

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ, РЕФЕРАТЫ

О.А. КАРМАДОНОВ

«ТЕОРИЯ СИМВОЛА» НОРБЕРТА ЭЛИАСА Elias N. The symbol theory. London: Sage Publications, 1991

«Теория символа» — последний большой труд Норберта Элиаса, подготовленный к публикации при жизни автора. За несколько дней до смерти (1 августа 1990 года, Амстердам) он продолжал работать над обновленным и расширенным «Введением»¹. Работа осталась не вполне завершенной, и мы можем только догадываться о направлениях мысли выдающегося социолога. Логика «Теории символа» выстроена в соответствии с одной из приоритетных тем Элиаса — обоснованием необходимости изучать человеческие общества в длительной временной перспективе. Сам автор, как указывает редактор английского издания [1], воспринимал этот труд как продолжение своих исследований в области социологии знания [2], что определило его структуру и логику изложения.

Работа начинается с критики традиционных теорий познания, связанных, прежде всего, с кантовским *a priori* и картезианско-гуссерлевским *сомнением*. Как отмечает Ричард Килминстер, «это все та же задача, которую Элиас ставил перед собой еще семьдесят лет назад, будучи аспирантом. Может создаться впечатление, что Элиас прямо-таки одержим этой идеей или что он живет прошлым. На самом деле, однако, Элиас был хорошо знаком с последними кантовскими работами, в частности, с трудами Юргена Хабермаса и Карла-

Кармадонов Олег Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой регионоведения и социальной экономики Иркутского государственного университета. Адрес: 664003 Иркутск, ул. Карла Маркса, д. 1. Телефон: (3952) 33–68–73. Факс: (3952) 24–37–48. Электронная почта: karmado@yandex.ru

¹ «Введение в теорию символа» вышло первоначально в журнале «Theory, Culture & Society», 1989, No. 2–4.

Отто Апеля. За ориентацией на язык и речевую коммуникацию он распознавал трансцендентальную структуру мышления, которая характерна для всей кантианской философии. Вопрос тем не менее остается — почему Элиас до последних дней жизни с неубывающей энергией продолжал свой крестовый поход против этой и других рационалистических философий? Возможно, Элиас осознавал, что трансцендентальное измерение кантианского мышления имеет, по сути, пораженческий характер. Оно предполагает, что люди не способны адаптироваться к различным ситуациям и развивать новые способы мышления при столкновении с новыми объектами познания, будучи навсегда скованы фиксированными категориями. Все версии картезианского сомнения исходят из той же посылки, то есть из предположения, что мы все равно никогда не можем быть до конца уверены в существовании реального мира, который пытаемся постичь. Обе философские традиции индивидуалистичны, и обе пасуют перед очевидностью прогрессирующего синтеза, исторически развившегося в науках и подкрепленного новыми наблюдениями и открытиями. Элиас настаивает — очевидные факты свидетельствуют о том, что в действительности нет предела числу символов и языков, которые создавались и продолжают создаваться людьми на протяжении веков» [1, р. хxi]. Элиас, развивая свою критику, определяет философские направления, которым свойственно сомнение в существовании чего бы то ни было вне познающего субъекта (р. 15): они могут только помешать решению серьезных «когнитивных и ориентационных» задач, с которыми человечество встретится в следующей фазе своего развития.

На вопрос «Как возможно человеческое познание?» Элиас, полемизируя с Р. Декартом, И. Кантом, Э. Гуссерлем и К. Поппером, дает следующий ответ. Прежде всего, нет никакой необходимости создавать убежище в виде «естественно предопределенной формы мышления», поскольку сам термин *причина* и его различные вариации усваиваются всеми нормальными членами языковой общности в процессе обучения. «Социальные (курсив мой. — О.К.) объяснения, понимание того, что овладение языком, а следовательно, словами, такими, как *причина* и *следствие*, есть нечто большее, чем простая аккумуляция [результата] индивидуальных действий, было недоступно ни Канту, ни Юму². Специфический тип объяснения возникает не

² Напомним, что Юм поставил вопрос о возможности человеческого познания исходя из положения, что индивидуальный опыт не является достаточным основанием для когнитивного освоения реальности. Кант полагал, что ответил на этот вопрос в «Критике чистого разума» с помощью феноменально-ноуменальной оппозиции и вывода о трансцен-

благодаря личному опыту индивидуума, а благодаря коллективным опытам целой группы в процессе смены многих поколений» (р. 9). Одна из главных «странностей» общепринятых теорий познания и традиционной эпистемологии, по мнению Элиаса, — то, что большинство из них содержат мало сведений о передаче знания от личности к личности и почти ничего — о структурных характеристиках знания, которые делают возможной его межличностную и межпоколенную трансмиссию. Субъектами знания в этих теориях выступают абсолютно независимые и изолированные индивиды; межличностная языковая коммуникация если и играет здесь какую-то роль, то по большей части маргинальную. Элиас отмечает, что в тех случаях, когда трансмиссия и увеличение совокупного знания все-таки рассматриваются, главный акцент делается на последовательности выдающихся личностей исходя из модели «как продвигалась наука от Ньютона к Эйнштейну». Эта ограниченность традиционных теорий познания, как считает Элиас, приводит к тому, что знание, язык и мышление существуют в отдельных отсеках, и сами эти теории почти ничего не могут сказать ни об онтологическом статусе знания, ни о том, что знание, собственно, из себя представляет. Для того чтобы дать адекватный ответ на эти и другие вопросы, связанные с человеческим опытом, необходимы как радикальная ревизия классических теорий познания, так и принципиально новая исследовательская методология, которая, с опорой на соответствующий теоретический инструментарий, создаст возможность более правдоподобного, или «конгруэнтного с реальностью», описания и анализа человеческой вселенной. Главный структурный элемент новой теории — символ. Все последующие идеи, излагаемые Элиасом в рассматриваемой работе, строятся вокруг этих посылов, результат же можно определить как своего рода пролегомены к социальной теории нового типа, обозначение узловых проблем и наметку основных путей научного поиска. «Я всего лишь пытаюсь здесь отворить дверь, которая какое-то время была закрыта и запечатана весьма плотно», — замечает Элиас (р. 80).

