

Статьи. Теория

ВИКТОР ВАХШТАЙН

Архитектура утопического воображения: попытка концептуализации

Architecture of utopian imagination: conceptualisation attempt

The article investigates the relationship between sociological thinking and utopian imagination. Analyzing common epistemological interpretation of utopianism (utopia is determined primarily as a thought experiment on the construction of «ideal types»), author concludes on the need to re-conceptualize the utopian imagination in sociology. Drawing on texts of Ralf Dahrendorf, Karl Mannheim and Niklas Luhmann author allocates specific «codes» — elements of the cognitive style of the utopian imagination, traces the differences in cognitive formulas of utopian (paradoxical) and ideological (tautological) narrative.

13

Keywords: utopian imagination, ideology, cognitive style, paradox, tautology, M. Weber, R. Dahrendorf, K. Mannheim, N. Luhmann

В его светских и радостных людях XXV века, этих жертвах солнечной катастрофы, нет никаких изъянов, никакого тумана и тайн, никаких несоответствий, никакой жестокости и лицемерия, как и темных проблесков божественности. Они создали всемирное государство и искоренили все уродливое и слабое. Джентльмены этой Утопии — с ухоженными ногтями и бородами — изящно выются вокруг невообразимо элегантных и блистающих красотой дам, чье очарование только оттеняется пенсне, которое носят все.

Герберт Уэллс об утопическом романе Габриэля Тарда

Вахштайн Виктор Семенович, заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии философско-социологического факультета ИОН РАНХиГС, профессор Российско-Британского университета МВШСЭН («Шанинка»), кандидат социологических наук. E-mail: avigdor2@yahoo.com Victor Vakhshstayn — Chair in Sociological Theory and Epistemology (RANEPA), Professor of Sociology (Russian-British Postgraduate University Moscow School of Social and Economic Sciences).

Данная статья выполнена в рамках научно-исследовательской работы «Трансформация моделей объяснения в социальных науках: утопическое воображение как ресурс социологического теоретизирования» (2014 г., ЦСИ РАНХиГС)

Социологическое мышление многим обязано утопическому воображению. Этот тезис — весьма спорный и нуждающийся в защите — повторяется так давно и часто [Liebersohn, 1988; Levitas, 1979; Plath, 1971] что, кажется, сам становится частью социологического мышления. Социология привычно легитимирует себя через указание на собственные истоки, и утопическая литература Нового времени (равно как и антиутопическая литература XX века) — не последний из достойных ресурсов легитимации. Проблема лишь в том, что, становясь ресурсом самообоснования социологической дисциплины, утопия утрачивает то, что составляет ее отличительную когнитивную особенность как стиля воображения и представления мира; по сути, перестает быть утопией.

В чем, собственно, специфика утопического воображения?

Отправной точкой разговора о связи социологии и утопии, как правило, выступает известное веберовское определение «идеального типа». Мы помним, что идеальные типы представляют собой некоторую абстракцию, «полученную посредством мысленного усиления определенных элементов действительности» [Вебер, 1990, с. 389]. При этом они не берутся из самой действительности. Вебер продолжает: «в реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается; это — утопия» [Вебер, 1990, с. 390]. Отсюда знаменитый тезис веберовской эпистемологии: мы конструируем недействительное (идеальный тип), чтобы познать действительное.

Нетрудно заметить, что утопия здесь — это *метафора* идеального типа. Вебер говорит о проблеме социологической концептуализации. Наши концепты не берутся из наших объектов. Мы должны сначала создать некоторый логически консистентный образ средневекового города, чтобы увидеть средневековый город [Вебер, 1994]. Идеальный тип социального действия позволяет нам различать и описывать социальные действия [Вебер, 1990]. «Недействительный» концептуальный образ капитализма дает ключ к пониманию генезиса «действительного» капитализма [Вебер, 1990]. Следовательно, любой концепт или категория может быть назван утопическим на том основании, что он сам, будучи «недействительным», делает «действительное» видимым (именно *видимым*, а не *возможным*). Утопия оказывается удобным метафорическим обозначением логически консистентного образа, используемого в целях упорядочивания и «проявления» наблюдаемой действительности. Таким образом, утопия — это идеальный тип идеального типа.

Такова эпистемологическая интерпретация. Что она говорит нам о характеристиках «утопического»?

1. Утопия — это логически консистентный образ, связанный с нашей способностью продуктивного воображения.

2. Если воспользоваться гуссерлевским различием «предикатов существования» и «предикатов реальности» [Husserl, 1973], можно сказать, что утопическое не существует в мире бытия, но от этого не менее реально. Не будучи наделенным онтологическим статусом, оно выполняет трансцендентальные задачи.

Тогда как именно утопия связана с миром по ту сторону оптики наблюдателя? Что она говорит о самих наблюдаемых феноменах? Что это за объект, который становится виден исключительно благодаря очкам «утопического»?

Такая постановка вопроса очень быстро заводит эпистемолога в ловушку.

Первый ход — ограничить зону применения «утопической» концептуализации каким-то определенным классом объектов: утопических сообществ [Димке, 2012], утопической политики [Скотт, 2005; Ло, 2012], утопического пространства [Lefebvre, 1991; де Серто, 2013] и т. д. Но это означает, что объект уже должен обладать некоторыми характеристиками «утопического», чтобы утопическая оптика могла его схватить и сделать видимым. А значит, мы незаметно для себя перенесли утопию из трансцендентальной плоскости в онтологическую, наделив ее сомнительным двойным гражданством. Другой ход — настаивать на том, что всякая концептуализация является утопической *per se* лишь на том основании, что она логически консистентна и не имеет локализации в мире наблюдаемых объектов (является «недействительной»). И тогда мы окончательно лишаемся способности отличить утопическое от неутопического в самом объекте. Мы уже не сможем говорить об «утопических сообществах» как феномене, потому что любое сообщество оказывается утопическим настолько, насколько «сообщество» — это идеальный тип, утопическая концептуализация.

Парадокс возникает из-за того, что мы — вслед за Вебером (для которого, впрочем, проблема утопизма не стоит, поскольку утопия у него — это метафора идеального типа, а не операциональный концепт) — соединили два различения: «утопическое/действительное» и «трансцендентальное/онтологическое» (или «категории познания/познаваемое»). А точнее, выразили первое через второе. Чтобы избавиться от этого парадокса, нам придется либо признать существование мистической гомологии «утопического воображения» социолога и «утопических характеристик» социального, либо вообще отказаться от веберовского хода и поискать другой способ мышления об утопическом воображении.

Впрочем, прежде чем мы это сделаем, давайте убедимся, что и на противоположном фланге, в области так называемой «критики утопизма», совершается ровно та же серия ошибок. Но в обратной последовательности.

