

О КОНЦЕПЦИИ ПРАКТИК(И) В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

ВОЛКОВ Вадим Викторович - доктор философских наук, декан факультета политических наук и социологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Более десяти лет назад американский антрополог Шерри Ортнер высказала предположение о том, что, начиная с 1980-х годов, понятие "практика" стало центральным ориентиром антропологических исследований. Именно вокруг этого понятия, по ее мнению, начал выстраиваться новый теоретический консенсус [1].

К тому моменту, когда в 1972 году Пьер Бурдьё опубликовал "Набросок теории практики" (английский перевод вышел в 1977 году), а Клиффорд Гирц, годом позже, - "Интерпретацию культур"; структуралистская и марксистская парадигмы в антропологии уже потеряли свой безусловный авторитет [2]. Вместе с тем, что такое "практика" и как ее содержательно исследовать было еще не ясно. Поэтому первоначально сам термин выполнял в научном сообществе скорее символическую функцию. Он объединял различные попытки заменить представления о структурно-функциональной, культурной или экономической детерминированности деятельности людей более "гуманистической" картиной социальной реальности, подчеркивая активную роль коллективной человеческой деятельности в воспроизводстве и изменении социальной системы.

В социологической теории термин "практика" также символизировал поиски компромисса между объективизмом системно-структуралистского подхода и субъективизмом феноменологии, и в то же время - попытки предложить "третий путь": либо посредством категориального синтеза, как, например, в теории "структуризации" Энтони Гидденса, либо указанием на воплощенность социально-классовых структур в самом деятеле, как это попытался сделать Бурдьё с помощью концепции "хабитуса" [3].

Так или иначе, термин "практика" был первоначально принят постольку, поскольку имел определенную ценность для достижения методологических компромиссов, наподобие понимания свободы как осознанной - по определенным правилам - необходимости. В тех случаях, когда этот термин использовался для того, чтобы подчеркнуть активность деятеля, участника, "агента", и т.д., но с осторожным указанием на системно-структурные ограничения или асимметрии, он, по замыслу авторов, корректировал различные теоретические модели социальной реальности. Но именно поэтому он был, скорее, только некоторым дополнением к традиционным субъект-объектным (дуалистическим) моделям, через критику которых и обосновывался.

В дальнейшем, мы не будем рассматривать эту "левую" или "гуманистическую" концепцию практики, всегда тяготеющую к марксистскому пониманию "праксиса". Подобный отказ можно объяснить еще тем, что современное развитие теории практик, которому и будет посвящен данный очерк, в гораздо большей степени обязано "правой" и "консервативной" философии Людвиг Витгенштейна и Мартина Хайдеггера [4].

Сегодня практическая парадигма если и существует, то лишь как удобная территория для междисциплинарных исследований. С одной стороны, практика (или практики) все чаще фигурируют в качестве основной категории в антропологии, философии, истории, социологии, политической теории, теории языка, литературной теории, - и в этом смысле формируется некоторая общая для социальных наук парадигма. С другой стороны, однако, для каждой дисциплины характерен свой, отличный от других способ включения этих понятий в исследовательскую традицию, свой способ концептуализации. Последний, к тому же, варьируется в зависимости от отдельных авторов.

Многообразие практической парадигмы

Философ Дэвид Юм один из первых указал на то, что привычка (*habit*) или обычай (*custom*) могут с успехом замещать любые первородные принципы (*first principles*) в их роли обоснования человеческого мышления и поступков [5]. В обыденной жизни, считал он, именно так и происходит. Привычка или обычай мыслить или поступать определенным образом служат достаточным основанием для последующих действий. Мышление или действие "по привычке" - а это не только первое, но и наиболее консервативное понимание практики - дает возможность действовать, не прибегая к философским, логическим, моральным или иным обоснованиям. Словно переключаясь с Юмом, но разбирая проблему того, что такое следовать правилу, Людвиг Витгенштейн позже напишет: «Если ты хочешь спросить: "Есть ли у меня основания?" - то я отвечу: мои основания скоро иссякнут. И тогда я буду действовать без оснований. [...] Исчерпав свои основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать: Вот так я действую» [6].

В отличие от Юма, у которого привычка играла роль первопричины, причем не внешней, а имманентной самому действию, потенциально заменяя любые формы каузальности и сама выступая как ее источник, - что-то вроде привычки мыслить в терминах причины - у Витгенштейна практика или "форма жизни" задает условия осмысленности повседневного языка. Эта установка Витгенштейна, согласно которой язык в действительности функционирует лишь на фоне всей совокупности практик, принятых в данной культуре, задала один из основных способов осмысления практики.

Современник Витгенштейна философ обыденного языка Джон Остин открыл (точнее сказать, просто заметил) категорию высказываний, имеющих в практике языка особый статус - перформативные высказывания [7]. Это не высказывания 'о чем-то', то есть не высказывания о некоторой внеязыковой реальности, а действия, которые изменяют реальность с помощью языка. Изначально, классическими примерами перформативных высказываний

служили особые случаи, имеющие ритуальный характер: название ("я называю этот корабль "Королева Елизавета") или, например, выражение согласия ("согласен") в контексте бракосочетания, отвечая на вопрос священника "согласны ли вы взять в жены?" В обоих случаях мы имеем дело не с высказываниями, описывающими реальность, а с речевыми действиями, обладающими в данных институциональных контекстах определенной перформативной силой - возможностью изменять реальность.