Темы, поднимаемые в книге, и являются структурными компонентами того, что Элиас называет «теорией символа». Анализ каждой включает ряд достаточно оригинальных посылок, допущений и критических суждений, не вполне последовательных, который может

дентальности (то есть изначальной данности и заданности) когнитивных категорий. Элиас, впрочем, нигде не упоминает теорию архетипов Юнга, которая коррелирует с кантовским (читай — платоновским) выводом о существовании иерархизованного мира сверх-идей. Аналитическая психология, однако, оставляет достаточно места познающему субъекту, активная когнитивная роль которого является залогом успешной *индивидуации*, то есть личностной самореализации.

быть представлен как предварительные подходы к созданию новой методологии для анализа знакового универсума в его временной и пространственной протяженности.

Биологическая эволюция и социальное развитие. Критика теорий действия. Элиас разводит понятия *эволюция* и *развитие*: первое он относит к сугубо биологическим процессам, а второе — к социальным. Биологическая эволюция предполагает генетические, а значит, физиологические и морфологические изменения вида, в то время как социальное развитие происходит без трансформаций на таком глубинном уровне, оставаясь тем не менее видимым процессом. Элиас отмечает, что в социологической теории и практике почти никогда не рассматриваются отношения между биологической эволюцией и социальным развитием. «И биологи, и социологи ведут себя так, как будто биологические и социальные аспекты человеческих особей строго разделены и независимы друг от друга в той же степени, в какой хотели бы быть независимыми и разделенными сами профессии биолога и социолога или факультеты биологии и социологии» (р. 19). Такой стиль поведения создает определенные «блокады» в научном познании, не позволяющие различным специалистам выходить за узкие рамки своих профессиональных областей. Этот недостаток ярко проявляется при исследовании социального действия. Главная проблема здесь, как считает Элиас, заключается в том, что в социальных науках люди рассматриваются главным образом как независимые акторы. Наиболее известные тому примеры — теории действия М. Вебера и Т. Парсонса, а также теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Элиас полагает, что эти исследователи являются носителями характерного заблуждения нашей эпохи, состоящего в следующем: все люди существуют как своеобразные независимые монады, причем положение каждой из них в этом мире — центральное; все социальные явления, включая человеческую коммуникацию, можно объяснить исходя из индивидуальных действий. «В этом случае, — пишет Элиас, — страстное желание быть независимым и автономным опять же ведет к интеллектуальной блокаде того факта, что сообщение одной личности может быть понято другой личностью только в том случае, если оно доставляется посредством общего кода» (р. 20). Характерно, что монады, согласно Г. Лейбницу, не имеют «окон» и могут сообщаться друг с другом только через Бога. Тем самым природа языка, общего человеческого кода, не может быть постигнута, по Элиасу, если брать за точку отсчета индивидуальные действия. Индивидуальные действия, включающие использование языка, были бы бессмысленными, если бы никто кроме актора не владел данным языком. Поэтому язык может служить прототипной моделью социального факта, предполагающей существование не одного человека, а как минимум двоих совместно действующих людей.

Он создает групповую интеграцию, причем в любом данном случае группа носителей языка существует *до* индивидуального речевого действия. Язык не может быть расчленен на некие индивидуальные действия, коммуникативные или любые другие, и является своего рода прототипом *безначального* процесса социального действия.

Очевидно, что такое понимание социального действия неизбежно порождает как минимум два противоречия. Первое связано с основаниями человеческого познания, второе — с характеристикой условий социального действия. Напомним, что один из главных камней преткновения для Элиаса в теории познания Канта — вывод об априорности человеческого знания. Элиас настаивает на постоянной креативности человеческого мышления и вариабельности когнитивных практик. Вместе с тем, провозглашая групповую обусловленность речевого и мыслительного действия индивида, он постулирует не что иное, как ту же априорность, все отличие которой от кантовской заключается в уровне репрезентативности. Если когнитивная предобусловленность исходит, по мнению Канта, из мира горнего, то, по мнению Элиаса, она берет свое начало в мире дольнем.

