

Научный и общественно-политический журнал

СОЦИОЛОГИЯ ВЛАСТИ

[Sociology of power]

Том 35. No 4 (2023)

ANTHROPOLOGY OF CHILDHOOD

PUBLISHER: THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY
AND PUBLIC ADMINISTRATION

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

Социология ВЛАСТИ

Издается с 1989 года
Выходит четыре раза в год

Том 35 № 4 2023

Редакция:

К.соц.н. Смолькин А. А., РАНХиГС, Москва, РФ (*главный редактор*), Напре-
енко И. В., НИУ ВШЭ, Москва, РФ (*научный редактор*), Кловайт Н., университет
Падерборна, Падерборн, Германия (*редактор англоязычных материалов*), Крощен-
ко Е. В., РАНХиГС, Москва, РФ (*администратор*)

Редсовет:

Анкерсмит Ф. Р., PhD (Нидерланды)
Мау В. А., д.э.н., профессор (РАНХиГС, Москва, РФ)
Михель Д. В., д.филос.н., профессор (ИНИОН РАН, Москва, РФ)
Моррис Дж., PhD (Орхусский университет, Орхус, Дания)
Соколов М. М., к.соц.н. (Европейский Университет, Санкт-Петербург, РФ)
Сперо Э., PhD (Массачусетский технологический институт, Массачусетс, США)
Столярова О. Е., д.филос.н., профессор (ИФ РАН, Москва, РФ)
Титков А. С., к.геогр.н. (Университет Манчестера, Манчестер, Великобритания)
Утехин И. В., к.ист.н. (Европейский Университет, Санкт-Петербург, РФ)
Филиппов А. Ф., д.соц.н., профессор (НИУ ВШЭ, Москва, РФ)
Фрумин И. Д., д.пед.н. (Университет Констрактер, Бремен, Германия)
Хиггс П., PhD (Университетский Колледж Лондона, Великобритания)
Чалаков И., PhD (Университет Пловдива, Болгария)

Дизайн Трушина Е. В.

Корректурa Кроль И. Е.

Верстка Меерсон А. В.

Адрес редакции:

119571, Москва, пр. Вернадского, 82

Адрес учредителя:

119571, Москва, пр. Вернадского, 82

Адрес издателя:

119571, Москва, пр. Вернадского, д. 84, стр.1 (1 корпус)

<http://socofpower.ranepa.ru>

soc.of.power@gmail.com

Отпечатано в типографии ИД «Дело»

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 — 46715 от 23.09.2011

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий

ВАК России, индексируется в RSCI, DOAJ, UlrichsWeb, Erich+ и других ба-
зах данных

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и эксперт-
ного отбора

ISSN 2074-0492 (PRINT)

ISSN 2413-144X (ONLINE)

Социология
ВЛАСТИ
Том 35
№ 4 (2023)

ABOUT THE JOURNAL

Sociology of Power [Sotsiologiya vlasti]

Vol. 35. #4, 2023

Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration

Published since 1989

Frequency: quarterly

Editorial Office:

Smolkin A. A., PhD, RANEPa, Moscow, Russian Federation (editor-in-chief), Napreenko I. V., HSE University, Moscow, Russian Federation (scientific editor), Klowait N., Paderborn University, Paderborn, Germany (editor of the English content), Kroshchenko E. V., RANEPa, Moscow, Russian Federation (manager)

Editorial board:

Ankersmit F. R., PhD (Netherlands)
Higgs P., PhD (University College London, UK)
Filippov A. F., PhD (HSE University, Moscow, Russian Federation)
Frumin I. D., PhD (Constructor University, Bremen, Germany)
Mau V. A., PhD (RANEPa, Moscow, Russian Federation)
Mikhel D. V., PhD (INION, Moscow, Russian Federation)
Morris J., PhD (Aarhus University, Denmark)
Sokolov M. M., PhD (EU, St. Petersburg, Russian Federation)
Spero E., PhD (MIT, USA)
Stolyarova O. E., PhD (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation)
Tchalakov I., PhD (University of Plovdiv, Bulgaria)
Titkov A. S., PhD (University of Manchester, UK)
Utekhin I. V., PhD (EU, St. Petersburg, Russian Federation)

Design Trushina E. V.

Proofreading Krol I. E.

Layout Meyerson A. V.

Editorial address:

119 571, Moscow, pr. Vernadskogo, 82

Indexed in databases RSCI, DOAJ, UlrichsWeb, Erich+ and others

<http://socofpower.ranepa.ru>

soc.of.power@gmail.com

Printed at "Delo" printing house

Содержание

Статьи. Антропология детства

-
- 8 СВЕТЛАНА ЕРПЫЛЕВА
Бременский университет, Бремен, Германия
Политическая агентность детей в новой социологии детства
и за ее пределами
-
- 21 АЛЕКСАНДРА А. МАРТЫНЕНКО
ИЛИ РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация
«Интересы ребенка»: проблема определения в социальных
науках
-
- 48 АРТЕМ С. СЕРЕБРЯКОВ
НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург, Российская Федерация
Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания
относительно христианской теологии детства
-
- 85 ЕКАТЕРИНА А. ХОНИНЕВА
ИЛИ РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация
Исцеление внутреннего ребенка: психотерапевтический
троп и антропология эмоциональной религиозности

Статьи

-
- 122 ВАЛЕРИЙ С. ШЕВЧЕНКО
НИУ ВШЭ, Москва, Российская Федерация
«Вывод к наилучшему объяснению» как методология
социальной онтологии
-
- 141 ВЛАДИСЛАВ Р. КАЛИНИН
МВШСЭН, Москва, Российская Федерация
Проект исследования экспертизы и опыта Г. Коллинза
и Р. Эванса как способ преодоления кризиса
экспертных знаний: проблема философских
оснований

Переводы

-
- 159 АРТЕМ С. СЕРЕБРЯКОВ
НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург, Российская Федерация
Предисловие к переводу манифеста «новой социологии детства»
-
- 166 АЛАН ПРАУТ, ЭЛЛИСОН ДЖЕЙМС
Новая парадигма для социологии детства? Происхождение,
перспективы и проблемы

Table of Contents

Articles. Anthropology of Childhood

-
- 8 SVETLANA ERPYLEVA
University of Bremen, Germany
Political Agency of Children in the New Sociology of Childhood
and Beyond

-
- 21 ALEXANDRA A. MARTYNENKO
ILS RAS, Saint-Petersburg, Russian Federation
“The Best Interests of the Child”: the Problem of Definition
in Social Sciences

-
- 48 ARTEM S. SEREBRYAKOV
HSE University, Saint-Petersburg, Russian Federation
To Be like Children in a World Come of Age: Some Considerations
Related to a Christian Theology of Childhood

-
- 85 EKATERINA A. KHONINEVA
ILS RAS, Saint-Petersburg, Russian Federation
Healing the Inner Child: The Psychotherapeutic Trope and the
Anthropology of Emotional Religiosity

Articles

-
- 122 VALERII S. SHEVCHENKO
HSE University, Moscow, Russian Federation
“Inference to the Best Explanation” As a Methodology of Social
Ontology

-
- 141 VLADISLAV R. KALININ
MSSES, Moscow, Russian Federation
Studies of Expertise and Experience as a Way to Overcome
the Crisis of Expert Knowledge: The Problem of Philosophical
Foundations

Translations

-
- 159 ARTEM S. SEREBRYAKOV
HSE University, Saint-Petersburg, Russian Federation
Preface to the Translation of the Manifesto of the “New Sociology of
Childhood”
-
- 166 ALAN PROUT, ALISON JAMES
A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance,
Promise and Problems

Политическая агентность детей в новой социологии детства и за ее пределами

СВЕТЛАНА ЕРПЫЛЕВА

Бременский университет, Бремен, Германия

ORCID: 0000-0003-1885-0612

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-8-20>



Рекомендация для цитирования:

Ерпылева С. (2023) Политическая агентность детей в новой социологии детства и за ее пределами. *Социология власти*, 35 (4): 8–20.