Позже, Остин пришел к выводу, что и в обыденных контекстах язык используется перформативно, то есть для достижения определенных эффектов или вызывания определенных последствий, например, когда мы обещаем, отдаем приказы, даем определение ситуации. Тогда по отношению к действительной практике пользования языком уместно говорить о речевых действиях (speech acts) или о "делании дел с помощью слов", а не о некотором абстрактном отношении языка к реальности. Витгенштейн выразил эту идею в своем знаменитом сравнении языка с ящиком с инструментами: "Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. - Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов" [8]. Устраняя различие между высказыванием и действием, снимая противопоставление между языком как системой знаков и подлежащей означиванию реальностью и перенося фокус исследования на инструментальное использование языка в контекстах практической деятельности, Витгенштейн и Остин инициировали так называемый 'прагматический' поворот в социальных науках.

Эти два способа понимания практик(и) - как фонового (неэксплицированного) знания и умения и как конкретной деятельности, соединяющей слова и действия ("языковая игра"), - присутствуют и в социологии повседневности, особенно в этнометодологических исследованиях и некоторых работах Эрвинга Гоффмана. Так, Гарольд Гарфинкель известен как автор радикальных социологических экспериментов, позволяющих выявлять скрытые допущения, демонстрировать наличие подразумеваемого, но обычно не проговариваемого знания, "пробивать брешь в фоновых ожиданиях повседневной жизни" [9]. Тем самым, то что обычно находится на заднем плане как нечто само собой разумеющееся делается проблематичным, выводится как бы на передний план и делается доступным наблюдению. Значительная часть работ Гоффмана также посвящена описанию способов коллективного определения ситуаций взаимодействия на основе неявных интерпретативных схем (frames), которые организуют опыт участников, но сами остаются нетематизированными [10].

С другой стороны, этнометодологические исследования берут в качестве основного объекта исследования повседневную практику и в ином ее понимании: как искусство решения практических задач в ситуации неопределенности [11]. Многие исследования демонстрируют то, как умелые и взаимно согласованные действия участников 'снимают' неопределенность и поддерживают существование объективных социальных институтов, поддающихся, вследствие этого, рациональному исследованию [12]. В этом смысле, практики - это

все, что мы делаем. И последовательный, можно сказать, радикальный эмпиризм этнометодологии состоит в как можно более детальном описании всей совокупности действий, приемов, фраз, методов, разговоров, демонстрационных жестов, и т.д., характерных для специфических институциональных контекстов: больниц, административных учреждений, научных лабораторий, судебных органов и любых других учреждений и сообществ.

Еще одну размерность концепции практик(и), описание интерпретации, можно обнаружить в исторической социологии науки, а также в теории литературы [13]. Это исследование неявных правил или коллективных норм, по которым то или иное "интерпретативное" или "научное" сообщество - ученые-экспериментаторы, литературные критики, медики, юристы, и т.д. - устанавливает "значимые факты", "приемлемые объяснения", "смыслы текстов". Подобно тому, как за единством экспериментальных стратегий и объяснительной парадигмы стоит, согласно Томасу Куну, коллективный авторитет научных сообществ, любой литературный текст также обретает свое существование, согласно Стэнли Фишу, лишь как определенный способ чтения и толкования, временно принятый авторитетным интерпретативным сообществом. Обе концепции сходятся в стремлении подчеркнуть коллективный характер практик, определяющий нормы и ограничения индивидуального научного или литературного опыта.

Отдельно следует упомянуть разнообразный жанр исторических исследований, представляющих основные социологические категории, такие как общество, личность, индивид, социальная норма, класс, как исторически меняющиеся конфигурации повседневных практик. Классическими работами в этом жанре признаны история манер Норберта Элиаса, история (генеалогия) наказания Мишеля Фуко, история практического генезиса английского рабочего класса Эдварда Томпсона, многотомное исследование истории частной жизни, выполненное группой французских историков, и ряд других работ [14]. К ним также примыкает группа исследований по истории использования письма и чтения (Роже Шартье, Натали Дэвис, Питер Бёрк), способов интерпретации и литературных практик (Стивен Гринблатт) и другие исследования, объединяемые понятием "культурная история" (cultural history) [15]. Многочисленные истории практик можно объединить стремлением продемонстрировать то, что кажущиеся естественными способности человека (например, рациональность или эстетическая способность), основные формы опыта (сексуальность, насилие, сумасшествие, познание, смерть) и самосознания (личность, индивидуальность), а также ставшие естественными основные культурные навыки (манеры поведения, разговорная речь, чтение), имеют длительную и, часто, нелинейную историю становления или трансформации.