Второе логическое противоречие заключается в игнорировании Элиасом того факта, что социальное действие в коммуникативном плане — это не только (а может даже и не столько) коммуникация с группой (что вроде бы очевидно), но и коммуникация *с самим собой*³. Последняя вполне соответствует общим требованиям социального действия — она представляет собой дискурс в социальном контексте, имеющий начало и предполагающий результат, то есть некое ориентированное вовне поведение. Вопрос же о том, насколько язык используется как средство внутренней коммуникации, по-прежнему является дискуссионным. Весьма вероятно, что в данном акте личность в большей мере использует другую символическую систему — комплекс образов, или, другими словами, символов эйдетического уровня. Тем самым социальное действие обусловлено как диалогически, так и монологически, и приоритеты Элиаса в этом отношении выглядят не очень убедительными.

Понятие «безначальность» используется Элиасом и при рассмотрении эволюции и социального развития языка. Автор настаивает, что «многие явления реального мира — объекта научного поиска — имеют характер очевидного перехода на некую новую стадию, но не

³ Это то, что Дж. Г. Мид сформулировал как «самость» (self), или основанная на рефлексивности способность человека вступать в коммуникацию с самим собой, откуда, собственно, и возникает возможность ориентации во внешнем социальном пространстве [3].

обладают абсолютным началом. Что бы ни говорили о Большом Взрыве, который рассматривается подчас как абсолютный старт из ниоткуда, в целом наша вселенная есть часть безначального процесса. Ссылки на абсолютное начало могут, конечно, стать неким спасительным якорем для человеческой потребности в ориентации, однако спасение это обманчиво» (р. 22). Элиас отмечает, что понятия «эволюция» и «развитие» не разделены достаточно четко в социальных науках. Термин же «эволюционизм» часто используется для обозначения обоих процессов, причем упускается из виду тот факт, что эволюция и развитие находятся в диахронических отношениях — первое есть причина второго. Оба процесса, по мнению социолога, ориентированы на передачу средств выживания от поколения к поколению с определенными изменениями, направленными на увеличение шансов выживания. Однако в случае эволюции главным инструментом передачи и изменения является органическая структура, именуемая *геном*, в случае же развития в качестве такого инструмента выступают *символы* в самом широком смысле этого слова, включая не только знание, но и стандарты поведения и мироощущения.

Первоначально именно языковая трансмиссия от личности к личности была главной формой этого процесса. Элиас предлагает развести, наконец, понятия «эволюция» и «развитие», ограничив первое значением генетической трансмиссии, а второе — значением межпоколенной символической трансмиссии во всех ее вариациях. Тем самым он делает весьма важное теоретико-методологическое допущение — переводит проблему эволюции человеческих обществ из чувственной, технологической сферы в сферу социальной эпистемологии под именем «социального развития». Допущение имеет далеко идущие последствия. Элиас фактически обосновывает для социологии ту же методологическую позицию, которая достаточно отчетливо сформулирована в исторической науке, прежде всего, исторической антропологии [4–6], «новой культурной истории» [7, 8] и истории повседневности. Что касается «близкой по духу» исторической социологии, то, очевидно, она пока не обладает достаточно разработанным теоретико-методологическим инструментарием, позволяющим говорить о состоявшейся (суб)дисциплине. Элиас приписывает эпистемологическое содержание и проблеме происхождения человека. Он отмечает, что способность к социальному развитию без каких бы то ни было биологических изменений сама по себе обусловлена биологической конституцией человеческих существ. Вместе с тем, до настоящего времени мы не имеем представления о промежуточных стадиях, приведших человека от, главным образом, врожденных и специфичных звуков — части коммуникативного снаряжения животных — к

биологическому аппарату, позволяющему приобретать через процесс обучения репрезентативное языковое снаряжение. Элиас делает вывод, что «принятая картина относительно короткой линии, ведущей от обезьяноподобных существ к человеку, ошибочна. Невероятная человеческая способность к сохранению в памяти и извлечению из нее при необходимости элементов личного опыта, что само по себе является одним из условий научения языку, требовала, по всей вероятности, значительно более долгой и сложной эволюции, нежели принято сегодня считать» (р. 26)⁴. Языковая же коммуникация в той форме, в которой мы знаем ее, была одним из результатов длительного и непрерывного эволюционного процесса, который остановился, достигнув своей оптимальной формы. Что не остановилось, так это развитие языков. Способность к обучению и речи — само собой разумеющееся качество всех нормальных членов человеческого рода; широкие трансформации социальной жизни, а значит, и языков, могут происходить в течение жизни одного поколения. Элиас не касается, однако, вопроса о механизмах социальных трансформаций и их последствиях для человечества, ограничиваясь замечанием, что природа предоставляет своего рода матрицу, допускающую изменения без каких-либо видимых границ. Множественность человеческих языков — один из примеров гибкости этой природной матрицы. Тем самым, полагает социолог, способность изменять свой образ жизни является биологическим качеством человеческого вида. Базовый аспект данного качества — способность человеческих групп к абсорбции, хранению и переработке инновационного опыта в форме символов.

Таким образом, согласно Элиасу, эволюция в ходе длительного процесса обеспечила возникновение человеческого рода, обладающего способностью к социальному развитию, одним из главных инструментов и условий которого является трансмиссия опыта в виде символических систем; их развитие, в свою очередь, обусловлено приобретенными человеком в ходе эволюции биологическими характеристиками. Отметим здесь, что понятие «воля к значению», которое использовал Эрнст Кассирер, наряду с «волей к жизни» З. Фрейда, «волей к власти» Ф. Ницше и «волей к вере» У. Джемса, определяет одно из условий выживания индивида и рода в целом. Заслуга Элиаса заключается в четкой артикуляции связи между человеческой способностью к символотворчеству, элементарным спасением человеческих

⁴ Примечательно, что Элиас, возможно, сам того не подозревая, затронул одну из «горячих» и крайне противоречивых тем современной антропологии. Существует вполне обоснованная аргументация в пользу того, что вид *homo sapiens sapiens* гораздо старше, чем принято считать (40–45 тыс. лет) [9].