Утопическая критика критики утопизма

Классический аргумент критики утопизма принадлежит Ральфу Дарендорфу. «Всем утопиям, — пишет он, — от платоновского Государства до „прекрасного нового мира“ из романа Джорджа Оруэлла „1984“ — присущ один общий конструктивный элемент: все это общества, где отсутствуют изменения» [Дарендорф, 2002, с. 331]. Итак, первый ход: проведение различия между утопическим и не-утопическим как различия «статичного/динамичного». Второй ход — конкретизация этого различия: «Утопические общества обладают (пользуясь излюбленным выражением современной социологии) определенными структурными условиями... Во-первых, утопия *вырастает не из знакомой реальности и не по реалистическим законам развития* (курсив мой. — В.В.). Для большинства авторов у утопии есть лишь туманное прошлое и совсем нет будущего; внезапно она тут как тут, и она не уйдет, оставшись посреди времени или, скорее, где-то за пределами привычных представлений о времени» [Дарендорф, 2002, с. 332]. Это конкретизация с двойным дном. С одной стороны, реальным, живым, динамическим обществам противопоставляются мертвые, статичные утопические общества. Динамические общества «живут во времени», тогда как утопические, похоже, вообще не имеют темпоральной локализации. Но вот появляется мотив реальности. Что статично, реальным быть не может. Различение «утопических» и «неутопических» обществ становится асимметричным: есть общества утопические и неутопические, но утопических обществ нет.

«Чтобы оформить свои конструкции хотя бы с отдаленной реалистичностью, — продолжает Дарендорф, — утопистам, естественно, приходится допускать в их обществах какие-то процессы. Разница между утопией и кладбищем заключается в том, что в утопиях, по меньшей мере изредка, что-нибудь происходит. Но все процессы, протекающие в процессах утопических, следуют периодическим образцам и происходят в рамках плана целого и как часть этого плана. Такие процессы не только не угрожают поколебать статус-кво — они утверждают и укрепляют его, и лишь на этом основании большинство утопий допускают их существование» [Дарендорф, 2002, с. 334–335]. Данный риторический ход призван убедить читателя: даже, если в утопии случайно обнаружен динамический процесс, это лишь видимость, на которую не следует обращать внимания — в действительности же он не является процессом, поскольку не производит никаких изменений. Главные персонажи Оруэлла, Хаксли, Кестлера трагичны именно поэтому: их действия могут обнажить бесчеловечный социальный порядок антиутопического мира, но не в силах его изменить.

Есть у этого хода и другая функция: риторическая машина Дарендорфа окончательно закрепляет синонимию между «изменяться» и «существовать». Иначе тезис «Они не меняются, следовательно — мертвы, следовательно — не существуют» мог бы вызвать некоторые вопросы. Здесь Дарендорф проводит операцию, которая в риторике называется каптаж: «Изолированное положение во времени и пространстве, всеобщий консенсус, отсутствие каких бы то ни было конфликтов, кроме индивидуальных отклонений, отсутствие процессов, не способствующих сохранению целого, — все это, как мы обнаружили, некоторые из сомнительных элементов. После их формулировки я хотел бы задать по видимости бессмысленный и наивный вопрос: встречаем ли мы фактически и в реальных обществах эти элементы или хотя бы некоторые из них?» [Дарендорф, 2002, с. 336–337].

Следующий ход легко предсказуем. Утопий нет в реальности. Где же они тогда локализируются? Разумеется, *в социальной теории, которая подцепила вирус утопического воображения у поэтической фантазии*: «...если неподвижность утопии, ее изолированность во времени и пространстве, отсутствие конфликтов и исторических процессов являются продуктами поэтической фантазии, далекой от общих мест реальности, то как же получается, что столь значительная часть социологической теории последнего времени основана именно на таких допущениях и даже сплошь и рядом оперирует утопической моделью общества? Где причины и где следствия того факта, что по отдельности каждый из элементов, характерных для социальной структуры утопии, вновь и вновь появляется в попытках систематизировать наше знание об обществе и сформулировать социологические гипотезы более обобщенного типа?» [Дарендорф, 2002, с. 338].

17

Туше! Начав с безобидного различия между статичным и динамичным, Дарендорф усилил его через аргумент темпорализации («существуют по ту сторону времени»), ввел маркер реальности («не меняются — не существуют») и завершил этот критический каскад обвинением в адрес коллег: «существуют, но не в реальности, а в головах социологов». Теперь утопия — это синоним социологической концептуализации, но уже со знаком минус: «Подобно Утопии, Социальная Система произошла не из знакомой действительности. Вместо того чтобы абстрагировать ограниченное число переменных и постулировать их релевантность для объяснения какой-либо определенной проблемы, она представляет собой гигантскую и мнимо всеохватывающую надстройку, состоящую из понятий, которые ничего не описывают, допущений, которые ничего не объясняют, и моделей, из которых ничего не следует... Многочему из нашего теоретизирования по поводу социальной системы соответствует возражение, выдвинутое Милтоном Фридманом против Экономи-

ческой Системы Ланге, когда Фридман говорит: Ланге „отказывается от первого шага теории — от сбора полного и всеохватывающего множества наблюдаемых и взаимосвязанных фактов — и в основном переходит к выводам, не поддающимся опровержению с помощью наблюдаемых фактов“» [Дарендорф, 2002, с. 340–341].

Вглядимся в этот фрагмент текста внимательнее — у него очень любопытная топология. Один и тот же аргумент имплицитно проводится дважды: как часть собственного утверждения и как часть цитаты из Фридмана. Это аргумент о том, как надо строить теорию, и что она (в норме) должна собой представлять. Аргументируя против Парсонса, Дарендорф говорит: теория должна браться из «знакомой действительности» посредством «абстрагирования релевантных переменных». И тут же указывает на сходную позицию Фридмана: первый шаг построения теории — сбор фактов. Под видом критики утопии нам предлагается критика имплицитного априоризма социологической методологии «идеальных типов» (эпистемологического допущения, согласно которому социологическая концептуализация не берется из мира наблюдаемых феноменов, а предшествует ему).

18

Критика утопизма вырождается в апологию эмпиризма, в отказ от бездушного и мертвого априорного моделирования живых и динамичных социальных процессов. Критик утопизма оказывается в той же самой ловушке, в которую попадают апологеты утопии из эпистемологического лагеря (см. выше): различие «утопическое/неутопическое» схлопывается в различии «категории познания/познаваемое». Мы получаем то же самое смещение, что и при попытке отстоять эпистемологическую интерпретацию утопии только уже не в утвердительной, а в критической модальности.

Понимает ли Дарендорф, что теперь утопической может быть признана, в сущности, любая социологическая концептуализация (за исключением тех немногих, которые отстаивают свое радикально эмпиристское происхождение)? Прекрасно понимает. И пытается ограничить «зону поражения» только теориями социальных систем. Но сам же распространяет его на всю историю социальной науки: «В этом очерке я веду речь прежде всего о новейшей социологической теории. Однако же у меня складывается впечатление, что многое из проводимого здесь анализа применимо и к более старым сочинениям по теории общества... Наверное, было бы поучительным и осмысленным распространить эту аргументацию и на более обобщенный исторический анализ социальной мысли» [Дарендорф, 2002, с. 338].

Ирония же состоит в том, что самопровозглашенный веберианец Дарендорф, атакуя утописта Парсонса, в действительности атакует бескомпромиссно «утопическую» методологию идеальных типов Вебера, одного из своих идейных вдохновителей.

О вреде превращения фундаментальных концептов в операциональные

Теперь понятно, почему нас не может удовлетворить эпистемологическая интерпретация утопического. Утопия не тождественна априорной социологической концептуализации. Потому что если утопия «в глазу смотрящего», а не то, на что смотрят, она в принципе не может быть обнаружена и описана как нечто-в-мире, поскольку является неопишуемым условием возможности такого описания. (Повторяется известный критический аргумент, адресованный кантовской теории априорных форм).

