

ТЕОРИЯ ПРАКТИК

Т.В. Сафонова

ИССЛЕДОВАНИЕ ПРАКТИКИ В СОЦИОЛОГИИ ПОСЛЕ ЭМИЛЯ ДЮРКГЕЙМА

В статье представлен обзор исследований практик, позволяющий переоценить наследие Эмиля Дюркгейма, в частности, его эпистемологию. Статья состоит из трех частей, в которых рассматриваются исследования самого Дюркгейма и его прямых и косвенных последователей. Структура книги Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», которая подробно разбирается в первой части, лежит в основе логики изложения данной статьи. Главы Дюркгейма о символических системах перекликаются с исследованиями этикета Норберта Элиаса и Ирвинга Гоффмана. Главы «Элементарных форм», посвященные ритуальным практикам, связываются с этнометодологическими исследованиями Гарольда Гарфинкеля и Харви Сакса. Такой подход позволяет увидеть связи между различными теориями практик и на их базе продолжить исследования в рамках эпистемологии Дюркгейма.

Ключевые слова: Эмиль Дюркгейм, эпистемология, символические системы, этикет, ритуальные практики, теории практик.

Key words: Emile Durkheim, epistemology, symbolic systems, ethics, ritual practice, the theory of practice.

Эмиль Дюркгейм оставил настолько ценное социологическое наследие, что споры по его разделению не утихают до сих пор. Реалисты уверены, что они являются главными продолжателями его дела, идеалисты в свою очередь настаивают на своем близком родстве. В течение всего прошлого века в основном побеждали первые, но сейчас на волне популярности качественной и феноменологической социологии конструктивисты не теряют надежды. Эта символическая борьба за великого предка привела к тому, что сами идеи Эмиля Дюркгейма и его уникальный подход были фрагментированы и утратили большую часть своей эвристической привлекательности и эффек-

тивности. Формальный водораздел был проведен между ранними и поздними работами Дюркгейма. Раннего Дюркгейма, автора книг «О разделении труда в обществе» и «Метод в социологии» забрали себе позитивисты. Автор «Элементарных форм религиозной жизни» достался конструктивистам.

В интеллектуальной биографии Дюркгейма действительно был поворотный момент, который он сам датировал 1895 годом. В этом году классик познакомился с трудами шотландской школы антропологов, возглавляемой Робертсоном Смитом (Kuper 1985). Ключевой темой, которой занимались эти ученые, был тотемизм в примитивных обществах. Накопленные ими материалы и концептуальное осмысление, которое предлагали антропологи, позволило Дюркгейму переосмыслить роль религии в социальной жизни. Последующая работа ознаменовалась публикацией в 1912 г. «Элементарных форм». В этой книге автор впервые артикулировал свою эпистемологическую систему, которая была необходима для понимания его ранних работ и которая по какой-то неочевидной причине осталась полностью незамеченной его читателями (Rawls 1996).

Читатели разделились на два лагеря, которые расположились по разные стороны Атлантического океана: в Америке и Европе. Старый свет внял комментаторам и критикам, утверждавшим о симпатии Дюркгейма к прагматизму, Новый свет доверился Талкотту Парсонсу и уверовал, что Дюркгейм был одним из основателей позитивизма и функционализма. Первые были введены в заблуждение щепетильностью Дюркгейма — впоследствии его концепции не раз пострадают от стремления Дюркгейма к детальности и подробности в изложении своей критики. Так обычно страдают хорошо воспитанные люди, не способные однозначно и просто сказать «нет» и вынужденные пускаться в долгие объяснения причин отказа, при этом настолько увязая в своих аргументах, что противоположная сторона с легкостью настаивает на своем предложении. Дюркгейм настолько подробно и детально рассматривал и критиковал прагматизм в своей статье «Индивидуум и коллективные репрезентации», что его критику восприняли как собственную позицию Дюркгейма. В дальнейшем это заблуждение укрепилось, когда в свете такой интерпретации была прочитана заключительная глава с выводами в «Элементарных формах». В этом разделе Дюркгейм пишет о возможностях социологии знания как способе построения нового научного идеала, основы для моральной интеграции общества, без апелляции к религии. Вырванная из контекста всей книги эта мысль хорошо сочеталась с конструктивистским разрывом между репрезентациями (символической системой) и практиками и представлением об определяющей значимости первой. Важную роль в этом процессе сыграла общеизвестная книга Питера Бергера и Томаса Лукмана (Бергер, Лукман 1996). Структуралисты во главе с Клодом Леви-Строссом продолжили эту мысль и довели ее до изощренной последовательности.

В Америке, за исключением более ранней чикагской школы, о творчестве Дюркгейма узнали, прежде всего, от Парсонса, который не разделял царившего тогда в Европе увлечения идеализмом. Главной задачей Парсон-

са было очистить дюркгеймовскую теорию от идеалистических мотивов, интерпретаций, в которые обернули его работы невнимательные европейские читатели. Ради этой благой цели Парсонс пустился в другую крайность, зафиксировавшись на ранних работах. Именно в его «Структуре социального действия» впервые появилось разделение на раннего и позднего Дюркгейма. Поздний период был охарактеризован как противоречивый и незавершенный. «Элементарные формы» попали в опалу, а вся теория приобрела форму функционализма. При этом Парсонс не преодолел главной проблемы. Позитивная наука и функционализм продолжали иметь дело, прежде всего, с репрезентациями, символическими системами, теперь воплощенными в понятии «социальная норма». Практики, столь важные в эпистемологии Дюркгейма, так и оставались в тени и признавались не познаваемым хаосом деталей и подробностей.

