьма тела» [17, с. 46]).

³⁴ Отметим, что декларируемым преимуществом нового способа казни была как раз ее мгновенность, и, как следствие, безболезненность. Как прокламировал сам Гильотен: «Просвистело лезвие, упала голова, потекла кровь – и нет человека. С помощью моей машины я отрежу Вашу голову в мгновение ока, и Вы ничего не почувствуете, кроме легкой прохлады на шее» (доклад в Учредительном собрании 21 января 1790 г.).

³⁵ Амбивалентность порождает обезразличивание, и, соответственно, осквернение.

³⁶ Гротескное тело и вся бахтинская концепция карнавала может быть поставлена в один ряд с теориями Жиара и Тернера. Так, ключевым аспектом гротескного тела является амбивалентность и *обезразличивание*, происходящие из природы карнавала, переводящего все идеальное в материально-телесный план и напоминающего «лиминальную стадию» ритуала в концепции Тернера.

комментарием», дискредитирующим образ закрытого и индивидуализированного тела, который культивировала эпоха Ренессанса. Центральные эмблемы гротескного тела – расчленение, разрезания и рассечения – фигурируют и в самой процедуре казни (отсечение головы), и в содержании экспертного дискурса³⁷. «Посредством манипуляций, производимых с отсеченной головой, выставяемой экзекутором на обозрение толпы, механическая операция гильотины способствует фокусированию внимания именно на ключевом моменте семиотической амбивалентности» [32, Р. 45-46]. Амбивалентность и сопутствующее ей осквернение и оказываются тем тонким символическим механизмом, из которого ритуал черпает свою действенность, основанную, по замечанию Дуглас, на взаимодействии артикулированных и неартикулированных форм [8, с. 144].

Можно провести параллель между анализом медицинского дискурса, предпринятым Смитом, и исследованием бытовых представлений о грязи, проведенным Дуглас. В обоих случаях акцентируется примат символического в представлениях, опирающихся, в первом случае, на различные видения тела, во втором – на знание о болезнетворных организмах. И там, и там утверждается автономная логика сферы символических классификаций, в первом случае – относительно имманентной рациональности техники наказания, во втором – относительно объективной гигиены. В обоих случаях центральным символическим процессом оказывается осквернение.

Заключение

Несколько работ, представленных в данном обзоре, успешно развивают теоретическую традицию, начало которой, по-видимому, положило знаменитое исследование первобытных символических классификаций Дюркгейма и Мосса [9]. Вряд ли преувеличением является утверждение Александера, что теоретический проект культурсоциологии и усиление роли символических процессов может быть исключительно дюркгеймианским. Но чтобы представить ресурс для более тонкого анализа, эта теоретическая основа нуждается в модификации. Как было показано на примере различения базовых бинарных оппозиций, не все импликации этого утверждения в полной мере отрефлектированы.

Более того, попытки актуализации фундаментального для данного подхода понятия сакрального в том виде, в каком оно было сформулировано Дюркгеймом, в условиях современной социальной жизни сталкиваются с определенным рода затруднениями. Как убеждает нас У. Пиккеринг, сакральное едва ли может быть обнаружено в явном виде в «больших вещах» или глобальных фактах современности, таких как гражданская религия, гуманизм или права человека [29]. И это обстоятельство указывает одно из возможных направлений модификации теории: от морфостатического – к морфогенетическому подходу в терминах М. Арчер [1]. Иными словами, следует искать скорее динамические, нежели статические основы сакрального.

Как уже было отмечено в начале данной работы, равновесие, обретаемое в теоретическом поиске той социологической перспективы, которая, с одной стороны, имеет значительный объяснительный ресурс, а с другой – избегает редуccionизма, не является устойчивым. Возвращаясь к нашим исходным метафорам, можно заключить, что социологическая мысль, проясняющая основания социального, избегая железной клетки, всякий раз тем самым выковывает ее заново, продлевая в новые теоретические сферы. И избрав дюркгеймианскую теоретическую перспективу, чтобы избежать железной клетки рационализма, мы все равно сталкиваемся с необходимостью модификации исходных положений, чтобы не оказаться в плену структурного редуccionизма или в тисках «принципа единства природы» вульгарного социологизма.

