

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

С. А. Никитин

ЛОГИКА ПРАКТИКИ И РИТОРИКА ДЕЙСТВИЯ

Вопрос об особой практической логике связывает между собой социальную философию и философию науки, поскольку его в равной мере можно представить вопросом о познании повседневных действий людей и вопросом определения границ применимости «наук о человеке». Сложности, связанные с постановкой вопроса о логике практики, известны по меньшей мере со времен Аристотеля, предложившего классификацию знаний и искусств, объединенных единым процессом восхождения к мудрости. «Человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном – выше искусств творения»¹. В основе классификации знаний и умений лежит иерархия, в которой «доказательство... из истинных и первых положений» превосходит «диалектическое... умозаключение... из правдоподобных положений», а последнее, в свою очередь, – «эристическое... умозаключение... из положений, которые кажутся правдоподобными, но на деле не таковы»². Влечение к мудрости прибегает к необходимому знанию, тогда как искусства творения, не говоря уже о ремесле или об опыте, вынужденно удовлетворяются вероятностным знанием.

Но сама человеческая деятельность, вынуждающая порой перевернуть отношения между опытом и искусствами вверх тормашками, вызывает сомнения в этой иерархии. «В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта»³. Поскольку увенчанная первой философией иерархия не универсальна, можно высказать предположение,

что определение управляющей науки или искусства зависит от определения ситуации. Судя по всему, Аристотель предполагал, что все науки и все искусства могут и обязаны в определенных ситуациях предлагать свои иерархии знаний и умений.

Политика, занимающая в общей классификации невысокое положение, становится всеобщим управляющим искусством, объединяя другие науки и искусства стремлением к общественному благу. «Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей... Поскольку ряд таких наук и искусств подчиняется одному какому-нибудь умению... постольку во всех случаях цели управляющих искусств и наук заслуживают предпочтения перед целями подчиненных... Поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами... то ее цель включает, видимо, цели других наук». Подобные классификации управляющих и управляемых знаний и умений возникают по разным поводам и сохраняют свое значение, пока сохраняется породившая их ситуация. Рассматривая в рамках этики рассудительность, предполагающую и знание частного, и знание общего, Аристотель и в этом случае находит следы «своего рода управляющего искусства»⁴, отличающегося и от метафизики, и от политики и умножающего число управляющих знаний и умений. Политическое или этическое умение в отличие от метафизики не может использовать совершенную логику необходимых доказательств, но, несмотря на очевидное несовершенство диалектики или даже эристики, приобретает право на управление другими умениями и знаниями в силу своей общественной полезности. Изложенная Аристотелем иерархия знаний и умений способна к переворачиваниям и порождает парадоксы вследствие взаимного определения метафизики и практических умений.

Созданный Пьером Бурдые очерк теории практики открывается рассмотрением подобных парадоксов. Познание логики практики оказывается самопознанием теоретика практики, поскольку, лишь изучая свои теоретические инструменты, он сможет воспроизвести то, что ускользнуло от его внимания. Самопознание теоретика соединено вместе с тем с парадоксальным пониманием практики, так как «ухватить логику практики можно только через построения, которые ее как такую разрушают». Теоретическая задача рассмотрения логики практики оказывается парадоксом уже в момент ее постановки, ведь необходимо «учесть в... анализе объективную двойственность... всей совокупности символов или практик... чтобы классифицировать их как неклассифицируемые и включить эту неспособность классифицировать *все* в саму логику системы классификации». Обычные решения этой задачи представляют практики совсем не такими, каковы они на деле. Распространенная манера объяснять практики правилами приводит к серьезным искажениям положения дел. «Практики, порожденные согласно полностью сознательным *правилам* порождения, оказались бы лишенными всего, что их определяет собственно как практики: неуверенность, колебания, вытекающие из того, что они основаны не на сознательных и постоянно действующих правилах, а на *практических схемах*, непроизносимых для самих себя, склонных к изменениям в зависимости от логики ситуации, от навязываемой ею и почти всегда частичной точки зрения».