Гарольд Гарфинкель выступил с критикой по отношению к такому подходу. Будучи учеником Парсонса, Гарфинкель основал радикальное направление в социологической теории и назвал его этнометодологией. Основным стремлением в первые годы существования направления было доказать возможность и необходимость исследования мелочей, деталей, реальных воплощений бессмертного общества. Обращение к феноменологии, в частности, к работам А. Шютца и Г. Гурвича, было одной из стратегий поиска нового словаря, подходящего для исследования практик, а главное, социального опыта. Ссылки на этих авторов и использование альтернативных, прежде всего, микросоциологических методов неожиданно привели к общему мнению, что этнометодология является частью понимающей социологии. Поразительно, насколько по своему содержанию и задачам этнометодология близка эпистемологии Дюркгейма (Garfinkel 2002). Тем более впечатляет общность судеб этих двух направлений. И Дюркгейм, и Гарфинкель видели основание общества в повседневных ритуальных взаимодействиях его членов, в опыте участия каждого члена общества в общих наглядных и демонстративно переживаемых практиках. И оба были ошибочно ассоциированы с идеализмом и индивидуализмом, с принципом понимания и попыткой описания жизненного мира в категориях участников.

В данной статье я предлагаю рассмотреть общую для Дюркгейма и этнометодологии эпистемологическую базу. Наиболее ясно эта эпистемология выражена в «Элементарных формах религиозной жизни», книге, требующей особенного навыка чтения, точно так же, как требуют специального навыка чтения все этнометодологические тексты. Далее я постараюсь кратко рассмотреть и другие работы Дюркгейма, дабы преодолеть традиционное разделение на раннего и позднего классика. Кроме того, в этой части будут рассмотрены авторы, реализовавшие в определенном смысле программу Дюркгейма по исследованию моральных оснований современного западного общества (Норберт Элиас и Ирвинг Гоффман*). В заключительной третьей части будет представлен корпус этнометодологических исследова-

* Становление Норберта Элиаса как социолога пришлось на время расцвета школы Дюркгейма в Европе, и он не мог избежать влияния этого конкурирующего направле-

ний с особым вниманием к основателям этого направления (Гарольд Гарфинкель, Харви Сакс, Дэвид Садноу).

«Элементарные формы религиозной жизни» (Durkheim 1947)

Труд по австралийской тотемической системе состоит из трех книг и заключения. Он написан очень подробно с обзором всех имеющихся на тот момент материалов и описаний австралийского тотемизма. В первой книге представлен обзор утвердившихся в научном сообществе взглядов на тотемизм: анимизма и натуразма. Концепции не устраивали Дюркгейма по нескольким причинам, которые он последовательно излагает. Особенно важно, что эти концепции не проясняют вопросов, откуда и как появляются идеи о душе и божественной силе. Отказавшись от общепринятых концепций, Дюркгейм переходит ко второй книге, посвященной элементарным верованиям. Это самая большая часть книги, она состоит из 9 глав и занимает почти 200 страниц из примерно 450. В этом разделе дается подробное описание верований и символической системы примитивной австралийской религии — тотемизма. Прослеживается генетическая связь между тотемом как эмблемой группы и идеями души, манны и духа. Казалось бы, автор выполняет заявленное в первой книге: отвечает на вопрос, откуда появляется религия. Именно на этом месте большинство читателей обычно и останавливается, удовлетворив свое любопытство. Привычка читателя подсказывает, что автор отводит для обоснования своего главного тезиса больше всего места. Но именно в данном случае это не так. В символических идеях и религиозных верованиях таится зерно общественной жизни и интеграции группы, но не в самих верованиях заключен источник социальных сил, без которых невозможны верования. Мы снова, сделав огромный круг, возвращаемся к вопросу о том, как появилась религия. В сравнительно небольшой третьей книге «Основные ритуальные отношения» дан ответ на этот вопрос. Далее мы подробнее рассмотрим эпистемологию, которая изложена именно в этой книге. В заключении Дюркгейм обращается к более общим вопросам, например, о статусе науки и роли религии в современном обществе. Здесь озвучен тезис о том, что символические системы обладают некоторой властью над поведением индивидов. Инерция, с которой индивид подчиняется общим канонам и исповедует общую религию, в условиях, когда насущные потребности и практики кардинально изменились, доказывает влияние верований на поведение людей. Традиционное читательское мастерство опять подводит в этом месте, потому что привычно думать, что именно в заключении автор изложил главные выводы своего исследования. И опять в данном случае это не работает, так как подобное влияние признается Дюркгеймом лишь побочным эффектом, а не основным источником веры и лояльности обществу (Rawls 2004).

ния. Будучи учеником Мангейма, он всегда сохранял лояльность и редко ссылался открыто на Дюркгейма, так как тот был основателем конкурирующей традиции. Ирвинг Гоффман, напротив, открыто заявлял о том, что является дюркгеймианцем.

Согласно Дюркгейму, общество формируется и возможно, прежде всего благодаря совместно исполняемым практикам, которые порождают реально существующие социальные силы, действие которых участники испытывают совместно, собираясь в группу. Некоторые из этих сил вызывают появление важнейших идей, требующих понимания. К таким идеям относятся, в частности, категории: время, пространство, классификация, сила, причинность и тотальность. Таким образом, человеческий опыт насковзь пропитан социальностью и только благодаря ей и возможен. Без группы, в которой можно было бы совершать обряды и переживать групповые чувства, было бы невозможно познание и какое-либо социальное поведение. Таким образом, Дюркгейм отказывается от постулата врожденных идей, необходимых для познания, и в то же время отказывается от эмпирического скептицизма. Он согласен, что категории познания не даны в личном индивидуальном опыте, но они реальны и доступны в опыте группы. Роль религии в человеческой истории состояла в том, чтобы обеспечивать регулярное исполнение совместных практик, дающее опыт важнейших категорий познания.

