

УДК 316.74:001+316.614.3

НОРБЕРТ ЭЛИАС В ЗНАНИЕВОМ ДИЗАЙНЕ: ВОЗМОЖНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО

Голиков Александр Сергеевич – кандидат социологических наук, доцент, докторант кафедры социологии Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина

Стаття присвячена аналізу концепції Норберта Еліаса крізь оптику парадигмальних і методологічних можливостей соціології знання. Концепція цивілізації аналізується як концепція становлення дорослого, тоді як сам концепт дорослого (і контрадикторний до нього концепт дитячого) розглядається як онтологічний, історичний і релятивний, на відміну від домінуючого розгляду його як абсолютного і позаісторичного. Автор доводить можливість і релевантність розширення простору використання як концепції Еліаса, так і категоріальної пари «доросле – дитяче» для дослідження соціального, а також сутнісно знанневу природу концепції, що виводиться таким чином. Тим самим доросле і дитяче стають об'єктом розгляду соціології знання, і, більше того, - важливим інструментом концептуалізації соціального і, зокрема, конституюючої його інстанції, а саме соціального Третього.

Ключові слова: соціологія знання, знання, соціальне, доросле, дитяче, Норберт Еліас, цивілізація.

Статья посвящена анализу концепции Норберта Элиаса сквозь оптику парадигмальных и методологических возможностей социологии знания. Концепция цивилизации анализируется как концепция становления взрослого, тогда как сам концепт взрослого (и контрадикторный к нему концепт детского) рассматривается как онтологический, исторический и релятивный, вопреки господствующему рассмотрению его как абсолютного и внеисторичного. Автор доказывает возможность и релевантность расширения пространства применения как концепции Элиаса, так и категорической пары «взрослое – детское» для исследования социального, а также сущностно знаниеву природу концепции, выводимой таким образом. Тем самым взрослое и детское становится объектом рассмотрения социологии знания и, более того, важным инструментом концептуализации социального и, в частности, конституирующей его инстанции, а именно социального Третьего.

Ключевые слова: социология знания, знание, социальное, взрослое, детское, Норберт Элиас, цивилизация.

The paper is devoted to the analysis of the Norbert Elias' theory through optics the paradigmal and methodological opportunities of sociology of knowledge. The concept of a civilization is analyzed as the concept of formation of the adult whereas the concept of the adult (and contradictor concept of child) is considered as ontologic, historical and relative, contrary to his dominating consideration as absolute and extrahistorical. The author argues an opportunity and relevance of expansion of space of application both Elias's theory, and categorial couple «adult – child» for a research of social, and also appreciably knowledge nature of the concept output with this way. Thereby adult and child becomes subject of sociology of knowledge consideration and, moreover, - the important instrument of conceptualization of social and, in particular, of the instance constituting it, namely the Third.

Keywords: sociology of knowledge, knowledge, social, adult, child, Norbert Elias, civilization.

Концепция Норберта Элиаса долгое время рассматривалась и продолжает рассматриваться в основном как концепция историко-социологическая [2, 3, 7, 8, 10, 12, 13]. Реже она эксплицируется и апплицируется как исследовательский прием и, более широко, - парадигмальный подход к актуальным проблемам [1, 11, 14, 15, 16]. Совсем редким и маргинальным является восприятие Н. Элиаса как одного из синтетических теоретиков (см. в качестве примера [7]). При этом теоретический кризис, в котором находится социология мировая и социология украинская как давно уже встроенная в общемировые контексты (если не праксеологически, то институционально и дискурсивно), актуализирует проблему поиска теоретических оснований и парадигмальных рамок, в которых можно рассматривать множественные и зачастую неожиданные тематики и проблематики, поднимающиеся в современной

социологии. К таким тематикам относится, в частности, знаниевая конституция социального вообще и контрадикторности «взрослое – детское», в частности.

Другой аспект актуальности избранной для данной статьи проблемы состоит в том, что рефлексия модерна оказывается зачастую либо крайне линейной, эсхатологичной и подразумевающей некоторые априорные схемы процесса (как это делают У. Бек, Э. Гидденс или Ю. Хабермас), либо узкоспецифичной (как модерн концептуализируется, например, З. Бауманом, рассматривающим исключительно важный, но все-таки один аспект модерна, а именно репрессивность и дисциплинарность). Эта проблема лишь кажется оторванной от сущностных и насущных вопросов современной социологии, а на самом деле, как мы это показываем в своих публикациях [5], этот вопрос является вопросом как дисциплинарной идентичности социологии, так и методологического существования, и терминологической работы. В этом смысле трудно не согласиться с А. М. Руткевичем, указывающем на неслучайность переоткрытия Н. Элиаса именно в 1970-е, когда «в центре внимания оказалась тема ограниченной рациональности, даже ущербности, принудительности, которую нес в себе проект «модерна». Одной из важнейших становится тема «телесности» (вспомним Батая, Фуко); не случайно в это время книгу Бахтина о Рабле переводят на все европейские языки — «телесный низ» стал исторической проблемой» [13]. Кроме того, модерн в рамках концепции Элиаса становится не единственным, неизбежным, неповторимым феноменом и событием, что прослеживается в вышеупомянутой эсхатологичности, а следствием контингентного (в лумановских категориях) стечения обстоятельств, которые сложились по ряду причин экономического, культурного, военного и политического порядков [1], а это десакрализирует модерн и модернистские амбиции. Вопрос сущности и наполненности модерна, как видим, связывается с другими, весьма важными вопросами.