Внешняя точка зрения вынужденно навязывает практике то, чего в ней нет, и прежде всего прочего – постижимость, связность, смысл. «Определить свое место в интеллигибельном порядке... значит принять точку зрения “беспристрастного зрителя”, желающего “понять, чтобы понять” и вынужденного положить такую герменевтическую интенцию в основу практики агентов, как если бы они задавались теми же вопросами, которые он ставит перед собой в их отношении». Выстраивая логику практических действий, этнолог похож на картографа, забывшего об отличии карты от территории. «Выстраиваемые им логические связи являются по отношению к “практическим” – т. е. постоянно используемым, поддерживаемым и развиваемым – связям тем же, чем карта как представление о всех возможных путях для всех возможных путешественников является по отношению к имеющейся сети дорог: поддерживаемых в должном состоянии, на ходу, расчищенных – действительно пригодных для отдельного агента». Наконец, теряются важнейшие свойства действий и высказываний, как, например, в том случае, когда «интерпретируют действия, которые, как ритуалы или мифы, имеют целью *воздействовать* на природный и социальный миры так, как если бы речь шла об операциях, предназначенных для их интерпретации»⁵. Воссоздание или создание логики практики привносит многочисленные серьезные искажения в практику, и оттого-то теория практики ставит перед теоретиком новые задачи, связанные прежде всего с познанием своего инструментария, или, как выражается Бурдьё, с объективацией объективирующего субъекта.

Причиной всех этих искажений становится отстраненность теоретика, безразличного по отношению к практике. «Практика подвергается искажению уже в силу того, что она берется с определенной “точки зрения” и что она, таким образом, преобразуется в *предмет* (наблюдения и анализа)... Особенно легко суверенная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издали и свысока как *представление*». Доминирование позволяет отстраненно (теоретически) воспринимать социальную реальность, и потому объективизм социально не нейтрален: он гораздо ближе тем, кто занимает господствующие позиции в социальном поле: «Любое объективистское познание содержит в себе притязание на легитимное доминирование». По этой самой причине теория практики приобретает трудноустранимый характер поучения, становится обоснованием социализации или же социальной педагогики. «Трудно выйти из игры в переворачивание предпочтений и начать формулировать настоящее *описание* логики практики, не используя при этом теоретическую, созерцательную, учебную ситуацию, с опорой на которую выстраиваются все рассуждения, включая самые яростные речи в защиту практики». Научная практика насильственно придает целостность разобщенным практическим действиям, а потому «у нас лишь в том случае есть шанс осмыслить практику... если мы будем учитывать, какой результат производит научная практика одним лишь фактом *тотализации*»⁶. Без этого доминирование и поучение становятся нежелательными, но практически неизбежными попутчиками теории на ее пути к познанию практики.

Чтобы избавиться от них, следует обратиться к рассмотрению своих собственных практик. Такое обращение позволяет увидеть практику как игру с весьма серьезными ставками. «Стоит обратиться к своим собственным играм, к своей собственной практике социальной игры, и окажется, что *чувство игры* – это одновременно и реализация *теории игры*, и ее отрицание как теории». При этом обнаружится, что правила практики присущи только действиям чужих людей, что же касается своих, то им свойственны общеизвестные и потому не привлекающие особого внимания «способности». «Свои собственные приемы житейского обращения, о которых говорят в понятиях “такта”, “чутья”, “деликатности”, “ловкости” или “умелости”, – все это разные имена практического чувства». Практическая деятельность предполагает набор экономических действий, материальных и символических, отнюдь несводимых к обыкновенному экономическому объяснению практики. «Существует *экономия практик* – причина, имманентная практикам и не имеющая началом ни “решения” разума как сознательный расчет, ни детерминации механизмов внешних по отношению к агентам и стоящих выше их». Многочисленные экономикеры предопределяют особую логику практики, отличающуюся и от формальной, и от трансцендентальной логики. Бурдьё зовет ее «логикой приблизительности и зыбкости» но в то же время «несложной, экономной логикой».

Логика практики не похожа на обыкновенную логику: «За практикой следует признать особую, нелогическую логику, дабы не требовать от нее больше логики, чем она способна дать, неизбежно принуждая ее говорить несвязности либо навязывая ей искусственную связность». Отличие от обычной логики придает логике практической двойственность; она логичная и нелогичная, причем одновременно отличается «своей *практической связностью* – то есть своим единством и правильностью, но также и зыбкостью и неправильностью, даже несвязностью, которые равно *закономерны*, ибо включены в логику генезиса и функционирования системы». Практическая логика в конечном итоге оказывается не-логикой и даже анти-логикой, поскольку, «в отличие от логики – мысленной работы, состоящей в осмыслении мысленной работы – практика исключает всякий формальный интерес». Вот почему «само понятие практической логики, то есть логики в себе, без сознательной рефлексии и логического самоконтроля, представляет собой *противоречие в терминах*, бросающее вызов логической логике». Но присущие практической логике связность и последовательность не позволяют и назвать ее полнейшим беспорядком и первобытным хаосом. Поэтому Бурдьё связывает практическую логику с притворством, неоднократно используя ее для определения состояния игрока при посредстве латинского имени иронии, *illusio*. «Логика практики в самом своем принципе, как практическое участие в игре, *illusio*, а тем самым и теория теоретической отстраненности, теория предполагаемой и производимой ею дистанции»⁷. Имя логики с трудом сочетается с описанной Бурдьё логикой практики. Практическая логика бессвязна лишь в сравнении с теоретической (или логической) логикой, но она обладает внутренней связностью, впрочем, исключаяющей полную формализацию. Практической «логике» идут кавычки. Своей внеш-