На подробно изложенных примерах Дюркгейм показывает, какие именно ритуальные практики дали жизнь нашим основным категориям. Например, культ предков, выраженный в обряде оплакивания покойного, держится на социальных силах, заставляющих людей в скорбной, иногда саморазрушительной манере демонстрировать свою печаль и утрату. Степень демонстрируемой скорби зависит от степени родства и близости покойного, но вся группа, включая самых отдаленных родственников, должна продемонстрировать печаль и участвовать в ритуалах оплакивания. Фактически за этим стремлением стоит ощущение, что, потеряв одного из своих членов, группа стала слабее, а в социальной материи появилась брешь. Группе необходимо собраться вместе и в ритуальной форме совместно пережить свое единение. Чувство группы дает силы, успокаивает и приносит облегчение, в этот момент группа действительно становится сильнее, и эффект ритуала отражает реально происходящий процесс консолидации. Осознание эффективности ритуала дает представление о причинности, о том, что правильно исполненные конкретные действия дают конкретный и ожидаемый эффект. Поскольку в ритуале человек не видит и не воспринимает, что именно является источником изменения и откуда берется новая сила, эта социальная категория причинности отличается от так называемой природной, которая доступна при наблюдении сил природы.

Прочие ритуалы ведут к появлению остальных категорий. Дюркгейм очень подробно рассматривает этот генезис, поэтому здесь можно только обозначить, что несколько различных ритуалов могут порождать рождение сходных переживаний и сходных социальных сил и приводить к появлению общих категорий. Например, обряды имитации стимулируют появление категории казуальности. Тотемические ритуалы связаны с классификацией. Календарные обряды, повторяющиеся с определенным интервалом, способствуют рождению категории времени.

Объяснение ритуальных действий рождается уже после самой практики и является вторичным и противоречивым. Например, австралийцы во время оплакивания придаются довольно жестоким самоистязаниям, объясняя это тем, что душа умершего родственника требует подобного поведения. Почему душа близкого человека требует после своей смерти пролития крови, а после этого успокаивается и становится защитником рода, трудно объяснить последовательно. Такие объяснения скорее несут функцию легитимации своих действий, нежели мотивации проведения ритуала. Также такие объяснения содержат в себе памятку, словесную формулу для запоминания алгоритма действий. Впоследствии собранные, систематизированные и отшлифованные временем, такие объяснения составляют религиозный канон и систему коллективной репрезентации, облегчающей и налаживающей регулярное проведение ритуалов и обеспечивающей всеобщее в них участие.

Несмотря на то, что Дюркгейм использовал очень подробные описания ритуалов, слабой стороной его аргументов было то, что сам он был кабинетным ученым и не имел собственного полевого опыта. Если учитывать, какую роль в его теории играет конкретная практика, уникальная и реально исполняемая, то это обстоятельство действительно угрожает валидности теории. На протяжении прошлого века антропологи, осознанно или неосознанно, следовали его классическим идеям. В частности, свою проверку нашла и оказавшаяся в тени эпистемология Дюркгейма. Например, Грегори Бэйтсон показал, что на Бали новые категории, определяющие жизнь всего сообщества, рождаются в ритуальных практиках, связанных с трансом (Bateson 1991). Здесь категория баланса и равновесия, характеризующая этос повседневного поведения людей, имеет свои истоки именно в традиционных обрядах трансовых состояний. Детей с самого детства вовлекают в эти ритуалы и учат держать равновесие.

В рамках когнитивной антропологии на материалах полевых исследований ученые пришли к выводам, схожим с теми, которые сформулировал Дюркгейм, не покидая своего кабинета. Проведя среди народа малагаси, жителей острова Мадагаскар, более тридцати лет в полевой работе, Морис Блох заявил, что неясность и смутность происходящего во время ритуала является ключом к природе социального знания и многим процессам передачи этого знания (Bloch 2005a). Ритуал, с его точки зрения, состоит из трех компонентов: почтительное повторение чужих действий, осознание своего почтительного отношения к происходящему, отсутствие определенной фигуры, вызывающей почтение. Во время ритуальных практик люди действуют в режиме отключения поиска интенциональности, это значит, что они отказываются задаваться вопросом, почему их партнеры и они сами действуют именно так, а не иначе, и что значат их действия. Почтение и доверие к происходящему позволяет им совершать действия и произносить слова, смысл которых остается неясным. Во время ритуала мы отказываемся от своего инстинкта «читать мысли другого», пытаться разгадать, в каком контексте произносятся именно эти слова и что говорящий хочет ими выра-

зять. В этот момент практикующие чувствуют себя передатчиками не собственных посланий, а чужих.

Ритуал вытесняет возможность оценивать осмысленность и причины происходящего, поэтому в самом ритуале никогда не содержится ответа на вопрос, что происходит. Можно или практиковать, или размышлять об этом. Размышления о смысле ритуала приходят уже после его окончания, так как просыпается инстинкт угадывания интенциональности. Чувство, что произошло что-то важное, что во время ритуала человек получил какое-то знание или послание, для своего осмысления требует найти фигуру автора послания. Самым легким решением здесь является создание квазичеловеческого партнера, которого можно по-разному называть: божество, традиция, предки, духи земли, порядок, абсолют и прочее. Такое объяснение часто бывает контринтуитивным, противоречащим здравому смыслу, но, тем не менее, устраивающим все стороны за неимением лучшего объяснения (Bloch 2005b).