Наконец, следует заметить, что в социальных науках обращение к практике или практикам всегда несет в себе критическое отношение к привилегированной позиции философа или социолога, рассмаривающего свой предмет (язык, действие, поведение, мышление) в качестве объекта, взятого вне конкретного пространства, времени, целей, то есть не в том "сыром" инструментальном виде как он функционирует в реальной жизни, а в виде абстрактных схем, структур или категорий. Более того, теоретическая

рефлексия ученого является одним из возможных, но не единственным способом познания, который к тому же сам основан на практических навыках, традиции и процедурах абстрагирования от личностной вовлеченности как ученого, так и исследуемого объекта [16]. Отсюда выводятся два следствия: во-первых, необходимость замены объяснения детальным этнографическим описанием, не привносящим теоретических или идеологических категорий в исследуемые явления, и, во-вторых, обращение к так называемой "повседневности", то есть к типичным, рутинным, непроблематичным и поэтому незамечаемым действиям, составляющим основную часть социальной жизни. "Наиболее важные для нас аспекты вещей", писал Витгенштейн, "скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, - потому что они всегда перед глазами). Подлинные основания их совсем не привлекают внимания человека. До тех пор, пока *это* не бросится ему в глаза. - Иначе говоря: то, чего мы [до поры] не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным" [17]. Подобная установка характерна для большинства исследований в рамках практической парадигмы, хотя наиболее сознательное и последовательное воплощение она получила, пожалуй, в этнометодологии [18].

Идея фоновых практик

В многообразии подходов к исследованию практик выделим две идеи, которые, как и исследовательская установка, помогут увидеть единство практической парадигмы: "фоновый" характер и "раскрывающая" способность практик. Обе характеристики связаны друг с другом; но с некоторой условностью можно сказать, что первая восходит к позднему Витгенштейну, а вторая - к раннему Хайдеггеру.

Идея фигуры и фона как целостной структуры, лежащей в основе любого осмысленного зрительного восприятия, берет свое начало в гештальтпсихологии. Все, что воспринимается каким-либо осмысленным образом, воспринимается как фигура на фоне, причем это соотношение может меняться: то, что виделось как фигура может вытесняться на задний план, становясь фоном и давая возможность выделиться другой фигуре. Фон не является чем-то скрытым, но в то же время он, по условию, не замечается, поскольку функционирует как условие, придающее смысловую определенность фигуре.

Если этой идее придать более широкое толкование, перенося ее на механизмы любого, не только зрительного, смыслообразования, то можно представить, вслед за Витгенштейном, и то что понимается под "фоном" или "задним планом" (background) по отношению к повседневному разговору или любым другим способам производства смысла: "Как можно описать человеческое поведение? Несомненно, лишь показав все разнообразие человеческих действий в их полном смешении. Не то, что *один* человек делает в *данный момент*, а вся сумятица [действий] образует тот фон, на котором мы видим любое действие, и который задает наши суждения, наши понятия и наши реакции" [19].

Самое простое понимание фоновой практики - просто деятельностный контекст, в котором интерпретируется высказывание или поведение. Так,

фраза "пять плит", произнесенная на строительной площадке, может функционировать как команда, а не как констатация количества предметов (как это было бы согласно формальной структуре высказывания). Это то, что Витгенштейн понимал под "языковой игрой" - "единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен" [20].

В повседневной работе языка смысл высказываний уточняется тем, что само в языке напрямую не представлено, но что не является чем-то 'потусторонним' или скрытым. Философ языка Джон Сёрль, последовательно разрабатывающий идею фоновых практик, определил их логическое место следующим образом: "Для большого числа случаев буквальный смысл предложения или выражения задает условия [собственной] истинности только при наличии набора фоновых допущений и практик (background assumptions and practices)" [21]. Иными словами, понимание любого, даже самого элементарного высказывания всегда предполагает неявную отсылку к общедоступному массиву знаний о том, как устроена природа вещей и как 'работает' данная культура. Под фоновыми практиками Сёрль подразумевает совокупность принятых в культуре (традиционных) способов деятельности, навыков обращения с различными предметами, и т.д. [22]. Например, для того, чтобы понять простую фразу "он подстриг траву", необходимо знать достаточно много о газонах, газонокосилках, эстетике приусадебного участка с определенной геометрией, высотой травы, о том, в каком виде его принято содержать. Это знание выступает условием осмысленности высказывания, но не будучи представленным в самом высказывании, оно лишь подразумевается. Понятно, что в рамках культуры, где газоны не стригут, а траву косят косами на корм скоту - а именно это будет составлять другие фоновые практики - фраза "он подстриг траву" будет либо понята по-другому (то есть условия истинности будут другими), либо вообще бессмысленна.

Важно отметить, что когда Витгенштейн указывает на то, что смысл словам придает определенная практика, он имеет в виду нечто большее, чем просто контекстуальная обусловленность социальной коммуникации. Более правомерно говорить о совокупности практик совместной деятельности, навыков, обычаев, образующих культурный фон, который едва ли поддается полной экспликации (всегда только частями) или кодификации. При этом, в каждом конкретном случае, различные фрагменты этой совокупности практик, принятых в данной культуре, функционируют как практическое знание того, как обращаться с людьми и предметами для достижения определенных целей.