Наконец, с третьей стороны, разработка проблематики социального, начатая нами в предыдущих публикациях, нуждается в переосмыслении целого ряда понятий. Так, в основе данной работы лежит гипотеза о недостаточности, ограниченности, гиперинструментализованности и соответствующей механизации контрадикторной пары концептов «взрослое – детское», чем и обусловлена гносеологическая актуальность нашей статьи.

Безусловно, такая постановка вопроса не является ни тривиальной, ни когнитивно комфортной, и. А.М. Руткевич, отсылаясь к Н. Элиасу, напоминает, что могут показаться наивными и устаревшими сравнения обычаев других культур с «детским» поведением и мышлением» [13], однако сам Элиас указывает, что ранее рассматривавшееся как общее для всех в виде «дурной привычки» в более поздние времена может быть интерпретировано как нечто детское, мол, взрослые так уже (отметим именно слово «уже» - А.Г.) не поступают [19]. Именно поэтому мы полагаем нашу постановку вопроса вполне релевантной, несмотря на ее явную неортодоксальность по отношению к господствующим в социологии фреймам интерпретации.

Таким образом, целью нашей статьи будет концептуализация знаниевого подхода к феноменам «взрослого» и «детского» в рамках элиасовской синтетической концепции.

Для воссоздания теоретического фундамента анализа осуществим реконструкцию (гносео)логики и эпистемологии Н. Элиаса по отношению к базовым вопросам социологии. Синтетическая методология Н. Элиаса основывается на постановке таких метасоциологических, философских, мировоззренческих вопросов, как вопросы соотношения предельных понятий: «Проблема соотношения свободы и необходимости, таким образом, дифференцируется на бесчисленное количество дискурсивных тем, одной из которых является тема «социальное действие / социальная структура», ставящаяся в рамках социальной науки» [9, с. 7], откуда и проистекает элиасовское стремление преодолеть дуализм структуры и действия. Причем если в теории Юргена Хабермаса «стремление преодолеть этот дуализм выражается в нормативном требовании рассматривать общество одновременно как систему и жизненный мир» [9, с. 8], то Элиас куда более процессуален и во главу угла возводит то, что позднее получило название антропосоциогенеза. В аксиоматике Элиаса этот процесс носит название процесса цивилизации, и содержит он в себе «три направления: процесс образования государства, процесс социоэкономического разделения функций, процесс изменения поведения и психологической структуры личности» [8, с. 48]. Иначе говоря, «социализация», «цивилизация» и «приспособление к обществу» для Элиаса синонимы: «Можно сказать, цивилизация сама подготавливает человека к жизни в обществе. Цивилизуясь, человек приспособляется к общественной жизни» [8, с. 50]. При этом, что немаловажно, в отличие от немецких антропологов, своих ровесников и современников (Плеснера, Попитца, Альфреда Вебера), цивилизацию он анализирует не (только) как набор критериев, по которым современные общества дифференцируются

по отношению к архаичным общинам, но и фиксирует принципиально особый характер самоидентификации (здесь важнейшим является «само-» – А.Г.) модернизированных обществ [7].

Такой амбициозный исследовательский проект не мог не включить в себя целый комплекс теоретико-методологических предпосылок, и одной из наиболее экзотичных, с современной точки зрения, институционального и мейнстримного социолога, является психоанализ. Впрочем, рецепция Элиасом психоанализа специфична и прежде всего апеллирует к весомости аффективного компонента в социальном. Элиас именно так и ставит вопрос: «В первом томе нас прежде всего будет интересовать следующий вопрос: есть ли сравнительно надежные данные, позволяющие считать обоснованным предположение (пока покоящееся на расплывчатых наблюдениях) о наличии долговременных трансформаций аффективных структур и структур контроля у людей какого-либо общества, — таких трансформаций, что делятся на протяжении ряда поколений и идут в одном направлении?» [19]. Даже такие сложные категории, как «тело» и «душа» у Элиаса становятся лишь экспликациями двух функций, а именно функции менеджмента организма и функции коммуникации организма с внешним миром, а посему «природа» человека зависит от способа взаимодействия между людьми, ибо именно последний порождает не только социальные, но и психические структуры [13]. Это та причина, по которой важное место в риторике и пафосе Элиаса занимает развенчание реификаций, свойственных как современной ему психологии (включая, между прочим, и фрейдовский психоанализ), так и современной ему социологии (и здесь прежде всего «достается» Толкотту Парсонсу).