В современном обществе ритуализация перестала быть связана с какой-либо отдельной сферой человеческой деятельности, она уже больше не монополизирована религиозным культом, а проникает во все наши поступки и действия в той или иной степени. Большинство наших действий продиктовано привычкой и опорой на какой-то внешний и не конкретный авторитет — общество, государство, корпорация, род и прочее. Кеннет Бёрк (Burke 1984) и Чарльз Миллс (Mills 1940) показали, что схема мотивации современного человека во многом перекликается с описанным Дюркгеймом процессом. Люди вовлечены в огромное количество практик, исполняя которые, они привязывают себя к обществу, воспроизводят его и составляют тем самым его материю. В то же время в культурном багаже существует готовый реестр мотивов, к которому прибегают члены общества, чтобы объяснить смысл своих поступков и намерений, якобы предварявших совершение самого действия. Если не возникает проблематичной ситуации, какого-либо нарушения или необходимости артикулировать объяснение поступка, то мы чаще всего просто не замечаем собственных действий. Мы их совершаем, а не размышляем о них.

От культа к цивилизации

Эмиль Дюркгейм посвятил большую часть своих исследований сравнению примитивного общества и современного с точки зрения влияния плотности социальной материи на конкретное поведение людей. Частью сравнительного метода было рассмотрение какого-либо конкретного феномена, принимающего общие формы в обоих обществах, но вызванное различными причинами. Этот общий феномен был подобен лакмусовой бумажке, поочередно опускаемой в различные растворы. В книге «О разделении общественного труда» (Дюркгейм 1996) таким контрольным феноменом было право, уголовное и реститутивное, а в «Самоубийстве» (Дюркгейм 1994) — соответственно обозначенное в заглавии. Плотность социальной материи — это степень зависимости индивида от общества, его обреченность на кон-

такт с остальными. Современное общество характеризуется очень высокой плотностью социальных контактов и взаимозависимостей индивидов, в отличие от примитивного общества. Сложность современного общества есть результат необратимого процесса разделения труда, который в какой-то момент истории захватил примитивное общество и в ходе эволюционного процесса трансформировал его в современное. Для последнего характерно всеобщее требование соблюдения этикетных норм и исполнения «интерактивных ритуалов». Переход от коллективной ритуальной практики, вызванной механической солидарностью, как основного источника социального опыта, к «ритуалам взаимодействия», является сутью процесса цивилизации, который охватил европейские общества и превратил их в знакомые нам современные образцы. Этот не всегда мирный и гладкий процесс подробно исследовал в своих работах Норберт Элиас.

После того как появились города, обеспечивать механическую форму солидарности стало очень сложно. Города пополнялись в основном мигрантами, молодыми людьми из разных уголков Европы, которые имели совершенно различный опыт и вышли из-под власти местной традиции, покинув сообщество своих родных и старших авторитетов. В новом социальном образовании не существовало объединенного ритуалом коллектива и прежнее требование быть похожим на других не могло быть выполнено, здесь не существовало предпосылок для механической солидарности. Сменяющая ее органическая солидарность складывалась довольно медленно и была тесно связана с техническим прогрессом и усложнением ремесел и производства. Этот сложный период называется ранним Средневековьем. Структура социальной материи, соответствующая этому этапу, определяла аффективные структуры человеческой личности. В частности, тогда существовало своеобразное отношение к проявлению агрессии (Elias 1978). В своем исследовании Элиас показывает, насколько человек эпохи раннего Средневековья был воинственен и какое колоссальное удовольствие получал от проявления неоправданной по нашим сегодняшним меркам жестокости. Нормальные для того времени забавы сейчас были бы стигматизированы как острые патологии. В свете наших размышлений об истоках социальных чувств и сил можно заметить, что агрессия в тот момент стала одной из эмоций, стимулируемой коллективным опытом вынужденных жить друг с другом в тесных городах людей. Ритуалами, способными объединить разношерстную публику, были тогда публичные казни, шутейные и балаганные измывательства, а для высшего сословия — турниры, охоты, и конечно войны. Агрессия была частью опыта каждого члена общества, ее проявление таило в себе невероятное удовольствие и страх. Успех был временным достижением, и поэтому сиюминутная победа и возможность проявить собственную жестокость и всеислие приносили удовлетворение. Никто не мог знать, не окажется ли он сам на месте жертвы завтра или послезавтра.

Постепенная монополизация насилия феодальными суверенами и королями позволила разрядить обстановку и поддержать процесс разделения труда и установления сложных торговых цепочек, охватывающих сравни-

тельно огромные расстояния (Элиас 2001). Новые условия требовали от высших сановников и придворных самоконтроля, от которого зависела их жизнь и успех. С конца раннего Средневековья начинает постепенно складываться новый культ, определенный новыми практиками, вовлекающими постепенно, начиная с высших слоев, всех членов общества. Этот новый культ составляла цивилизация — способность контролировать свои эмоции и аффекты, участвовать в ритуальных формах взаимодействия, построенных на идее человеческого достоинства. Постепенно чувство ярости и агрессии стало заменять новая эмоция, консолидирующая людей. Этой эмоцией стало чувство стыда. Новые ритуальные практики перестали требовать участия большого числа людей, теперь количеству необходимых участников было сведено к минимуму, а именно к одному человеку. Теперь индивид ощущал как обязанность перед обществом необходимость блюсти себя и свое достоинство, даже оставаясь наедине с самим собой. Чувство стыда, эта одна из самых интимных эмоций, стало новым разделенным социальным опытом, порождением новых «ритуалов взаимодействия». К XIX веку эти ритуалы настолько утвердились в жизни людей, что чувство стыда вызывалось опасностью вызвать чувство стыда у кого-нибудь постороннего. Поэтому многие темы, такие, например, как сексуальное воспитание молодежи, стали табуированными (Рассел 2004).