ней фрагментарностью она провоцирует теоретиков на ошибочные тотализации. Несходство практической и логической логики таково, что остается только поставить риторический вопрос о подходящем имени для практической логики.

Рассмотрение различных тенденций в разработке теории действия, представляющей элементарный уровень практики, позволит заменить вопрос открытым утверждением. Хотя и сегодня теория действия вполне современна и, вне всякого сомнения, успешно конкурирует с иными объяснительными схемами, ее основные положения сформулированы никак не позднее рубежа XIX и XX веков. Поворотным пунктом в утверждении теории действия, по меньшей мере в социологии, стала попытка Толкотта Парсонса в «Структуре социального действия» (1937) синтезировать некоторые подходы к построению подобной теории, казавшиеся ему наиболее важными, заимствованные им из экономики и социологии. Объединяя и обобщая теории действия своих отдаленных и непосредственных предшественников, Парсонс стремился представить «акт действия как единицу с точки зрения определенной системы координат» и выделить «минимальное число фактов», которые необходимо определить, для того чтобы говорить об акте действия как об элементе социальной системы. Этими фактами становятся актер, цель, ситуация и нормативная система, причем Парсонс подчеркивает исключительную важность различения возможных видов нормативной ориентации. В общую систему социальных координат позволяет включить каждое действие присущая ему логика, связывающая средства с целями и тем самым демонстрирующая полезность действия. Подобно тому как невозможно говорить о физических процессах вне пространства и времени, «невозможно говорить о действии в терминах, которые не включают отношений между средствами и целями»⁸. Первоисточником теории действия Парсонса стала утилитаристская теория. Знаменитая формула Иеремии Бентама, считавшего, что действие сообразуется с принципом полезности, «когда его стремление увеличить счастье общества больше, чем стремление уменьшить его»⁹, соединяет ссылку на нормативную ориентацию с неприемлемым для Парсонса атомизмом в понимании мотивации действия.

Рассмотрение различных видов нормативных ориентаций позволяет Парсонсу преодолеть атомизм утилитаристской теории действия, сохранив вместе с тем общее представление о полезности действия или, иными словами, об оправдании действия использованием общественно приемлемых средств для достижения общественно полезной цели. Когда действие определено условиями и средствами, включено в общую систему координат действия, направлено к цели, одним словом – рационализировано, оно отвлечено от риска и неопределенности, неизменно сопутствующих ему в реальности. Открытие оснований взаимной согласованности действий придает самому действию желаемое однообразие, но это однообразие едва ли соответствует способности действия внезапно и непредсказуемо менять реальность. Не назовешь поэтому безосновательным суждение Ханса Йоаса о том, что теоретическое совершенство нормативно-ориентированной теории действия Парсонса достигается за счет «радикального отказа от креативного измерения действия»¹⁰. Не одной лишь теоретической социологии предстоит вопло-

тить в жизнь предложение Йоаса «реисторизировать» теории действия и открыть возможность для возвращения тех теорий действия, которые в социологии Парсонса подверглись полному или частичному вытеснению. В теориях действия, определяющих направление развития современных гуманитарных и социальных наук, во главу угла ставятся как раз те положения, что по тем или иным причинам были отброшены Парсонсом.