особей и возможностью социального развития. «Трудно вообразить, — пишет он, — что коллективные инновации выполняли бы свою функцию, если бы члены группы не могли общаться по поводу этих инноваций через соответствующие изменения в своих символических средствах. Человеческие существа биологически способны к изменению условий своей социальной жизни. Благодаря дарам эволюции они могут развиваться социально» (р. 36). Отметим еще раз тот факт, что Элиас не ставит вопрос о причинах, стимулах социальных инноваций. Если под таковыми подразумевается все тот же императив выживания, то как должна оцениваться «дезинтеграция», которая, согласно Элиасу, также возможна в ходе «слепого эволюционного процесса»? Очевидно, что здесь автор некоторым образом противоречит сам себе. С одной стороны, в его подходе прослеживается признание известной логики и заданности эволюции, пусть и «безначальной», приведшей к возникновению человека, с другой — и собственно эволюция, и социальное развитие выглядят у него достаточно случайными и непоследовательными явлениями, в контексте которых «символическая трансмиссия» предстает произвольным и необязательным «побочным» продуктом.

Социальные основания и эффект символической коммуникации. В соответствии с пониманием эволюции и развития Элиас критикует традиционное разделение «природы» и «общества». Он указывает на то, что термин «природный» используется в основном для характеристики биологических свойств человека. Как результат, «природные» аспекты человеческих языков часто игнорируются, и «природа» просто идентифицируется с проблемной областью естественных наук. Подобно «культуре», утверждает Элиас, «общество» часто рассматривается как онтологически разведенное с «природой», если не прямо антагонистичное ей. Он объявляет это грубой ошибкой, доказывая, что обратное очевидно уже из наличия биологического потенциала человека для изучения языка. То, что доминирующие «звукообразы», посредством которых люди общаются друг с другом, приобретены через научение, а не инстинкты, как подавляющее большинство сигналов, издаваемых животными, — один из главных факторов, придающих «звукообразам» языка характер символов. Это не означает, что звукообразы должны непременно напоминать объекты или функции, которые они символизируют. К примеру, звукообраз «звезда» репрезентирует хорошо известные светящиеся объекты в ночном небе, но сам по себе не имеет с ними ничего общего. Факт, что он репрезентирует эти объекты, основан исключительно на социальной традиции [2, р. 40]; если бы не традиция, узы, которые связывают звуковую комбинацию «звезда» и специфичный космический объект, могли бы быть названы совершенно произвольными. Человеческие существа не могут вступать в коммуникацию друг с другом,

если они не используют одни и те же звукообразы как символы одних и тех же данных. Язык можно назвать одной из главных дорог, связывающих природу и общество, или природу и культуру.

Главный вывод Элиаса в известной степени парадоксален: символы материальны. «Нервные, моторные и сенсорные органы ребенка изначально готовы как для отправки, так и для получения сообщений от других посредством артикулированных звуковых волн. Эти звуковые волны имеют природный, или физический, характер. Их артикуляция, которая придает им языковой характер и возможна благодаря сформировавшимся слуховому и речевому аппаратам, является социально обусловленной и продуцированной» (р. 41). Природные и социальные, социальные и индивидуальные способы существования людей неразделимы, они тесно переплетены, настаивает Элиас. Вместе с тем, их взаимозависимость есть результат незапланированной и случайной технической изобретательности эволюционного процесса. Человеческая же коммуникация посредством языка — результат уникального совпадения биологического созревания и социального, так же, как и индивидуального, процесса обучения. Элиас, таким образом, пытается разрешить проблему соотношения «животного» и «духовного» начал в человеке через снятие самой оппозиции. Характерно, однако, что он не просто дезавуирует антиномии, а пытается их объединить на основе одной, общей субстанции. Такой «точкой сборки» выступает символ, инструмент и результат когнитивной активности человека. Символ — результат эволюции биологического вида, материальный по характеру своего продуцирования, то есть он обладает характеристиками физической субстанции. Одновременно символ представляет собой основной носитель социальной информации, включая идеи и представления, то есть имеет характер субстанции в высшей степени духовной⁵. Именно не артикулируемая, но подразумеваемая у Элиаса уникальность и универсальность символа является главным условием методологической и эвристической ценности последнего. Действительно, антитезисы могут быть примирены не за счет соответствующей аргументации, а лишь за счет нахождения категории, включающей и расширяющей признаки обеих сторон оппозиции. Такой категорией, безусловно, является символ, и Элиас нашел ей очень удачное применение.

⁵ А.А. Зиновьев высказывает сходное мнение, когда говорит о том, что «все без исключения знаки суть материальные (осязаемые, видимые, слышимые) явления. Никаких нематериальных знаков не существует... Прогресс человеческого сознания был, есть и будет, пока существует человек, прогрессом изобретенного людьми мира знаков — закрепленных в знаках результатов познания, изобретений и опыта жизни» [10].