Это вовсе не означает, что утопия не может выполнять функций концептуализации. Напротив, многие фундаментальные социологические концепты — «социальный порядок», «солидарность», «общественный договор», «социальное действие» — были введены именно посредством утопического мысленного эксперимента. Представьте себе мир, говорит Гоббс, в котором у людей нет никакой врожденной солидарности, а есть лишь безграничное стремление к стяжанию, инстинкт самосохранения и здравый смысл. В этом мире войны всех против всех невозможно образование «клики» или «банды», которая, объединившись, могла бы навязать всем остальным правила игры. Потому что отсутствие солидарности заставит членов этой банды убивать друг друга до установления монополии на насилие. Нет и одного самого сильного «бандита», способного заставить всех остальных подчиняться — в гоббсовом мире каждый может убить каждого при некотором усилии и непродолжительной кооперации (кооперация же не перерастает ни в какое долгосрочное взаимодействие по описанной выше причине). А потому — при некоторой помощи здравого смысла и инстинкта самосохранения — людям приходится заключать общественный договор, разменивая свою естественную свободу убивать на гражданскую свободу не быть убитым [Гоббс, 1991]. Это ключевая для социологии концептуализация «социального» как чего-то достигаемого и не укорененного в человеческой природе.

Таким образом, Гоббсу требуется помощь Утопического, чтобы показать Социальное суверенным, находящимся «вне человека». Гоббсовская антиутопия делает социологию возможной. (Если бы социальность осталась укорененной в человеческой природе, социология была бы не нужна — хватило бы и философской антропологии, а позднее — психологии.) Аналогичным образом социологическое воображение впитало в себя руссоистскую утопию доброго дикаря. Первый классик нашей дисциплины Ф. Теннис и вовсе прославился тем, что свел две полученные методом утопического мысленного эксперимента концептуализации солидарности в различении «Общества/Сообщества» (Gesellschaft/Gemeinschaft) [Теннис, 2002].

Более того, у социологии нет никакой монополии на утопическое воображение. Фрейдю понадобилась утопия первобытной толпы, чтобы показать генеалогию Супер-эго, Скиннеру — утопия «Уолден II», чтобы покончить с идеей свободы воли (ненадолго), Маслоу — яркий образ Эупсихеи, чтобы сделать общество самоактуализировавшихся людей представимым. Экономисты привычно паразитируют на истории Робинзона — крайне странной утопической конструкции, в которой Человек и Хозяйство сосуществуют без посредничества Общества. («Попробуйте представить себе экономику вне общественных отношений!» — говорят экономсоциологи. Экономисты молча достают потрепанный томик Д. Дефо.)

20 Но что происходит, когда, скажем, гоббсовская утопическая интуиция из области фундаментальной теории переносится в область прикладной социологической концептуализации? (Например, когда социологи решают изучить историю казанских молодежных банд по Гоббсу или применяют гоббсовские модели для описания солидаризации научного сообщества.) Из мысленного эксперимента утопия становится операциональным концептом, предположительно способным различать «утопическое» и «неутопическое» в своем объекте. И тогда эпистемологический шлейф, тянущийся за самим этим словом, — убежденность в том, что всякая социологическая концептуализация с необходимостью предполагает утопическое воображение, — полностью нейтрализует утопию как инструмент конституирования феномена.

Но можем ли мы в действительности конституировать «утопическое воображение» или «утопическое мышление» как наблюдаемый феномен, а не часть самой оптики наблюдения?

Коды утопического воображения

В 2013 г. автор этих строк был вынужден представлять результаты полугодового исследования городских практик главе департамента культуры г. Москвы. Ответы двенадцати тысяч опрошенных, транскрипты интервью и стенограммы фокус-групп, упорядоченные аналитическим нарративом, были призваны к ответу: что люди делают в свободное время, сколько читают (и читают ли?), сколько времени тратят на дорогу, на походы в гости, в фитнес-клубы и в бары, как воспринимают город и как в нем ориентируются etc. Министр впал в состояние задумчивого раздражения. «Коллеги, — сказал он, — вы рассказываете мне то, что *есть*. Но мне нужна идеальная конструкция: как *должно быть*». Помолчав, он добавил: «Когда я стал директором Парка Горького, парк уже был. И какие-то люди в нем что-то делали. Но если бы я стал изучать, что они

делают, как этим парком управляют и как этим парком пользуются, я никогда бы не смог сделать Новый Парк. Дайте мне новую *концепцию* города, забудьте про то, чем он является сейчас». На столе у министра лежала Концепция развития транспортной инфраструктуры Москвы, подготовленная смежным департаментом. К 2030 г. авторы концепции предсказывали бурное развитие вертолетного и велосипедного транспорта, которое покончит с автомобильными пробками.

...В июне 1974 г. Огюстен Жиар, глава Отдела научных исследований при Государственном секретариате Министерства культуры Французской Республики, пригласил на работу историка и социолога Мишеля де Серто. Как описывает эту ситуацию коллега де Серто Люс Жиар, «Жиар в подходящий момент обращается с предложением в Главное управление по научным исследованиям и технологическому развитию (DGRST), где является членом Исполнительного комитета... Близится подготовка VII Плана, и Комитет находится в замешательстве, поскольку у него нет ясных идей, которые можно было бы предложить директору программ, бывшему генеральному директору Национального центра научных исследований (CNRS) и будущему министру, отвечающему за научные исследования в левом правительстве. Поскольку выделенные на проведение исследований средства не были полностью израсходованы, их необходимо вложить как можно скорее, прежде чем бюджетные органы, как это обычно бывает, заморозят оставшуюся сумму» [де Серто, 2013, с. 16]. В итоге Мишель де Серто берется за проект, который называется «Конъюнктура, синтез и перспективное развитие». Делает он в нем ровно то, что должен делать исследователь повседневных практик: изучает повседневные практики. «Тем не менее, — пишет Люс Жиар, — ему навязывают раздел, касающийся перспективного развития (технократы тогда верили в эту разновидность дискурса), и исследователя, который должен этим заниматься». Исследователь вскоре увольняется. Де Серто, чтобы завершить проект, собирает рабочую группу, состоящую преимущественно из экономистов, которые должны написать сценарий «перспективного развития» французской культуры. Сам де Серто увлеченно погружается в филологический анализ того, что называет «футурологической литературой». В конечном итоге «...критическое прочтение „сценариев будущего“ и грандиозных проектов „системки“, которые, как предполагается, должны навести порядок в описании настоящего и дать возможность предвидеть будущее, окажется разочаровывающим, концептуально бедным, излишне многословным и переполненным скрытой риторикой, так что заявленное исследование так и не будет осуществлено. К счастью, тем временем ветер переменится, и Главное управле-

ние перестанет верить в значимость этого милого вздора» [де Серто, 2013, с.17].

Два этих эпизода иллюстрируют то, что можно назвать «утопическим воображением в повседневном мире». И хотя мы помним предупреждение Альфреда Шюца (воображение и фантазия радикально противопоставлены повседневности как миру нерелективных рабочих операций [Шюц 2003]), допустим, что такого рода когнитивные конструкции действительно обнаружимы в повседневной коммуникации¹. Мы регулярно сталкиваемся с людьми, «мыслящими не повседневным». Несмотря на то что используемый ими когнитивный стиль принципиально отличен от когнитивного стиля естественной установки (чаще всего именуемого здравым смыслом), он узнаваем благодаря нескольким характерным элементам, которые мы далее будем называть *кодами утопического воображения*.