С одной стороны, досоциальной или асоциальной психики попросту не может быть: согласно Элиасу, человек является продуктом не столько биологически заданных инстинктов, сколько отшлифованных влечений и аффектов, и, следовательно, Элиас здесь созвучен Джону Донну, когда предлагает под любым «Я» подразумевать «Ты» и «Мы», и не редуцируя, но отсылая любую, даже самую неповторимую и беспрецедентную, индивидуальность и действие к обществу. Общество же при этом не есть система уравнений и типизаций, но скорее пространство индивидуализации, в котором и только в котором возможны самосознание (и даже самолюбование), рефлексия и (суб)ординация поведения. Контроль в такой теории предстает своей другой стороной как условие свободы, фрейдовское «Сверх-Я» становится залогом рациональности (в веберовской коннотации процесса рационализации) и многомерности свободы [13]. С другой же стороны, пропадает «закрытая личность» – та, которая не требует обучения и социализации, чтобы, как пишет Элиас, «по-взрослому» воспринимать каузальные цепочки. Это не только редукция процесса к состоянию, это редукция общества к индивиду, а сложного процесса познания – к платоновскому открытию глаз [19], что, безусловно, не соответствует реальному состоянию вещей. Парсонсовский статический образ действующего, как его называет Элиас, «взрослого» индивида упускает важные феномены взросления, а также генезис открытости для взаимозависимостей с другими индивидами.

Естественным вопросом в таком аксиоматическом наборе является вопрос об идентичности человека. Элиас применяет здесь категорию габитуса, который он, в отличие от Бурдьё, «привязывает» к отношению «Я – Мы». Габитус, идентичность и данная пара местоимений у Элиаса являются комплиментарными категориями, предназначенными для рефлексии вопроса, кем является человек социально и индивидуально. И Элиас указывает, что «Я-идентичность» и «Мы-идентичность» взаимозависимы, но их взаимосвязь и взаимоотношения подвижны, изменчивы и проблематичны, вплоть до разных возрастов. А. Руткевич, приводя в качестве примера работы Камю и Сартра, указывает, что вероятно потеря всякого «мы» [13], но тут же оговаривается, что это не означает необходимости противопоставлять общество и индивида. «Мы-идентичность», поднявшись с уровня клана/племени до уровня государства, не нуждается в либеральной десакрализации даже в «обществе индивидов», поскольку сами способы поведения, чувствования, мышления ретранслированы индивиду обществом, и даже возможность выбора между ними не детерминирована, но ограничена обществом, если не «цепями работы или собственности», то «цепями влечений и аффектов», как это образно подмечает Элиас.

Именно поэтому парсонсовские структуры и дюркгеймовские факты отступают и исчезают, а на их место приходит человек. Сам репрессивный и доминативный социальный порядок у Элиаса «создаётся в результате сплетений человеческих намерений и действий, которые «движут» историю» [10]. Причем акцент в концепции на категориях процесса и деятельности не отрицает понимания Элиасом наличия стойких и (относительно) жестких социальных феноменов, и к таковым он относит символический аспект социального, а именно существование «стандартизированной символической репрезентации, прежде всего потому, что у нас есть необходимость обсуждать их. Более того, все, что символически не представлено в

языке данной группы, не может быть известно ее членам» [8, с. 54]. Следовательно, символическая репрезентация закрепляет деятельностно конструируемые и процессуально бытийствующие социальные эпифеномены.

Для эмпиризации материала, из которого конструируется теория, Элиас обращается к историческим иллюстрациям и документам. Так, он анализирует «французский королевский двор и сравнивает его рациональность и социальную дисциплину с буржуазной рациональностью. Он также рассматривает дисциплину германской культуры. Культуру и цивилизацию как дисциплинарные коды он считает противостоящими друг другу, используя термины «глубина» и «поверхностность», «искренность и фальшь», «внешняя вежливость» и «подлинная добродетель» [16, с. 28]. В частности, особое внимание он уделяет физиологическим и телесным аспектам – например, сексуальности: «Существует множество свидетельств того, что среди придворной аристократии ограничение половых отношений семьей очень часто воспринималось как буржуазное, не соответствующее [благородному] сословию. Но одновременно это позволяет понять, насколько непосредственно некий вид и специфическое состояние общественной, человеческой связанности отвечает определенной форме свободы». [20, с. 119]. Таким образом, кажущиеся в силу своей реифицированности и очевидности отношения и феномены у Элиаса дереифицируются, десакрализируются, раскодируются и разоблачаются. Телесность оказывается историчной, а дисциплинарные коды приличий, добродетели, вежливости, искренности, фальши, внешнего вида, свободы, социальных ограничений – ситуативными и, выражаясь словами Х. Йосаса [1], контингентными.

При этом, несмотря на свою историчность описания и понимания всех вышеприведенных (и не только их) эпифеноменов, само это отношение оказывается фактическим и в той или иной степени принудительным: «...даже если он понимает и описывает ее резко отрицательно, пытается избавиться от тела или закрыть на какие-то его потребности глаза, они все равно дают о себе знать, берут верх, влияют на культурные нормы и общественные процессы, даже если сами люди этого не замечают или предпочитают не знать» [17, с. 37]. Отсюда и берется такое специфично-ограничивающее отношение Н. Элиаса к проблематике свободы. Свобода у Элиаса предстает сквозь призму концептов контроля, ограничений, власти, самоограничений, причем во многих своих выкладках Элиас опередил таких современных теоретиков, как Джорджо Агамбен и Мишель Фуко (в том, что касается биовласти, например, или «голой жизни»). Впрочем, если Агамбену или Фуко был свойственен пафос протестующего разоблачения, то Элиасу – скорее, наоборот, эпос ответственного и осознающего разоблачения, разоблачения-деконструкции, но не деструкции. В этом смысле показательной является позиция Элиаса по отношению к государству (тут он опирается на дефиницию Вебера государства как монополии на легитимное физическое насилие), функцией которого он считает как раз защиту от физического насилия. Тут Элиас парадоксально сближается с совершенно непохожим на него мыслителем – Н. Бердяевым, согласно которому государство существует не для превращения земной жизни в рай, а для недопущения ада.