Георг Зиммель рассматривал внутренние конфликты условий и средств, обуславливающие целостность общеизвестной, но необыкновенной формы действия – приключения. Сопоставление приключения с азартными играми, художественным произведением и сновидением и противопоставление его труду и старости призвано объяснить парадоксальное сплетение активности и пассивности, использования средств и подчинения условиям, отличающее эту форму действия. Приключение исключено из обычного течения жизни и вместе с тем представляет ее целостность: «Приключение становится таковым лишь посредством двойного смысла – оно есть образование, в себе установленное посредством начала и конца некоего значимого смысла, и со всеми своими случайностями и своей экстерриториальностью по отношению к континууму жизни оно тем не менее связано с сущностью и назначением своего носителя в широком, возвышающемся над рациональными рядами жизни значении и в таинственной необходимости»¹¹. Приключение просто случается, внезапно прерывая течение жизни, и потому оно – случайное и непредсказуемое. Приключение позволяет актору проявить свою сущность и не проходит без последствий, и потому оно – необходимое и предопределенное. Его невозможно ни объявить основной формой действия, ни свести, как игру или искусство, к особой форме действия, отличающейся от обыденного действия отсутствием практически значимых следствий.

Стремясь отыскать смысл приключения, Зиммель рассматривает его повседневные определения. Таким же путем идет Ирвинг Гофман, исследуя в статье «Там, где действие» смысл слова «action», не учтенный классической теорией действия. Причина такого невнимания проста: в этом смысле термин введен в обращение «мужчинами, которых трудно заподозрить в изысканном вкусе», многократно использован в рекламных роликах и коммерческом искусстве и стал уже в наши дни названием жанра. Если требуется обнаружить те места, где находится действие, приходится рассматривать не только не-парсонсовский, но и вовсе неакадемический, а, напротив того, повседневный смысл слова «action». Действие, как правило, надеются обнаружить в коммерческом соревновательном спорте, рискованных видах спорта, аттракционах, развлечениях и потреблении дорогих и изысканных товаров. Традиционная теория игры относит эти виды деятельности к нетипичным играм, поскольку их участники испытывают свое счастье, допуская, что последствия выбора могут заметно изменить их судьбу. Когда они все же идут на риск, то рассчитывают на подтверждение своего социального статуса и рискуют утратить его. Рассмотрение поведения акторов в этих сферах приводит к общему определению действия, показывающему, что действие можно найти и там, где этого никак не ожидаешь: «Где бы индивид ни принимал сознательно возможности,

приводящие к значимым последствиям и не считающиеся неизбежными, там и следует искать действие». Поскольку к роковым последствиям, изменяющим всю жизнь, способно привести и простое исполнение профессиональных обязанностей, сфера, где потенциально присутствует действие, распространяется на многие человеческие поступки. Тогда действие можно определить как «вид ориентированной на самое себя постановки моральной сцены в ритуальной форме»¹², причем темой этой постановки как раз и становится исполнение профессионального долга. Возвращая теорию действия в повседневность, Гофман подчеркивает неопределенность действия, вынуждая заново поставить вопрос о том, как отдельные действия связываются в социальную систему.

Моменты действия предполагают испытание соответствующих порядку взаимодействия свойств характера, от проявления которых зависит одобрение или неодобрение актора его окружением. «Чтобы соответствовать фундаментальным требованиям морали и последовательности, нас подстрекают к созданию фундаментальной иллюзии. Это – наш характер. Вполне наш, наш собственный и неизменный, но тем не менее ненадежный и непостоянный»¹³. Двойственность характера – устойчивого и изменчивого – соответствует двойственности порядка взаимодействия, представляющего собой необходимую видимость социального спектакля. Рассматривая в книге «Представление себя другим в повседневной жизни» поведение нарушителей социального спокойствия, Гофман показывает, как противоречивые роли приводят к переопределению ситуации, иными словами, к изменению социальной реальности. Завершая рассмотрение видов коммуникации с выходом из представляемого характера, он пишет: «Независимо от того, ощущают исполнители свое официальное поведение “реальнейшей” из реальностей или нет, они будут украдкой протаскивать и выражать множественные версии реальности, и каждая версия скорее всего окажется несовместимой с другими»¹⁴. Взаимодействие множественных реальностей описано таким образом, что оправданным может показаться несколько недоброжелательное суждение Алвина У. Гоулднера о драматургии Гофмана: «Образ общественной жизни у Гофмана – это не четкие социальные структуры с устоявшимися, строго очерченными границами, а скорее произвольно перекрученные, перекрещивающиеся, шатающиеся “леса” декораций, вдоль которых суетливо мечутся люди»¹⁵. Подобная неустойчивость особенно очевидна при сравнении Гофмана и Парсонса, которое и проводит Гоулднер, противопоставляя теоретическую абстракцию устойчивой структуры в функционализме повседневной и известной из опыта неустойчивости действия.