Сам он определяет такой подход как «процессуальный синтез», доказывая, что «никакой антитезис не способен адекватно репрезентировать свой субъект без комплементарного синтеза, и в большинстве случаев без синтеза процессуального» (р. 44). В соответствии с этим Элиас предлагает пересмотреть оппозицию *животное/человек*. По его мнению, уникальность человеческой коммуникации посредством осваиваемого языка не исключает последний из эволюционного контекста. В этом же ключе необходимо понимать функции символа, которые различает Элиас. Это, прежде всего, коммуникативная, идентификационная и ориентационная функции. И здесь он не избегает проблемы, общей для многих работ в сфере социологии символических форм, а именно — тавтологичности при анализе функционального ангажмента символа. Какой бы комплекс функций символа мы не выделяли (идентификация, ориентация, отчуждение, подавление, регуляция, конституирование, телеология и др.), все они требуют одного качества категории — способности к трансляции. То есть *коммуникативность* символа есть его необходимое качество, свойство, но не функция. Символ коммуникативен *per se*, и только поэтому возможна его множественная социальная функциональность.

Элиас при анализе символа выделяет и своего рода «ноосферу», говоря о том, что через приобретение навыков отправления и приема сообщений в кодифицированной форме социального языка индивиды получают доступ к измерению вселенной, являющемуся специфически человеческим. По-прежнему оставаясь в четырех измерениях пространства-времени, как все *до-человеческие* явления, люди также находятся и в пятом измерении, в *измерении символов*. «Они живут в мире, в котором всё, включая самих речевых акторов, может и среди живых существ — должно быть репрезентировано через специфические звукообразы с символической функцией; другими словами, они становятся субъектами и объектами символической коммуникации» (р. 47). При анализе пространственного измерения символического Элиас некоторым образом вторит теории полей Пьера Бурдьё, утверждая, что в ходе диалога люди могут быть определены с помощью соответствующих символов как четырехмерные личности в пространстве и времени, а также и как социальные личности, существующие в пятом (символическом) измерении, определенные в нем через личные местоимения и набор символических индикаторов, указывающих на их позиции (р. 48). Объекты, «не имеющие символов», по мнению Элиаса, просто неизвестны и непознаваемы в данном обществе. Развивая мысль социолога, мы можем продолжить максимум субъективного идеализма следующим образом: то, что находится вне моего сознания, не существует — в социальном дискурсе. Сам Элиас делает

очень важный вывод из этого посыла — уровень знания, или, другими словами, опыта, доступный в обществе и символически репрезентированный его языком, ограничен структурой данного общества и в особенности — характером его властных отношений. Последние, по мнению Элиаса, играют значительную, и часто решающую роль не только в том, что стандартизируется как символические средства коммуникации в данном обществе, но также и в эмоциональных, оценочных оттенках относительно многих лингвистических символов и самого способа стандартизации (р. 49). Тем самым Элиас ставит вопрос о роли символических форм в сфере отношений господства и подчинения, указывая, что символы доступны сознательному формированию со стороны доминирующих в данном обществе социальных групп. Фактически Элиас поднимает проблему «символического насилия», приблизившись к ней, однако, со стороны эпистемологии, в отличие, скажем, от Патрика Шампана, Пьера Бурдьё и Майкла Шадсона, анализировавших проблему с точки зрения политической социологии и социологии культуры [11–13].

Итак, согласно Элиасу, природа и общество, или природа и культура, замыкаются друг на друге именно через язык как систему символических звукообразов. Однако связка эта двусмысленна. С одной стороны, язык привязывает человека к природе, его биологическим характеристикам, с другой же — освобождает его от природных оков. Элиас именует этот процесс *символической эмансипацией*; при ней человек освобождается от доминирования генетически фиксированных, или врожденных, форм опыта и поведения в пользу приобретенных в процессе обучения. Символическая эмансипация увеличивает адаптивность человека к изменяющимся социальным условиям до степени, недостижимой для его животных предков. Связь языка и эволюции, языка и социального развития, таким образом, очевидна, как очевидно и то, что для исследования этой связи необходим соответствующий теоретический инструментарий. Именно поэтому отсутствие развитой теории символа — это один из главных факторов, препятствующих пониманию и изучению эволюционной дистанции между человеком и его предками (р. 51).

Возникновение понятий и принципы синтеза. Элиас определяет возникновение понятий и символов как полностью социально детерминированный процесс, связываемый только с человеческими возможностями. Главные отличия последнего от животных — способность к символическим анализу и синтезу изменений в данной социальной ситуации с последующей коррекцией собственных поведенческих практик и реакций. Элиас считает, что символическому характеру человеческих средств коммуникации уделяется пока слишком

мало внимания в социальных науках. В качестве одной из главных причин он называет «само собой разумеющееся» представление о том, что понятия формируются в ходе мыслительного процесса абстракции и обобщения. Однако это представление, по мнению Элиаса, ошибочно, и прежде всего потому, что упрощенно описывает формирование понятий как некий точно направленный индивидуальный мыслительный процесс, имеющий четкое временное начало и, возможно, окончание. «Даже если это и происходит, такой индивидуальный акт не является достаточным для появления в языке понятия, связанного с конкретным звукообразом. Оно может приобрести такой характер, только пройдя через мельницу диалогов, вовлекающую и переплетающую мыслительную активность множества людей» (р. 56). Это «переплетение активностей» многих членов группы есть решающий фактор, и вопрос о том, имели ли эти «активности» характер предварительных абстракций и обобщений, весьма проблематичен. Во многих случаях, доказывает Элиас, то, что может показаться на первый взгляд переходом к высшему уровню абстракции и обобщения, представляет собой высший уровень синтеза.