Таким образом, вся история человечества и цивилизации предстает как история контроля; причем Элиас выделяет три типа такового: контроль над природой, контроль над другими и, наконец, контроль над собой. Исследование этих взаимосвязанных типов превращается в анализ параллельных процессов формирования государства (как контроля над другими и отчасти над природой) и формирования человека Нового времени [13].

Именно в ходе становления контроля современного типа появляется современная нам «взрослость» и современная нам «детскость». Тут необходимо сделать отдельное пояснение касательно релятивизации нами этих категорий. Сам Элиас указывает, что в отличие от Т. Парсонса, редуцирующего концепты и категории к состояниям, он в своих трудах на основе обширной эмпирической документации цивилизацию, взрослое, детское и многие другие концепты представляет именно как процесс. Именно поэтому Элиас особое внимание уделяет тому, как на место относительно сложного процесса, по ходу которого человеческие аффекты постепенно меняются, подвергаясь все большему контролю, у Парсонса приходит простое противопоставление двух категорий, выражающих состояния аффективности и аффективной нейтральности [19]. Мы же делаем то же самое, но по отношению к дихотомии «детство – взрослость», - а именно беремся продемонстрировать и доказать, что эта дихотомия постепенно меняется, подвергаясь все большему и все более разностороннему контролю.

Впрочем, немало для этого сделал и сам Элиас, который, например, показывал на примере анализа содержания детских книг разных эпох, что, несмотря на наш взгляд на что-то в текстах этих книг как на аморальное, «нетрудно понять, что с точки зрения иного общественного стандарта и другого

моделирования аффектов это могло казаться в высшей степени «моральным» и образцовым» [20, с. 108]. В другой работе Элиас отмечает, что главное, что характеризует вышеприведенную дихотомию (а именно дистанция между поведением и габитусом ребенка и взрослого) лишь нарастала. Он пишет, что именно в этой характеристике и располагается ответ на вопрос, почему те или иные культуры или народы можно охарактеризовать как молодые, детские, старые, взрослые. В дальнейшем Элиас находит аналогии между онтогенезом и филогенезом, то есть предлагает фактически говорить об «индивидуальном процессе цивилизации», в ходе которого любой взрослеющий человек так или иначе повторяет путь всего общества, и в этом смысле психогенезис габитуса может быть понят исключительно в рамках социогенеза самой цивилизации [19]. В этом смысле путь, который человек проходит в социализации, и движение цивилизации сливаются, и социогенез цивилизации становится понятным «только тогда, когда начинаешь рассматривать соответствующее поведение людей на другом этапе этого процесса» [20, с. 104].

Более того, Элиас расширяет рассмотрение «детского» и выводит его за пределы исключительно исторического взгляда, позиционируя его и по другим осям. Так, он анализирует становление и институционализацию стыда, показывая, что уменьшение постыдности характеризуется как «отношение по-детски», причем для иллюстрации привлекает как «нравы спальни», так и «банные обычаи» [19]. Именно так постепенно конституируется, по Элиасу, разделение на «внешний» и «внутренний» миры, характерное для модерна, с реифицированной и общепринятой дифференциацией приватности и публичности, с соответствующим нарастанием как инстанций внешнего, так и инструментария автономного контроля. «Взрослое» приравнивается к возникшему и стабильно функционирующему «Сверх-Я» (с безусловной дистанцией между «Я», внешним миром, желаниями и реализацией) [13]. В такой оптике макро и микро сливаются, структуры и действия становятся единым, «куртуазности рыцарско-придворного мира следует *civilité* придворного абсолютизма и, наконец, цивилизация национального государства, в котором посторонние принуждения все более превращаются в самопринуждения и в котором индивид из внешне управляемого становится все более самоуправляемым. Поэтому нам не кажется преувеличением заявление о том, что для Элиаса создание больших организаций, подобных государству, равнозначно созданию инстанции, выходящей за рамки этих форм, то есть цивилизованного индивида» [2, с. 118]. И если для Энтони Гидденса «дуальность структуры» подразумевала тот факт, что «структурные свойства социальных систем конституируют человеческое действие в той же мере, в какой они сами являются результатом практик, осуществляемых акторами в повседневной жизни» [9, с. 8], то Элиас куда более определен. И даже центральная его категория – категория фигурации – свидетельствует о специфичной определенности Элиаса. Отметим для усиления аргумента, что до использования этой категории в ранних работах Элиас использовал такое понятие, как социальное «сплетение» («*Verflechtung*») [13], что, с нашей точки зрения, показательно описывает его позицию.