Поясним данное положение на примере. В городе Петербурге на автобусной остановке на проспекте Космонавтов к столбу прибита табличка следующего вида:

Памятники

Надписи и портреты

Плитки

адрес: Свеаборгская д. 58

телефон: 298-44-99

Более никаких пояснений нет. Тем не менее, предполагается, и совершенно обоснованно, что они не нужны: любой человек будет в состоянии правильно понять, а, значит, воспользоваться по необходимости данным адресом или телефоном. Действительно, мы понимаем, что речь идет о кладбище, похоронах и связанных с этим вещах. Но как же мы понимаем, что имеют в виду не памятники архитектуры, не живописные портреты и не кафельные плитки, а некоторые надгробные атрибуты? Вот здесь уместно сказать о фоновом или неявном знании или о знании фоновых практик обращения с умершими, как это принято в нашей культуре. Именно это знание придает однозначность и гарантирует беспроблемность коммуникации: это наше общее культурное знание, постольку, поскольку мы все разделяем данную форму жизни (в этом случае формой жизни выступает как бы форма смерти).

Можно представить себе человека из другой культуры, где с покойниками обращаются по-другому. И даже если этот человек в совершенстве выучил русский язык и значение каждого слова будет ему понятно, то он все равно не сможет понять, как этим объявлением воспользоваться, что оно значит в целом. Он спросит у местных. Тогда ему могут долго рассказывать о наших похоронных ритуалах, водить на кладбища, даже пригласить на церемонию. Вот это и будет экспликацией одного из фрагментов практического фона данной культуры, который обычно остается непроявленным, а усваивается в процессе социализации как некоторый естественный порядок вещей. Можно также представить себе другую культуру, где покойников замуровывают в небольшие стандартизованные пирамиды, а снаружи прикрепляют посмертную маску. Тогда в той культуре, на фоне вот таких практик, аналогичное объявление содержало бы слова "пирамиды", "маски" и далее телефон с адресом. Для нас это объявление было бы столь же непонятным, сколь естественным оно представлялось бы в той другой культуре.

Аналогичным образом можно представить себе практики экономической деятельности, политического участия, решения споров, и т.д., которые придают смысл важным ценностным понятиям, таким как демократия, свобода, справедливость и им подобные. Их действительный смысл будет содержаться в конкретных способах деятельности, на фоне которых используются эти понятия. Поэтому в различных культурах или традициях одни и те же понятия на самом деле будут означать совершенно разное - стоит только пристально взглянуть на то, что и как при этом люди делают.

Майкл Полани, давший одно из первых систематических описаний неявного практического знания, напомнил достаточно известный, но уже забытый тезис о том, что, изначально, демократическая политика, формировавшаяся в Британии XVII-XVIII вв., представляла собой определенное практическое искусство и соответствовавшую ему доктрину. "Искусство, воплощавшее практику осуществления политических прав и свобод, было, естественно, не нормируемым; соответствующая доктрина включала максимы этого искусства, которые могли быть правильно поняты только теми, кто владел самим искусством. В XVIII в. доктрина политических прав и свобод оказалась перенесенной из Англии во Францию, а затем распространилась по всему миру. Но при этом искусство осуществления политических прав и свобод, которое

могло быть передано только по традиции, не распространилось параллельно с этой доктриной" [23].

Сходную мысль позже развивал политический философ Майкл Оакшотт, утверждая, что демократическая политика суть традиция или обычай (практика), состоящий из мелких процедур, установлений, привычек, посредством которых обеспечивается то, что понимается как свобода. Но если превратить это в набор формальных принципов и постулатов демократии в целях перенесения в другую страну или колонию, то что будет таким образом перенесено, не будет соответствовать оригиналу, поскольку эти формальные постулаты получают другое содержание, соответствующее стилю и традиции местной политики [24].

Удачным примером эмпирического исследования местных практик является недавняя работа политолога Роберта Патнэма, посвященная гражданским традициям северной и южной Италии [25]. Сравнивая то, как работают в различных регионах Италии формально одни и те же введенные в 1970 году институты местного самоуправления, Патнэм получил возможность проследить как изначально одинаковые ("на бумаге") институты взаимодействуют с традиционными местными практиками и формами коллективной жизни и тем самым меняют свое содержание в зависимости от контекста. Демократия начинает "работать" лишь после длительной взаимной адаптации институтов и практик, а формальные законы получают свое действительное толкование на уровне местных гражданских традиций, складывавшихся в процессе длительной истории.

Здесь следует отметить, что концепция практик может рассматриваться как критика и альтернатива семиотико-культурных и структуралистским теориям, в которых предполагается, что система знаков или языковых концепций (идеологии) придает или как бы навязывает смысл человеческой деятельности, определяет будущий опыт. Заметим, что именно подобная доктрина "либерального модернизма" вселяла оптимизм в неудачные революционные проекты левой интеллигенции. Напротив, исходя из "консервативно-практической" парадигмы, независимых знаковых систем не существует, а языковые и идеологические концепции становятся осмысленными и функционируют лишь на фоне уже существующей совокупности традиционных культурных практик. Иными словами, мы не действуем на основе некоторого априорного понимания, а понимаем на основе привычного способа действия.