1. Первый такой код — *рационализм*. Рациональность утописта двойственна. Во-первых, это рационализм в прямом смысле слова: глава департамента противопоставляет плохо устроенному и стихийно сложившемуся парку иной парк, организованный в соответствии с требованиями самого Разума. Он действует аналогично Р. Декарту, заметившему, что «...старые города... обычно скверно распланированы по сравнению с теми правильными площадями, которые инженер по своему усмотрению строит на равнине» [Декарт, 1989, с. 267]. Со времен эпохи Просвещения этот тип рационализма остается надежным основанием отождествления трех различий: «настоящего/будущего», «сущего/должного» и «спонтанного/рационального». Данный компонент мы будем называть «декартовым рационализмом».

Во-вторых, это эпистемологический рационализм. Утопист доверяет воображению больше, чем опыту. Из хаоса культурных практик нельзя извлечь внятный и консистентный образ культуры будущего — его можно только придумать, как это предлагают сделать описанные Жиар французские бюрократы 1970-х и технократы, увлеченные созданием «системки». Чтобы «навести порядок в описании настоящего» нужно эмпирическому хаосу действительного противопоставить вневременной порядок концептуального. Эту сторону утопического рационализма мы будем называть «кантовским». В своей критике социологического утопизма Дарендорф отождествляет два этих модуса рациональности (а местами намеренно подменяет один другим).

1 Принципиально иной способ соотнесения «повседневного» и «утопического» мы найдем в работах Анри Лефевра [Лефевр, 2007], [Lefebvre, 1991].

2. *Универсализм.* Утопическое воображение не связывает себя ни с каким конкретным «локалом» — парком, городом или страной. Этот второй код тесно связан с первым.

Для своего произведения Томас Мор использовал неологизм «Утопия», «место, которого нет и быть не может». Именно отрицание самой возможности существования, а не одного лишь факта наличия — отличительная особенность классической утопии. (Если бы речь шла о «месте, которого пока нет, но которое потенциально возможно», его стоило бы назвать «метописей». Мор, разумеется, знал о платоновском различии «укона» как абсолютного отрицания бытия и «меона» как бытия потенциально возможного, но не воплощенного в настоящем.) Впрочем, здесь есть определенная доля лукавства. Вера в то, что утопия — это не фантазия, а проект, что «правильная идея, воплощенная в правильном действии, создает правильную реальность», родилась вместе с первым утопическим произведением. Неудачные попытки реализации подобных проектов (провал политического переворота Т. Кампанеллы или распад колонии «икарийцев» под руководством Э. Кабе) подстегивали утопическое воображение, помещающее идеальные модели общественного устройства все дальше и дальше, подыскивая для них все более укромные места.

23

Глобализм утопического воображения долгое время оставался неявным. Слишком сильна в классической утопии идея построения совершенного общества на отдельно взятом острове. В большинстве подобного рода произведений сохраняется пространственное различие «здесь» и «там» (изредка заменяемое на «здесь сейчас» и «здесь тогда»). Со времен первых древнегреческих сочинителей-утопистов Эвгемера и Ямбула пространство идеальных обществ конструировалось исходя из заданных параметров — неприступность (сила и самодостаточность), удаленность (неподверженность дурным влияниям внешнего мира), регулярность (конструктивный рационализм). Так же определялась и специфика ландшафта: равнинный для эгалитарных утопий, горный — для иерархических (в которых каждой стране находилось свое место на склоне или вершине). Непреложная и непрозрачная граница между внешним и внутренним — единственный обязательный элемент пространства утопии.

Несколько реже в территориях утопий угадываются черты реальных мест: многократно увеличенный воображением Платона Акрополь или послуживший для Кампанеллы прообразом «идеального места» холм Стило. Даже в тех редких случаях, когда конкретное место становилось неотъемлемой частью утопического проекта (крестьянизированная Москва А. Чаянова или возрожденная Палестина Т. Герцля), его границы переопределялись под нужды «утопийцев».

Напротив, антиутопии универсально, прямолинейно и недвусмысленно глобальны. Между Океанией, Евразией и Истзией в оруэлловском «1984» нет зазора. В замятинском «Мы» нет никакого «там», есть только регулярное и размеренное «здесь». В «Дивном Новом Мире» О. Хаксли Мировому государству противостоят нецивилизованные дикари, но это безальтернативное различие. В предисловии ко второму изданию Хаксли заметил: «Если бы я стал сейчас переписывать книгу, то... между утопической и первобытной крайностями легла бы у меня возможность здраво-мыслия... В этом сообществе экономика велась бы в духе децентрализма и Генри Джорджа, политика — в духе Кропоткина и кооперативизма» [Хаксли, 1990, с. 295]. Однако поместить утопию на карту антиутопии невозможно. Ей там просто не остается места¹.

Антиутопия — это утопия второго порядка. Для ее создания требуется тот же тип утопического мышления, что и для воображения идеального общества. Однако универсальность мыслительной конструкции, ее предельная, не сдерживаемая обстоятельствами места и времени глобальность в антиутопии представлена в эксплицитной форме, тогда как в утопии она присутствует завуалированно.

24

Универсализм утопического воображения может опираться на аксиоматику всеобщего «закона природы», всеобщего «закона разума» или всепроникающего «естественного закона». Именно эти три аспекта (вместе с еще одним, выносимым нами за скобки телеологическим обоснованием) отмечает Цицерон в трактате «О законах». Невозможно понять универсальную природу права, не приняв во внимание все то, «...что *природа* дала человеку; сколь велика сила наилучших качеств человеческого *ума*; какова *задача*, для выполнения и завершения которой мы родились и появились на свет; какова *связь* между людьми и естественное объединение между ними» (курсив мой. — В.В.) [Цицерон, 1966]. Любопытно, что для разрушения утопического образа естественного права — «неписаного закона» априорной всеобщей солидарности, всякое нарушение которого следовало рассматривать как противное человеческой природе — Гоббсу требуется противопоставить ему не менее универсальный и тотальный образ «войны всех против всех». Гоббсова

1 Мы исходим из допущения, что «пространственность» утопического проекта — топология утопии — является куда более релевантной социологическому анализу характеристикой, чем, скажем, его темпоральная локализация. Отчасти потому, что такое допущение позволит нам использовать ресурсы социальной топологии и акторно-сетевой теории [Ло, 2006; Латур, 2007; Вахштайн, 2006] в исследованиях утопического воображения. И наоборот.

антиутопия — вершина утопического воображения и подлинный источник социологического утопизма.

3. *Трансцендентизм* — третий интересующий нас код. Трансценденция, способность выйти за границы наличного бытия — ключевая операция этого когнитивного стиля. Именно данный код Карл Мангейм помещает в центр своей концептуализации утопизма: «Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его „бытием“... Каждое „реально существующее“ жизненное устройство, — развивает эту логику Мангейм, — обволакивается представлениями, которые следует именовать „трансцендентными бытием“, „нереальными“, потому что при данном общественном порядке их содержание реализовано быть не может, а также и потому, что при данном социальном порядке жить и действовать в соответствии с ними невозможно» [Мангейм, 1994, с. 113-115].

Но здесь мы сталкиваемся с новой сложностью: социологические (равно как и философские, и психологические) концептуализации трансценденции множественны и неконсистентны. Вероятно, единственное, что есть у них общего — противопоставление трансцендентного всецело имманентному миру бытия, в ряде концепций трактуемому как мир повседневности.