For citations:

Erpyleva S. (2023) Political Agency of Children in the New Sociology of Childhood and Beyond. *Sociology of Power*, 35 (4): 8–20.

Поступила в редакцию: 02.10.2023; принята в печать: 29.11.2023
Received: 02.10.2023; Accepted for publication: 29.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

Статья представляет собой обзор теоретических дискуссий о детской агентности в новой социологии детства, с одной стороны, и обзор эмпирических исследований детской политической агентности — с другой. Эти две области часто обсуждают одну и ту же проблему, но рассматривают ее с разных точек зрения. Теоретики детства спорят о том, что такое детская агентность и стоит ли относиться к ее поиску критически. Некоторые из них продолжают постулировать необходимость рассматривать детей как социальных акторов, тогда как другие критикуют эту установку за внеисторичность, нормативную заряженность, упрощенное понимание агентности и субъектности. Эмпирические же исследователи политического участия детей не слишком озабочены концептуализацией самого понятия агентности, однако материалы их исследований позволяют понять, как сами дети в разных ситуациях дискурсивно конструируют свою агентность — как более прогрессивную, чем взрослая; как не отличающуюся от взрослой; как взаимосвязанную со взрослой; или даже как уступающую взрослой. Дети лишают себя агентности не на пустом месте — такое лишение может объясняться как классовыми факторами, так и факторами, связанными с особенностями социализации. Таким образом, исследования детского политического участия усиливают основания для критики «наивной» установки на поиск детской политической

агентности априори, но одновременно они ставят под вопрос возможность одного, «корректного» определения детской (политической) агентности. Обзор дискуссий и находок в обеих областях завершается формулировкой проблем и вопросов, которые исследователям детства, в том числе российским, еще предстоит решить.

Ключевые слова: детская агентность, голоса детей, политическое участие детей, политический субъект

Svetlana Erpyleva

University of Bremen, Bremen, Germany
ORCID: 0000-0003-1885-0612

Political Agency of Children in the New Sociology of Childhood and Beyond

Abstract:

The article is a review of theoretical discussions about children's agency in the new sociology of childhood, on the one hand, and a review of empirical studies of children's political agency, on the other. These two fields often discuss the same problem, but look at it from different perspectives. Childhood theorists debate what children's agency is and whether the search for it should be critical. Some of them continue to postulate the need to consider children as social actors, while others criticize this position for its ahistorical nature, normative charge, and simplified understanding of agency and subjectivity. Empirical researchers of children's political participation are not too concerned with the conceptualization of the very concept of agency, but the materials of their research allow us to understand how children themselves in different situations discursively construct their agency — as more progressive than that of an adult; as no different from an adult; as interconnected with an adult; or even as inferior to an adult. Children do not deprive themselves of agency out of nowhere; such deprivation can be explained by both class factors and factors associated with the characteristics of socialization. Thus, studies of children's political participation strengthen the grounds for criticizing the "naive" attitude to seek children's political agency a priori, but at the same time they call into question the possibility of one, "correct" definition of children's (political) agency. The review of discussions and findings in both areas ends with a formulation of problems and questions that childhood researchers, including Russian ones, have yet to resolve.

Keywords: children's agency, children's voices, children's political participation, political subject

Писать про детскую политическую агентность непросто. Каждое слово в этом словосочетании отсылает к непрекращающимся дискуссиям в соответствующих областях. Что такое «детское» и чем оно отличается от «взрослого»? Что такое «политика»? И, самое

страшное, как определить «агентность» и отличить ее от неагентности? В этой статье я не дам новые ответы на эти старые вопросы. Вместо этого я очерчу границы своего объекта другим образом: я буду писать о том, как о нем, точнее о ней, детской политической агентности, писали другие.

Теоретические дискуссии о детской агентности (в целом включая политическую) велись в области исследований детства (или новой социологии детства) с самого ее основания. В этой статье я опишу доминирующие представления о детской агентности внутри дисциплины и ее собственную внутреннюю критику этих представлений. После этого я оставляю область теоретических дискуссий и дисциплинарных манифестов и обращаюсь к эмпирическим исследованиям детской политической агентности — как последние могут обогатить эту дискуссию? Я закончу этот литературный обзор небольшим аналитическим заключением: какие вопросы все еще остаются неотвеченными и где могут найти себя начинающие (и не только) исследователи детской (политической) агентности?

10

Теоретические дискуссии вокруг детской агентности в новых исследованиях детства

Исследования детства (Childhood studies) с самого своего основания уделяли особое внимание «голосам детей». Пусть политическая агентность как таковая не слишком занимала новых теоретиков детства, агентность детей в широком смысле — их *способность* (которая не всегда претворяется в практику в том числе из-за ограничений взрослого мира) быть творцами собственной жизни — стала темой одной из ключевых дискуссий в дисциплине. Именно с нее я начну свой обзор.

Вообще сама область исследований детства, или, как ее еще называют, новой социологии детства, родилась в ответ на игнорирование многими социальными учеными «перспективы ребенка» при изучении детства. С точки зрения основателей новой социологии детства, детский мир всегда рассматривался из взрослой перспективы. Новая же социология (антропология, психология и т.п.) детства должны были этот недостаток исправить путем постулирования ребенка как агента, социального актора, творца своей собственной жизни [Alanen 1992; Bartlett 2005; Ennew 1994; Prout and James 1997; Qvortrup et al. 2009]. Признание социальной агентности за детьми как некоего почти природного качества (хотя сами исследователи, разумеется, никогда не использовали прямые отсылки к природе) стало как политическим, так и этическим базисом первых текстов внутри дисциплины [Alanen 1992; Prout and James 1997].

Согласно некоторым авторам, отдельные специфические черты детей, такие как креативность, открытость и воображение, потенциально превращают последних в «лучших» социальных агентов, чем взрослые [см., напр.: Glaser 2018]. Что касается политической агентности, новые теоретики детства также критиковали исследователей гражданского общества и протестов за то, что те либо полностью игнорируют детей, либо представляют их как активных граждан будущего, вместо того чтобы рассматривать детей как активных граждан и (политических) деятелей здесь и сейчас [см., напр.: Lister 2007]. Несмотря на то что эта ранняя гипотеза об априорном характере агентности детей была частично переосмыслена в рамках самой дисциплины (см. ниже), она встречается в относительно недавних ключевых работах в области новой социологии детства. Например, в справочнике под названием «Основные понятия в исследованиях детства», опубликованном в 2012 году, Джеймс и Джеймс [2012: 22] пишут: «Идея того, что детей можно рассматривать как независимых социальных акторов, лежит в основе новой парадигмы изучения детей и молодежи».

Тем не менее вместе с развитием самой дисциплины новой социологии детства (которая в скором времени перестала быть такой уж новой) стала развиваться и обретать популярность критика представлений о детской агентности как априорной, почти что природной характеристики детскости (подробнее о переосмыслении доминирующих идей ранней социологии детства см. [Серебряков 2022]). Уже в 2012 году Кэй Тисдалл и Саманта Панч опубликовали статью с говорящим названием «Не такая и новая? Смотрим критически на исследования детства» [Tisdall, Punch 2012]. В ней, кроме всего прочего, они заявили, что установка на распознавание и акцентирование агентности детей и призывы уважать и ценить детские голоса стали одной из некритически воспроизводимых мантр дисциплины [Там же]. Эту критику стали подхватывать и другие авторы. Такая установка, говорили они, является принципиально внеисторической и внесоциальной — как будто бы «детства» разных исторических периодов и общественных устройств не отличаются друг друга, в том числе и степенью «агентности», воспитываемой в детях [Esser et al. 2016; Baader 2016]. В то время как социальная теория в целом прощается с субъектом, пытается его децентрализовать, новые исследования детства как будто застревают в прошлом или опаздывают — и пытаются, наоборот, превозносить субъекта [Prout 2005]. Более того, видение детей как агентов априори на самом деле нормативно заряжено: оно основано на специфичных для западного мира ценностях автономии и прав. Эти ценности при этом представляются вовсе не как ценности, а как некая универ-

сальная характеристика детства [Lancy 2012; Coffey, Farrugia 2014; Tisdall, Punch 2012].