Раскрывающий характер практик(и)

Можно сразу прояснить это странное словосочетание. Практики конституируют и воспроизводят идентичности или "раскрывают" основные способы социального существования, возможные в данной культуре и в данный момент истории. В этом смысле они понимаются как различные упорядоченные совокупности навыков целесообразной деятельности (практического искусства), которые, в то же время, раскрывают человеку возможности состояться в том или ином социальном качестве ("врач", "политик", "отец", "плотник", "предприниматель", "женщина", "шаман" и т.д.). Хуберт Дрейфус усматривает

идею раскрывающих практик или раскрывающих пространств" в текстах раннего Хайдеггера. Если у Витгенштейна, как указывает Дрейфус, фоновые практики имеют хаотический характер и, поэтому, не поддаются систематическому описанию, Хайдеггер усматривает в них упорядоченность и согласованность, которые могут быть прояснены особым аналитическим методом [26].

Согласно Хайдеггеру, усредненная повседневность ("мирность") имеет три основных характеристики. Первое измерение - совокупность технического и иного снаряжения (Zeug), предметов обихода, инструментов, и другого оснащения, используемого в практических целях для выполнения некоторой задачи [27]. Например, инструменты для забивания гвоздей и соответствующие навыки. Далее, согласование различных навыков, снаряжения и практических задач образует пространство целесообразной деятельности, например строительство дома. Эта деятельность в этом специфическом пространстве позволяет тому, кто в нее вовлечен, иметь идентичность - в данном случае "быть плотником" [28]. Тогда общество можно представить как множество раскрывающих разнообразные смыслы пространств, характеризующихся инструментальным снаряжением, совокупностью навыков, практическими проектами и идентичностями. В каждом таком мире (медицины, политики, семьи, экономики, и т.д.) раскрывается или практически интерпретируется то, как "быть врачом", "быть политиком", "быть семейным человеком", "быть предпринимателем". На фоне этих общих для каждой культуры практических навыков развиваются идеологии и ценности профессиональных и иных сообществ. Более того, раскрывающие практики меняются исторически и, еще более, в зависимости от конкретной культуры. Например, "быть женщиной" в американской культуре и в японской культуре - нечто совершенно различное. В основе различных миров, таким образом, лежат совокупности практических навыков, которые осваиваются путем особых игр или упражнений (или просто - 'на практике') и тем самым раскрывают осмысленные идентичности. В этом смысле, превращение человека именно в плотника или политика происходит за счет освоения необходимых в каждой деятельности навыков и стиля, соответствующих местной традиции.

Социальные изменения могут быть поняты как изменения фоновых практик, сопровождающиеся появлением соответствующих идентичностей, формальных институтов и идеологий. Аналитически выделяются три способа изменения практик: артикуляция, реконфигурация и заимствование [29]. Артикуляция - это когда определенный стиль или способ действия попадает в фокус внимания, именуется, становясь как бы более четко очерченным, за счет чего становится возможным его нормативное выражение и распространение в обществе. Так, примером артикуляции форм цивилизованного поведения, принятых в западной культуре, можно считать текст Эразма Роттердамского "De Civilitate Morum Puerilium" ("О цивилизованности детей") (1530), который в течение нескольких десятилетий после написания был переведен на все европейские языки и переиздан огромными по тем временам тиражами [30]. Текст систематически описал и дал объединяющее название ("civilitate", "цивилизованность") разрозненно существовавшим к тому времени

аспектам повседневного поведения и манер, сделав их более явными и выраженными в техниках воспитания детей. Это способствовало распространению и укоренению новых, но не изобретенных, а лишь артикулированных Эразмом практик.

Реконфигурация происходит тогда, когда практика или аспект практики, который ранее был маргинальным, становится центральным. В военном искусстве, например, дисциплина долгое время была маргинальной, то есть не имела того значения, какое в средневековых армиях имела спонтанная агрессивность. В семнадцатом веке, согласно исследованию Фуко, артикулируется и становится центральным именно дисциплинарный элемент. Дисциплинарные практики заимствуются и применяются в других функциональных пространствах - школы, тюрьмы, фабрики [31]. Через артикуляцию, реконфигурацию и заимствование существующие практики получают новые имена, переносятся в другие контексты и приспособляются для решения новых задач.

В классической работе Макса Вебера "Протестантская этика и дух капитализма" схвачены все три способа изменения фоновых практик: четкое описание (артикуляция) протестантской этики Франклином, превращение аскетизма из маргинальной в центральную практику (реконфигурация религиозных практик) и перенос (заимствование) протестантского аскетизма в сферу хозяйственной и иной профессиональной деятельности. Раннекапиталистические ценности, таким образом, появляются на фоне новой конфигурации старых практик.

Синхронный и диахронный анализ практик(и)

В отличие от сущностно-ориентированных подходов в социальных науках, предполагающих "глубокие", "скрытые", недоступные глазу "структуры" или "сущности", исследования практик(и) обычно представляют собой определенные техники "поверхностного" анализа, сводящие априорные конструкции к минимуму. Ведь нечто может требовать прояснения не только и не столько в силу того, что оно является скрытым, а наоборот, в силу принципиальной несокрытости, близости или даже тривиальности. Витгенштейн в этом случае говорил: Присмотрись! Не думай, а смотри! Или так: "Мы хотим понять нечто такое, что уже открыто нашему взору" [32]. Практики принципиально несокрыты, но для того чтобы их рассмотреть, требуется определенная техника остранения, описания и интерпретации.

