

ЭСТЕТИКА И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 13 + 17 + 101.8

Л. А. Закс

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ КАРТИНЫ МИРА И НЕКОТОРЫХ ЕЕ СЛЕДСТВИЯХ: ПРОТИВ РАДИКАЛЬНОГО ЭМПИРИЗМА

В статье отмечаются неклассические черты современной социогуманитарной картины мира, в частности, возросшее место и значение единичного, различий, многообразия и множественности социокультурной реальности, конструктивной роли субъективности. Это позволяет увидеть сложную реальность современного социокультурного мира, но также порождает ряд проблем. Важнейшие из них: антиэссенциализм и радикальный эмпиризм в современных социогуманитарных науках. Отказ от поиска глубинных оснований конкретных явлений, системного видения и масштабных теоретических обобщений рассматривается как противоречащий самой природе научного познания. Утверждается необходимость единства эмпирического анализа всевозможных Studies с теоретической социологией и теоретической культурологией.

К л ю ч е в ы е с л о в а: социогуманитарная картина мира, континуальность, многозначность, неопределенность, беспорядок/хаос, метафорика, конструктивизм, единичное, различия, множественность и многообразие, антиэссенциализм, радикальный эмпиризм, Cultural Studies, теории практик, системно-сущностное видение.

Современное социально-гуманитарное знание, несомненно, есть результат его долгой исторической эволюции, совершенствования его мировоззренческих и методологических, концептуальных и категориальных (понятийно-логических) оснований. Но также несомненно, что, с другой стороны, важнейшим основанием его, как и в любую прошлую эпоху, выступают реальные конкретно-исторические особенности современного общества как социокультурной системы. Как сознательно, так и в не меньшей мере бессознательно современное научное мышление формируется этими особенностями, структурно-семантически и прагматически ориентируется на них, выражает их, стремится (уже совершенно осознанно) описать и объяснить. Одним из подтверждений зависимости научного мышления от «материнского» для него общества выступает, между прочим, тот факт, что, несмотря на активное приобщение современных российских ученых-обществоведов и гуманитариев к опыту своих западных коллег, они с трудом (и часто неадекватно) осваивают характерные для современной западной социогуманитарной науки

нетрадиционные способы видения/мышления. Причина проста: существенное отличие/отставание современного российского общества от западного.

Усложняющийся социокультурный мир вызывает к жизни новые категориально-концептуальные способы своего научного описания. Сегодня, например, к таким способам относится множество теоретически осмысляемых вариантов онтофункционального единства, сплетения и своеобразного «взаимооборачивания» фундаментальных «фактов»/рядов *социального и культурного*, фундированных понятием «*социокультурный*», выросшим из констатации нераздельности первого и второго. Осознание нераздельности социального и культурного, в свою очередь, не только предполагает признание того, что «культура объясняет почти всё» (Д. Ландес), но и связано с пониманием универсальности социальной онтологии, масштаба и роли культуры и соответственно социальной всеохватности содержания самого понятия «*культура*» [8]. Ряд актуальных социогуманитарных подходов связан с пониманием места, роли и специфики *информации* в социокультурных системах (варианты «матрично-программирующего» видения, еще более широко применяемый коммуникационный подход).

Интересно, что все это, с одной стороны, усиливает и развивает давно укорененный в этих науках *структурно-организационный* подход как компонент видения социокультурных систем (что мы наблюдаем, в частности, на примере растущего влияния институционального подхода, этого синтеза организационно-структурного и матрично-программного подходов). Однако, с другой стороны, этот центральный и уже традиционный план рассмотрения-анализа сегодня претерпевает существенные трансформации, которые иногда приобретают такую радикальную форму, что могут быть приняты и принимаются за отказ от него (от структурного подхода, как минимум).

В частности, в видении социокультурного мира наблюдаются процессы, в чем-то родственные тому, что происходило в познании-описании физической реальности в начале XX в. Классическое — атомарно-дискретное и структурно-упорядоченное, предполагающее определенность и однозначность реальности видение — все более дополняется (а порой и вытесняется) неклассическим, для которого важнейшими предикатами реальности оказываются текучесть, множественность, гетерогенность, «разупорядоченность» (хаотичность) и неопределенность. Проявлением такой трансформации, в частности, выступают:

1. Прямо входящие в социогуманитарное сознание образы и понятия с континуально-динамическими денотатами/десигнатами: «текущая современность» (З. Бауман), «поле» (П. Бурдьё), «поток» (М. Чиксентмихайи), «порождающий поток», «водоворот или бурное течение» (Д. Ло) — как не только репрезентация *непрерывного*, но и пространственно-функциональная замена статичной «структуры», как континуальная форма «динамической системы»¹.

¹ Интересно, однако, что, с другой стороны, в современном социогуманитарном сознании и знании, наоборот, по-новому акцентируется и концептуализируется дискретность, прерывность. И понятие разрыва оказывается одинаково необходимым как для ученых-постмодернистов (Лиотар, Деррида), так и для, в общем, далекого от постмодернизма Э. Гидденса. В чем, несомненно, сказался радикализм современных социокультурных новаций и социального развития в целом и проявилась противоречивая сложность призванной воссоздать их социогуманитарной картины мира.