В обычной жизни подвижные «леса» декораций превращаются в якобы устойчивую социальную систему при использовании риторических средств. Ричард Маккеон исследовал заметное расширение сферы применения риторики в Средние века. «Традиция, превратившая в конце концов риторику в дисциплину слов, независимую ни от философии, ни от диалектики, выработала словесные различия, выросшие в учения о вещах»¹⁶, заложив тем самым основания науки Нового времени. Вместе с тем по меньшей мере со времен Высокого Средневековья риторика словесная сочетается с риторикой несловесной, риторика слов – с риторикой

вещей. Применяя разработки риториков Средневековья к повседневным ситуациям нашего времени, Кеннет Д. Берк пишет: «Даже медицинское оборудование в кабинете врача не только ценно по его применимости при постановке диагноза, но и обладает функцией медицинской *риторики*»¹⁷. Обычные вещи не просто используются в соответствии с инструкциями по применению, но и определяют ситуацию как медицинский осмотр, как ухаживание, как администрирование и т. п. Соединение словесной и несловесной риторики позволяет объединить рискованные или неопределенные человеческие действия видимостью устойчивой и твердо определенной ситуации.

В наше время несловесная риторика играет одну из главных ролей при определении ситуации. Прямо или косвенно риторика всегда была связана с практическими действиями; в наши дни такая связь подразумевает риторическое обращение с техникой, что отмечает и Маккеон. По его словам, технологическая риторика применяется в процессе «преодоления отрыва теории от практики установлением технологии, прикладной теории, *логоса техне*»¹⁸. Техника нуждается в творческом освоении просто потому, что условия использования техники трудно совместимы с ее кажущимся совершенством. Использование «технологической» риторики не для составления убедительных речей, но для мастерского ухода за мотоциклом описано в культовом романе Роберта М. Пирсига. Коль скоро необходимо преодолеть отрыв теории от практики и принять технологию «не как эксплуатацию природы, но как слияние природы с человеческим духом в некое новое существо, превосходящее их обоих», то необходимо мастерски овладеть каким-либо делом, а мастерство – «умение видеть, что “хорошо смотрится”, вместе со способностью понимать основы методов, позволяющих достичь этого “хорошо”». Ни в коем случае невозможно свести такое умение к изучению написанных инженерами инструкций и использованию проверенных и известных по чужому опыту методов. Дело не только в том, что следование инструкциям приводит к тошнотворно-«стильной» жизни в соответствии со стандартами. Гораздо важнее то, что освоение научных методов и написанных на их основе инструкций не делает умельцем. Пирсиг приводит несколько примеров хорошего и плохого отношения к мотоциклу и замечает: «Разница между хорошим механиком и плохим, хорошим и плохим математиком состоит именно в способности *отделять* хорошие факты от плохих по качественному признаку. Нужно быть *небезразличным!* Вот об этой-то способности формальный традиционный научный метод не говорит ничего». Умелый мастер обладает способностью придавать своей деятельности *качество*. Попросту такая способность зовется сметкой, и ее не удастся свести к «мягкой» или «жесткой» методологии обращения с техническими устройствами: «Сметка начинает наполнять нас, когда... мы обретаем способность видеть, слышать, чувствовать подлинную вселенную, а не свои затасканные представления о ней»¹⁹. Сметка необходима для того, чтобы подогнать технику к условиям ее использования, но это означает, что технику воспринимать нельзя как недостижимое совершенство, поскольку совершенство может характеризовать только человеческие действия. Для того чтобы вступить в полноту реальности, можно использовать дзен,

но обращение к неевропейским религиозным учениям не единственная возможность. В конечном итоге необходимо переосмыслить европейскую технику, а путь такого переосмысления предопределен самой историей Европы и ведет вспять, ко времени, когда риторика была изобретена софистами.