Можно выделить две аналитические перспективы в исследовании практик(и): синхронный анализ и диахронный анализ. Известно, что различие между синхронией и диахронией в науках о языке обосновал в свое время Фердинанд де Соссюр. Для него это было скорее логическое различие, вытекающее из предложенного им системного представления о языке: раз невозможно одновременно помыслить систему чистых отношений, взятых как целое, и изменение отдельных элементов во времени (ось одновременности и ось последовательности), значит нужны две науки. Иными словами, эволюция отдельных элементов языка ничего не говорит об отношениях между одно-

временно существующими элементами: "этимология и синхронная значимость - две разные вещи" [33].

Различение между синхронным и диахронным анализом (далее "с-анализ" и "д-анализ", соответственно) имеет другой смысл. Рассмотрение социальной действительности как совокупности практик имеющих пространственно-временную организованность предполагает определенные способы остранения. С-анализ пользуется антропологическими техниками дистанцирования и остранения; д-анализ предполагает остранение за счет оперирования исторической дистанцией. С-анализ, соответственно, имеет дело с процессами практического воспроизводства и структурирования форм жизни, языка, социальных институтов, и т.д. во времени, которое является, по сути, обыденным повседневным временем, то есть тем, которое по определению не содержит качественных изменений. Там же, где темпоральность повседневности уступает место специфически организованному историческому времени, где вообще темпоральность из аналитического элемента превращается в критический, как у Ницше, например, там имеет место д-анализ.

Поясним различие между с-анализом и д-анализом на примере сравнения подходов Гоффмана и Фуко к проблеме сумасшествия. Изнутри любое общество является нормальным. Более того, для его членов оно представляется более или менее разумным и понятным; и каждый нормальный член общества знает, что значит быть разумным и как это "делать". При этом нормальность и разумность считаются естественным состоянием, обычно неявно предполагаемым, но в некоторых случаях открыто декларируемым условием всех форм социального взаимодействия: от обыденных разговоров до специальных контрактов, трансакций и т.д.

Сфера "нормальности" и "разумности", однако, имеет границы, и за счет этих границ она таковой является. Нетрудно понять, что нормальное - это не просто привычное или отвечающее некоторому универсальному стандарту. И не только игра по определенным правилам, естественное искусство "быть нормальным". Существует также сфера ненормального как патологического, на фоне которого нормальность конституируется как естественное состояние. Это значит, что повседневное воспроизводство современного общества зависит в том числе и от воспроизводства самой границы между этими сферами, а также от способов придания как норме, так и отклонению от нее статуса объективности. Поэтому ответ на вопрос что есть общественная норма или нормальное общество можно получить исследуя и то, как практически производится классификация индивидов по этому признаку (т.е. как распознают ненормальных), каковы дальнейшие способы обращения с ними, то есть как устроены социальные институты, имеющие дело с заключаемыми туда ненормальными, психиатрические лечебницы, например.

Ответить на эти вопросы можно двумя способами. Либо, как это сделал Гоффман, рассмотреть повседневные способы идентификации "ненормальных" индивидов, процесс их попадания за границы "общества нормальных" (заключение в специальные учреждения) и, наконец, превращение "ненормальных" в "больных". Либо, как это сделал Фуко путем обращения к истории сумасшествия, реконструировать исторический генезис самой классификации,

практик заключения, медикализации сумасшествия. И в том и в другом случае, анализ практик означает принципиальный отказ от рассмотрения сумасшествия и неразумия как медицинского (объективного) факта, то есть от того как эти явления принято воспринимать в современном обществе. Вместо этого, сумасшествие, ненормальность, неразумие предстают как подвижные социально-исторические условности, которые становятся объективным фактом с помощью определенных практик, воспроизводя тем самым и свою противоположность: общество нормальных.

Описывая так называемую "моральную карьеру психиатрического пациента", Гоффман исходит из двух наблюдений. Первое состоит в том, что "лишь небольшая часть пациентов приходит в психиатрическую больницу по своей воле" [34]. Это значит, что прежде чем индивид попадает в мир врачей и больных, предварительный диагноз ставится обычными (часто, наиболее близкими) людьми - первоначальный акт классификации, ведущий к исключению из общества нормальных, производится не в терминах медицины, а в категориях общественного порядка. В другой работе Гоффман подчеркивает, что сумасшествие - прежде всего публичный факт отклонения от вполне конкретных ситуативных норм, лишь "задним числом" интерпретируемый в терминах психиатрической медицины [35]. Таким образом, для того, чтобы вывести на передний план некоторую совокупность фоновых практик, воспроизводящих элементарные структуры общественного порядка, необходимо определенное *epoché*, в данном случае, воздержание от суждения, которое обычно выносит общественность, фиксируя отклонение от общепринятых норм.