Есть с этой установкой и сугубо теоретическая проблема, связанная с концептуализацией агентности. Когда новые исследователи детства говорят о детской агентности как априорной характеристике, они, по сути, имеют в виду агентность как качество автономного, самодостаточного субъекта, сопротивляющегося власти. Нам же давно известно, однако, что субъект рождается через отношения власти или что агентность может быть коллективной, относительной, может возникать из сложной сети взаимозависимостей, «осуществляемой через сочетание различных взаимосвязанных лиц и вещей» [Raithelhuber 2016: 136; Prout 2005; Prout 2011; Coffey, Farrugia 2014]. Иными словами, ранняя (но до сих пор популярная) установка новых исследований детства игнорирует находки современной социальной теории.

Наконец, критики также отмечают, что детская агентность не должна рассматриваться исследователями как что-то по определению позитивное и желаемое всеми детьми. Дети должны «иметь возможность не претендовать на то, чтобы быть агентами» [Tisdall, Punch 2012: 256; Bordonaro, Payne 2012].

12

При этом, казалось бы, если дети и подростки самостоятельно участвуют в политике, то они по определению демонстрируют свою агентность (то есть способность в одиночку или коллективно влиять на мир вокруг себя) как некоторое желаемое, позитивное качество. Действительно, если дети вышли на протест или объединились в движение — разве они не становятся активными субъектами действия, несущими изменения в общество? Тем не менее эмпирические исследования детского политического участия показывают, что политически активные подростки могут дискурсивно конструировать свою собственную агентность очень по-разному, иногда даже и вовсе (например, стратегически) лишая себя агентности. Ниже я расскажу про ключевые исследования детского политического участия, фокусируясь на том, что эти исследования сообщают нам о детской политической агентности.

Детская агентность в эмпирических исследованиях политического участия детей

Участники детских политических движений могут, безусловно, презентовать себя в точном соответствии с ранней установкой новых исследований детства: как обладающих агентностью априори или даже как тех, кто является в чем-то лучшими политическими акторами, чем взрослые. Один из примеров такой риторики внутри детского политического движения (или, по крайней мере, движения,

презентующего себя как в первую очередь детское — хоть и состоящее по факту как из несовершеннолетних, так и из совершеннолетних молодых людей) — это риторика международного климатического движения «Пятницы за будущее» (Fridays for Future). Она включает в себя три элемента. Во-первых, согласно молодым климатическим активистам, именно сегодняшние дети сильнее всего пострадают от изменений климата в будущем, а значит, именно дети имеют большее право на политическое действие, агентность, чем взрослые. Во-вторых, поскольку взрослые отказываются взять ответственность за климатический кризис, эту ответственность — через политическое действие — берут на себя дети. В-третьих, дети сами по себе более искренние и открытые новому, чем взрослые, а значит, они лучше приспособлены для того, чтобы проблематизировать аспекты реальности, кажущиеся взрослым непроблематичными, — и таким образом выдвигать политические требования [Holmberg and Alvinus 2020; Han, Ahn 2020; Erpyleva 2020].

Исследование несовершеннолетних участников курдских протестов в Турции, проведенное Хайдаром Дариси, обнаруживает в чем-то похожий принцип, в соответствии с которым молодые протестующие представляют свою агентность. Дариси взял интервью у детей, которые, как и взрослые, участвовали в курдских протестах против турецкого правительства в 2006 и 2008 годах. Но именно дети, не взрослые, привлекли огромное внимание как турецких, так и курдских СМИ. Турецкие медиа описывали несовершеннолетних протестующих как невинных жертв манипуляций курдских взрослых, тогда как курдские медиа презентовали их как иррациональных акторов, с которыми турецкому правительству придется иметь дело, если они продолжат отказываться от рационального диалога с курдскими взрослыми политическими лидерами. Сами же дети, вышедшие на протесты, которых удалось проинтервьюировать Дариси, ассоциировали свою «детскость» с радикализмом, необходимым для политики и отсутствующим у взрослых. «Взрослая политика, — говорили информанты Дариси, — основана на диалоге с государством-агрессором, наша же, детская политика отказывается вести такой диалог». Иными словами, эти дети конструировали свою агентность как особенную, отличную от взрослой, как доступную только им, детям [Darıcı 2013].

Делая акцент на некоторых позитивных для политики чертах, которыми они обладают именно как дети, а не взрослые, политически активные дети при этом часто сопротивляются романтизации их борьбы взрослыми. Например, в своем исследовании женского подросткового активизма в США и Латинской Америке Джессика Тафт обнаруживает, что ее молодые информантки (как и активисты «Пятниц для будущего», и несовершеннолетние курдские протестующие)

ствующие) настаивали на том, что они как дети могут предложить политике что-то, чего нет у взрослых. Они, в отличие от взрослых, обладают лучшим видением специфических молодежных проблем и решений, в большей степени открыты новому, еще не потеряли способность мечтать и могут бороться без страха. Эти же девушки, однако, сопротивлялись романтизации их активизма взрослыми: наш политический активизм, — говорили они — вовсе не «милый», и мы не «исключительные молодые люди», мы просто делаем ту же самую работу, которую делают и взрослые активисты [Taft 2011].

Аналогичным образом презентуют свою агентность политически активные школьники, выходцы из белого среднего класса из Портленда, США, чья деятельность описана в книге Хавы Гордон «Мы боремся для того, чтобы выиграть» [Gordon 2010]. С одной стороны, они чувствуют силу (empowerment) в том, что сумели построить движение без участия и даже помощи взрослых; их движение состоит целиком и полностью из школьников — и в этом смысле они противопоставляют себя взрослым. С другой стороны, они не считают, что являются в чем-то лучшими политическими акторами, чем взрослые, они всего лишь настаивают, что могут организовать и заниматься политикой ничуть не хуже взрослых [Gordon 2010].

14

Конструирование агентности детскими политическими группами также может быть подвижным, может меняться со временем и в зависимости от обстоятельств. Такой процесс описан в исследовании Евгения Казакова, посвященном движению школьников в Западной Германии в 1960–1970-е годы. В середине 1960-х, показывает Казаков, политически активные школьники противопоставляли себя не только взрослым, но даже дружественному студенческому движению: они рекламировали свою «детскость», свою «юность» и радикализм как уникальные качества, свойственные только активизму школьников. Однако после 1969 года их риторика изменилась: они стали говорить о своей борьбе как о рациональной, взрослой борьбе, являющейся частью левой политики в целом [Казаков 2010]. В моем собственном исследовании участия подростков во «взрослых» демократических протестах в авторитарной России я обнаружила, что презентация себя как менее опытных помощников взрослых, характерная для протестов 2011–2013, годов сменяется представлением о себе как о полноценных, не отличающихся от взрослых активистов в 2017–2020 годы [Erpyleva 2021]. Так или иначе, множество примеров выше демонстрируют, что, несмотря на популярность в ранних исследованиях детства, понимания, романтизирующего детскую агентность и приписывающего ей особенные (по сравнению со взрослой агентностью) черты, сами политически активные дети и подростки могут сопротивляться такому взгляду.