«Метафизика Качества», разрабатываемая Пирсигом, связывает воедино сметку мастера, обращающегося с современной техникой, с софистическим пониманием *арете* (добродетель, доблесть, совершенство). С одной стороны, кажется, будто «добродетель, если ею вообще что-то подразумевается, предполагает некий этический абсолютизм. Человек, представление которого о приличествующем меняется день ото дня, способен вызывать восхищение широтой своих взглядов, но никак не *добродетелью*». С другой стороны, учившие добродетели софисты «были учителями, но учить они хотели не принципам, а человеческим убеждениям»²⁰. Уникальность софистов как раз и заключалась в том, что они связали *арете* не с абсолютизмом, но с мгновением настоящего, предполагая оценивать качество не внешней меркой, но мерой человека. Вернер Йегер передает это изменение учением о политической *арете*, приходящем на смену аристократической *арете*. Политическая добродетель связывала софистов с «повышением роли умственного образования» и «жизненной практикой». Им, как Софоклу, был близок «идеал гармонического развития человеческой души», но, как Еврипиду, присуща «зыбкая изменчивость принципиального нравственного обоснования». Эти кажущиеся противоречия синтезировались в риторике софистов, воспитывающих «дар меткой, убедительной речи»²¹ как воплощение политической *арете*. Софисты обучали добродетели, но отрицали само существование абсолютного Блага, полагая, что «благо не представляло собой *принцип* реальности, оно и было самой реальностью – вечно меняющейся, непознаваемой в конечном счете никакими раз и навсегда установленными способами». Напротив, в метафизике Аристотеля «*арете* мертво, зато наука, логика и Университет, каким мы его сегодня знаем, получают учредительную хартию, где среди основных их задач значатся: в бесчисленном количестве находить и измышлять принципы, касающиеся субстанциальных элементов нашего мира, называть эти принципы знаниями и передавать их грядущим поколениям в виде системы»²². Пирсиг одним из первых противопоставляет традиционную риторику, основания которой изложены Аристотелем, риторике софистов, усилиями Платона, Аристотеля и их многочисленных учеников изгнанной за пределы традиции гуманитарного знания. Небезразличный мастер, подобно человеку Протагора, соответствует собственной мере мира, своей добродетели, а риторика софистов оказывается теорией умелого поведения, обращенного сегодня в первую очередь к технике (к ее *логосу*). Объединение человеческих действий, позволяющее создавать и сохранять относительно устойчивые социальные единства, происходит в соответствии с приемами риторики. Поэтому и описание человеческих действий с учетом их творческого характера, а социальных структур с учетом их изменчивости возможно только при посредстве риторики.

Рассмотрение одного из хорошо известных рассуждений Клода Леви-Строса подтверждает утверждение о том, что именно риторика оказывается нелогичес-

кой логикой практики. Леви-Строс для объяснения мифологического мышления как социального действия использовал аналогию с самодельщиной, или бриколажем (*bricolage*), утверждая, что мифологическое мышление использует только существующие лингвистические приемы, ничего не изобретая, но лишь комбинируя подручные средства. «Мифологическое мышление возводит ансамбли структур посредством одного структурированного ансамбля – языка; но оно овладевает этим не на уровне структуры, а строит свои мировоззренческие дворцы, используя строительный мусор от прежнего социального дискурса». С мусором прежнего социального дискурса работают кустари-самоучки, или бриколеры. «Бриколер – это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом... Суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками»²³. Кустари-самоучки воплощают собой полюс человеческого действия, прямо противоположный инженеру или ученому, готовому работать только со специально подготовленными инструментами.

Аналогия между кустарщиной и мифологической рефлексией применима и за пределами исследований мифологии. Бриколаж пригоден для объяснения всякого рассуждения, элементы которого, подобно элементам мифологической рефлексии, «всегда расположены на полпути между перцептом и концептом». Поскольку речь идет о концептах, бриколаж представляет собой технический аналог того, «что в умозрительном плане могло быть наукой, которую мы предпочитаем называть “первичной”, а не примитивной». А сама область технологии организована дуализмом бриколера и инженера. «Бриколер адресует к коллекции из остатков человеческой деятельности, то есть к какой-то подсовокупности культуры... Инженер всегда стремится проложить себе путь через эти ограничения, резюмирующие состояние цивилизации, и расположиться *по ту сторону* от них, тогда как бриколер волей-неволей пребывает *по эту сторону*». Этот дуализм продолжен дуализмами понятия и знака, устойчивой целостности и частичных изменений. «Понятие выступает в качестве оператора для *открытия* целостной совокупности, с которой работают, значение – оператор ее *реорганизации*». Особое время кустарного творения – будущее-в-прошедшем, поскольку бриколер использует для решения новых проблем древние инструменты и материалы. «Бриколер побуждаем своим проектом, однако первый его практический ход является ретроспективным: он должен вновь обратиться к уже образованной совокупности инструментов и материалов, провести или переделать ее инвентаризацию; и наконец, кроме того, затеять с ней нечто вроде диалога, чтобы составить перечень тех возможных ответов (прежде чем выбирать среди них), которые эта совокупность может предложить по проблеме, поставленной перед ней». Бриколер использует детали, обладающие историей, придавая неизвестное значение хорошо известным приемам. «Эти возможности всегда остаются ограниченными конкретной историей каждой детали и тем, что в ней предопределено первоначальным использованием, для чего

она и была задумана, и теми адаптациями, которым она подверглась, для другого употребления»²⁴. Подобно кустарю, подбирающему наделенные своей историей инструменты и материалы, ритор использует уже описанные специалистами по риторике предшествующих поколений приемы, всякий раз придавая им новый смысл.