2. Образы и понятия устойчивых сложных констелляций, или «связностей», «сопряженностей», нелинейной природы — варианта особой системности, столь характерной для современного общества со «сплетающимися», «переплетающимися» и/или плавно переходящими друг в друга компонентами: «ризома» («корневище») Ж. Делёза, «пучок ветвящихся отношений» Д. Ло, «акторно-сетевая система» Б. Латура. Вообще универсализация образа сети (в социологии, теории медиа, культурологии и культурной антропологии). А также новый теоретический симбиоз социального, человеческого и вещного, связанный с возвращением «материального» в социогуманитарное знание («социология вещей»). В сущности, именно эту тенденцию репрезентации связанности (интеграции и/или синтеза) разнородного и выражает, предельно обобщает уже привычное, потому несколько «замыленное», но на самом деле фундаментальное и ключевое для современных социальных и гуманитарных наук понятие «социокультурный».

3. Возрастание места и значения различного рода «неточностей», многозначности (связей, состояний и процессов) социальной реальности, что репрезентируется увеличением числа и значения метафоры в языке социогуманитарных наук. Показательно высказывание рефлексировующего по этому вопросу Джона Ло: «Ускользящие, неотчетливые, неуловимые, сложные, рассеянные, перемешанные, текстурированные, смутные, неопределенные, спутанные, беспорядочные, эмоциональные, болезненные, приятные, надеющиеся, ужасные, потерянные, искупленные, предвидящие, ангельские, демонические, мирские, земные, интуитивные, скользящие и непредсказуемые — вот некоторые из использованных мной метафор. Каждая — способ попытаться открыть пространство для неопределенного. Каждая — способ понимания или оценки перемещения. Каждая — возможный образ мира, нашего опыта этого мира и нас самих» [11, 23].

4. Выход на первый план социогуманитарного мышления образа/слова «беспорядок» (что и манифестирует название цитированной выше книги Джона Ло), становящегося в своей миропредставленческой функции конкурентом и все чаще заменой с глубокой древности укорененного в рациональной ментальности своего антипода — «порядка». В том же смысловом (функциональном) ряду стоят «родственники» «беспорядка»: «бесформенность», «случайность» и более других пугающий обыденное сознание своими коннотациями и житейскими ассоциациями «хаос». Но современная наука, ранее — естественная, а ныне и социогуманитарная, как и положено ей в силу ее генеральной функции-сверхзадачи, рационализирует и концептуализирует все эти некогда вызывающие психологический дискомфорт большинства людей образы/термины, подвергает их аналитической рефлексии и превращает в теоретико-методологический инструмент описания и объяснения социокультурной реальности.

Примером работы гуманитария с этими ставшими понятиями (и методологическими интенциями) образами/терминами может быть книга М. Ямпольского «Сквозь тусклое стекло» с характерным подзаголовком: «20 глав о неопределенности» [14]. Последняя для Ямпольского есть обобщенный мировоззренческий результат/репрезентант таких объективных характеристик социокультурной реальности — анализируемых им проявлений беспорядка, как бесформенность,

хаос, случайность. (К ним Ямпольский добавляет еще и «ничто», также характеризующее, по его мнению, онтологическую неопределенность, но, я думаю, к «беспорядку» отношения не имеющее.) И конечно, говоря о беспорядке как части социогуманитарной картины мира нашего времени, нельзя не сказать о неизбежно растущем влиянии социальной синергетики, опирающейся на рациональное естественно-научное понимание хаоса и его диалектического онтологического единства с порядком как условия самоорганизации и развития любых систем, включая столь сверхсложные, как человеческие, социокультурные. Я не знаю более впечатляющего примера осознанного использования синергетики как методологической основы решения сложных социогуманитарных задач, чем беспрецедентное по масштабу последних двухтомное «Введение в историю мировой культуры» М. С. Кагана [10]. Представляется глубоко верным сопряжение Каганом синергетического и системного подходов, что логически продолжает и выражает онтологическое единство хаоса и порядка, высшей формой реализации которого и является система. Отрадно, что число работ по социальной синергетике быстро растет (хороший пример — сборники серии «Синергетическая парадигма»).

5. Легитимация и эпистемологическая (как и ценностная) доминанта единичного, различий и многообразия, принципиальной множественности и поливариантности элементов, отношений, качественных форм, состояний и т. п., как и соответственно методологий их описания, объяснения, интерпретации, оценки (об этом речь далее).