Мы помним, что внутри новой социологии детства со временем родилась критика этой ранней и «наивной» установки на поиск и определение детской агентности. Среди прочего, как я отмечала выше, критики ставили под вопрос само упрощенное понимание агентности. Агентность, говорили они, может быть не только индивидуальной, но и коллективной, или относительной (relational), то есть рожденной из цепи взаимоподдержки и взаимозависимостей между группой людей и даже вещей [Raithelhuber 2016; Prout 2005; Prout 2011; Coffey, Faggugia 2014]. В эмпирических исследованиях детского активизма можно найти примеры подобного конструирования агентности. Один из них — это представления о детской агентности внутри «Движения работающих детей», описанного Джессикой Тафт в книге «Дети у руля» (Kids are in charge) [Taft 2019]. Вообще это движение, состоящее как из детей-активистов, так и из взрослых-помощников, презентует себя как движение, которым управляют именно дети. Несмотря, однако, на приверженность всех участников этому взгляду, как совершеннолетним, так и несовершеннолетним членам движения бывает сложно опрокинуть с ног на голову традиционные властные отношения между ребенком и взрослым, где взрослые командуют, а дети подчиняются. Именно поэтому детям, для того чтобы стать полноценными лидерами, нужна, согласно движению, помощь взрослых и старших детей-активистов. Каждый ребенок обладает способностью к политическому действию, но только в среде других детей-активистов и взрослых помощников эта способность может развиваться и внести вклад в коллективную агентность движения [Taft 2019].

15

Другой пример — это конструирование детской агентности американским подростковым движением «Власть молодых» (Youth power), состоящим из черных подростков из бедных семей. Это движение, как пишет Хава Гордон, смогло построить коллективное представление о подростковой агентности как основанной на лидерстве молодых при поддержке взрослых союзников, а не на автономии детей от взрослых [Gordon 2010]. На подобной связи, взаимоподдержке и взаимозависимости между детьми и взрослыми строится идеология некоторых советских детских движений, например, коммунарского движения в 1960-е [Димке 2021].

Парадоксальным образом политически активные подростки могут лишать себя агентности — впрочем, чаще всего (но не всегда!) они делают это стратегически. Уже упоминавшееся выше движение школьников, выходцев из среднего класса из американского Портленда, иногда, согласно Гордон, не сопротивляется инфантилизирующим их репортажам в медиа. Эти репортажи описывают их борьбу против сокращения школьных уроков в результате неолиберальных реформ в умиленном тоне: посмотрите, мол, на этих

прекрасных, но грустных деток, которые всего лишь хотят учиться! Активисты-школьники даже подыгрывают этому нарративу, понимая, что таким образом они завоюют больше симпатий взрослых политиков [Gordon 2010]. Нил Нэнс-Кэрролл называет такой тип детей-активистов «child enforcers»: они, будучи политически активными, нацелены при этом на сохранение уникального статуса детей, убеждая взрослых в том, что дети нуждаются в особой защите [Nance-Carroll 2021].

Лишение самих себя (части) политической агентности со стороны детей-активистов не всегда бывает стратегическим. Дети и подростки могут быть политически активными, но при этом подчиняться традиционным для взрослого общества властным отношениям между детьми и взрослыми. Когда Лучия Рабелло де Кастро изучала участие школьников в школьных парламентах в Бразилии, она обнаружила, что так называемое «консервативное участие» является среди них наиболее популярным. Многие школьники-активисты считают своей главной целью помогать взрослым, поскольку именно такой является задача «хорошего ученика» [de Castro 2012].

16

Лишение самих себя агентности, конечно, происходит не на пустом месте. Например, оно может носить классовый характер. Нина Элиазоф изучала молодежное волонтерство в США, в котором принимали участие как белые подростки из среднего класса, так и цветные подростки из бедных семей. Элиазоф показывает, что если первые считают себя теми, кто несет изменения в мир (то есть агентами этих изменений), то вторые полагают, что они сами являются «социальной проблемой», которую взрослые, вовлекая их в волонтерство, пытаются решить [Eliasoph 2011]. Лишение самих себя агентности может быть связано с политическим контекстом. Так, в своем исследовании протестного участия подростков в России я сравниваю два периода, в оба из которых происходили массовые протесты, привлекавшие в том числе школьников. Я показываю, что юные участники протестов первого периода, 2011–2013 годов, выросли в обществе, в котором политика почти не имела шансов попасть в жизни обычных детей. Эти подростки политизировались резко, в течение нескольких месяцев до выхода на протесты, и, уже протестуя, продолжали чувствовать себя неуверенно в публичной сфере, уступая руководство более опытным взрослым. Те же, кто вышли на протесты в 2017 году и позже, выросли в более политизированном обществе и начали увлекаться протестной политикой за несколько лет до непосредственного участия в ней. За это время они приобрели уверенность в своих силах и компетенциях и ощущали себя ничем не отличающимися от взрослых активистов [Egryleva 2021].

Заключение

Итак, исследования детства, или новая социология детства, в момент своего рождения настаивала на необходимости всегда слышать и уважать голоса детей, и рассматривать последних как социальных агентов по определению. Впрочем, вскоре внутри дисциплины появились критические высказывания в адрес этой установки (иногда — от ее же ранних поклонников), и со временем этих голосов становилось все больше. Параллельно эмпирические исследования, в частности исследования детского политического участия, усиливали основания для такой критики, но одновременно ставили под вопрос возможность одного, «корректного» определения детской (политической) агентности. Они показывали, что сами дети могут конструировать свою политическую агентность очень разными способами. Агентность в их риторике и представлении о себе возникает как агентность автономных, самостоятельных индивидов; как агентность, вытекающая из специфически детских черт, отсутствующих у взрослых; как агентность, являющаяся результатом сети взаимозависимостей и взаимоподдержки между детьми и взрослыми; и даже как нечто, чем сами дети, в отличие от взрослых, не обладают. Иными словами, даже в сфере политического участия политическая агентность далеко не всегда приписывается самим себе детьми-активистами. Означает ли это, что все загадки решены и тем, кто интересуется политической агентностью детей, следует заняться чем-то другим?

17

Не совсем. Во-первых, несмотря на активно развивающуюся критику ранней «наивной» установки новой социологии детства, предписывающей рассматривать детей как социальных акторов и агентов априори, последняя все еще доминирует в дисциплине. Международные конференции, посвященные исследованиям детства, — лучшая иллюстрация этого тезиса.

Во-вторых, теоретическая критика «наивной» установки внутри новой социологии детства и эмпирические исследования, в частности исследования политического участия детей, существуют отчасти в непересекающихся плоскостях. Последние редко концептуализируют агентность напрямую (пересказ таких исследований выше — моя попытка посмотреть на них с целью увидеть разные подходы к политической агентности), а первые редко обращаются к эмпирическим данным (не считая кратких иллюстраций своих тезисов результатами чужих исследований). Иными словами, кажется, в дисциплине существует нехватка теоретически продуманных, но одновременно эмпирически фундированных исследований детской политической агентности.

В-третьих, несмотря на большое количество эмпирических исследований детской агентности и активно ведущуюся теоретическую дискуссию о ней, некоторые важные вопросы до сих пор остаются не решенными. В частности, различные виды дискурсивного конструирования агентности самими детьми за редкими исключениями [например: Gordon 2010; Eliasoph 2011; Egruleva 2021]) не сравниваются друг с другом и, соответственно, непонятно, почему дети прибегают то к одному, то к другому.

Наконец, в-четвертых, как теоретические дискуссии о детской агентности, так и эмпирические исследования детского политического участия основаны по большей части на данных и примерах из демократических стран Запада и Латинской Америки, тогда как ситуация в недемократических режимах знакома нам гораздо меньше. В общем, российским исследователям, интересующимся детской политической агентностью, все еще есть где развернуться.

Библиография / References

18

Димке Д. (2021) *Незабываемое будущее. Советская педагогическая утопия 1960 годов*. М.: Common Place.

— Dimke D. (2021) *An unforgettable future. Soviet pedagogical utopia of the 1960s*. М.: Common Place. — in Russ.

Казаков Е. (2010) Управляя собой. Движение западногерманских школьников за самоуправление, 1960-е годы. *Неприкосновенный запас*, 72(4): 104–15.

— Kazakov E. (2010) Managing yourself. West German schoolchildren's home rule movement, 1960s. *Neprikosnovennyi Zapas*, 72(4): 104–15. — in Russ.