Тем самым человеческий способ приобретения знания в форме языка может быть понят, только если принимаются в расчет как получатель, так и отправитель сообщения. Философская же традиция склонна придавать знанию вид монолога отправителя. При этом полагается, что отдельная личность как субъект познания постигает значение объектов в одиночку, безотносительно к другим субъектам, каждый из которых, по-видимому, находится в той же ситуации. Человеческие существа, возражает Элиас, по самой своей природе обладают неограниченной способностью производить и воспринимать звукообразы, которые могут служить символами для каждого вероятного объекта коммуникации внутри группы. То, что не может быть репрезентировано в сети символов данной человеческой группы, не известно ее членам. Люди не просто могут, они вынуждены ориентироваться в мире с помощью символов, поскольку не в состоянии регулировать свое поведение, а значит стать людьми, без освоения языка. В этом же контексте Элиас поднимает проблему истинности знания. «Наши предки часто формировали фантастические представления о солнце для того, чтобы заполнить лакуны собственного знания. Однако при замещении фантастического знания более реалистичным возникает одна специфическая проблема. Фантастическое знание может иметь глубокие эмоциональные корни в жизни человеческой группы. Оно может представляться до такой степени верным, что будет просто блокировать поиск более соответствующих реальности (reality-congruent) символов. Философская теория познания сама по

себе может служить такого рода примером» (р. 57-58). Теории формирования понятий в ходе абстракции и обобщения удовлетворяют потребность в объяснении события с точки зрения причин и, следовательно, начал, между тем как в отношении понятий оппозиция конкретное/абстрактное неприменима. Кастрюли и сковородки, говорит Элиас, могут быть названы «конкретными объектами», однако понятие «кастрюля» не может быть конкретным, как не может быть и абстрактным. Тем самым проблема истинности знания снимается Элиасом за счет снятия оппозиционной пары конкретное/абстрактное и дезавуирования традиционных представлений о познании. Таким образом, вопрос заключается не в «истинности» знания, которое, в принципе, удовлетворяло людей как в своем «фантастическом» виде, так и в позднейших, более соответствующих действительности формах. Вопрос должен ставиться о том или ином уровне синтеза на том или ином историческом отрезке существования человечества. Можно заметить, что в такой интерпретации понимание Элиасом «истины» весьма напоминает «инструментальную теорию» Чарльза Пирса. Таким образом, Элиас представляет процесс приобретения знания и создания символов как непрекращающийся синтез уже существующих понятий, множественными промежуточными результатами которого являются вновь возникающие понятия, тут же включаемые в процесс дальнейшего синтеза. Процесс опять-таки «безначальный», по всей видимости, бесконечный и, что самое важное, преимущественно коллективный. Тем самым роль индивидуального мыслительного акта сводится у Элиаса к инструментальному уровню — личность выступает как «синтезатор», или комбинатор, энной суммы наработанных понятий, причем успех каждого синтеза напрямую зависит от степени интегрированности данного индивида в группу.

Три базовых элемента функционирования символической коммуникации. Элиас обращает внимание на то, что в наше время о *языке, разуме и коммуникации* говорят, как правило, так, будто эти понятия относятся к совершенно независимым областям человеческого существования. Часто специалисты ведут себя таким образом, будто каждое из этих явлений может быть изучено вне зависимости от других. Теории языка и теории знания, создающие впечатление, что их объекты исследования существуют в различных мирах, — один из подобных примеров. Чтобы ошибочность такого подхода стала очевидной, а взаимоотношения между данными понятиями — более ясными, Элиас предлагает взглянуть на эти виды человеческой деятельности через их глагольные обозначения. Когда мы анализируем их как *говорить, думать и знать*, разделение данных сфер становится весьма проблематичным. Главное, что связывает все эти виды деятельности, отмечает Элиас, — символический характер содержания и

функционирования. «Люди, которые говорят, отправляют сообщения другим посредством звуковых волн, артикулированных в соответствии с моделями общего языка, владение которым они ожидают от потенциальных получателей сообщения» (р. 65). Элиас допускает, что разделение указанных выше существительных — язык, разум и коммуникация — в принципе возможно, когда они рассматриваются как символы трех различных сфер исследования, где их изучение является профессиональной задачей различных групп специалистов. Разделение становится, однако, более затруднительным, если мы рассматриваем эти существительные как символы различных наборов функций, связанных между собой в пределах общей схемы референций человеческой личности. Элиас продолжает в этой связи свой «крестовый поход» против традиционных теорий познания и их новейших модификаций. В то время, когда, по его выражению, «разум был все еще модным словом» Кант приписал ему структуру, предшествующую опыту и, следовательно, независимую от знания, приобретаемого в ходе обучения, включая знание языка. Во времена, когда разум перестал быть модным философским термином, и его место заняло, в известной степени, сознание, К. Леви-Строс приписал сознанию структуру, предшествующую всему усвоенному знанию.