6. Все более широкое признание и акцентуация (в парадоксально-противоречивом единстве с противоположной тенденцией акцентуации все большей объективной детерминированности социокультурных процессов и соответственно все меньших возможностей субъектов, даже в пределе — «смерти субъекта») производности социокультурной реальности от сознания (в том числе познающего) и практики людей, реализуемая концепцией социального конструктивизма (где, вообще-то, внутри запрятана информационная идея «матричности», но опосредованная и соединенная с реализационной, формообразующей, созидательно-организационной активностью субъектов). Как пишет Д. Ло, со ссылкой на Б. Латура и С. Вулгара, «в своей практике наука и *производит*, и описывает реальность» [11, 36].

Все это не только меняет (прежде всего в сторону существенного усложнения) научный образ «мира людей», который приобретает все более динамический, все более нелинейный, многомерный и континуальный характер. Меняются и основополагающие образы-матрицы, на которых строилось не только представление, но и объяснение фундаментальных свойств мира. Одно из таких свойств, как уже сказано, — порядок, организованная сложность. А его объяснительный принцип, обобщение и высшее выражение — образ системы и системности. Сегодня этот образ существенно изменен и усложнен/осложнен, как и его собственная внутренняя основа — образ структуры. Ее образцом-праформой отныне служат не кристалл, не строгие «правильные» геометрические многогранники, а нечто текучее, сплетающееся, ветвящееся, непрерывно меняющее свое место, форму, динамику. По мнению Д. Ло, «при таком подходе мир не является структурой или чем-то, что

можно картографировать средствами социальной науки. Вместо этого можно было бы представить его как водоворот или бурное течение» [11, 23].

Возможен и другой вариант отклонения от классического образа порядка/структурности: резко ассиметричной, «вызывающе» неправильной и непредсказуемой формы дискретная структура, представление об облике которой могут дать деконструктивистские архитектурные сооружения Даниэля Либескинда. Структура, пробуждающая сознание *риска* и напоминающая о проблеме коллективной и личной *безопасности*. Именно о них и начинает рассуждать разделяющий такое видение современного социального мира социолог Энтони Гидденс [6]. Интересно, что еще в 1992 г., подвергнув критике рационалистические «выкладки» и упования Макса Вебера, он заявил, что веберовское «видение современности как “стальной клетки” (классически правильная форма! — Л. З.) совершенно устарело» [7, 13]. Гидденс назвал небывалую в своем социальном динамизме, глобализирующуюся современность «ускользающей» [15] (от нашего понимания и контроля) и «сокрушительной» [16] (обладающей сокрушительной силой), предложив для ее представления собственную метафору: колесница, сокрушающая все на своем пути, — «неудержимая машина чудовищной силы, которой мы, люди, в определенной степени можем коллективно управлять, но которая также грозит вырваться из-под нашего контроля и расколоться пополам» [Там же, 139].

Тем не менее с этими образами реальности работают. В них вписывают человека и его активность. И сам человек становится подобием такой континуально-многомерно-динамической целостности/системности. Это, в частности, множественная идентичность, образы множественных сознаний в одном — как и, с другой стороны, множественность реальных и виртуальных, коллективных и личных пространств и времен внутри социокультурного мира.

Названные, как и не названные, новые черты социогуманитарной картины мира не только приближают нас к большей адекватности наших представлений и мироориентаций, не только открывают новые познавательные и практические возможности, но и порождают новые противоречия и проблемы. Далее я остановлюсь на тех из них, что «вытекают», так или иначе связаны с названным выше п. 5. и, отчасти, п. 6.

Проблемы возникают из сложения следующих факторов:

- 1) осознание (иногда преувеличение) «фактора конструктивизма»;
- 2) осознание уже узаконенной множественности мировоззрений и методологий, акцентированное как констатация и генерализация историко-культурного опыта постмодернизмом и им же ценностно релятивизированное: все равны, все могут быть одинаково интересны, полезны, втянуты в игры разума и воображения, даже самые экстравагантные, курьезные или патологические;
- 3) самая очевидная и простая констатация множественности субъективностей (в частности, эстетических), достаточно свободных и свободно выбирающих «способы существования», жизненно-поведенческие стили, дискурсы и, наконец, идентичности (тут и сама глобализирующаяся жизнь помогает).

Одним из важнейших методологических следствий такой контаминации идей, взглядов и мотивов, закрепляемых ценностно-релятивной парадигмой

постмодерна, становятся доминирование идеи конвенционализма и связанная с ней методология антиэссенциализма — фактически отказ от признания объективной сущности вещей. С таким отказом и вытекающим из него падением/утратой познавательной ценности «общего», особенно масштабно обобщающего «общего», связана другая, все более влиятельная черта/доминанта сегодняшней социогуманитарной картины мира: радикальный эмпиризм. На мой взгляд, при всех различиях, *антиэссенциализм и радикальный эмпиризм — две стороны одной медали.*

Надо прямо признать, что эта методология (антиэссенциализм) не только фундирована уже названными интеллектуальными и практически-поведенческими культурными контекстами, но и прагматически, конъюнктурно выгодна тем или иным субъектам. Она легитимирует их интересы, первенство этих частных «начал»-оснований практики и познания.