Серебряков А. (2022) Ребенок в мире агентов и структур: об антиномиях исследований детства. *Социология власти*, 34(3-4): 29–49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49

— Serebryakov A. (2022) The child in the world of agents and structures: on the antinomies of childhood research. *Sociology of Power*, 34(3-4): 29–49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49 — in Russ.

Alanen L. (1992) *Modern Childhood?: Exploring the Child Question in Sociology*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Baader M. (2016) Tracing and contextualising childhood agency and generational order from historical and systematic perspectives. In Esser F., Baader M., Betz T., and Hungerland B. (eds.). *Reconceptualising agency and childhood. New perspectives in Childhood Studies*. London and New York: Routledge. P. 177–195.

Bartlett S. (2005) Good Governance: Making Age Part of the Equation — An Introduction. *Children, Youth and Environments*, 15(2): 1–17. <https://www.jstor.org/stable/10.7721/chilyoutenvi.15.2.0001>

Bordonaro L. and Payne R. (2012) Ambiguous agency: critical perspectives on social interventions with children and youth in Africa. *Children's Geographies*, 10(4): 365–372. <https://doi.org/10.1080/14733285.2012.726065>

- Coffey J. and Farrugia D. (2014) Unpacking the black box: the problem of agency in the sociology of youth. *Journal of Youth Studies*, 17(4): 461-474. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.830707>
- De Castro L. R. (2012) The “Good-Enough Society”, the “Good-Enough Citizen” and the “Good-Enough Student”: Where Is Children’s Participation Agenda Moving To in Brazil? *Childhood*, 19(1): 52-68. <https://doi.org/10.1177/0907568211402525>
- Darıcı H. (2013) “Adults See Politics as a Game”: Politics of Kurdish Children in Urban Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, 45: 775-790. <https://doi.org/10.1017/S0020743813000901>
- Eliasoph N. (2011) *Making Volunteers: Civic Life after Welfare’s End*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Erpyleva S. (2020) *Children changing politics*. Baltic Rim Economies. February 28. Available at <https://sites.utu.fi/bre/children-changing-politics/>
- Erpyleva S. (2021) Active Citizens Under Eighteen: Minors in Political Protests. *Journal of Youth Studies*, 24(9): 1215-1233. <https://doi.org/10.1080/13676261.2020.1820973>
- Esser F., Baader M., Betz T., and Hungerland B. (2016) Reconceptualising agency and childhood. An introduction. In Esser F., Baader M., Betz T., and Hungerland B. (eds.). *Reconceptualising agency and childhood. New perspectives in Childhood Studies*. London and New York: Routledge.
- Glaser A. (2018) *The Liberation of Young People*. Ph.D. thesis, University of North Carolina at Chapel Hill.
- Gordon H. (2010) *We Fight to Win. Inequality and the Politics of Youth Activism*. New Brunswick, NJ, and London: Rutgers University Press.
- Han H. and Ahn S. W. (2020) Youth Mobilization to Stop Global Climate Change: Narratives and Impact. *Sustainability*, 12(10): 4127. <https://doi.org/10.3390/su12104127>
- Holmberg A. and Alvinus A. (2020) Children’s Protest in Relation to the Climate Emergency: A Qualitative Study on a New Form of Resistance Promoting Political and Social Change. *Childhood*, 27(1): 78-92. <https://doi.org/10.1177/0907568219879970>
- James A. and James A. (eds.) (2012) *Key Concepts in Childhood Studies*. Los Angeles, London: SAGE.
- Lancy D. (2012) Unmasking Children’s Agency. *AnthropoChildren*, 1(2): 1-20. <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1253>.
- Lister R. (2007) Why Citizenship: Where, When and How Children? *Theoretical Inquiries in Law*, 8(2): 693-718. <https://doi.org/10.2202/1565-3404.1165>
- Nance-Carroll N. (2021) Children and Young People as Activist Authors. *International Research in Children’s Literature*, 14(1): 6-21. <https://doi.org/10.3366/ircl.2021.0374>
- Prout A. (2005) *The Future of Childhood. Towards the interdisciplinary study of children*. London and New York: Routledge.
- Prout A. (2011) Taking a Step Away from Modernity: reconsidering the new sociology of childhood. *Global Studies of Childhood*, 1(1): 4-14. <https://doi.org/10.2304/gsch.2011.1.1.4>
- Prout A., James A. (1997) A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. In Prout A., James A. (eds.). *Constructing and Recon-*

structing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood. London, Washington (DC): Falmer Press. P. 7-32.

Raithelhuber E. (2016) Extending agency: the merit of relational approach for Childhood studies. In: Esser F., Baader M., Betz T., and Hungerland B. (eds.). *Reconceptualising agency and childhood. New perspectives in Childhood Studies*. London and New York: Routledge. P. 126-141.

Qvortrup J., Corsaro W., and Honig M. S. (2009) Why Social Studies of Childhood? An Introduction to the Handbook. In: Qvortrup J., Corsaro W., and Honig M. S. (eds.). *The Palgrave Handbook of Childhood Studies*. London: Palgrave Macmillan. P. 1-17.

Taft J. (2011) *Rebel Girls. Youth Activism and Social Change Across the Americas*. New York and London: NYU Press.

Taft J. (2019) *The Kids Are in Charge. Activism and Power in Peru's Movement of Working Children*. New York: NYU Press.

Tisdall K. and Punch S. (2012) Not So "New"? Looking Critically at Childhood Studies. *Children's Geographies*, 10 (3): 249-264. <https://doi.org/10.1080/14733285.2012.693376>

20

Светлана Ерпылева — PhD по социальным наукам университета Хельсинки; исследовательница в Лаборатории публичной социологии и постдок в Центре исследований Восточной Европы Бременского университета. Научные интересы: общественные движения, коллективное действие, политическое вовлечение, социализация, политическое участие и мышление несовершеннолетних в России; восприятие войны в России. ORCID: 0000-0003-1885-0612. E-mail: yerpylovas@gmail.com

Svetlana Erpyleva — PhD in Social Science from the University of Helsinki; a researcher with Public Sociology Laboratory and a post-doctoral researcher at Research Centre for East European Studies, University of Bremen. Research interests: protest movements, collective action, political involvement, political socialization, youth and children's political participation in Russia and abroad, perception of war in Russia. ORCID: 0000-0003-1885-0612. E-mail: yerpylovas@gmail.com

«Интересы ребенка»: проблема определения в социальных науках

АЛЕКСАНДРА А. МАРТЫНЕНКО

Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0001-8561-3006

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-21-47>



Рекомендация для цитирования:
Мартыненко А. А. (2023) «Интересы ребенка»: проблема определения в социальных науках. *Социология власти*, 35 (4): 21–47.

For citations:
Martynenko A. A. (2023) "The Best Interests of the Child": the Problem of Definition in Social Sciences. *Sociology of Power*, 35 (4): 21–47.

Поступила в редакцию: 22.10.2023;
принята в печать: 15.12.2023
Received: 22.10.2023; Accepted for publication: 15.12.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

В статье анализируются подходы к определению «интересов ребенка» как понятия и принципа, возникшего в контексте международного применения Конвенции о правах ребенка. «Интересы ребенка» не имеют четкого определения и становятся открытым к наполнению и интерпретации понятием. Представления о том, что значит действовать в «интересах ребенка», могут заключаться подчас в противоположных практиках в зависимости от того, кто именно исполняет действие. В статье рассматривается возникновение понятия «интересов ребенка» в качестве одного из принципов Конвенции о правах ребенка, отмечено различие между «мнением» ребенка и его «интересами», которые соотносятся между собой в зависимости от подхода к осуществлению детских прав. Дается краткий обзор критических работ, посвященных понятию «интересов ребенка»: это понятие критикуется за бессодержательность и умаление прав детей относительно прав взрослых. Еще одна линия дискуссии связана с возможной заменой этого понятия другими более точными и релевантными концепциями. Одновременно с этим теоретические разработки из области социальных наук позволяют контекстуализировать детство и представления об «интересах детей» во временных, социальных и культурных рамках. Внимание уделено и российской практике инкорпорирования понятия и принципа «интересов ребенка» в рамках политического контекста. Автор соотносит «интересы ребенка» с понятием рационализированного мифа, предложенного Дж. Мейером и Б. Роуэном для исследования необходимых структурирую-

ших элементов для деятельности организаций. «Интересы ребенка» в этой перспективе предстают необходимым элементом рационализации действий разных акторов в отношении детей.