25

При таком дополнении трансцендировать — значит выходить из мира повседневности. Классический пример нивелирования повседневного контекста операцией трансценденции мы находим в воспоминаниях психотерапевта-экзистенциалиста Виктора Франкла: «Незадолго до того, как Соединенные Штаты вступили во Вторую мировую войну, я получил приглашение из американского посольства в Вене прийти и получить визу для въезда в Штаты. В то время я жил в Вене с моими родителями. Они, разумеется, не ждали от меня ничего иного, нежели, что я получу визу и поспешу уехать. Но в следующий момент я начал сомневаться, спрашивая у себя: „Следует ли мне делать это? Могу ли я так поступить?“. Потому что мне внезапно пришло в голову, чем это будет для моих родителей, а именно: через пару недель — такова была ситуация в то время — они будут брошены в концентрационный лагерь. И должен ли я оставлять их на произвол судьбы в Вене? До сих пор я мог избавить их от этой участи, поскольку возглавлял отдел неврологии в Еврейском госпитале. Но если бы я уехал, ситуация тут же изменилась бы. Размышляя о своей ответственности, я почувствовал, что в такой ситуации естественно просить совета у неба. Я отправился домой, и когда пришел, заметил кусок мрамора на столе. Я спросил отца, откуда он взялся, и отец сказал: „О, Виктор, я подобрал его на месте, где стояла синагога“ (она была сожжена нацистами). „А почему ты взял его с собой?“ — спросил я. „Потому

что это часть двух плит, на которых написаны десять заповедей“, и он показал мне сохранившуюся позолоченную еврейскую букву на мраморе. „Я могу сказать тебе больше, если хочешь, — продолжал он, — эта буква является сокращением одной из десяти заповедей: Почитай отца своего и мать свою, и пребудешь на земле“. Тут же я решил остаться в стране вместе с родителями, отказавшись от визы» [Франкл, 1990, с. 291].

Принятое автором решение (за которым последовал арест и депортация в концлагерь) — это результат проекции трансцендентного в имманентное, повседневное, обыденное: «Вы будете правы, утверждая, что это проективный тест, что я, по-видимому, принял решение в глубине души еще до этого и лишь проецировал его на кусок мрамора... Таким образом, смысл — это, по всей видимости, нечто, что мы проецируем в окружающие нас вещи, которые сами по себе нейтральны» [Мангейм, 1994, с. 288].

Развивая свою интуицию утопического трансцендентизма, Мангейм прибегает к иной концептуализации (которая, впрочем, не столь отлична от экзистенциалистской, как это может показаться на первый взгляд). Внутри определенного порядка социального бытия вызревают условия для появления идеи, которая этому бытию трансцендентна и радикально противопоставлена. Эта идея обретает автономию и способность проецироваться в мир бытия, уничтожая основания своего возникновения. Отсюда представление об истории как о диалектическом противоборстве мира бытия и мира трансцендентных ему утопий, которое Мангейм заимствует у историка-гегельянца Дройзена: «...Его определения понятий могут быть здесь использованы для предварительного уяснения сущности диалектического элемента. В своей работе „Grundriss der Historik“ он [Дройзен] пишет следующее:

§ 77

„Движение в историческом мире всегда происходит вследствие того, что внутри данного порядка вещей складывается идеальное отражение этих вещей, идея того, какими они должны были бы быть...“.

§ 78

„Идеи — это критика того, что есть и не является таким, каким оно должно было бы быть. По мере того как они, будучи реализованы, воплощаются в новые условия жизни и застывают в виде привычки, инертности, косности, возникает необходимость в новой критике, и так все вновь и вновь...“.

§ 79

„Труд человека и состоит в том, чтобы из данных условий возникали новые идеи, а из идей — новые условия“» [Мангейм, 1994, с. 292].

Итак, мы видим принципиальное отличие гегельянской интуиции трансценденции от экзистенциалистской: а) бытие еще не отождествлено с рутинной повседневности, и б) оно трансцендирует себя само (при посредничестве единичных авторов), создавая «структурные» условия для появления трансцендентных ему утопий. Здесь появляется теоретическое искушение посмотреть, что будет, если мы в мангеймовской концепции утопизма заменим квазигегельянскую интуицию трансценденции экзистенциалистской. Но мы пока воздержимся от этого шага и вернемся к Мангейму.

Наличные социальные условия, мир бытия, онтология социального мира, действительный порядок вещей, реально существующее жизненное устройство — все это для Мангейма не более чем точка отталкивания. Его интересуют трансцендентные бытию представления. Однако не всякое такое представление утопично. Утопия — лишь один из двух больших классов «не-бытийных», «анти-действительных» верований. Другой такой класс — идеология.

Отсюда четвертый код утопического воображения.

4. *Критицизм*. Утопия не просто трансцендентна бытию, она обрушивается на него в критическом порыве. Это отличает ее от идеологии, которая, так же будучи трансцендентной социальному порядку, поддерживает его, устанавливает его самотождественность: «Идеологиями, — пишет Мангейм, — мы называем те трансцендентные бытию представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания. Хотя отдельные люди часто совершенно искренне руководствуются ими в качестве мотивов своего поведения, в ходе реализации их содержание обычно искажается. Так, например, в обществе, основанном на крепостничестве, представление о христианской любви к ближнему всегда остается трансцендентным, неосуществимым и в этом смысле „идеологичным“, даже если оно совершенно искренне принято в качестве мотива индивидуального поведения. Последовательно строить свою жизнь в духе этой христианской любви к ближнему в обществе, не основанном на том же принципе, невозможно, и отдельный человек — если он не намеревается взорвать эту общественную структуру — неизбежно будет вынужден отказаться от своих благородных мотивов» [Мангейм, 1994, с. 281].

Таким образом, идеология — это обоснование жизненного уклада, трансцендентное ему. Чтобы легитимировать существование некоторого социального порядка, из него надо выйти. Но лишь затем, чтобы, обосновав, вернуться. В Куренной иронично называет такую эпистемическую комбинацию «логикой Крутого Уокера»: шериф должен трансцендировать порядок законности, чтобы защитить его. (В философии образцом подобного мышления остается «де-

картовское сомнение» [Куренной, 1999]). Любопытно, что Мангейм наделяет идеологию теми же узнаваемыми чертами, которыми в работах социальных антропологов наделялся *мифологический* нарратив, трансцендентный социальному порядку, но предназначенный для его обоснования [Уорнер, 2000].

Мангейм строит свою концептуализацию утопического сознания на соединении двух кодов — трансцендентизма и критицизма. Последний принимает у него революционный характер: глагол «взрывать» (и его производные) встречаются в тексте книги шестнадцать раз, синонимичные выражения — почти в два раза чаще. Во второй половине XX века критицизм чаще остальных кодов провозглашался *differentia specifica* утопического воображения [Plattel, 1972]. Но в конце XX столетия мы убедились, что критицизм не исчерпывается революционным порывом. Как продемонстрировал в своем блестящем исследовании Джеймс Скотт, критическая направленность утопического воображения делает его неотъемлемой частью и большинства проектов прогрессистской модернизации [Скотт, 2005]. Исследовательская программа Скотта (неслучайно достигшая пика популярности в России 2000-х¹) строится на критике утопизма с позиций апологии повседневности, и, хотя местами она не свободна от описанной выше «ошибки Дарендорфа», Скотту удастся показать — утопическое воображение из последнего прибежища революционеров становится инструментом мышления чиновников не вопреки, а благодаря своему критицизму. Барон Осман, министр Столыпин и глава департамента культуры Москвы — куда большие носители утопического воображения, чем авторы интернет-ресурса «Openleft».