Близость бриколажа и риторики отмечал Жерар Женетт, сравнивая метаязык литературной критики, говорящей о своем предмете (литературе) на языке самого предмета, с бриколажем. Поскольку «писатель изучает мир, критик – литературу», литературная критика подобна бриколажу. Женетт видит будущее литературной критики и чтения в развитии транслингвистики, рассматривающий уже овеществленные языковые факты. Женетт производит отождествление лингвистики дискурса и риторики, объединенных вторичностью материала, словесного мусора, но и первичностью творческого акта преобразования подручного материала. «Тем самым возникает лингвистика дискурса, то есть *транслингвистика*, поскольку языковые факты здесь предстают крупными массами и зачастую во вторичном состоянии; одним словом, это – риторика, та самая “новая риторика”, которой не так давно требовал Франсис Понж и которой нам до сих пор не хватает»²⁵. Риторические обороты так же наполнены собственной историей и так же расположены «между перцептом и концептом», как инструменты бриколера. Призывая к созданию «новой риторики», Понж связывает необходимость создания новой риторики с неизбежным восприятием языка как данности, как материальной предпосылки собственного слова: «Слова придуманы не мной и говорят сами за себя: меня они ничуть не выражают. Это просто душит меня». Для того и нужна риторика, чтобы в сопротивлении языку обрести право на собственную речь, творить, используя затертые слова. «Вот когда обучать искусству сопротивляться словам становится нужным, искусству говорить лишь так, как хочется, искусству принуждать, подчинять себе речь. Так что придумать риторiku или скорее научить каждого, как найти свою собственную риторiku, представляется общественно полезным делом»²⁶. Поэзия (или литературная критика) может создаваться из языкового сора, а социальная реальность творится из мусора, оставшегося от предшествующих поколений. «Новая риторика» Понжа равно нужна и в том и в другом случае.

Жак Деррида высказал обоснованные сомнения в том, насколько реален дуализм инженера и бриколера: «Если называть бриколажем необходимость заимствовать понятия из более или менее связанного или разрушенного текстового наследия, окажется, что бриколерам является любой дискурс. Противопоставляемый Леви-Стросом бриколерам изобретатель, инженер, должен был целиком построить весь свой язык, и синтаксис, и лексику. В этом смысле инженер – это миф: субъект, ставший абсолютным источником своего собственного дискурса, построивший его “целиком и полностью”, был бы творцом глагола, самим глаголом». Поскольку подобный мифологический персонаж, созданный бриколерами, этот сверх-инженер, реален не более, чем мудрец, в одиночку построивший здание знания, «мифопоэтическое достоинство бриколажа»²⁷ и заключается в первую очередь в отсутствии всякого привилегированного субъекта. «Само понятие само-

дельщины предполагает случайность падения и конечности»²⁸. Инженер (а вместе с ним и теоретик не-первичной науки) – просто гипербола некоторых черт бриколера, который не только гораздо реальнее, но и гораздо сложнее вымышленного инженера. Ритор, как бриколер, использует мусор социального дискурса, пренебрегая тем значением, которое этот мусор имел тогда, когда он еще не был мусором. Тем самым, отвергая уже существующие системы значений, он создает событие новой системы. Если социальная инженерия остается опасной утопией, то риторика вполне способна стать языком социальной теории. Сведущий в правилах и приемах повседневной коммуникации, успешно пользующийся ими, но сохраняющий при этом и способность наблюдать за их использованием, ритор – прообраз социального теоретика. Ему более, чем любому другому специалисту по социальной коммуникации, известна ее внутренняя противоречивость, разрешающаяся все новыми речевыми действиями и обеспечивающая потенциальную бесконечность обмена деятельностью между людьми. Сближение «логики» практического поведения с риторикой приводит к нескольким следствиям. Риторика лучше, чем логика или грамматика, подходит для классификации и описания приемов практической деятельности. Перед логикой практики и риторикой ставятся сходные задачи: и в том и в другом случае требуется решить вопрос о связи общих мест с неповторимыми ситуациями. Риторическое исследование приемов практических действий способно стать основанием для социальной теории, внимательной к своим основаниям в повседневной практике.