Второе наблюдение, также имеющее методологическую значимость, состоит в том, что "изнутри" мир умалишенных является непрерывно осмысленным социальным миром (a continuously meaningful social world). "Каким бы уточненным ни был психиатрический диагноз, поставленный различным пациентам, какими бы ни были те черты, которые делают этот внутренний мир (клиники) уникальным, исследователь может обнаружить, что он является участником сообщества, мало чем отличающегося от тех, которых ему уже приходилось изучать" [36]. Иными словами, мир "умалишенных" не есть мир неразумия, если судить о нем изнутри.

Моральная карьера психиатрического пациента начинается в обыденной жизни, с момента идентификации его как не совсем "нормального" родственниками, друзьями, коллегами, или другими людьми, убеждающими его обратиться в специальное учреждение. Они как бы предвосхищают диагноз, но делают это не на основе медицинских процедур, а постольку, поскольку наблюдают определенные нарушения общественного порядка или действия, кажущиеся алогичными. Далее психиатрический институт лишь превращает социальный диагноз в медицинский. Психиатрическая лечебница, таким образом, представляется как совокупность практик, рутин и особых процедур, которые трансформируют пред-пациента, еще обладающего всеми гражданскими правами, в пациента, "больного", который лишается многих прав, закрепленных за "нормальными".

Сама процедура зачисления в клинику - переодевание в специальную форму,

лишение личных вещей, помещение в стерильное пространство, ограничения в свободе передвижения, подчинение распорядку, постоянный надзор, и т.д. - рассматривается Гоффманом лишь с внешней стороны, как набор действий, которые устраняют "прежнюю" личность пациента. "Здесь человек начинает познавать ограниченность того, насколько его представления о собственной личности могут быть сохранены, когда обычный набор поддержек для этого вдруг устраняется" [37]. Практики стирания прежней личности за счет лишения человека вещей, привычек и действий, посредством которых эта личность воспроизводится, характерны для всех "тотальных институтов": тюрем, больниц, казарм, монастырей. В психиатрических больницах эти практики не только служат способом интеграции человека в иной распорядок жизни, но также подготавливают трансформацию "ненормального" в "больного", которая осуществляется путем реконструкции биографического нарратива по правилам медицинского учреждения. Тем самым индивидуальная биография переписывается как история болезни.

То, что у Гоффмана выступает как синхронно упорядоченный и сосредоточенный в пределах одной институциональной формации набор практик, у Фуко приобретает диахронную размерность. В "Истории неразумия" Фуко реконструирует исторический генезис различных практик, конституирующих современный институт медицинской психиатрии, и показывает, как они, в определенные моменты истории, накладывались друг на друга и были сведены вместе. Тем самым достигается эффект "разрыва самоочевидности", дающий возможность обнаружить "уникальное событие там, где существует соблазн вообразить некоторую историческую константу, непосредственную антропологическую черту, или одинаково навязываемую всем очевидность" [38].

В эпоху Возрождения сумасшествие было еще одним из нормальных, если не привилегированных, форм человеческого опыта. Семнадцатый век стал началом нового способа обращения с сумасшедшими - заключения, наряду с бродягами и преступниками, в специальные учреждения, госпитали и тюрьмы. "Сумасшествие воспринималось на социальном горизонте бедности, негодности к работе, неспособности интегрироваться в социальную группу" [39]. Практика заключения или изоляции определила одновременно и место и смысл сумасшествия: социальная патология, которую следовало удалять за пределы нормального буржуазного общества. Одновременно, безумие стало отождествляться с неразумием, то есть с таким состоянием, по отношению к которому нормы современного разума могли быть четко артикулированы. Исключение и заключение сумасшествия, таким образом, предстает как обратная сторона генезиса идеологии разума и рациональности, или даже как условие, делающие возможным их историческое становление.

Формы обращения с сумасшедшими, которые воплощают в себе исторический способ понимания этого явления, еще долгое время остаются самыми разнообразными. Умалишенные содержатся в тюрьмах вместе с опасными преступниками, подвергаются различным способам коррекции и терапии, разработанным исходя из самых разнообразных гипотез о природе ненормального поведения. И лишь на самом исходе восемнадцатого века происходит выделение сумасшедших в отдельную категорию, помещаемую в спе-

циальные уже медицинские учреждения. Сумасшествие становится болезнью, а сам сумасшедший - больным. Как бы в точке наложения практик изоляции и практик научной медицины рождается новый социальный институт: психиатрическая больница. Медикализация сумасшествия окончательно превращает подвижный социальный диагноз ("ненормальный", "умалишенный", "неразумный") в четко определяемый научно-медицинский факт ("больной").

Нетрудно заметить, что техника Гоффмана, которую мы условно назвали "с-анализ", достигает острающего эффекта за счет сопоставления трех основных моментов, воспроизводящих институт медицинской психиатрии: социальный диагноз - заключение (изоляция) - медицинский диагноз. Эта специфическая конфигурация практик обеспечивает прочность границ нормального общества. Д-анализ Фуко обнаруживает те же элементы, но в качестве исторической последовательности различных событий, произошедших в разное время и из не связанных друг с другом причин. Их синхронизация в рамках одного института, таким образом, не содержит той жесткой логической или "естественной" связи, которую мы склонны видеть в работе современных психиатрических лечебниц.