Процесс цивилизации шел рука об руку с технологическим прогрессом и усложнением человеческого знания о природе и происходящих в ней процессах. Индивид был намного более, чем раньше, вовлечен в ситуацию взаимодействия, и любые контакты производили на него значительно большее впечатление. В примитивном обществе человек страшился природы и был не способен посмотреть на нее со стороны, так как вся его жизнь была подчинена ее капризам и стихиям, в то время как коллектив — это необходимая защита от природы, и участие в коллективной жизни рассматривалось как способ этой защиты. Не будучи столь вовлеченным в жизнь своего маленького общества, человек был способен довольно отстраненно наблюдать за его жизнью и структурой. Позиции всех членов коллектива и всех, с кем приходилось вступать в непосредственный контакт, были очевидны и ясны. В современном же обществе сложилась совсем другая ситуация. По мере того как нарастало разделение труда и усложнялась структура социальной материи, индивид сталкивался со все большим уровнем неопределенности и неясности того, как именно и с кем надо себя вести, в какие конкретно ритуальные практики вступать и как интерпретировать новые социальные чувства, охватывавшие его в каждую последующую минуту. Волна эгоистических самоубийств, захлестнувшая Европу в конце XIX века, указала на кризис личности в новых условиях, на неспособность многих услышать и почувствовать свою связь с новым разноликим обществом, которое, с одной стороны, все более внедряется в человеческую жизнь, а с другой, становится все более абстрактной идеей, не связанной с конкретным сильным и концентрированным ритуальным опытом, консолидирующим какой-либо конкретный коллектив. Позднее Харви Сакс изучал эту про-

блему и описал феномен современного самоубийства как состояния «Не к кому обратиться» на фоне многочисленных семейных, дружеских, рабочих и институциональных связей и знакомств (Sacks 1992).

Наиболее подробно об обязательствах, которые берут на себя стороны, вовлеченные в ритуалы взаимодействия, писал Ирвинг Гоффман (Goffman 1967). Пересказывать основные идеи его творчества невозможно, так как они настолько разнообразны, конкретны и тонки, как разнообразна, конкретна и тонка сама ритуальная практика, которую он изучал. В фокусе его внимания находились моральные основания и требования, которые к индивиду предъявляет органическая солидарность новой эпохи. Введенное им понятие лица очень удачно позволяет концептуализировать новую индивидуальную нравственность, покоящуюся на уважении к человеческому достоинству и всепроникающему ритуалу (Rawls 1990). Гоффман уделял особое внимание не столько самим практикам исполнения ритуала взаимодействия, сколько моральным конвенциям, благодаря которым совершение подобного ритуала возможно. Тонкости командной работы и моральные обязательства перед партнером, конвенции сохранения лица и прочие сложные сюжеты относятся скорее к сфере морального основания современного общества, проблеме, которая также живо интересовала Дюркгейма. Чувства стыда, смущения или замешательства возможны только благодаря тому, что исполнение ритуалов взаимодействия строится на всеобщем вовлечении и ощущении важности и принципиальности правильного исполнения ритуальной практики (Scheff 2000). Это чувство, подобно чувству единства группы, является самореализующейся коллективной презентацией. В мире, полном огромного количества сложных ритуальных практик, отличающихся друг от друга, совершенно точно понять и почувствовать свою вовлеченность в ритуальное исполнение можно, только нарушив что-то и почувствовав при этом смущение. Ритуалы взаимодействия отличаются от церемоний тем, что здесь невозможны какие-либо инструкции или протоколы (Goffman 1983). Отсутствие четких правил поведения в таких ситуациях есть залог действенности ритуалов взаимодействия. Исполнение подобного ритуала требует не рефлексивного отношения, а чувства вовлеченности и участия в ситуации. И только чувство смущения может дать нам подкрепление нашей уверенности в том, что мы действительно вовлечены и участвуем. Испытывая неловкость, участники переживают остроту ритуального действия и его эффект, а объяснение, чем оно было вызвано, приходит потом, как позже обычно приходят объяснения ритуалов и формулировки религиозных канонів. Таким образом, правила хорошего тона, сформулированные в книгах про этикет, подобны системам примитивных религиозных верований.

Норберт Элиас и Ирвинг Гоффман подробно и детально исследовали моральные основания и системы этикетных норм, а также общие закономерности отправления нового культа человеческого достоинства в современных обществах. По-своему они сделали работу, подобную той, что проделал Эмиль Дюркгейм во второй книге «Элементарных форм религиозной жизни».

ни», но на материале современных западных обществ. Жесткое разделение современного и традиционного общества не позволило им сделать следующий методологический шаг и рассмотреть фундаментальные основания социального порядка. Тем временем в рамках социологии зародилось направление, которое было свободно от противопоставления современного и традиционного, а было скорее поглощено исследованием наличного. Нам осталось рассмотреть работы тех ученых, кто посвятил себя темам, освещенным в третьей книге Дюркгейма, где говорится о самих ритуалах. Непосредственно исследованием практик взаимодействия, то есть ритуалов интеракции, занимались этнометодологи.

Этнометодологические исследования

Гарольд Гарфинкель широко известен, прежде всего, благодаря своим кризисным экспериментам, смысл которых состоял в том, чтобы продемонстрировать моральные обязательства и основания нашего повседневного взаимодействия (Garfinkel 1967). Необъяснимый гнев, смущение, чувство замешательства, которые он зафиксировал с помощью инсценировок, направленных на ломку гладкого и привычного повседневного взаимодействия, стали доказательством того, что источник социального опыта и знания лежит в сфере эмоций. Объяснить свое раздражение, вызванное тем, что ваш собственный сын ведет себя с вами как с чужим человеком и просит разрешения взять из холодильника бутылку молока, довольно сложно. Можно предположить, что оно вызвано какой-то колоссальной угрозой, опасностью для сохранения спокойствия и мира. Такое раздражение мог вызвать в обществе примитивных народов человек, оскверняющий ритуал или препятствующий правильному его исполнению, грозящий единству всей группы и эффективности ритуальных практик, что было вопросом выживания всего сообщества.