Если оценивать этот подход только с имманентно научной или философской точек зрения, то я бы метафорически выразил свою оценку формулой: *антиэссенциализм и радикальный эмпиризм за деревьями не видят леса.*

Говоря подробнее, это значит, что гипертрофия роли единичного и субъективности, преувеличение фактора различий и «свободного выбора», конструктивных возможностей субъекта фактически игнорирует серьезные идеи философии, подтвержденные культурно-историческим опытом и его обобщением современными гуманитарными науками. Речь, уточню, не столько о сущности объектов как таковых, сколько об объективных основаниях субъективности и общности(-тей). Исток этих, отвергаемых безосновательно, идей — философия Канта (еще более древний их источник — философия Платона и Аристотеля), потом неокантианцев (интересно, что молодой Пастернак, выражая их общую мировоззренческую позицию, писал об «объективной субъективности»). В науке это достижения культурно-исторической психологии (Выготский, Пиаже, Коул — не говоря о логически близких идеях Юнга), структурно-генеративной лингвистики (Сепир, Уорф, Якобсон, Хомский), культурантропологии, фольклористики, обобщенных структурализмом Леви-Стросса, Якобсона, Р. Барта и Фуко и никем в существе своем не опровергнутых. Разумеется, идея объективных оснований субъективности коррелирует с идеей ее объективной детерминации.

Сегодня такое видение, в частности на почве эстетики, выражает себя в идеях «коллективной чувственности» (см. книгу И. Чубарова [12]), в новейшей французской эстетике (Ж.-Ф. Лиотар, А. Бадью, Ж. Рансьер).

Суть вопроса: множественность и различия не означают отсутствия общих оснований и объективных сущностей. Более того, сами множественность и различия ведь также предполагают и требуют таких общих допущений — иначе они иррациональны, мистичны, необъяснимы, предстают, говоря словами системно мыслившего М. М. Бахтина, «произволом или капризом».

И когда мы фиксируем радикальные эволюционные переломы, проявляющиеся в радикальных различиях (скажем, традиционного искусства многих веков — и современных арт-практик), то наука предполагает и требует нахождения неких объективных причин такого рода сдвигов/разрывов, скачков и различий. При этом

внимательный взгляд найдет в радикально новых явлениях отдельные черты явлений очень давних. Радикально новое окажется отчасти хорошо забытым старым. А сами радикально отличающиеся обнаружат черты глубинной общности. Можно согласиться с Исайей Берлиным: «...то, что делает людей людьми, едино для них и служит мостом между ними». Это относится как к диахронии (истории), так и к синхронии (современности).

«Удобство» и «прагматичность», ситуативная конвенциональность, при всей их привлекательности, не могут быть последними целями и основаниями научного познания, критериями его истины. Иначе говоря, у любой свободы или произвола есть свои основания и пределы.

И тут уместно перейти от теории к практике — практике самой науки. Посмотрим, каковы практические следствия антиэссенциализма и радикального эмпиризма.

Берусь утверждать, что *абсолютизированная, оторванная от системного видения идея множественности как самоценного разнообразия ведет к «кошмару единичности (единичного)» с целым рядом его негативных эпистемологических следствий.*

Надо отметить, что множество единичностей — совсем иной образ, нежели образ возникающей из этих единичностей массы. Он, несомненно, демократичней и гуманней, чем то зловещее «целое», что осмыслено Ортегой-и-Гассетом, Элиасом Канетти, Бодрийяром и психологами толпы. (Показателен образный чувственно-эмоциональный строй работающей с образом-концептом массы книги Бодрийяра [2]: «конец социального», всепоглощающая «воронка», «эксплозия» и т. п.) Именно представление о множестве единичностей, или даже о мн о ж е с т в е н н о с т и е д и н и ч н о с т е й, ведет нас к проблеме Другого, к благородной и практически важной идее диалога и т. п. Однако тут есть и свои «но»:

1) Здесь сложность как объект понимания утрачивает столь важную, концептуально значимую упорядоченность, заменяясь *образом хаоса* — своего рода «социальным броуновским движением» индивидов. Чтобы мировоззренчески справиться с ним, нужны непопулярные сегодня обобщающе-структурирующие концепты (для чего у нас есть уже упоминавшаяся социальная синергетика и, главное, философия).

2) Крайне обостряется (методологически, но и теоретически, и практически) проблема общности, социального единства, а вместе с ней и вопрос коммуникации.

3) Проблематизируется и — я сознательно заостряю — ставится под вопрос также и само существование *социального общего* — в разных его бытийных ипостасях.

На этом и хочется кратко остановиться. Хотим мы этого или нет, но идея мира (в том числе идея «социального мира», «мира культуры») как целого, как единого «универсума», предполагает наличие общего — того, что как раз и соединяет, интегрирует, обеспечивает его единство.

Постмодернизм высмеял и «отменил» ряд важнейших ценностных выразителей (= символов) разоблаченного историей и, будто бы, уцененного, даже

обесцененного общего: Истину, ценностные Абсолюты, Святые. Но социум и индивиды не могут без «общего». Поэтому тут же начался поиск общего «в новых условиях», приведший, как представляется, как раз к «хорошо забытому старому».