Ключевые слова: защита детей, детство, интересы ребенка, рационализированный миф

Alexandra A. Martynenko

Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-8561-3006

“The Best Interests of the Child”: the Problem of Definition in Social Sciences

Abstract:

The article analyzes some possibilities of defining the “best interests of the child” as a concept and principle that arose in the context of the Convention on the Rights of the Child. The “interests of the child” do not have a clear definition and become open to different interpretations. Ideas about right actions towards the “interests of the child” can vary on the level of practices, depending on the actor or group of actors. The article examines the emergence of the concept of “the interests of the child” as one of the principles of the Convention on the Rights of the Child, and notes the difference between the “opinion” of the child and their “interests”, which relate to the implementation of children's rights. The article provides a brief overview of critical works on the concept of “child interests” — and discusses findings from the field of social sciences — that help contextualize “childhood” and ideas about “children's interests” through a social and cultural framework. The author suggests conceptualizing of the “interests of the child” as a rationalized myth in the terms of J. Meyer and B. Rowan.

Keywords: child protection, childhood, the best interests of the child, rationalized myth

Введение

В январе 2024 года группа российских депутатов внесла на рассмотрение в Государственную думу законопроект, который закрепил бы в Семейном кодексе РФ понятие «интересы ребенка»¹, не имеющее определения. Впрочем, отсутствие точных формулировок «интересов ребенка» характерно не только для российской правовой системы — принятые в качестве одного из основных принципов Конвенции о правах ребенка «интересы» тем не менее

1 Законопроект № 534677-8 «О внесении изменений в Семейный кодекс Российской Федерации». https://sozd.duma.gov.ru/bill/534677-8#bh_histtras (дата доступа: 18.02.2024)

не определены даже в таком основополагающем для международной практики документе. Согласно принципу «наилучших интересов ребенка» (the Best Interest of the Child), любая ситуация, касающаяся соблюдения прав ребенка, должна разрешаться с учетом его или ее наилучших интересов — но как именно следует их определять, не объясняется. Применение принципа соблюдения «наилучших интересов» критикуется за отсутствие ясного определения, которое, в свою очередь, открывает слишком широкие возможности для субъективных интерпретаций [Eekelaar 2002; Elster 1987; Fortin 2006; Reese 1996].

Россия, подписавшая Конвенцию о правах ребенка в 1991 году, также включила в свой правовой дискурс это понятие, оставив его без общего определения для всех субъектов Федерации. В связи с этим деятельность законодателей в попытке закрепления однозначного толкования термина понятна — «интересы ребенка» остаются привлекательно пустым термином, легко поддающимся интерпретациям как на уровне отдельных регионов, так и в повседневной практике социальных служб, уполномоченных по правам детей и даже родителей.

Взрослые склонны аргументировать конкретные решения по поводу ребенка как продиктованные его интересами. В «интересах ребенка» можно дать подзатыльник за двойку — согласно этой логике, это поможет ему вырасти человеком. Написать заявление в полицию и органы опеки из-за детского крика за стеной — действие в «интересах ребенка», направленное на его защиту и продиктованное общественным долгом, коллективной заботой о детях. Осмотреть квартиру семьи и забрать ребенка в детский дом, несмотря на плач и крики родителей и детей, — действие в «интересах ребенка» с перспективы сотрудников служб защиты детей и нарушение этих «интересов» с точки зрения семьи. Выбрать вегетарианскую диету для ребенка с рождения, выводить сына или дочь на мороз для закаливания — тоже действовать в «интересах ребенка». Ребенок же, полагают взрослые, не понимает, что «на самом деле» в его интересах, и действуют сообразно своим собственным представлениям о благополучии детей в настоящем и будущем.

Таким образом, «интересы ребенка» производятся взрослыми с учетом их представления о детском благополучии, подчас противоположными как в идеологическом, так и в практическом измерении. Как правило, «интересы ребенка» возникают в коммуникативных ситуациях не сами по себе, а в паре с глаголами: их обеспечивают, защищают и соблюдают, в «интересах ребенка» действуют. Действия того, кто преследует цель учечь и защитить «интересы ребенка», соотносятся с представлениями действующего субъекта или группы о том, что является наиболее важным элемен-

том благополучного детства: возможность не разлучаться со своей семьей? Быть защищенным от психологического или физического насилия? Быть хорошо одетым и качественно питаться? Получать возможности для развития и образования? Действия в «интересах ребенка» определяются и диспозицией субъекта: от лица кого он выступает с защитой ребенка, к какой культуре, классу и группе относится и какой результат хочет получить от своих действий. Эти контексты задают рамки для интерпретации понятия «интересы ребенка».

«Интересы ребенка» становятся своего рода терминологическим воздушным шариком, который наполняется — намеренно или нерефлексивно — тем, кто его надует. В этом смысле данное понятие не уникально — процесс переговоров и терминологических уточнений понятий непрерывно идет по поводу тысячи слов. Однако именно этот туго надутый шарик особенно громко лопается в публичных спорах. Детство и дебаты о нем становятся особенно заряженным дискурсивным полем, открытым для споров в тех обществах, где политические дискуссии в других сферах становятся невозможными.

24

Российские депутаты, инициаторы законопроекта, полагают, что «интересы ребенка» заключаются в «создании ему условий, необходимых для его жизни и благополучного развития в соответствии с традиционными российскими духовно-нравственными ценностями». Текст законопроекта также разделяет «интересы» относительно разных степеней превосходной формы прилагательных на «наивысшие» и «важнейшие». Так, наивысшими интересами ребенка являются защита его жизни и здоровья и сохранение детско-родительских отношений. К числу важнейших же относятся крепкая семья и сохранение брака родителей; формирование и сохранение в глазах ребенка авторитета родителя; управление, руководство родителем ребенком и контроль над ним; воспитание в родной семье, обоими родителями. Отмечается и «сохранение на весь период детства индивидуальности ребенка», а также «реальная возможность» ребенка перенять жизненный опыт, мировоззрение, религиозный опыт и иные убеждения родителей и семьи. Последним пунктом важнейших интересов ребенка является «получение воспитания и образования, основанного на традиционных российских духовно-нравственных ценностях».

Даже простое перечисление уточняющих «интересы ребенка» категорий из приведенного законопроекта помогает эксплицировать определенную политическую повестку, которая предполагает помещение «интересов ребенка» в контекст прежде всего семейных отношений, где дети выступают частью мира взрослых, которые обеспечивают его развитие в соответствии с культурно-конвенцио-

нальным набором ценностей, считающихся традиционными [Российская семья и благополучие детей 2021; Ловцова 2003].

В статье будут показаны некоторые возможности определения не столько самого понятия «интересов» (что, как уже было сказано, составляет некоторую проблему), сколько те контексты, которые влияют на их наполнение, а также дебаты о необходимости использовать их в качестве принципа действия. Первая часть статьи будет посвящена «интересам ребенка» в дискурсе прав человека и критике этого понятия. Вторая часть текста будет посвящена краткому обзору результатов ключевых исследований в социальных науках, которые позволяют контекстуализировать детство — а значит, и представления об «интересах детей» — в конкретных временных, социальных и культурных рамках. В третьей части, вместе с кратким обзором некоторых подходов к определению «интересов ребенка» в России, я попытаюсь соотнести их с понятием «рационализированного мифа», предложенного Дж. Мейером и Б. Роуэном.