Слово «сплетение» указывает, что в игре взаимодействия между людьми, с одной стороны, нет никакой независимости и фактичности относительно самих участников, но, с другой стороны, нет и веберовской «идеальной типичности» (напомним, что Элиас во многом опирался именно на разработки М. Вебера), абстрагированной от отдельных людей («игроков»); более того, в таком «сплетении», пользуясь метафорами эйнштейновско-боровской физики, нету даже неизменности «узлов» сплетения, поскольку «игрок» формируется «игрой» и принуждается к соблюдению правил. Как пишет Элиас, принужденные к «игре» люди образуют «валентности», которые могут быть «свободными» или «занятыми», а каждая свободная или освободившаяся «валентность» меняет конфигурацию прочих «валентностей» [13]. Такое видение социального мира неизбежно подразумевает «цивилизованного» (в смысле социализированного, наученного, обученного) «игрока», способного ориентироваться в (хитро)сплетениях власти и субдоминирования, не обращаясь к конкретному Другому (тут мы уже задействуем не элиасовскую, а собственную терминологию), но удерживая в восприятии абстрактного Третьего. Прежде всего этот Третий принудителен для любого «игрока» не потому, что он может применить конкретные санкции или обладает реальной властью; этот Третий ставит «игрока» в функциональную зависимость, объективированную в виде «баланса власти» с «дифференциалами» власти и «полюсами» власти.

Один из вариантов операционализации этих систем власти предлагает К. Фордервюльбеке, исследовавший дистанцию как степень сближения участников коммуникации, находящихся в специфичном социокультурном окружении. Он предлагает в качестве мерила то, что «они считают возможным требовать друг от друга. Чем больше перечень, тем меньше дистанция. Степень или предел потенциальных требований определяет вербальное оформление вежливости, интерпретацию

соответствующих языковых форм» [11, с. 40]. Совершенно очевидным является то, что «потенциал требования» неразрывно связан с «потенциалом признания», иначе говоря, в структуре знания обоих «игроков» (агентов, субъектов) должны быть релевантные и комплиментарные структуры (взаимо)признания. Именно это взаимопризнание и воспитывается в ходе длительных трансформаций и репрессивных модификаций структур личности, которые фабрикуются обществом параллельно с наблюдаемыми извне модификациями индивидуальных поведенческих актов, «связанных с ростом значимости внутренних регулятивов, моральных кодексов и правил допустимого поведения в обществе» [7]. Иначе говоря, парадоксальным образом освобождение индивида к равному и взаимосубъектному поведению (то есть индивидуализация) подразумевает все большее и все более разнообразное надстраивание мощнейших структур регулирования как количественно, так и качественно: «Высвобождение индивида, дистанцирование от мифов и традиций, возросшее значение Мы-связей, растущая мобилизация индивидов и их включение в новые обширные агрегаты — это одна сторона дела. Другая, напротив, — «прирост индивидуального саморегулирования», сдвиг баланса Мы-идентичности и Я-идентичности в пользу примата последней» [2, с. 122]. Причем эта индивидуализация, сдвиг баланса к Я-идентичности сопровождается перманентным «вытеснением инстинктов и аффектов как регулятивных механизмов человеческого поведения» [7], что противоречит господствующим на рубеже XX и XXI веков тенденциям эмоционализации и дерационализации (которые некоторые исследователи даже называют новым магическим временем [12]), интенсивно поддержанным медиа, маркетингом, политмаркетингом, монетарной редукцией ценностной системы и так далее.

Итак, по Элиасу, аффективное (как спонтанное) действие в ходе длительного процесса цивилизации вытесняется актом управляемым, его реализация сопровождается функционированием все большего количества санкций и все большего набора регуляторов, ограничителей и запретов, «внутренняя саморегуляция становится важнейшим элементом ментальной структуры личности, формируются разнообразные механизмы социального контроля» [7]. В таком процессе особое значение «имеет сокращение дистанции между формальным и неформальным канонами поведения» [11, с. 39-40], причем поведение взрослого опирается не на доминирование «как» (что, по мнению Элиаса, в оценке поведения является проявлением формализма), а на доминирование «что» (параметр, важный для неформальности). В этом смысле можно предполагать, что Элиас считал бы проявлением инфантилизации и дерационализации (а также разрушения социальности в его понимании) такой процесс, как тотальное распространение сугубо формальных (среди которых доминирующее место занимают юридические) способов регулирования социального поведения. Процесс цивилизации — это не создание внешних многообразных и изоциренных механизмов контроля, а «контроль собственных аффектов и инстинктов, распространение более дисциплинированного и рационального поведения, который сопровождается высоким уровнем институциональной дифференциации и взаимозависимости социального поведения» [7].

Особенно сильный пример, который можно привести в доказательство вышеприведенных соображений, нам дает сфера интимного в отношении к публичному [4]. Формальные и юридические арсеналы регуляции оных выглядят откровенно дистопично даже в современном обществе, и Элиас приводит характерный пример ученика, которому в современности дают задание рассказать о физиологических потребностях, и который вынужден будет модулировать свое поведение из серьезного в несерьезное, свою речь — из прямой в иносказательную, свое смущение — в смех, что инспирирует ответный смех («смех понимания») в аудитории, которая также увидит в этом некоторое нарушение табуизаций [19]. Иначе говоря, «если до определенного исторического момента мальчик в ответ на вопрос учителя: «Что ты делал сегодня утром?» перечислял вообще все совершенные действия (цитата из Матурина Кордье, 1568 г.), то со временем люди не только перестали прилюдно отправлять естественные надобности, но и говорить обо всем этом» [17, с. 38]. Кстати, заметим, что для практик детства (в особенности с точки зрения субординированности детства ко взрослому) это перечисление не ликвидировано; и не детскостью ли является такое «непосредственное» (отметим отдельно это характерное для наших дальнейших изысканий слово) перечисление участниками социальных сетей (в особенности таких мест ликвидации дистанцированности формального и неформального, как форумы молодых мам или группы по сексуальным увлечениям)?