В моей родной эстетике это выразилось в определенной трактовке вышедшей на первый план эстетической чувственности. По определению, известному со времен Канта, она индивидуальна, личностна и неповторима, что реализуется ее духовно-психическим «органом» и «силой»: эстетическим вкусом. Но именно в этой индивидуальности стали искать... общее (!) (коллективная чувственность, идущая от кантовских оснований вкуса [1]). Что позволило увидеть в эстетике этический и политический (в самом широком смысле) ресурс (см. работы Бадью и Рансьера). А как иначе можно (было бы) строить теорию и практику коммуникации?! Как иначе можно стремиться и рассчитывать понимать друг друга и влиять друг на друга?! (Еще раз можно вспомнить мысль И. Берлина.)

4) «Культ» и «кошмар» самоценного единичного и связанный с ними образ общества как множества единичностей породили не только *онтологический дефицит общего* — дефицит его присутствия в реальном мире, но и очередной (для истории) *всплеск эпистемологической ориентации на единичность*, оборотной стороной которой стал *эпистемологический скепсис в отношении общего*. Все это и есть уже названный «радикальный эмпиризм».

(Одностороннюю) ориентацию на единичное и познавательный скепсис по отношению к общему мы и видим в практике современных социогуманитарных наук.

1) Эти науки сегодня, можно сказать, *заиклены на единичном*, в их исследованиях доминирующем и ставшим самодовлеющим, что и есть современный (надо признать, весьма изощренный и хорошо оснащенный) э м п и р и з м. Здесь, я убежден, наука наступает на горло собственной природе. Ситуация, безусловно, парадоксальная, поскольку в самом историческом, или культурном, «генотипе» науки закодировано стремление к обобщению: нахождению, выделению/абстрагированию и объяснению общего. Что относится также и к гуманитарным наукам, чье познание, по Риккерт, есть «индивидуализированное обобщение».

Мы видим поток исследований, где или кажимость, иллюзия добывания общего, или, чаще, просто отказ от его поиска. Сегодня в социогуманитарном знании доминирует исследование отдельных явлений, или, реже, изучение класса явлений, на деле тоже сводящееся к анализу и интерпретации конкретных реалий: фактов, событий, структур. Идет «охота за единичным», подобная охоте энтомолога за бабочкой. А потом это единичное «препарируется» и «архивируется» — как бабочка, занимающая свое место в коллекции энтомолога, или цветок в гербарии ботаника. Все это называется одним словом: *Studies*. *Sport Studies*, *Media Studies*, *Commerce Studies*, *Cultural Studies*, наконец.

Казалось бы, надо радоваться такому повороту, кажется, преодолевшему старые жесткие разграничения между науками, утвердившему столь долго чаемую междисциплинарность. Признаюсь, я достаточно долго верил, что целью и итогом *Cultural Studies* станет обозначенный в качестве идеала французскими историками «Анналов» и А. Я. Гуревичем «исторический синтез», что (наконец-то) обещало получение целостной картины культуры (конкретных культур) в ее (их) реальном

историческом существовании. Что, правда, предполагало, по моему разумению, теснейший союз «культуральных исследований» со всем комплексом наук о культуре и прежде всего с культурологией как с их теоретической (концептуальной) основой². Но это, увы, был «обман зрения».

Самым вопиющим примером радикального эмпиризма и его издержек оказались именно Cultural Studies. Дело в том, что нет более обобщающего, системного, универсального явления в человеческой реальности, чем культура. А это (т. е. ее научная модель) и предполагает (требует, диктует!) синтез социогуманитарного знания, дающий не только описание и трактовку, но и объяснение сложнейшей социокультурной реальности, основой, сущностью, *способом бытия* (самоосуществления) которой в пространстве и времени и выступает культура. Я верил и надеялся, что Cultural Studies и осуществят этот искомый плодотворный синтез разных наук «в горизонте культуры», т. е. на базе интегрирующей интенции ее сущности, специфики и сложнейшей универсальной целостности.

Ничего подобного не случилось. Поскольку формальное соединение и смешение разных социогуманитарных подходов не дает главного: выхода к системно-сущностному видению явлений, что невозможно без объединяющей их фундаментальной цели-концепта, без глубинных обобщений и систематизаций. Поэтому сегодня для меня очевидно: так называемые Cultural Studies, поскольку они и в самом деле оказались (и ограничились!) «областью эмпирического знания», «интересом к микроуровню отдельных культурных событий, авторов и текстов в их отношении друг к другу» [13, 15], не являются *исследованием культуры* в точном смысле этого слова. Потому что не всякое осмысление бесчисленных *конкретных явлений культуры* и даже их множеств/классов ведет к постижению культуры в ее целом, *культуры как системы* и общества (обществ), *фундаментальным системно-атрибутивным «механизмом»* которого (которых) является культура (культуры).