¹ *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч. М., 1976. Т. 1. С. 67.

² *Аристотель*. Топика // *Аристотель*. Соч. М., 1978. Т. 2. С. 349.

³ *Аристотель*. Метафизика. С. 66.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. 1094a 8–11; 1094b 4–7; 1141b 22 // *Аристотель*. Сочинения. М., 1984. Т. 4. С. 54–55, 180.

⁵ *Бурдые П.* Практический смысл. СПб.; М., 2001. С. 26, 29, 60, 67–69.

⁶ Там же. С. 53, 55, 56, 160.

⁷ Там же. С. 98, 157, 167–169, 178, 205.

⁸ *Парсонс Т.* Структура социального действия // *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000. С. 94–96, 275.

⁹ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 11.

¹⁰ *Йоас Х.* Креативность действия. СПб., 2005. С. 43.

¹¹ *Зиммель Г.* Приклучение // *Зиммель Г.* Избранное. М., 1996. Т. 2. С. 215.

¹² *Goffman E.* Where the Action Is // *Goffman E.* Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior. Garden City, N. Y., 1967. P. 149, 194, 239.

¹³ *Goffman E.* Where the Action Is. P. 239.

¹⁴ *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000. С. 250.

¹⁵ *Гоулднер А. У.* Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 431–432.

¹⁶ *McKeon R.* Rhetoric. Essays in Invention and Discovery. Woodbridge, 1987. P. 164–165.

¹⁷ *Burke K. D.* The Rhetoric of Motives. N. Y., 1953. P. 171. Гофман ссылается на рассуждение о медицинской риторике и другие подобные отрывки из Берка. См.: *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. С. 205, 216, 236.

¹⁸ *McKeon R.* Rhetoric. P. 13.

¹⁹ *Пирсиг П. М.* Дзен и искусство ухода за мотоциклом. Исследование о ценностях. СПб., 2002. С. 205, 361–362, 376.

²⁰ Там же. С. 465–466.

²¹ *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. Т. 1. С. 340, 343, 385.

²² Пирсиг Р. М. Дзен и искусство ухода за мотоциклом. С. 471–473.

²³ Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 126, 130.

²⁴ Там же. С. 126–129.

²⁵ Женетт Ж. Структурализм и литературная критика // Женетт Ж. Фигуры. М., 1998. Т. 1. С. 161, 166.

²⁶ Понж Ф. На стороне вещей. М., 2000. С. 116.

²⁷ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 360, 361.

²⁸ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 289.

М. П. Шубина

О ПОНЯТИИ И ПРИРОДЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В последнее десятилетие все чаще в социально-гуманитарной литературе встречается слово «повседневность». Презируемая ранее философами как неистинная, повседневность сегодня становится объектом и философской рефлексии. Пришедший к нам из обыденного словоупотребления, этот конструкт позволяет «схватить» субъективность – главное, что отличает человека от всех других существ. Это понятие дает возможность преодолеть жесткую субъект-объектную дихотомию и отобразить мир изнутри той или иной человеческой ситуации. И сегодня выражение «повседневность», бывшее ранее просторечным, все более и более претендует на статус философской категории¹. Так что же следует понимать под повседневностью? На этот счет существует множество точек зрения. Наиболее значимые концепции повседневности хотя и различаются между собой, но все же имеют много сходного в понимании этой проблемы. Все исследователи так или иначе согласны с тем, что повседневность представляет собой особую сферу опыта. Так, Гуссерль отождествлял отчасти жизненный мир с миром нашего повседневного опыта, наивной субъективности, то есть с миром естественной установки, предшествующей научной объективности.

С точки зрения основателя феноменологической социологии А. Шюца, повседневность – это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности, обладающая рядом характеристик, среди которых уверенность в объективности и самоочевидности мира и социальных взаимодействий, что, собственно, и есть естественная установка².

Вслед за Гуссерлем и Шюцем современные исследователи повседневности подчеркивают: «В рамках социальной феноменологии жизненный мир предстает как всеохватная сфера человеческого опыта, ориентаций и действий, посредством которых люди осуществляют свои планы, дела и интересы, манипулируя объектами и