Путаницу, утверждает Элиас, можно уменьшить, если не заикливаться на каком-то отдельном типе отношений как универсальной характеристике человеческого опыта, а попытаться обнаружить связи между различными типами отношений в общей сфере знания, речи и разума с неизменным учетом их социального содержания и основания. «Чем был бы язык, если б никто не владел знанием, о котором надо сказать? Чем были бы знание и мысль, если б они не могли быть переданы от личности к личности посредством звуко-символов языка?» (р. 68). Элиас, таким образом, продолжает опровергать существование каких бы то ни было «априорных форм», «структур сознания», «архетипов» и т. д. Знание так же, как язык и речь, приобретается только в ходе социального взаимодействия и переработки группового опыта. Скорректировать существующие разногласия может только развернутая теория символов.

Все три вида деятельности относятся к символической активности и могут быть с этой точки зрения проанализированы и в функциональной взаимосвязи. Так, знание соотносится, главным образом, с функцией символов как средств ориентации; язык — с функцией символов как средств коммуникации; мышление — с функцией символов как средств объяснения, как правило, на высоком уровне синтеза (р. 71). Наряду с этим, однако, Элиас все же не исключает возможности существования неких «врожденных символов», которые представляют собой реминисценции прошлых, до-человеческих форм коммуникации и ориентации. Тем не менее, даже если кто-то

обнаружит биогенетический характер тех или иных символов, ни о какой адекватной концептуализации этих открытий не может идти речь, если биогенетические и социогенетические символы будут рассматриваться как антиподы. Человеческое существование, считает Элиас, может быть представлено более адекватно, если определить ткань символов специфического языка как континуум, находящийся в процессе постоянного изменения. Возможно, какие-то из секторов данного континуума биогенетически фиксированы, в то время как другие, усвоенные через обучение, могут изменяться в соответствии с опытом или недостатком такового и являются социогенетическими по своему происхождению (р. 73).

Объяснить взаимосвязь трех базовых элементов человеческого существования — разума, речи и знания — может, как настаивает Элиас, только соответствующая теория символа, изложенные пролегомены к которой уже представляют собой значительный шаг вперед по сравнению с традиционными представлениями об абстракции и обобщении. Более того, эта теория поможет унифицировать концепции, относимые обычно к отдельным и даже независимым областям человеческого опыта. Одним из базовых принципов такой унификации и исследований на ее основе должна стать обязательная «процессная социологическая перспектива», изучение человеческих обществ в длительной временной перспективе с пристальным вниманием как к «рациональным», так и к «до-рациональным», фантастическим формам знания.

Общая интегративная модель и два «уровня расширения» символической теории. Итак, Элиас в своей работе подчеркивает двойственный характер опытного мира, с одной стороны, независимого от нас, но включающего нас, и, с другой — опосредуемого для нашего понимания через сеть созданных человеком символических репрезентаций, которые материализуются в процессе социального обучения. Символические репрезентации, согласно Элиасу, могут быть более или менее «конгруэнтными реальности». Мы можем переживать этот мир и нас самих в нем здесь-и-сейчас как осязаемую сущность, как момент в потоке изменения, происходящего в четырехмерном пространстве-времени. Но этот мир репрезентируется также и через символы. В противном случае человеческие существа не смогли бы ни познавать его, ни вступать друг с другом в коммуникацию по поводу него. В этом смысле мы можем, повторяет Элиас, говорить о пятимерной вселенной. С помощью предложений и слов люди соотносятся с миром, каким он был, какой он есть и каким он, возможно, будет. Язык символически представляет мир так, как он переживается членами общества, говорящего на данном языке. Одна из уникальных особенностей языкового символического комплекса

заключается в том, что он в одно и то же время отражает мир в целом и данную группу, данное общество, в частности. Другая особенность состоит, по формулировке Элиаса, в том, что символы сами по себе предполагают некие взаимоотношения. Они указывают на то, как люди, использующие тот или иной символический комплекс, соединяют мир, его различные аспекты друг с другом. Символ выступает у Элиаса также средством соединения различных сфер человеческого существования и активности в их рафинированных формах — речь, мышление и знание, которые нужно исследовать в эволюционном контексте как процессный и структурный феномен в развитии человеческих обществ и «человечности» вообще. Под последней Элиас подразумевает некий мега-континуум общечеловеческого знания, своего рода глобальную символическую систему как результат «продолжающегося процесса трансмиссии и роста знания, который соединяет друг с другом познавательные стили различных стран и народов» (р. 137).

Элиас утверждает, что в излагаемой им теории символа «эмпирическая область видения» шире и уровень теоретического синтеза гораздо выше, нежели в исторических, социологических и прочих социальных исследованиях, как минимум в двух аспектах. Во-первых, теория символа расширяет рамки социального анализа за счет своего рода глобализации реферативности — схема исследования в этом случае подразумевает в качестве «точки отсчета» человечество в целом, а не национальное государство, как в работах социологов, или племя, как в работах антропологов. «Развитие континентальных групп государств и, в конечном счете, человечества рассматриваются как находящиеся вне проблемных областей социологии» (р. 138)⁶. Методология, предлагаемая Элиасом для анализа властных и социальных отношений вообще, отражает его видение эволюции и социального развития — отношения между государствами в принципе тождественны отношениям между людьми. Главная разница — в уровне интеграции и синтеза. Отношения на межгосударственной арене осуществляются на более высоком интегративном уровне, отношения внутри семьи — на более низком. Человечество как объект анализа является формой социальных отношений высшего интегративного уровня и, соответственно, приоритетной реферативной единицей (точкой отсчета). Последнее не подразумевает, впрочем, что отдельная личность как уровень интеграции и реферативная единица совершенно исчезает. Наоборот, как в ходе Ренессанса мощный

⁶ Отметим все же, что Элиас проигнорировал такое относительно молодое направление, как социология международных отношений (или не был с ним знаком).