Сотни, тысячи исследований и публикаций, касающихся неисчислимого множества социокультурных явлений прошлого и настоящего, — какую они преследуют цель? Об аналогии такого рода исследований с ботаникой и зоологией уже сказано. В гуманитарном же ряду это, в сущности, работа, мало отличимая от деятельности историка (особенно если вспомнить определение Отто Ранком цели науки истории — «установить, как было на самом деле»). Выше я цитировал А. М. Эткинду, сформулировавшего свое видение особенностей Cultural Studies (культуральных исследований). Так вот, сразу после слов об «интересе к микроуровню отдельных культурных событий, авторов и текстов» Эткинд добавляет в скобках: «что сочетается с интересом к теории» [Там же].

Увы, практика Cultural Studies в своей основной массе говорит о самодовлеющем эмпиризме и отсутствии интереса к теории, отсутствии потребности

² В свете такого понимания в свое время насторожило, как мне показалось, откровенно критичное размежевание культурологии и культуральных исследований адептом и практиком последних А. М. Эткиндо [13]. Впрочем, вина за это в большой степени лежит на самой культурологии, точнее — культурологах, никак не могущих внятно и непротиворечиво сформулировать познавательную специфику своей науки: ее объект, предмет и соотношение с другими науками о культуре (об этом см.: [9]).

в теоретическом осмыслении-объяснении-обобщении изучаемой эмпирии, в ее видении в контексте общекультурных (культурно-типологических, как минимум) свойств и закономерностей и как выражения-реализации этих свойств и закономерностей, что позволило бы «за деревьями увидеть лес», связать частное, единичное, случайное с целым, общим и закономерным. На мой взгляд, сегодня есть основания констатировать: информация, добываемая в Cultural Studies, редко в своей обобщающей силе выходит за границы исследуемых единичных объектов. Сегодняшние культуральные исследователи — это именно историки конкретных объектов (феноменов, событий, процессов, состояний), воссоздающие/реконструирующие именно (и только) для этих объектов-событий характерные сцепления причин и следствий, вертикальных и горизонтальных, текстуальных, интертекстуальных и контекстуальных связей, а также, иногда, ценностно-смысловое наполнение всей этой конкретики. Только объекты эти, в отличие от традиционной истории, отыскиваются во всех без исключения сферах социокультурной жизни (хотя более всего тяготеют к специализированным институтам культуры).

При этом работа «исследователей культуры» сродни азарту игроков — она и в самом деле давно стала игрой, бесконечной как сам спектр социокультурных явлений (игрой стало и восприятие/потребление культуральной информации; сужу по собственному опыту многолетнего читателя журнала «НЛО»: с бескорыстным удовольствием читаю его, давно не связывая это занятие с получением какой-то научной или социально-практической пользы, а просто удовлетворяя собственное любопытство и соучаствуя в игре редакции по подбору тематики, авторов и расположению материала). Но что нам делать с этим знанием? Профессионально, граждански, мировоззренчески — зачем нам оно? Ведь его «разрешающая возможность», повторю, фактически совпадает с границами его локальной предметности — предметности конкретно-единичного объекта. И за их пределы может выйти только при существенном информационном расширении (приращении): наличии типологизации, систематизации, выявлении его возможных и действительных влияний на настоящее и будущее, его ориентационных и технологических следствий-ресурсов и других значимых социокультурных функций. Не окажется ли, в конце концов, все это множество сейчас с интересом (а иногда даже ажиотажно) создаваемых и поглощаемых статей разновидностью информационного «трэша», который в будущем сменится другим, более почему-либо «актуальным», модным, да и просто более свежим?

2) Описанная выше практика (как и конструктивизм, как и абсолютизируемая до безбрежности и безосновности множественность социокультурных миров и явлений) находит продолжение в общей мировоззренческой и методологической концепции *антиссенциализма*. Он вырастает из реальности «неоэмпиризма» и оправдывает/обосновывает ее: ведь если нет общих «сущностей» или они не имеют существенной познавательной и практической ценности, то зачем заниматься их познанием? Необходимо и достаточно только знание неповторимого единичного. Конкретика *явления*, его «ситуативные» (в том числе, весьма вероятно, случайные либо факультативные) предикаты и отношения, его

становящаяся самодовлеющей функциональная «оснастка» становятся альфой и омегой познания.

Крайности сходятся: «отвлеченное» от системы, оторванное от своих фундаментальных оснований, абсолютизированное единичное ничуть не лучше самодовлеющих абстракций, «реализма» понятий и общих свойств. Одна из «вывесок» отказа от масштабных и глубоких теоретических обобщений — так называемый «прагматический поворот», представленный, в частности, в различных вариантах «теории практик». Практика «теории практик» (при кажущейся серьезной теоретической фундированности, обширных историко-философских предпосылках этого подхода³) являет нам «блеск и нищету», «нехитрую», местами любительски наивную методологию. На деле представляющую поверхностную и прагматически-позитивистски ориентированную рефлексию и коррекцию обыденно-практического сознания на основе упрощенного, «сокращенного» понимания его на самом деле сложного социокультурно-практического контекста и современных научных подходов к нему. А главное — весьма скромные познавательные результаты радикального эмпиризма⁴.