Особый акцент на сексуальности у Элиаса оправдывается тем, что, с одной стороны, сексуальность относится к тем явлениям, «о которых известно каждому, которые имеют место в жизни любого человека», однако на самом деле эта самоочевидность социогенна, и Элиас не без гордости сообщает: «Мы показали, как все они постепенно оказались нагружены социогенными чувствами стыда и

неловкости, так что даже разговор о них в обществе все больше стесняется множеством правил и запретов; сами функции, как и всякое о них упоминание, люди все больше и больше скрывают друг от друга. Где это невозможно (например, при заключении брака, на свадьбах), там со стыдом, неловкостью, страхом – в общем, с любыми эмоциями, которые сопрягаются с этими силами влечений человеческой жизни, – справляются благодаря точно разработанному общественному ритуалу и определенным речевым формулам, скрывающим [происходящее] и поддерживающим стандарт стыда» [20, с. 124]. То есть при невозможности дистанцированности механической, институциональной и пространственной социальность осуществляет дистанцирование ритуальное, дистанцирование посредством, как сказали бы представители Коллеж де Сосолюжи, сакрального (причём сакрального как проклятого, так и священно-возвышенного). Социальное в таком восприятии у Элиаса всё-таки оказывается отчасти унаследованным от Дюркгейма, только без жёсткой социальной фактичности, без обезличивания и депроцессуальности, свойственной дюркгеймовскому позитивизму.

Однако не только сексуальность оказывается в фокусе анализа Элиасом становления социальности (как «процесса цивилизации»). Близкой к сексуальности тематикой является тематика телесности, с которой связаны обнажение и отправление естественных нужд. Их депублицизация и их интимизация (прежде всего изъятие из пространства всеобщего доступа) Элиаса интересуют в первую очередь с точки зрения того, как это фиксируется в габитусе, в сознании и поведении таким образом, что оно превращается в неоспоримую и неререфлексируемую «часть внутреннего мира», в результате чего этот запрет обретает «форму более или менее тотального и автоматического самопринуждения» [19]. Здесь, заметим, снова речь идёт об элиминации Другого и трансфере права арбитража инстанции Третьего, причём таким образом, что Третий латентизируется и диверсифицируется. Именно для обозначения этого феномена Элиас вводит понятие «типов кондиционирования» как режимов установления того или иного социального порядка и социальных ограничений. Причём это касается как типов регуляции (для взрослых и для детей, для «нормальных» и для «сумасшедших»), так и режимов умолчания: так, Элиас указывает, что среди управления отправлением потребностей можно выделить как прямой запрет, так и «запрет через приравнивание к детскому», так и (это Элиас отмечает отдельно) исключением из текста как «маловажного», а следовательно, как само собой разумеющегося [19].

Наконец, ещё одним сюжетом, интересующим Элиаса в контексте социогенезиса («цивилизации») социальности, является детство как исторически релятивный и деятельностно инсталлируемый феномен. Хороший иллюстративный пример, с одной стороны, исторической релятивности, с другой же, - социальной конструируемости (отметим, что в некотором смысле эти словосочетания синонимичны) детства приводит историк Тревельян, который замечает, что «когда детям в Новое время подавали для питья легкое пиво, это было для них здоровее, несмотря на алкоголизацию подрастающего поколения, чем пить сырую воду, которая тогда была единственной альтернативой. Известно, что до определенного исторического момента пиво пили все, от мала до велика, от рождения до могилы, и особенно его рекомендовали кормящим матерям, потому что знали, что от сырой воды можно умереть, а от пива – нет» [17, с. 38]. Данный пример, с нашей точки зрения, великолепно описывает, что говорить о том, что для других эпох и культур наши категории «детского» и «взрослого» неприменимы, с одной стороны, с другой же, - что это социально конструируемые феномены, и с третьей, - что известные нам «детское» и «взрослое» являются конструктами модерна (и не исключено, что в отличие не только от премодерного, но и постмодерного социального).

Это характеризует детство не только на эпифеноменальном и феноменальном уровне, но и на уровне сознания и даже, по Элиасу, влечений, каковые производятся, конституируются и меняются в зависимости от структуры и способов отношений в системе «ребёнок – взрослый» [19]: общество рыцарей, как его называет Элиас, конституирует иную систему детского, чем общество городской буржуазии, и вся проблематика детского в современном обществе (например, тематика полового созревания) интерпретируема и понятна исключительно в нынешнем обществе. Историческая ситуативность и социокультурная контекстуальность детского оттеняется Элиасом афоризмом «Антропологу покажутся наивными и устаревшими сравнения обычаев других культур с «детским» поведением и мышлением» [19], который лишний раз аргументирует нашу гипотезу, что детское может быть в научном дискурсе адаптировано не только как ситуативно-возрастной, но и как общесоциальный термин.