В научной дискуссии и публичных дебатах «интересы» включают в себя такие понятия, как благополучие и безопасность ребенка, «правильное» с различных точек зрения родительство, права ребенка. В данной статье я также буду использовать эти понятия как синонимичные «интересам ребенка» для того, чтобы подчеркнуть их потенциал охвата сразу нескольких дискурсивных полей и особую податливость при интерпретации в каждом конкретном случае употребления. Следуя антропологическому подходу, я намеренно помещаю понятие «интересы ребенка» в кавычки, предполагая, что их трактовка варьируется в зависимости от социальных, политических, культурных и индивидуально-семейных контекстов.

Вне фокуса остаются такие важные области толкования «интересов ребенка», как политология, юриспруденция, педагогика, профессиональная область социальной работы. Кроме того, следует отметить, что акцент на англоязычных исследованиях этого понятия продиктован логикой его возникновения в «европейских» кабинетах Комитета по правам ребенка, где «интересы» имеют длительную традицию исследования. Однако в статье будут рассмотрены и некоторые особенности использования и интерпретации понятия «интересы ребенка» в российском правовом поле.

«Интересы ребенка» в дискурсе прав человека

В 1959 году Генеральной Ассамблеей ООН была принята Декларация прав ребенка, которая установила основные принципы отношения государств — участников ООН к несовершеннолетним гражданам: оговаривалось право ребенка на имя, здоровый рост и развитие,

защиту от дискриминации по религиозному, национальному и социальному признакам¹. В этом же документе в качестве одного из принципов при внесении новых законов государствам предлагалось учитывать при этом «наилучшее обеспечение интересов ребенка».

В 1978 году эксперты из Польши предложили ООН принять новый документ — Конвенцию о правах ребенка — и приурочить ее к 20-летию существования Декларации, которую предлагалось взять как основу для нового текста Конвенции. Работа над текстом заняла 10 лет, поскольку потребовала сложных переговоров между странами-участницами. Сегодня основной международный документ, призванный защитить права детей и обеспечить соблюдение их «интересов» — Конвенция о правах ребенка, принятая Генеральной Ассамблеей ООН в 1989 году и на данный момент подписанная всеми государствами мира (за исключением США)². Характер этого документа предполагает, что каждый из пунктов утвержден путем обсуждения и договоренностей между странами-участницами. В результате соглашений были утверждены и четыре статьи Конвенции, которые в настоящее время считаются общими принципами в основе договора: Статья 2 о запрете дискриминации детей «независимо от расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального, этнического или социального происхождения»; Статья 6 о праве на жизнь, выживание и развитие; Статья 12 о праве быть услышанными и Статья 3 о наилучшем обеспечении «интересов ребенка»: «Во всех действиях в отношении детей, независимо от того, предпринимаются они государственными или частными учреждениями, занимающимися вопросами социального обеспечения, судами, административными или законодательными органами, первоочередное внимание уделяется наилучшему обеспечению интересов ребенка»³.

Возведенное в *принцип обеспечения прав детей* понятие «интересов ребенка» породило проблему разночтений при отсутствии четкой

1 Декларация прав ребенка: (провозглашена резолюцией 1386 (XIV) Генеральной Ассамблеи от 20 нояб. 1959 г.).

2 United Nations General Assembly (20 November 1989). “Text of the UN Convention on the Rights of the Child”. UN Office of the High Commissioner for Human Rights. На территории России Конвенция вступила в силу 15 сентября 1990 года, то есть в тот период, когда переживающему обновлению государству необходимы были международные соглашения.

3 Конвенция о правах ребенка (принята резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеи ООН от 20 нояб. 1989 г. Вступила в силу 2 сент. 1990 г.). Статья 3. (https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/childcon.shtml) Дата доступа: 18.02.2024.

формулировки. Комитет по правам ребенка¹ при подготовке право-применительных комментариев не сформулировал окончательного определения в подготовленном «Замечании общего порядка о праве ребенка на уделение первоочередного внимания наилучшему обеспечению его интересов». Однако авторы комментария настаивают на контекстуализации каждого случая, когда необходимо провести оценку этих «интересов» (п. 11 Замечания)². Иными словами, определять универсальный принцип нужно исходя из очень конкретной и индивидуальной ситуации, уделяя много времени и детальному разбору ситуации с участием детей. Только такое применение принципа, которое предполагает выход за рамки строгой формальной процедуры права, сможет соблюсти права ребенка. Выход из этого замкнутого круга универсального принципа в индивидуальных условиях пытаются найти специалисты из разных областей знания: как определить понятие, которое одновременно предельно универсально и столь же индивидуально? Когда «интересы ребенка» стали руководством к действию для судей, социальных работников и других сотрудников системы защиты детства, вопросов стало больше.

Не случайно и то, что понятие «интересов» в дискурсе о правах человека применяется только к детям, что указывает на специфику именно детских прав и особенности их «интересов». В Конвенции по правам человека, выделяющей такие аспекты, как право на жизнь и свободу, в частности свободу убеждений и их свободное выражение, право на труд и образование, эти принципы применяются ко взрослым. В то время как право на свободу, следование своим убеждениям слабо применимо к детям — в этом случае свобода ставится под вопрос. Базовые принципы в случае прав детей начинают бесконечно дробиться, а каждый случай контекстуализируется принципом действий в «интересах ребенка». Кажется, что именно фигура ребенка требует особого внимания и отношения, как обладающая специфическими характеристиками, отличающимися ее от взрослого человека.

В качестве центральной проблемы, связанной с понятием «интересы ребенка» я хотела бы еще раз обозначить парадокс их универсальности (особые «интересы» есть у всех детей) и одновременно

27

1 Комитет по правам ребенка (CRC) — подразделение ООН, ответственное за обеспечение возможности детей использовать права человека. Это состав независимых экспертов, которые отслеживают применение Конвенции по правам ребенка. Заседания комитета проходят в Женеве.

2 Замечание общего порядка № 14 (2013) о праве ребенка на уделение первоочередного внимания наилучшему обеспечению его интересов. 29 мая 2013. CRC /C/GC/14.

индивидуальности (свои «интересы» есть у каждого ребенка). Это напряжение между универсально-важным и сугубо личным открывает пространство для интерпретаций и манипуляций относительно того, что значит действовать «в интересах ребенка». Таким образом, внимание с понятия как такового может быть смещено в сторону прагматики его употребления, совмещенной с *действием* кого-либо в «интересах ребенка» — в том числе и с действием ребенка в его собственных интересах.

Мнение ребенка или интересы ребенка?

Для дальнейшего разговора об участии взрослых и детей в действиях по защите «интересов» последних, представляется полезным разделить понятия «мнение ребенка» и «интересы ребенка». Что делать, если мнение ребенка отличается от его «интересов», как их определили взрослые?¹

28

Действительно, оба этих понятия в обыденной речи часто становятся синонимами, однако в практике защиты детства они могут сближаться, а иногда становиться полными противоположностями друг другу². Причины, по которым «мнение» и «интересы» ребенка могут не совпадать, имеют отношение к более широким политическим контекстам и культурным представлениям о месте детей в обществе. Определение «интересов ребенка» делается именно взрослыми потому, что дети представляются социально некомпетентными, то есть могут иметь «мнение», но не осознавать свои «ин-

1 Во время моей полевой этнографической работы, которую я проводила в органах опеки и попечительства, сотрудница прокуратуры рассказала случай из практики, проводящий четкую границу между «мнением» и «интересами» ребенка. Социальные службы забрали из семьи детей 5 и 7 лет в крайнем истощении. Пока мама была в глубоком запое, от голода дети ели опавшие с деревьев листья во дворе дома, где их и заметили прохожие. Участвовавшая в рассмотрении этого дела прокурор посетила приют, куда отвезли детей. Оба ребенка в слезах просили вернуть их домой к маме и говорили о том, как любят ее. Для молодой девушки, представителя государственной власти, эти слова о нежной любви к матери были шокирующим «мнением» детей, в то время как их «интересы» заключались в нахождении подальше от дома.