О «простоте» = поверхностности и «обыденности» прагматического подхода — не только ставящего в центр своих исследований реальность *повседневности* (что не может вызывать никаких возражений), но и, по сути, предлагающего смотреть на последнюю ее же «глазами»: с ее же «высоты» и «глубины», — говорит хотя бы «обобщающее» определение практик адептом «теории практик» В. В. Волковым: «...практики — это все, что мы делаем» [3, 11–12]. Впрочем, В. В. Волков и сам признает отмеченные мной «особенности» прагматической методологии: «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» [Там же, 18]. Наиболее рельефно и последовательно такой подход, по мнению В. В. Волкова, представлен в этнометодологии (см., например, [5]). Он предполагает, «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

³ Этому посвящена действительно очень интересная и весьма теоретически солидная книга В. В. Волкова и О. В. Хархордина [4].

⁴ Правда, сторонникам теории практик, воспринимающим эти подходы и результаты по контрасту с высоким уровнем абстракциями, с будто сошедшими с небес априорными универсалистскими матрицами структурализма, оторванными от исторической конкретики реальной жизни, первые кажутся верхом научной адекватности, точности и историзма. Тут — как не раз бывало и бывает в истории науки — ощущение свежести и продуктивности подхода рождает свои методологические мифы, иллюзии, превращенные формы видения и мотивации, ложные эпистемологические уверенности, т. е. всякого рода теоретико-методологические предрассудки. А они, в свою очередь, питают и поддерживают методологический оптимизм и даже энтузиазм апологетов, мешающий им видеть упрощенность собственного видения, поверхностность и, простите, банальность его «открытий». Парадоксальным образом простота и обыденность прагматически ориентированного сознания субъективно «оглядывается», опирается на образцы эпистемологической сложности, а сам прагматизм — на варианты высокой, «кастальской» неутилитарности и философичности (последователи теории практик называют в качестве источников своего подхода столь разные, но в равной мере сложные и непрагматические мировоззрения Хайдеггера и Витгенштейна [3]).

к типичным рутинным, непроблематичным и поэтому незамечаемым действиям, составляющим основную часть социальной жизни» [3, 13]. И, как одобрительно констатирует Волков, «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» [Там же, 12].

Без эмпирического уровня нет научного познания любой реальности, спору нет. Внимательность к эмпирии и ее особенностям, выявление прежде незамеченного и/или остранение привычного, «примелькавшегося» тоже, несомненно, вещь полезная. Но необходимо первый уровень познания у неоэмпириков-прагматиков, похоже, превращается в последний и окончательный. Эмпирия у них сама себе становится теорией, и с этим трудно согласиться.

Кроме совершенно утопического намерения обойтись без общих понятий и структур, без по-настоящему теоретической = устремленной к всеохватному объяснению осмысляемой реальности концепции, у теоретиков практик видится еще ряд дискуссионных (а на мой взгляд, просто ошибочных) моментов. Так, они, по-моему совершенно безосновательно, отождествляют, ссылаясь на Витгенштейна, «скрытое из-за своей простоты и повседневности» и существенное/сущностное. Существенным ведь может быть и бывает как скрытое/неявное, так и вполне зримое, видимое. Тут, замечу, и авторитет Витгенштейна использован некорректно: великий философ всегда предельно точен в своих нетривиальных и глубоких выводах. Он-то явно различает (что видно из приведенной Волковым цитаты из «Философских исследований») «наиболее важные для нас аспекты вещей» и их «подлинные основания», т. е. причины [Там же, 13]. Когда же Волков интерпретирует Джона Сёрля, то он (возможно, сам того не замечая) фактически отходит от хвалимого им чистого эмпиризма, признавая глубокие теоретические основания понимания любой конкретики: «...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» (курсив мой. — Л. З.) [Там же, 14].

В целом же истинное научное познание подразумевает логическое допущение, предположение и воссоздание сложного «набора» и взаимосвязей, т. е. *системы* всех существенных факторов реальности, какой бы степенью «прозрачности»/явленности они ни обладали. А вот с системным-то мышлением у радикальных эмпириков как раз явно не все в порядке, что подтверждает оценку их методологии как упрощения/редукции реальной сложности социокультурных явлений. Так, всегда сложная (многосоставная и многоаспектная) система различных бытийных отношений при познании конкретных явлений у «теоретиков практик» сводится к заимствованному у психологов и у сильно упрощенного контекстуального подхода отношению «фигуры и фона» (= идея так называемых «фоновых практик»). Другой, не менее характерный пример «постсистемного» (на деле, несистемного, досистемного) мышления «неоэмпириков-прагматиков». Отказываясь

от структуралистско-семиотических теорий, утверждавших доминирующую роль знаковых систем и/или воплощаемых ими идеологий, они противопоставляют семиотическому подходу (скорее, интуитивную, никак особо не доказываемую) идею доминирующей (в том числе определяющей понимание знаковых систем) роли культурных практик.