³⁷ Смит проводит многочисленные параллели между раблезианскими сюжетами и фрагментами медицинского и популярного дискурса.

Литература

1. *Арчер, М.* Реализм и морфогенез / Пер. с англ. О.И. Оберемко // Теория общества. Сборник / Вступ. статья, сост. и общая ред. А.Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
2. *Бауман З.* Мыслить социологически / Пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Аспект Пресс, 1996.
3. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
4. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
5. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
6. *Вебер М.* Хозяйство и общество // Западная экономическая социология. Хрестоматия современной классики / Сост. и науч. ред. В.В. Радаев; пер. с нем. А.Ф. Филиппова. М.: РОССПЭН, 2004.
7. *Воробьева А.В.* Текст или реальность: Постструктурализм в социологии знания // Социологический журнал. 1999. №3-4.
8. *Дуглас М.* Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
9. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
10. *Жиран Р.* Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
12. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960.
13. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том второй // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 24. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.
14. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
15. *Тэрнер В.* Символ и ритуал // Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983.
16. *Филиппов А.Ф.* Социология и Космос. Суверенитет государства и суверенность социального // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М. 1991.
17. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова, под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
18. *Хобсбаум Э.* Век революции. Европа 1789-1848 / Пер. с англ. Л.Д. Якуниной. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
19. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М. Государственное издание политической литературы, 1961.
20. *Alexander J.* The Promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine // Theory of Culture / Ed. by R. Munch and N.J. Smelser. California University Press, 1992. P. 293-323.
21. *Alexander J.* Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. by J. C. Alexander. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

22. *Alexander J., Smith P.* The Strong program in cultural sociology // The Handbook of Sociological Theory / Ed. by J. Turner. N.Y.: Kluwer, 2001.
23. *Baehr P.* The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the “Stahlhartes Gehäuse” metaphor in the protestant ethic and the spirit of capitalism // History and Theory. Vol. 40. 2001. P. 153-169.
24. *Durkheim E.* The Elementary forms of religious life / Transl. and with introd. by K.E. Fields. N.Y.: The Free Press, 1995.
25. *Garland D.* Frameworks of inquiry in the sociology of punishment // British Journal of Sociology. Vol. 41. 1990.
26. *Habermas J.* Technology and science as “ideology” // Toward a Rational Society / Transl. by J.J. Shapiro. Heinemann, L., 1971. P. 81-122.
27. *Hunt L.* The Sacred and the french revolution // Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists / Ed. by W. S. F. Pickering, Vol. 2, Routledge, L., 2001. P. 74-91.
28. *Kane A.* Analytic and concrete forms of the autonomy of culture // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 73-87.
29. *Pickering W.S.F.* The Eternality of the sacred: durkheim’s error? // Emile Durkheim [Critical Assessment of Leading Sociologists. Third Series] / Ed. by W.S.F. Pickering. L., Routledge, 2001. P. 103-122.
30. *Scaff L.A.* Fleeing the iron cage: culture, politics, and modernity in the thought of Max Weber. Berkley: California University Press, 1989.
31. *Simmel G.* The Philosophy of money / Transl. by T. Bottomore and D. Frisby / Ed. by D. Frisby. Second enlarged edition. London and N.Y., Routledge, 1990.
32. *Smith P.* Narrating the guillotine: punishment technology as myth and symbol // Theory, Culture and Society. 2003. Vol. 20. P. 27-51.
33. *Smith P.* Culture as text and code: introduction // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 15-17.
34. *Weber M.* Economy and society / Ed. by G. Roth and C. Wittich. Transl. by E. Fischhoff at al. Berkley: California University Press, Vol. 1, 1978.