Этнометодология не остановилась на том, чтобы создать просто иллюстрацию к тезису Дюркгейма об эмоциональной основе социального опыта и знания. Она поставила своей задачей исследовать основания и возможность исполнения современных ритуальных практик взаимодействия, а также их эффективность и современную роль практик как генераторов социальных эмоций и социальных сил. В основе понимания лежит опыт совместного исполнения практики и участия в ритуале. Именно поэтому этнометодология сфокусировала свое внимание на эффекте совместного исполнения каких-либо форм взаимодействия. Главный исследовательский вопрос здесь — «Как что-то происходит?», а не привычный для остальной социологии «Что происходит?». Такая установка повторяет политику Дюркгейма по отношению к практикам и коллективным презентациям, к исследованию которых относится последний вопрос.

Методологически важным моментом здесь является возможность, так сказать, поймать исследуемый феномен, создать документ о событии, не прибегая к кодировке материалов. Развитие высоких технологий, безусловно, определило возможность этнометодологии как исследовательской про-

граммы. Видеосъемка и диктофонная запись стали первыми шагами. Пленку можно прокручивать и возвращаться к деталям происходящего. Но даже здесь мы имеем дело с проблемами регистрации происходящего, которые ограничивают наши возможности в исследовании некоторых феноменов бессмертного и спонтанного общества. Одно из направлений этнометодологии может послужить нам здесь прекрасным иллюстративным примером. Магнитофонная запись позволяет нам регистрировать течение разговора, транскрибирование позволяет визуализировать этот процесс. При этом единственным феноменом, который удастся схватить, это последовательность и содержание реплик. Мимика и жесты, проксемика, невербальная коммуникация практически полностью исключаются из поля нашего зрения. Шаг навстречу феномену делается тогда, когда исследуются не простые разговоры, а разговоры по телефону — ситуации, когда участникам доступно ровно столько же информации, сколько исследователям — только голос собеседника. Но мы не можем зафиксировать все тонкости модуляции голоса при транскрибировании и презентации материалов в научном формате, а именно в тексте статьи, в итоге феномен опять подвергается нарезке и монтированию. Проникновение технологии в повседневную жизнь и появление таких форм взаимодействия, в которых моментальная регистрация сообщения или поступка является естественной и необходимой частью происходящего, на которую ориентируются все участники, позволила максимально близко подойти к феномену. Теперь объектами исследования стали беседы в чате, смс-сообщения, взаимодействие в видео-чате, он-лайн-дневники. Таким образом, мы можем рассмотреть процесс развития анализа разговоров как движение навстречу феномену, продиктованное стремлением схватить исполняемую социальную практику во всей её сложности и многообразии, а не утратить её в процессе регистрации и кодирования. Этот принцип обозначен Гарфинкелем как «потребности методов в уникальной адекватности»*.

Главным сюжетом и несущей конструкцией анализа разговоров был феномен, который наиболее адекватно передавался доступными и используемыми методами, а именно диктофонной записью и транскрибированием. Таким феноменом была секвенциальная организация разговора — порядок последовательного исполнения реплик участниками. Внимание к этому феномену и сейчас занимает доминирующую позицию в исследованиях этого направления. Так, уровень технологического оснащения определил возможности и тематику анализа разговоров. Можно предположить, что будь во времена Дюркгейма в его распоряжении такие же технические средства, его исследования пошли бы по схожему пути. За неимением таковых, классике пришлось прибегать к доступным подробным этнографическим описаниям, статистическим данным и прочим традиционным формам регистрации социальных фактов.

* «The unique adequacy requirements of methods», то есть требования уникальной адекватности, которые выдвигаются методами (Garfinkel, Wieder 1992: 182).

Пожалуй, самым надежным методом на этом этапе, да и в наше время тоже, является личное наблюдение. Как бы ни оспаривалась ценность личного наблюдения и его объективность, оно предоставляет наиболее полную картину социального феномена, включая ту его часть, которая скрыта и уникальна, а именно эмоциональность. Разработав в себе навык внимательно и научного отношения к собственным впечатлениям как к документам социального опыта и знания, этнометодологи сделали огромный вклад в теорию практики, основанную Дюркгеймом. Навык такого особенного внимания к своим переживаниям опирается на идею о том, что все происходящее во взаимодействии людей само по себе уже упорядочено и ритуально выверено, иначе происходящее было бы просто невозможно. Всякая форма социального опыта является социальным фактом на том основании, что разделена и осуществлена силами нескольких участников. А какое-либо понимание и согласованное взаимодействие возможны только благодаря предшествующему коллективному опыту, чувству группы. В современном обществе, где ритуальные практики расплылись по всем сферам человеческой деятельности, это утверждение особенно продуктивно, так как всякая форма взаимодействия носит в себе компонент ритуала и источник социального знания.

В таком контексте этнометодологию можно рассматривать как форму социальной антропологии, так как она также посвящена исследованию культуры и ее влиянию на индивида. Харви Сакс, один из блистательных этнометодологов первого поколения, утверждал, что он исследует тонкую власть культуры, которая не столько наполняет головы одинаковым содержанием, сколько делает это так, что в результате они подобны в мельчайших деталях (Sacks 1974). В рамках этнометодологического подхода не оспариваются такие категории, как норма, но им присваивается совершенно иная роль в социальном процессе, так что приверженцам традиционных научных взглядов трудно воспринять такие сдвиги иначе как ересь.