Как указывает в этом смысле Элиас, сходство структур аффектов у ребёнка и у «нецивилизованных» народов общеизвестно, как общеизвестно и сходство с теми аффектами и уровнями

сознания у взрослых, которые с процессом цивилизации подлежат цензурированию (а потому фрейдовски вытесняются в сны) [19]. Причём онтопроцесс цивилизации в данном случае весьма схож с филопроцессом цивилизации: изначально гипертрофированно проговариваемое и запрещаемое (связанное с запретом интимного, запретом физиологического, запретом сакрально-низменного вроде инвективных или пейоративных выражений) впоследствии латентизируется. Элиас приводит сравнение изданий Ла Салля, где в поздних из них во всех предписаниях невозможно найти те же самые подробности для, например, носового платка или ковыряния в носу, что и в ранних изданиях. Более того, свидетельством такой реификации мы видим тот факт, что вместо социальных резонов запрета в более поздних изданиях приводятся биологические аргументы (вредность для здоровья). Эти ссылки Элиас называет «инструментами кондиционирования» и вводит их в общее уравнение, которым описываются режимы кондиционирования (в нашей терминологии – режимы социального порядка). В таких режимах уже осуждается сами привычки, а не их проявления в глазах других, – то есть происходит дистанцирование до уровня социального Третьего, а не до уровня конкретного социального Второго, что Элиас видит основанием *более радикального* (курсив наш – А.Г.) вытеснения социально нежелательных влечений [19].

Таким образом, становление социальности современного типа в рамках концепции Элиаса можно рассматривать, с одной стороны, как «процесс сближения формального и неформального», а с другой – как победу «самопринуждений над общественными принуждениями» [11, с. 44]. Именно таким образом индивидуальная взаимозависимость не механистично, не каузально и не автоматически, а вполне диалектично и органично трансформируется в «порядок особого рода, порядок, который является в большей степени принуждающим и сильным, как воля и разум отдельных людей, их образующих. Это некий порядок переплетения, который определяет ход исторический изменений, это то, на чем основан процесс цивилизации» [8, с. 47]. Осознание этих переплетений, их порядков и режимов, правил и норм может быть осуществлено исключительно с помощью инструментов и категорий, ретранслируемых обществом, а инкорпорация их как собственных подразумевает апелляцию к инстанции Третьего, поскольку это осмысление и осознание должно производиться как осмысление и осознание интернального, объективированного вовне релевантными и когерентными структурами, институциями и практиками.

Безусловно, далеко не все элиасовские разработки применимы. Так, на макросоциальном и макроисторическом масштабах нельзя не согласиться с Мишелем Вевьеркой, по мнению которого Элиас, «увлекшись «цивилизационным процессом» и умиротворением нравов, упустил из вида не менее масштабный и влиятельный фактор, действовавший в XX в., подготовленный XIX в. и обозначенный Ж.Л. Моссо́ти как «озверение», выразившийся во многих массовых бойнях, геноцидах и других крайних проявлениях жестокости» [15, с. 13], примерами чего исследователи приводят этнические геноциды (Босния и Герцеговина, Руанда, Гватемала), которые показывает, что «имевшая там место невообразимая жестокость преследовала целью унижить жертв и свидетелей до такой степени, когда они перестают ощущать себя причастными своему сообществу и вообще миру людей» [15, с. 14], иначе говоря, как мы демонстрируем в одном из наших исследований [6], ввергнуть уже цивилизованного человека в доцивилизированное, инфантильное состояние.

Кроме того, учитывая необходимость нарастающей социально-экономической дифференциации, сформированной под влиянием экономической конкуренции, императива рационализации, обязательного наращивания эффективности и производительности [7], элиасовская концепция позволяет многое привнести в популярную сейчас ANT (actor-network theory) в рассмотрении «социальности актантов»: ведь, несмотря на интенсивное развитие техники и даже фактическое «изъятие» тела из процесса действия, когда для коммуникации достаточно «только пальцев», которыми агент «набирает смыслы на клавиатуре компьютера», «тело не остается в долгу, не дает о себе забыть, сознательно или бессознательно изобретая предназначенные для напоминания практики, например требования «контроля над собой»» [17, с. 39]. Обнаруживается, что не только «вещи дают сдачи», говоря словами Латура, но и «тело дает сдачи», отзываясь на невнимание к нему десоциализацией, децивилизацией, а следовательно, и распадом привычной нам социальности.

Если в этой привычной нам социальности «этикет не нуждается ни в каком обосновании соображения пользы» [21, с. 70], то с ее распадом (а следовательно, и крушением авторитетности инстанции Третьего) этикет нуждается в легитимации, вежливость – в рациональной деконструкции, а «социальное непроговариваемое» (докса, по Бурдьё) – в экспликации и постэкспликационной реинсталляции. Именно эти процессы мы наблюдаем как в распространяющихся образчиках юмора (в

которых прежде всего эксплицируются и за счет юмора десакрализируются очевидные в своей непроговоренности эпифеномены нашего сознания) и в распространении неолиберальной индивидуализирующей идеологии, а равно в популяризации установок на «самодостаточность субъекта» в распоряжении собственным телом (легитимация проституции), собственной жизнью (проблематика эвтаназии), собственной безопасностью без оглядки на безопасность другого (легализация оружия).

Кроме того, существенно модифицируются структуры господства. Если для средневековья максима Элиаса была истинной: «Этикет для короля – инструмент не только дистанцирования, но и господства» [21, с. 147], то для современного общества вежливость, как мы показывали в вышеприведенном исследовании, дефункционализируется, а установление господства посредством дистанцирования перестает быть абсолютной.