И Гоффман и Фуко начинают с того, что занимают определенную позицию по отношению к схемам обыденной классификации ("нормальный - ненормальный") и антропологическим константам ("разумный здоровый человек"), отказываясь воспринимать их естественным образом - как нечто данное и существующее наподобие вещей. Гоффман дистанцируется от социально-медицинских определений, что позволяет ему переместить фокус на практики, которые воспроизводят осмысленность и естественность этих определений и одновременно легитимируют современный способ обращения с сумасшедшими. Фуко проделывает сходную процедуру, но оперируя не антропологической, а исторической дистанцией. Он фиксирует момент в истории, когда опыт сумасшествия не ассоциировался ни с социальной, ни с медицинской патологией, то есть был и, следовательно, всегда может быть - другим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ortner S.* "Theory in Anthropology since the Sixties" // *Comparative Studies in Society and History*, 1984, Vol. 26, p. 126-166.
2. *Bourdieu P.* *Outline of A Theory of Practice.* Trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977; *Geertz C.* *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.
3. *Giddens A.* *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press, 1984; *Bourdieu P.* *The Logic of Practice.* / Trans. R. Nice. Cambridge: Polity Press, 1990. См. также Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. / Перевод и вступительная статья А.В. Леденевой, Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995.
4. Сравнение позиций этих двух философов и их концепций фоновых практик см. *Taylor C.* "Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein" // *Philosophical Arguments.* London: Harvard University Press, 1995.
5. *Hume D.* *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford: Clarendon Press, 1902, p. 39.
6. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Философские работы (Часть I). Москва: Гнозис, 1994, С. 166-167.
7. *Austin J.* *How to Do Things with Words.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1962.
8. *Витгенштейн Л.* Философские исследования, с. 11.
9. *Garfinkel H.* *Studies in Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press, 1987, p. 54.
10. *Goffman E.* *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* New York: Harper & Row, 1974.

11. См. также *de Certeau M.* The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press, 1984.
12. Например, *Lynch M.* Art and Artefact in Laboratory Science. London: Routledge, 1985; *Lieberman* Understanding Interaction in Central Australia. London: Routledge, 1985.
13. См. *Fish S.* Is There A Text in the Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980; *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
14. *Elias N.* The Civilizing Process. Vol. I, The History of Manners. / Trans. T. Jephcott. London: Blackwell, 1978; *Foucault M.* Discipline and Punish: The Birth of Prison. / Trans. A. Sheridan. New York: Pantheon, 1977; *Thompson E.* The Making of English Working Class. London: Gollancz, 1977; A History of Private Life, vols 1-5. / Ed. P. Aries and G. Duby. London: Belknap Press, 1988.
15. *Chartier R.* Cultural History: Between Practices and Representations. / Trans. L. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1988; *Burke P.* The Fortunes of the 'Courtier'. Cambridge: Polity Press, 1995; *Greenblatt S.* Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespere. Chicago: Chicago University Press, 1980; The New Cultural History. / Ed. L. Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.
16. См. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985.
17. *Витгенштейн Л.* Философские исследования, с. 129.
18. См. Ethnomethodology and the Human Sciences. / Ed. G. Button. London: Routledge, 1991.
19. *Wittgenstein L.* Remarks on the Philosophy of Psychology, vol. 1. / Ed. G.E.M. Anscombe and G. H. von Wright. Chicago: Chicago University Press, 1980, p. 97.
20. *Витгенштейн Л.* Философские исследования, с. 7.
21. *Searle J.* " The Background of Meaning" // Speech Act Theory and Pragmatics. / Ed. by J. Searle et al., Dortrecht, 1980, p. 227.
22. См. также John Searle Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 141-159.
23. *Полани.* Личностное знание, с. 88.
24. *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis: Liberty Press, 1991, p. 54-55.
25. *Putnam R.* Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993.
26. *Dreyfus H.* Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'. London: MIT Press, 1993, p. 7.
27. *Heidegger M.* Being and Time. / Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. San Francisco: Harper, 1962, p. 97-98.
28. См. *Spinosa C, Flores F., Dreyfus H.* "Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity" // Inquiry, 1995, vol. 38, № 2, June, p. 11-12.
29. Там же.
30. По мнению Н. Элиаса этот текст стал формативным для западной цивилизации. См. *Elias.* The Civilizing Process, p. 54.
31. *Foucault.* Discipline and Punish.
32. *Витгенштейн.* Философские исследования, с. 89.
33. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики, М.: Наука, 1933 с. 113-124.
34. *Goffman E.* The Moral Career of the Mental Patient. // Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. New York: Anchor Books, 1961, p. 130.
35. *Goffman E.* Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour. New York: The Penguin Press, 1972, p. 139-147.
36. *Goffman.* The Moral Carrer..., p. 130.
37. Там же, p. 148.
38. *Foucault M.* "Questions of Method" // The Foucault Effect: Studies in Governmentality. / Ed. G. Burchel et al. Chicago: The University of Chicago Press, p. 76.
39. *Foucault M.* Madness and Civilization: A Hisotry of Insanity in the Age of Reason / Trans, by R. Howard. London: Routledge, 1989, p. 64.