Четыре выделенных кода утопического — *рационализм, универсализм, трансцендентизм и критицизм* — связаны между собой, хотя мы и оставим до лучших времен задачу прояснения этой связи. Мы также не беремся доказывать, что ими список «концептов первой орбиты» (конститутивных признаков, достаточных для того, чтобы с необходимой ясностью провести границу между «утопическим» и «не-утопическим») исчерпывается. Любой исследователь утопизма волен сократить или увеличить их число при условии сохранения консистентности конструируемого идеального типа.

К сожалению, выше мы лишь схематично и фрагментарно обозначили возможные «концепты второй орбиты» (т. е. предикативные

1 См. тематический номер «Социологии власти», посвященный творчеству Скотта (2012, № 4-5).

признаки): различие «декартовского» и «кантовского» рационализмов, различие возможных модусов обоснования универсализма (натуралистический, рационалистический, солидарностный), различие моделей описания трансцендентизма (лишь один из которых связан с отождествлением мира бытия и мира повседневности), различие «модернистского» и «революционного» критицизма. Это всего лишь набросок — хрупкий и неубедительный. Но его достаточно, чтобы сделать следующий шаг — к построению матрицы концептов, через призму которых нечто, именуемое «утопическим воображением», может быть различено, конституировано, описано и проанализировано.

А мы пока продолжим работу с теоретическими ресурсами социологического мышления об утопизме.

Утопия и Идеология как Парадокс и Тавтология

Зафиксируем то, что нас не устраивает в мангеймовской концептуализации.

Во-первых, гегельянская (историческая) интерпретация утопического трансцендентизма. В отличие от Мангейма нас интересует не исторический процесс, в котором «социальная действительность» якобы самоотчуждается и преодолевает себя в утопических образах. Иная трактовка трансценденции (где на стороне «имманентного» находится не макросоциологически понимаемый «социальный порядок», а феноменологически интерпретируемый «мир невопрошаемых данностей») позволяет увидеть больше. Например, как в каждом конкретном случае утопического визионерства происходит разрыв с логикой здравого смысла, как производится остранение повседневного опыта, как затем утописту приходится транслировать содержание утопической фантазии в мир рутины (аналог обобщенных Фарбером и пересказанных Шюцем «парадоксов Финка» [Farber, 1943; Шюц, 2003]). Подчеркнем, такое теоретическое насилие над мангеймовской интуицией трансцендентного необходимо, если мы хотим поместить в фокус исследования: а) отношения утопического и повседневного; б) когнитивную структуру утопического воображения.

Во-вторых, нас не может полностью устроить мангеймовская «революционная» трактовка критицизма. Об этом было сказано выше.

В-третьих, мы должны более внятно прописать связи и отношения в треугольнике: «Повседневность — Утопия — Идеология». Критерий трансцендентизма позволяет отличить идеологию и утопию от повседневности. Критерий критицизма — утопию от идеологии. Но этой мангеймовской двухходовки явно недостаточно.

Теперь обратимся к другому теоретическому ресурсу.

Никлас Луман ничего не говорит об утопии (напрямую), но помещает в центр своего исследования именно идеологию. «Понятие идеологии, — пишет он, — введенное около 1800 г., испытало затем многочисленные изменения. Его прояснение происходит очень постепенно, и, только будучи очищенным от представления о семантическом управлении общественным воспроизводством посредством идей и пройдя затем стадию чисто уничижительного и полемического применения, оно становится пригодным для употребления в социальных науках. Решающая роль принадлежит тут Марксу и Энгельсу не столько в образовании безупречного понятия идеологии, сколько в создании теории капиталистического общества, которая указывает функциональное место для идеологии. С тех пор это понятие означает своеобразную, устойчивую к наблюдению, противящуюся критике рефлексивность» [Луман, 1991, с. 199]. В этом определении есть одно существенное сходство (и два не менее существенных расхождения) с мангеймовской дефиницией.

30

Сходство состоит в постановке проблемы — так же, как и Мангейма, Лумана интересует вопрос о соотношении социальной структуры и коллективных представлений (то, что у Лумана находится на полюсе «семантического»). Идеология — это семантика, которая должна некоторым образом репрезентировать общество, произвести его самоописание. Пока общества остаются в структурном отношении «простыми», семантика традиции вполне справляется с этой задачей. Но вот происходит рассинхронизация, утрачивается возможность бесконкурентного и безальтернативного самоописания, между структурой и семантикой обнаруживается «зазор». Теперь уже «...нет никакого обязательного синхронизированного соответствия между тем, как система фиксирует отношение к своему окружающему миру через социальную структуру и через семантику. Но можно, в общем и целом, предположить, что в конце концов устарелость самоописаний и неправильная ориентация самонаблюдений бросится в глаза; что значительная степень рассогласований окажется для них невыносимой и что утеря реальности в самоописаниях даст повод для корректировок, даже если и не удастся так быстро достичь понятности и убедительности, свойственных традиции» [Луман, 1991, с. 194]. И тогда мангеймовский вопрос об утопии и идеологии как двух формах трансцендентности переводится на лумановский язык следующим образом: как возможна рефлексия тождества системы, когда утрачена способность бесконкурентной репрезентации целого («никогда не данного нам всецело» [Луман, 1991, с. 196]). На сцене появляется идеология как «устойчивая к критике» форма рефлексивности.

Здесь необходимо зафиксировать первое существенное отличие лумановского хода от мангеймовского. У Лумана понятие «идео-

логия» охватывает и те трансцендентные представления, которые Мангейм называет «утопиями», и те, которые он называет идеологиями в собственном смысле. Это неоправданное расширение термина. Здесь мы сохраним верность Мангейму и не будем использовать лумановскую расширительную трактовку идеологии. В частности, потому что внутри класса идеологий Луман различает два больших подкласса «языков описания», практически полностью совпадающих с мангеймовскими утопиями и идеологиями. Это различие *парадоксальных* и *тавтологических* семантик.

Итак, способность общества рефлексировать свое тождество и целостность теряется по мере усложнения его структуры и утраты традицией монопольного положения на рынке языков описания. Возникают «...две формы рефлексии тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть. Обе эти формы не способны к последующим присоединениям. Они не ведут дальше, но блокируют операции системы» [Луман, 1991, с. 197]. Появляется опасность: пытаясь создать новый язык говорения о себе самом, общественное целое (уже не видящее собственной целостности) рискует произвести «недопустимую операцию»: тавтологическую или парадоксальную.