Также меняются отношения и соотношения взрослости и детства. Если в модерном обществе «относительной откровенности, с какой взрослые говорили о естественных функциях, соответствовала большая непосредственность их речей и поведения в общении с детьми» [20, с. 113], то в современном обществе мы наблюдаем исчезновение этой корреляции.

Зато сохраняется логика социетального господства, в которой «роль принуждения, опирающегося на угрозу оружием, на военное и физическое превосходство, постепенно уменьшается, а формы зависимости, которые приводят к упорядочиванию или регулированию аффективной жизни в форме самодисциплины, “self control”, короче говоря, самопринуждения, – усиливаются» [20, с. 121]. Эта ремарка сохраняет свою актуальность в эпоху гипериндивидуализации неолиберального толка, в эпоху крушения инстанции Третьего, а эта принудительность трансферируется на Второго и на новые (множественные, неуниверсальные, партикулярные) модификации Третьего. Все это, а также многое не замеченное и не перечисленное нами, нуждается в дальнейших отдельных исследованиях с позиций предложенной нами аксиоматики социологии знания.

Литература:

1. Joas H. Die Modernität des Krieges // Leviathan. Opladen, 1996. – Jg. 24, H. 1. s. 13-27
2. Гергилов Р.Е. Проблема индивидуализации в социологии М. Вебера и Н. Элиаса: сравнительный анализ // Социологический журнал. 2007. № 3, с. 108-123.
3. Гергилов Р.Е. Теория цивилизации Н. Элиаса: критика и перспективы // Вопросы культурологии. – № 5. – 2007. – с. 16-19.
4. Голиков А.С. Ландшафт социального сквозь оптику объективированного знания: от интимного до публичного / Александр Голиков // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Випуск 21. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна. – 2015
5. Голиков А.С. Системность социального знания как феномен и факторы его крушения / Олександр Голіков // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Випуск 17. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна. – 2011. – 488 с., с. 27-34.
6. Голиков А.С. Тотальность и насилие: (де)конституирование «взрослого» в социальности модерна // Держава та глобальні соціальні зміни: історична соціологія панування та спротиву в епоху модерну : матеріали міжнародної наук.-практ. конф. (м. Київ, 26-27 листопада 2015 р.) / Укладачі А.А. Мельниченко, П.В. Кутуєв, А.О. Мігалуш. – К. : Талком, 2015. – 652 с., с. 55-56.
7. Иванов А.В. Культурно-институциональные основания модерна в социогенетической теории Н. Элиаса // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2.; URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=12825> (дата обращения: 24.10.2016).
8. Козловский В.В. Фигуративная социология Норберта Элиаса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Том. – с. 40-66.
9. Кукарников Д. Г. Структура и действие в методологии социального познания // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2014. № 9. С. 6-12.
10. Кучер Г.О. Фигуративная теория Н.Элиаса в современном социологическом дискурсе // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. – №2(22).
11. Митягина В.А. Унификация в коммуникативном поведении: феномен вежливости // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – Выпуск № 3. – 2005. – с. 39-45.
12. Постмодерн: новая магическая эпоха: сборник статей. / Редактор - проф. Ионин Л.Г. - Харьков, ХНУ имени В.Н. Каразина, 2002.
13. Руткевич А.М. Историческая социология Норберта Элиаса // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

14. Терехова О.Н. Н. Элиас о социокультурных установках французской аристократии в эпоху абсолютизма // Вестник КемГУ. – 2013. – № 2 (54). – Т. 3. – с. 150-154.
15. Ушкова Е.Л. 2007.03.001. Вевёрка М. Насилие. Wieviorka M. La violence. – P.: Hachette Litteratures, 2005. – 329 p. // Социальные и гуманитарные науки. отечественная и зарубежная литература. Серия 11: социология. Реферативный журнал. - 2007. - № 3. - с. 5-19
16. Фомичев П.Н. 2004.03.005. Ньютон Т. Кредит и цивилизация. Newton T. Credit and civilization // Brit. j. of sociology. – L., 2003. – Vol.54, N3. – P.347–406. // Социальные и гуманитарные науки. отечественная и зарубежная литература. Серия 11: социология. Реферативный журнал. - 2004. - № 3. - с. 28-31
17. Шоломова Т.В. Тело и его потребности как социокультурная проблема // Вестник СПбГУКИ. – № 4 (21). – декабрь 2014. – с. 37-44.
18. Элиас Норберт О процессе цивилизации : социогенетические и психогенетические исследования. Том 1 : Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Ред. О.Ю. Бойцова, Пер. А.М. Руткевич. - М.; СПб. : Университетская книга, 2001. - 332 с.
19. Элиас Норберт О процессе цивилизации : социогенетические и психогенетические исследования. Том 2 : Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / Ред. О.Ю. Бойцова, Пер. А.М. Руткевич. - М.; СПб. : Университетская книга, 2001. - 382 с.
20. Элиас Норберт Отношения мужчины и женщины: изменение установки // THESIS. – 1994. – Выпуск 6. – с. 103-126
21. Элиас Норберт Придворное общество: исследования по социологии короля и придворной аристократии / Н. Элиас ; пер. А. П. Кухтенков [и др.]. - М. : Языки славянской культуры, 2002. - 368 с.