Одной из самых социальных вещей, требующих объяснения, является возможность общего понимания. Как люди, обладающие уникальным и неповторимым опытом, могут понимать друг друга? Дюркгейм показал, что основные категории, с помощью которых это возможно, появились благодаря коллективному исполнению ритуалов. Знания и навыки, позволяющие исполнять эти коллективные ритуалы, составляют культурный багаж, а воздействие коллективных репрезентаций и символических систем как своеобразных продуктов ритуальной деятельности составляет феномен культуры. Харви Сакс постарался показать, что в современном обществе понимание также базируется на опыте исполнения практик. На материале историй, которые рассказывают дети, Сакс продемонстрировал работу «устройства членской категоризации» (membership categorization device). Все, кто бы ни услышал начало истории, которую рассказал как-то трехлетний малыш, которое звучало так: «Ребенок заплакал. Мама взяла его на руки», понимали, что это была мама ребенка. Поскольку в самой истории пока не упоминалось об этой детали, необходимо было объяснить, как такое возможно.

Устройство членской категоризации состоит из набора категорий и правил их использования. Таких устройств может быть неограниченное количество, они составляют часть общего культурного знания. Устройство включает категории, являющиеся членами чего-либо. Например, существует устройство категоризации под названием «семья», которое составляют такие категории, как «мать», «отец», «дочь», «сын». Кроме того, существует бесчисленное множество других устройств, таких как «пол», состоящее из «женский» и «мужской», или «стадия жизни» («ребенок», «подросток», «взрослый»), и прочие. Такие наборы можно соотнести с понятием фигурации из теории Норберта Элиаса, связывающей нескольких индивидов определенными устойчивыми отношениями. Можно сказать, что наше восприятие вооружено культурным знанием, набором готовых фигуративных схем, в которые мы можем поместить человека, которого хотим охарактеризовать*. Иначе говоря, мы то, в чем мы участвуем. Ребенок и мать составляют набор категорий «семья», так что, услышав эти две категории вместе, мы предположили, что эта самая мама и есть мать ребенка, — так работает устройство членской категоризации.

Но здесь скрывается одна хитрость: современная жизнь настолько сложна, что каждый конкретный индивид вовлечен в огромное количество отношений с другими, и охарактеризовать его можно с помощью нескольких устройств категоризации одновременно. Встает вопрос, по какому критерию должно быть выбрано устройство. Ответ необходимо искать в том, а что именно является основой различения на категории участников внутри одного набора, соответствующего определенному устройству. Вернемся к нашему примеру с детской историей. Когда мы слышим, что ребенок заплакал, и мама взяла его на руки, мы нисколько не допускаем, что в данном случае были использованы какие-то неверные категории. Сам факт того, что нам удастся понять эти предложения, говорит о том, что, по-видимому, категории были выбраны правильные. Было использовано два устройства: ребенок и мама входят в состав одного набора под названием «семья», но ребенок также является частью устройства «стадия жизни». Что, например, отличает ребенка от взрослого: те практики, которые согласно существу-

* В одном из своих исследований Харви Сакс касался феномена категоризации человека с помощью его отношения к какому-либо третьему персонажу. Поскольку существует огромное количество вариантов, как можно охарактеризовать человека (его пол, его занятия, его цвет глаз, адрес, в какой магазин ходит за продуктами и прочее), то существует правило, снимающее необходимость принимать решение, какую именно категорию из этого бесконечного списка предпочесть: если есть какое-то третье лицо, через связь с которым можно охарактеризовать персонажа, то так и делается. Например, если девочка спрашивает маму: «Кто эта женщина?», то мама отвечает ей: «Помнишь, ты вчера была на дне рождения у своей подруги, так вот эта женщина — мать той девочки». Здесь мы снова сталкиваемся с привычкой воспринимать людей в рамках их включенности в определенные фигурации. Тут работает тот же механизм, что и с устройством категоризации: указание на двух участников из набора категорий указывает на конкретную идентифицируемую фигурацию, объединяющую, возможно, не только этих двух, как семья объединяет не только маму и ребенка, но и отца (Sacks 1992).

шей в обществе норме приписаны участникам категориального устройства. Участники фигурации различаются между собой тем, что исполняют различные друг от друга практики. Ребенок плачет, в то время как взрослому человеку плакать не полагается. Мама как член семьи должна взять своего маленького ребенка на руки, если тот расстроен, и утешить его. Здесь мы сталкиваемся с понятием нормы, о котором немного говорили раньше. Норма, в таком понимании, не определяет поведение индивидов, а необходима для понимания того, что происходит и говорится. Норма, подобно верованиям, которые не определяют совершения самого ритуала, но объясняют постфактум, зачем и как он был совершен, объясняет, кем и что было сделано, уже после самого поступка. Поэтому именно потому, что кто-то заплакал, его охарактеризовали как ребенка, а не как, допустим, мужчину. Согласитесь, если бы фраза звучала: мужчина заплакал, мама взяла его на руки, — нам трудно было бы понять, а что, собственно, произошло, и потребовались дополнительные объяснения.

Важно заметить, что правила выбора устройств категоризации работают не только в рамках рассказывания, но и в рамках наблюдения. Мы видим, что плачущий является ребенком, мать которого взяла его на руки, потому что это наглядная сцена, которая, как гештальт, благодаря своему внутреннему единству и связанности, выделяется на общем фоне. Именно благодаря тому, что другой увидел бы эту сцену точно так же и в тех же категориях, мы можем создать словесное описание, которое понятно. Другими словами, правила, определяющие практику наблюдения, должны быть гомологичны правилам, определяющим практику описания. Иначе описание не будет воспринято таковым, либо понятным. Дэвид Садноу проводил исследования в том же направлении, посвятив себя как раз изучению практики наблюдения, в частности, идентификации ситуации с помощью одного короткого взгляда (Sudnow 1972).