31

Луман называет тавтологические самоописания атрибутами «консервативных семантик». Такие риторические формулы, как «Закон есть закон» (в повседневной коммуникации: «Надо, значит надо», «Мы имеем то, что имеем» и т. п.), хорошо иллюстрируют его тезис. «Если предполагается, что общество — это то, что оно есть, то речь может идти лишь о том, чтобы сохранить его, решать его проблемы и дальше и, может быть, лучше, и содействовать ему в преодолении вновь появляющихся трудностей» [Луман, 1991, с. 198]. Аналогичным образом, парадокс — это архетип прогрессистских и революционных способов теоретизирования. Мышление в модели «X есть то, что он не есть» мы находим, например, у П. Бурдьё, который вслед за Б. Паскалем противопоставил тавтологии «Закон есть закон» парадокс «Закон — это произвол»¹. Как

1 «Какими бы ни были принципы, включая и самые рациональные принципы самого „чистого“ разума, например, математического, логического или физического, они всегда сводимы в конечном итоге к их происхождению, а значит — к произвольному истоку. *Основа закона есть не что иное, как произвол*, т. е. по Б. Паскалю — „правда узурпации“. А видимость естественности, необходимости закону придает то, что я называю „амнезией происхождения“. Рожденная из привыкания к обычаю, она скрывает то, что формулируется приведенной выше тавтологией „Закон есть закон, и больше ничего“. А как только мы хотим докопаться до корней, как писал Б. Паскаль, рассмотреть смысл сущест-

замечает Луман, прогрессистская или революционная семантика позволяет обществу «разобраться» с собственной парадоксальностью и вернуть самотождественность. Например, «...тождественность общества может быть перемещена в план некоей возможности, реализации которой препятствуют определенные силы: вспомним о популярных вариантах марксизма или о каргоизме». Другая стратегия депарадоксикализации — перемещение тождественности в темпоральный план: общество — «уже не есть» или «еще не есть» то, что должно.

Утопические и идеологические (в мангеймовском смысле) семантики строятся по разным когнитивным формулам — «пересборки» парадоксов и тавтологий — но выполняют сходную задачу: не позволяют системе совершить недопустимую операцию в самоописании¹. И здесь мы видим второе существенное отличие лумановской трактовки от мангеймовской. Для Мангейма появление трансцендентных наличному социальному порядку представлений — скорее девиация, требующая объяснения. Для Лумана исключением является, напротив, совпадение семантического и структурного (возможное только в традиционных обществах), а утопии и идеологии сугубо функциональны — они справляются с парадоксами и тавтологиями, позволяя коммуникации продолжиться. И если мы хотим продвинуться в анализе когнитивного стиля утопического воображения, нам придется пристальнее взглянуть в формулу «X есть не X». (Впрочем, увы, уже не в данном тексте. Развитие приведенного тезиса см. в статье М. Ерофеевой и Н. Лебедевой.)

Кажется, мы дошли до той точки, в которой многочисленные исследования конкретных утопических проектов в большей степени являются ресурсом лумановской системной теории, чем наоборот (как нам бы хотелось). Поставим теперь вопрос иначе. Как соотносятся когнитивные формулы идеологий и утопий, тавтологичные и парадоксальные модели воображения? Для Мангейма они в каком-то смысле симметричны. Луман мог бы сделать аналогичный

ования закона и идем к самому его истоку, возвращаемся к его началу, то обнаруживаем один лишь произвол. У истока закона нет ничего, кроме обычая, т. е. исторического произвола исторического разума» [Бурдье, 1996].

- 1 Одна из наших промежуточных гипотез состоит в том, что парадоксальным (утопическим) семантикам соответствуют метафорические концептуализации мира, а тавтологическим (идеологическим) семантикам — метонимические. И метафора, и метонимия предполагают мышление по формуле «X как Y», но в случае с метонимией Y — это часть X. Мы пытались подступить к этой теме в [Вахштайн, 2013], [Константиновский, Вахштайн, Куракин, 2010] и [Константиновский, Вахштайн, Куракин, 2013].

ход — в конце концов оба типа семантик выполняют схожие функции избегания «недопустимой операции», — но он совершает более интересный теоретический маневр: «До сих пор мы рассматривали парадоксы и тавтологии как логически равноценные формы, которые различаются лишь тем, что находятся между собой в отношении обращения, причем обе эти формы (как и логика вообще) понимаются в качестве схематизации наблюдений и описаний. Однако эта предпосылка становится проблематичной, если наблюдать сами тавтологии как парадоксы, и они действительно оказываются, если их наблюдать, парадоксами, в то время как обратное силы не имеет» [Луман, 1991, с. 209]. Потому что тавтологии, продолжает Луман, суть различения без различия, своего рода вырожденные парадоксы. Но не наоборот — парадоксы не тавтологичны. Тавтология требует от наблюдателя проведения черты/границы между двумя классами, которые в то же время признаются одним классом. Они отрицают свое собственное различие. А потому идеология, основанная на тавтологии, вторична по отношению к утопии, основанной на парадоксе: «Разрешение парадоксов — занятие явно более плодотворное, чем развертывание тавтологий». Детавтологизация на практике оборачивается необходимостью разрешения парадокса, идеология — это вырожденная (тавтологизировавшаяся) утопия.

Вместо заключения

Мы начали с критики эпистемологической интерпретации утопизма, попытались предложить альтернативную концептуализацию утопического воображения и найти новые ресурсы исследования утопии как когнитивного стиля. Таков предварительный набросок, который требует тщательной проверки и доработки. В заключение же нам (по правилам кольцевой композиции) следует вернуться к исходному вопросу: в какой степени предложенная здесь концептуализация сама является «утопической»? Насколько мышление теоретика, собирающего образ объекта в своем языке описания, само подпадает под эту концептуализацию?

Наш ответ — нет, не подпадает. Мышление «идеальными типами» само по себе еще не является «утопическим». Исходя из предложенных здесь различений, мы должны были бы сказать: социологическое воображение объединяет с утопическим три из четырех «кодов»: рационализм (в кантовской, а не декартовской версии), универсализм и трансцендентизм. Но исследовательская концептуализация лишена утопического критицизма — в противном случае она просто не является исследовательской. Аналогичным образом и мышление проектировщика-градостроителя является

утопическим лишь настолько, насколько использует коды универсализма и рационализма. Только редкие образцы модернистской бумажной архитектуры достаточно для этого амбициозны. (Более подробно о проектировании как повседневной практике см. [Schon, 1990]).

В конечном итоге нам придется отказаться от возвышенного мифа об утопизме социологического воображения и признать: утопия — трансцендентный, а не трансцендентальный феномен. Но само это признание вовсе не лишает ценности исследования, нацеленные на прояснение отношений между Социологическим и Утопическим. Скорее наоборот. Только проведя границу между ними с необходимой ясностью, можно исследовать их отношение.