Аналогичным образом в выделенной паре «институты — практики» на первый план (в контрверзе с институционалистским подходом) выходят именно последние как определяющие характер институтов [3, 16]. Понятно, что ровно так же будут интерпретированы отношения практик с другими устойчивыми компонентами социокультурных систем: нормами, формами поведения, ментальностями, идентичностями, ценностями и т. п. На деле же (и это обстоятельство предполагает системный подход, требует его и учитывается им) все эти компоненты — часть целостной системы, называемой социокультурной. И это значит, что каждый из них: а) вносит свой вклад в существование, воспроизводство и развитие системы; б) взаимодействует с другими, влияя на них и испытывая их влияние; в) подчиняется — наряду с другими, включая практики, — системным закономерностям целого. И только постижение описанной системы (ансамбля элементов и отношений между ними, включая конкретную роль каждого) дает действительную картину реальной жизни системы, в том числе входящих в нее практик.

Сформулированное так очевидно и настолько, кажется, укоренено в общественном научном сознании, что даже напоминать об этом (о системности объекта и вытекающем из нее требовании системного подхода) неловко. Однако же, как и в случае теоретических оснований и конечных целей познания, теоретики практик в своей аналитической практике от всего этого отказываются, настаивая на своем самодовлеющем эмпиризме. В результате деревья изучаемого леса сосчитаны и описаны — лес как сложный системный объект остался непонятым (а вместе с ним и сами деревья).

Каково отношение к описанным явлениям и тенденциям в научном сообществе? Кто-то испытывает растерянность, переживая утрату общего, единства целей и смыслов. Кто-то пытается рефлексировать: разобраться, понять, в том числе критиковать. Но в целом этот «броуновский», он же «историко-архивный», мир бесконечных эмпирических Studies сам себя ценностно воспроизводит: утверждая как практически-поведенческую ментальную норму собственную самооценку и соответствующее ей самодовольство субъектов — как творцов, так и потребителей-игроков — с неизбежно присущей ему атрофией критической рефлексии. Для этой, последней, как и бывает в истории науки и культуры в целом, нужен и появится взгляд со стороны, извне. Взгляд иного генезиса. Возможная, необходимая и естественная платформа такого взгляда — теоретическая культурология и теоретическая социология с их базовыми философскими составляющими: философией культуры и социальной философией как методологической рефлексивной основой и идеальной программой системно-сущностного постижения важнейших измерений человеческого бытия. Только в интеллектуально-концептуальном, мировоззренчески-методологическом единстве с ними получают подлинное познавательное и понимающее завершение и оправдание любые социогуманитарные

эмпирические исследования: Cultural Studies и все прочие Studies, социологические опросы, методология «социальных практик», «социология вещей», как и всякая другая конкретная социогуманитарная наука.

Теоретическая культурология и теоретическая социология должны помочь конкретным социогуманитарным наукам «выправить курс», выведя штурвал нашего общего корабля из крайнего (и тем невыгодного, если не опасного) положения. В сложном мире для успеха в познании и практике нужна тонкая и мудрая культура навигации и кораблевождения — культура лавирования между крайностями и обхода рифов — методологических соблазнов любого рода, культура, говоря словами Ломоносова, «сопряжения далековатых идей».

-
1. *Артемченко Т. Ю.* Проблема оснований эстетической чувственности в современной французской философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2014.
 2. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
 3. *Волков В. В.* О концепции практик(и) в социальных науках [Электронный ресурс]. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/234/1217/002.volkov.pdf> (дата обращения: 15.06.2015).
 4. *Волков В. В., Хархордин О. В.* Теория практик. СПб., 2008.
 5. *Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии. СПб., 2007.
 6. *Гидденс Э.* Последствия современности. М., 2011.
 7. *Дмитриев Т. А.* Сокрушительная современность Энтони Гидденса // Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011.
 8. *Закс Л. А.* Общество в культурологическом дискурсе: к проблеме «культурное vs социальное», или культурология vs социология // Социология: современность и перспективы : сб. науч. ст. Екатеринбург, 2013.
 9. *Закс Л. А.* К самоопределению культурологии и нашим дискуссиям о ней // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества : сб. ст., посвящен. 80-летию Э. С. Маркаряна. СПб., 2010.
 10. *Каган М. С.* Введение в историю мировой культуры : в 2 кн. СПб., 2000.
 11. *Ло Дж.* После метода: Беспорядок и социальная наука. М., 2015.
 12. *Чубаров И. М.* Коллективная чувственность: Теории и практики левого авангарда. М., 2014.
 13. *Эткинд А. М.* Введение // Культуральные исследования : сб. науч. работ. СПб., 2006.
 14. *Ямпольский М.* «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М., 2010.
 15. *Giddens A.* The Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives. N. Y., 1999.
 16. *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford, 1990.

Рукопись поступила в редакцию 6 июля 2015 г.