Здесь мы не будем подробно описывать выводы этого очень интересного исследования, сформулируем лишь основные положения. Короткий взгляд направлен и, что очень важно, достаточен для того, чтобы получить информацию о том, что именно происходит и что делают другие. Деятельность других явлена нам в виде курсов действия, которые имеют определенную внутреннюю временную структуру. Деятельность может быть охарактеризована в зависимости от того, какой отрезок этой временной структуры был явлен нашему зрению. Мы можем увидеть, что человек поднял ногу, сделал шаг, переходит улицу, гуляет по городу и так далее в зависимости от так называемой «выдержки», нашего доступа к его курсу действий. В то же время существуют определенные моменты в курсе действия, которые носят в себе потенциал особенной ясности. Такие моменты используются в рекламных плакатах, когда на фотографии должно быть четко ясно, что делают запечатленные. Например, человек, вовлеченный в какое-либо действие с садовым инструментом на фоне цветов, — этой картинке достаточно, чтобы понять, что человек занимается своим садом.

Короткий взгляд в основном направлен на то, чтобы поймать такие моменты особой ясности. Чтобы это сделать, мы активно пользуемся периферическим зрением и несфокусированными скользящими взглядами. Поведение индивидов также сориентировано на то, чтобы позволить окружающим поймать моменты ясности. Например, если вы заметили, что к вам приближается знакомый, но вы не хотите с ним разговаривать, вы можете инсценировать такой момент особенной ясности, изобразив свою вовлеченность в какую-либо деятельность: чтение книги, разглядывание витрин и так далее. Опыт исполнения практик тесно связан с опытом их наблюдения. Можно сказать, что одно всегда связано с другим. Понять, что именно человек делает, можно только спроектировав внутреннюю временную структуру действия и расценив, насколько доступный момент является ясным, для разъяснения всего курса действий. Таким образом, опыт наблюдения и идентификации требует опыта исполнения, а опыт исполнения подразумевает ориентацию на возможное наблюдение. В тех случаях, когда опыт участия невозможен даже гипотетически либо невозможно представить себе собственное исполнение практики с похожей внутренней временной структурой, идентификация самого действия с помощью короткого взгляда будет затруднена.

Наконец, мы подошли к основному понятию, которое ввел Гарольд Гарфинкель, а именно идентифицируемости социального действия (*accountability of social act*). Всякое действие, исполненное в ходе социального взаимодействия, узнаваемое и понятное участникам этого взаимодействия, является социальным фактом, самим по себе доказательством существования порядка в потоке реализации существования бессмертного общества. Любая практика, которую можно определить в каких-либо культурных терминах, является продуктом работы правил и законов общества. Поэтому можно сказать, что порядок проникает во все самые мелкие и тонкие аспекты существования общества. Идентифицируемость действия является требованием и основанием возможности этого действия в социальном взаимодействии. Идентифицировать и понять практику — значит иметь опыт, связанный с ее исполнением. Эта максима играет огромную роль для жизни современного общества, так как именно в том, что все действия членов этого общества охватываются ею, таится источник социальных сил и чувств. Такой подход весьма вероятно был бы с радостью поддержан автором одной из самых известных в социологии цитат об объективном факте: «Объективная реальность социальных фактов является фундаментальным принципом социологии».

Литература

- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Аcaademia-Центр, Медиум, 1996 (1966).
Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: Мысль, 1994.
Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996.
Рассел Б. Брак и мораль. М.: «Крафт+», 2004.
Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1–2. М.—СПб.: Университетская Книга, 2001.

- Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // Bateson G. A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind. New York: A Cornelia and Michael Bessie book, 1991. Pp. 73–87.
- Bloch M. Ritual and Deference // Bloch M. Essays on Cultural Transmission. Oxford: Berg, 2005a. Pp. 123–138.
- Bloch M. Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? // Bloch M. Essays on Cultural Transmission. Oxford: Berg, 2005b. Pp. 103–122.
- Burke K. Permanence and Change. An Anatomy of Purpose. Berkley: University of California Press, 1984.
- Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. A Study in religious Sociology. Illinois: The Free Press, 1947 (1912).
- Elias N. On Transformation of Aggressiveness // Theory and Society. 1978. Vol. 5. No. 2 (Mar., 1978). Pp. 229–242.
- Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. New York: Englewood Cliffs, 1967.
- Garfinkel H. Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- Garfinkel H, Wieder D.L. Two Incommensurable, Asymmetrically Alternate Technologies of Social Analysis // Watson G., Seiler R.M. (eds.) Text in Context: Contributions to Ethnomethodology. London: Sage Publications, 1992. Pp. 175–206.
- Goffman E. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. New York: Doubleday Anchor, 1967.
- Goffman E. The Interaction Order // American Sociological Review. 1983. Vol. 48. No.1 (Feb., 1983). Pp. 1–17.
- Kuper A. Durkheim's Theory of Primitive Kinship // The British Journal of Sociology. 1985. Vol. 36. No. 2 (Jun., 1985). Pp. 224–237.
- Mills C.W. Situated Action and Vocabularies of Motive // American Sociological Review. 1940. Vol. 5. No.6 (Dec., 1940). Pp. 904–913.
- Rawls A.W. Emergent Sociality: A Dialectic of Commitment and Order // Symbolic Interaction. 1990. Vol. 13. No. 1. Pp. 63–82.
- Rawls A.W. Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument // The American Journal of Sociology. 1996. Vol. 102. No. 2 (Sep., 1996). Pp. 430–482.
- Rawls A.W. Epistemology and Practice: Durkheim's «The Elementary Forms of Religious Life». Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Sacks H. On the Analysability of Stories by Children // Turner R. (ed.) Ethnomethodology: Selected Readings. Penguin Education, 1974. Pp. 216–32.
- Sacks H. Lectures on conversation. 2 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Scheff T.J. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory // Sociological Theory, 2000. Vol. 18. No. 1 (Mar., 2000). Pp. 84–99.
- Sudnow D. Temporal Parameters of Interpersonal Observation // Sudnow D. (ed.) Studies in Social Interaction. New York: The Free Press, 1972. Pp. 259–279.