Библиография

34

- Бурдые П. (1996) За рационалистический историзм. *Социо-Логос постмодернизма*, М.: Институт экспериментальной социологии.
- Вахштайн В.С. (2006) Джон Ло: социология между семиотикой и топологией. *Социологическое обозрение*, 5 (1).
- Вахштайн В.С. (2013) К микросоциологии игрушек: сценарий, аффорданс, транспозиция. *Логос*, 2 (92): 3–37.
- Вебер М. (1994) Город. Вебер М. Избранное. Образ общества, М.: Юрист.
- Вебер М. (1990) *Избранные произведения*, М.: Прогресс.
- Гоббс Т. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2, М.: Мысль.
- Дарендорф Р. (2002) Тропы из Утопии, М.: Праксис.
- Декарт Р. (1989) *Сочинения: в 2 т. Т. 1*, М.: Мысль.
- Димке Д. (2012) Жизнь по законам искусства: утопическое зрение и героические сообщества (на примере Коммуны юных фрунзенцев). *Социология власти*, 4–5.
- Константиновский Д.Л., Вахштайн В.С., Куракин Д.Ю. (2013) *Реальность образования. Социологическое исследование: от метафоры к интерпретации*, М.: ЦСПиМ.
- Константиновский Д.Л., Вахштайн В.С., Куракин Д.Ю. (2010) *Реальность образования и исследовательские реальности*, М.: ГУ ВШЭ.
- Куренной В. (1999) Философия боевика. *Логос*, № 5.
- Латур Б. (2007) Об интеробъективности/пер. с англ. А. Смирнова под ред. В. Вахштайна. *Социологическое обозрение*, 6 (2).
- Лефевр А. (2007) Повседневное и повседневность/пер. с англ. Н. Эдельмана под ред. В. Вахштайна. *Социологическое обозрение*, 6 (3).
- Ло Дж. (2006) Объекты и пространства/пер. с англ. В. Вахштайна. *Социологическое обозрение*, 5 (1): 30–42.
- Ло Дж. (2012) С точки зрения опроса/пер. с англ. А. Самодина. *Социология власти*, 4–5.
- Луман Н. (1991) Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества/пер. с нем. А.Ф. Филиппова. *Социо-Логос: социология, антропология, метафизика*, М.: Прогресс.

- Мангейм К. (1994) *Идеология и утопия*. Мангейм К. Диагноз нашего времени, М.: Юрист.
- Серто де М. (2013) *Изобретение повседневности*/пер. с франц. Д. Калугина, СПб.: Изд-во ЕУ.
- Скотт Дж. (2005) *Благими намерениями государства: почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни*, М.: Университетская книга.
- Теннис Ф. (2002) *Общность и общество*, СПб.: Владимир Даль.
- Уорнер У. (2000) *Живые и мёртвые*, СПб.: Университетская книга.
- Франкл В. (1990) *Человек в поисках смысла*, М.: Прогресс.
- Хаксли О. (1990) *О дивный новый мир*. О дивный новый мир: Английская антиутопия. Романы/пер. с англ. А.П. Шишкина, М.: Прогресс.
- Цицерон М. (1966) *О законах*, М.: Наука.
- Шюц А. (2003) О множественности реальностей. *Социологическое обозрение*, 3 (2): 3–34.
- Farber M. (1943) *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl E. (1972) *Experience and Judgment*, London: Routledge.
- Lefebvre H. (1991) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Levitas R. (1979) Sociology and Utopia. *Sociology*, 13 (1).
- Liebersohn H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923*, Cambridge: MIT Press.
- Plath D. (1971) *Aware of Utopia*, Urbana: University of Illinois Press.
- Plattel M.G. (1972) *Utopian and Critical Thinking*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Schon D. (1990) *Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, N.Y.: Basic Books.

References

- Bourdieu P. (1996) *Za ratsionalist i cheskii istorizm* [Pour un historicisme rationaliste]. Sotsio-Logos postmodernizma, М.: Institut eksperimental'noi sotsiologii.
- Certeau de M. (2013) *Izobretenie povsednevnosti* [L'Invention du Quotidien.] SPb.: Izd-vo EU.
- Cicero M. (1966) *O zakonakh* [On Laws], М.: Nauka.
- Dahrendorf R. (2002) *Tropy iz Utopii* [Pfade aus Utopia: Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie.], М.: Praxis.
- Decartes R. (1989) *Sochineniia* [Selected Works]: v 2 t. T. 1, М.: Mysl'.
- Dimke D. (2012) *Zhizn' po zakonam iskusstva: utopicheskoe zrenie i geroicheskie soobshchestva (na primere Kommuny iunykh frunzentsev)* [Life according to the laws of art: utopian vision and heroic community (Young Frunzetsy Commune case)]. Sotsiologiya vlasti, 4–5.
- Farber M. (1943) *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankl V. (1990) *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning], М.: Progress.
- Hobbes T. *Leviathan, ili Materiia, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil]. Hobbes T. Sochineniia: v 2 t. T. 2, М.: Mysl'.

- Husserl E. (1972) *Experience and Judgment*, London: Routledge.
- Huxley A. (1990) *O divnyi novyi mir* [Brave New World]. M.: Progress.
- Konstantinovskii D.L., Vakhshayn B.C., Kurakin D.Iu. (2013) *Real'nost' obrazovaniia. Sotsiologicheskoe issledovanie: ot metafory k interpretatsii* [Reality of education. Sociological case study: From metaphor to interpretation], M.: TsSPiM.
- Konstantinovskii D.L., Vakhshayn V.S., Kurakin D.Iu. (2010) *Real'nost' obrazovaniia i issledovatel'skie real'nosti* [Reality of education and Research realities], M.: GU VShE.
- Kurennoi V. (1999) *Filosofia boevika* [Action film philosophy]. Logos, № 5.
- Latour B. (2007) *Ob interob'ektivnosti* [On intersubjectivity]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 6 (2).
- Law J. (2006) *Ob'ekty i prostranstva* [Objects and Spaces]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 5 (1): 30–42.
- Law J. (2012) *S tochki zreniia oprosa* [From Survey's Point of View] Sotsiologiya vlasti, 4–5.
- Lefebvre A. (2007) *Povsednevnoe i povsednevnost'* [The Everyday and Everydayness]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 6 (3).
- Lefebvre H. (1991) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Levitas R. (1979) *Sociology and Utopia*. Sociology, 13 (1).
- Liebersohn H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923*, Cambridge: MIT Press.
- Luhmann N. (1991) *Tautologiya i paradoks v samoopisaniiakh sovremennogo obshchestva* [Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society]. Sotsio-Logos: sotsiologiya, antropologiya, metafizika, M.: Progress.
- Mannheim K. (1994) *Ideologiya i utopia* [Ideology and Utopia]. Mannheim K. Diagnostika nashego vremeni, M.: Iurist.
- Plath D. (1971) *Aware of Utopia*, Urbana: University of Illinois Press.
- Plattell M.G. (1972) *Utopian and Critical Thinking*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Schon D. (1990) *Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, N.Y.: Basic Books.
- Schutz A. (2003) *Omnozhestvennost' real'nostei* [On Multiple Realities]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 3 (2): 3–34.
- Scott J. (2005) *Blagimi namereniyami gosudarstva: pochemu i kak provalilis' proekty uluchsheniia uslovii chelovecheskoi zhizni* [Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed], M.: Universitetskaya kniga.
- Tönnies F. (2002) *Obshchnost' i obshchestvo* [Gemeinschaft und Gesellschaft], SPb.: Vladimir Dal'.
- Vakhshayn V.S. (2006) *John Law: sotsiologiya mezhdru semiotikoi i topologiei* [John Law: Sociology in between Semiotics and Topology]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 5 (1).
- Vakhshayn V.S. (2013) *K mikrosotsiologii igrushek: stsennarii, afordans, transpozitsiia* [Towards microsociology of toys: scripts, affordance, transposition]. Logos, 2 (92): 3–37.

Warner W. (2000) *Zhivye i mertvye* [he Living and the Dead: A Study in the Symbolic Life of Americans], SPb.: Universitetskaia kniga.

Weber M. (1990) *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works], M.: Progress.

Weber M. (1994) *Gorod*. [Die Stadt. Begriff und Kategorien] Weber M. Izbrannoe. Obraz obshchestva, M.: Iurist.