импульс к интеграции на уровне государства шел рука об руку с ослаблением традиционных групповых уз — семейного клана или гильдии, — так и в наши дни импульс к интеграции на уровне человечества идет рука об руку с расширением прав личности в рамках национального государства (р. 141)⁷. Существует необходимость создания многомерных моделей человеческих обществ, соответствующих эмпирической очевидности нашего времени.

Вместе с тем, данная задача — не из легких, по мнению Элиаса, не просто потому, что кооперирование социологов друг с другом и представителями смежных дисциплин — вещь весьма проблематичная, но и потому, что какая-либо политическая доктрина часто превалирует над «конгруэнтностью реальности», выступая главным критерием и мерилем когнитивной ценности той или иной модели. Тем не менее тенденция трактовать общество как таковое прежде всего в пределах национального государства должна быть преодолена, и она неизбежно будет преодолена, поскольку это диктуется самим ходом социального развития, настаивает Элиас, убежденный в том, что он предпринял один из первых серьезных шагов в этом направлении.

Второе расширение области видения, обеспеченное теорией символа, заключается в создании исторической перспективы, или «протяженности в прошлое». Социальное развитие есть, прежде всего, процесс смены и расширения конгруэнтных с реальностью моделей, причем все эти модели обладают равной когнитивной ценностью — великие прорывы в ходе планомерного научного поиска были бы невозможны без конгруэнтного реальности знания, приобретенного в результате незапланированных открытий. В этом контексте мы опять должны использовать именно человечество как референтную единицу, поскольку развитию человеческого знания способствовало все многообразие познавательных практик и моделей, созданных человеком.

«Расширение в прошлое» и акцент на настоящее, по всей видимости, предполагают и расширение референтности в будущее. Однако, подчеркивает Элиас, социальные исследователи — не пророки. Вместе с тем существуют аспекты будущего, о которых мы все-таки можем говорить с известной определенностью. Очевидно, что наше время не «позднее», или «высокоразвитое», по сравнению с античностью или

⁷ Этот вывод Элиаса перекликается с видением глобализации как «освободительного движения» (прежде всего от аскриптивных качеств — групповой, национальной, культурной и религиозной идентичности, экономического статуса индивида), присутствующим в работах как социологов, так и публицистов, в частности Энтони Гидденса [14] и Марио Льюсы [15].

средневековьем. Взгляд на состояние человечества, его внутренние отношения и характер ситуаций, которые оно создает, вынуждает признать факт, что мы находимся на очень ранней стадии развития и нам еще предстоит подняться на действительно высокий уровень человечности. Это задача ближайших миллионов лет, которые дают людям шанс «достигнуть, наконец, гармоничного баланса между самоограничением и самореализацией» (р. 147).

Труд Норберта Элиаса не может быть назван «теорией» в строгом смысле этого слова, прежде всего по причине отсутствия в нем того, что сам он полагал необходимым признаком всякого развития вообще и научного осмысления в частности — синтетической составляющей. Социолог не интегрирует и не синтезирует подходы различных дисциплин, как не разрабатывает он и гносеологических оснований, необходимых для социальной теории такого типа. Главная заслуга Элиаса, на наш взгляд, заключается в том, что он максимально убедительно и живо продемонстрировал саму необходимость создания интегрированного подхода к изучению интегрированной реальности современного мира. В качестве «точки сборки», или интегративного фермента, новой социальной теории Элиас рассматривает символ — категорию, действительно, универсальную и уникальную. Создание на этой основе «конгруэнтной с реальностью» методологии исследования человеческой вселенной в её внутреннем и внешнем измерениях — одна из актуальных задач современной социальной науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Kilminster R.* Introduction // *Elias N.* The symbol theory. London: Sage, 1991. P. xiii.
2. *Elias N.* Ueber die Zeit. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
3. *Mead G.H.* Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1934. P. 138.
4. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
5. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
6. *Фуко М.* Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
7. The new cultural history / Ed. by L.A Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.
8. Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture / Ed. by L.A. Hunt, R. Biernacki, V.E. Bonnell. Berkeley: University of California Press, 1999.
9. *Кремо М., Томпсон Р.* Неизвестная история человечества. М.: Философская книга, 1999.

10. *Зиновьев А.А.* На пути к сверхобществу. М.: Центрполиграф, 2000. С. 110.
11. *Шампань П.* Делать мнение: новая политическая игра. М.: Socio-Logos, 1997.
12. *Bourdieu P.* Language and symbolic power. Cambridge: Polity Press, 1991.
13. *Шадсон М.* Культура и интеграция национальных обществ // Международный журнал социальных наук. 1994. № 3.
14. *Giddens A.* Runaway world: How globalization is reshaping our lives. New York: Routledge, 2000.
15. *Llosa M.V.* The culture of liberty // Foreign Policy. 2001. January–February.