2 На сайте службы защиты детей Финляндии можно прочесть следующее: «Обеспечение интересов ребенка не обязательно означает, что решения всегда принимаются так, как хотелось бы ребенку или его родителям. Мнение ребенка важно при оценке наилучшего обеспечения его интересов, но мнение ребенка и действия в обеспечении его интересов не обязательно совпадают». <https://www.lastensuojelu.info/ru/pravovaya-osnova-zashchity-detey/samoye-glavnoye-interesy-rebenka/> (дата доступа: 18.02.2024)

тересы». Социальная компетентность ребенка, в свою очередь, в разных культурах складывается из представлений взрослых о том, что ребенок может делать, решать и даже чувствовать к тому или иному возрасту. Эти представления изменяются во времени и колеблются по крайней мере со второй половины XX в., в диапазоне между убеждением в том, что взрослые лучше знают, как поступить в «интересах» детей (патернализм), и тем, что дети должны быть наделены возможностью принимать решения и нести ответственность за их последствия (либерализм) [Hanson 2012].

Патернализм как определенная система взглядов на ребенка рассматривает последнего как личность в период становления. Дети оказываются неполноценными участниками социальной жизни, которые неспособны принимать правильные решения и обеспечить себе должную защиту. С позиции патернализма, основные «интересы ребенка» должны быть оценены и защищены взрослыми ради его будущего. Противоположный патерналистскому подход к определению прав детей — это равноправие (*liberation*)¹. Ребенок с точки зрения такого подхода является полноправной личностью, важным становится не его потенциальное будущее, а самостоятельные решения и мнение в настоящем. Сторонники равноправия говорят о том, что дети компетентны в той же степени, в какой компетентны взрослые, и не имеют специфических «интересов», отличных от взрослых.

29

Между двумя полюсами этих радикальных подходов к правам детей существуют менее жесткие позиции, где ребенок рассматривается одновременно и как развивающийся, и как состоявшийся участник общественной жизни. В рамках позиции с фокусом на благополучии детей (*welfare*) последние считаются в целом еще некомпетентными, но в отдельных случаях и при наличии доказательств ребенка могут признать способным сформулировать и отстаивать свое мнение. Дети с точки зрения благополучия обладают полным набором обозначенных прав: у них есть право на защиту, право на блага, право на участие. В «интересах ребенка» оказывается прежде всего вопрос его личной безопасности, а уже потом участия и права повлиять на решение взрослых относительно его судьбы.

Еще один подход к правам ребенка — эмансипация (*emancipation*) — рассматривает ребенка как цельную личность, а детство как процесс становления. Однако если в случае «подхода благополу-

1 Для описания такого подхода используется тот же опорный термин, что и в определении сексуальной революции как «sexual liberation»: «освобождение» от неких стереотипных представлений.

чия» дети считаются компетентными только при наличии доказательств, то сторонники этого подхода признают детей полноценными социальными агентами. С точки зрения эмансипации право ребенка на участие и мнение считается даже более важным, чем право на блага и защиту. «Интересы ребенка», таким образом, должны формироваться и высказываться самим ребенком.

Эти подходы к обеспечению прав детей, сформировавшиеся в процессе применения Конвенции по правам ребенка, отражают конкретные культурные и правоприменительные практики в разных странах-участницах и помогают определить конвенциональные представления конкретного общества о том, насколько ребенок имеет право участия в принятии действий в защиту «своих» интересов, а когда взрослые должны лишь вынести решение о его судьбе самостоятельно.

Нормализация детства: стандарт и отклонения

30

Большое разнообразие практик в воспитании и уходе за ребенком, а также представлений о детском благополучии — трудный контекст как для международного правоприменения, так и для государственного управления. Сведение представлений о детском благополучии к более или менее единым образцам тесно связано с процессами «нормализации» детства в западных культурах. Эпоха Просвещения создала единое культурное пространство Европы XVIII века, что во многом повлияло на локальные представления о детстве, изменив взгляд на ребенка и сформировав новые стили воспитания. В контексте политических изменений национальных государств Европы стала появляться и забота о человеческих ресурсах, обеспечивающих стабильное развитие стран. Забота о качестве и численности населения требовала и заботы о детях, понимаемых теперь как будущее государства и человеческий ресурс.

Британский социолог Николас Роуз в своей книге *Governing the Soul*, посвященной связи экспертного мнения психологов и государственной власти, дает исторический обзор появления системы заботы о детях и нормализации детского периода жизни в Англии, Франции и ряде других стран Европы [Rose 1999]. Под процессом «нормализации» Роуз понимает закрепленные политической властью стереотипы о «нормах», выработанных с опорой на экспертное мнение (врачей, психологов, педагогов и экспертов в других гуманитарных областях). Медицина и медико-гигиеническая пропаганда в XIX веке позволили экспертам разработать комплекс норм и предписаний, касающихся условий воспитания здоровых детей, а также изложить в медицинских терминах нравственную про-

блематику [Rose 1999: 130]. Теперь забота о детях могла измеряться в «объективных» категориях здоровья, чистоты и исполнения рекомендаций врачей и государственных служащих.

Кроме медицинской пропаганды, мощное влияние на понимание особенных потребностей и «интересов» ребенка в XX веке оказала психология развития, основными теоретиками которой стали Ж. Пиаже и Л. Колберг. Выделяемые в психологии развития основные составляющие — физическое, социальное, языковое, когнитивное, нравственное и эмоциональное развитие ребенка — повлияли на параметры оценки хорошего родительства и заботы о ребенке, а также позволили установить критерии «нормального развития» для разных возрастов [Маккарти, Эдвардс 2018]. Также развивающаяся в течение XX века система обязательного школьного образования помогла закрепить параметры развития ребенка через систему школьных классов, формируемых на основе возраста. Таким образом, отклонения от стандартизированных возрастных компетенций, сконструированных в рамках психологии развития, позволяли экспертам, работающим с детьми, выявлять отклонения от закрепленной «нормы». Благодаря установившимся связям между нормами детства и образами семейной жизни в глобальной правозащитной практике стали формироваться эксплицитные критерии для оценки благополучного детства и «интересов ребенка» в западных обществах, которые стали общепринятыми вследствие принятия таких документов, как Конвенция о правах ребенка, нередко подвергающаяся критике за свои европоцентричные установки [Kagitcibasi 2007]¹.

31

Процесс нормализации детства (который происходит как через определенные стратегии государства, так и через передаваемый культурный опыт) тесно связан с политическим контекстом. Можно говорить о том, что чем интенсивнее происходит процесс идеологической нормализации детства, тем конкретнее становятся «интересы ребенка». Это понятие неожиданно становится откры-

1 Особенно остро этот вопрос стоит в отношении заключения ранних браков и использования детского труда. Так, ранние браки являются традиционной практикой в культурах Южной, Юго-Восточной, Западной Азии, Латинской Америки, Океании. Лидером по количеству ранних браков является Индия, где ранние браки запрещены законом, однако поддерживаются местными общинами, в том числе мусульманскими (<https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7e.pdf>). Использование детского труда также характерно для стран с менее развитой экономикой. Детский труд распространен в странах Африки и Латинской Америки, Индии. Обзор отношений к детскому труду с позиции культурного релятивизма дает Мишель Д'Аволио: D'Avolio M. (2004) Child labor and cultural relativism: From 19th century America to 21st century Nepal. *Pace. Int'l L. Rev.*

тым для точного определения в текущем политическом контексте. При наличии доминирующей в государстве идеологии «интересы ребенка» кажутся весьма конкретными — достаточно вспомнить идеального пионера или ребенка французской аристократической семьи XVIII века, где идеал детства начинает определять индивидуальные практики воспитания и ухода за ребенком.

Критика понятия и его альтернативы

По всей видимости, именно международная практика применения прав человека породила большую часть критических исследований понятия и принципа «интересов ребенка», имеющих двойственный характер универсальности и индивидуальности.

Рефлексивно подходить к определению того, что является «хорошим» или «плохим» для ребенка, предлагают авторы сборника под редакцией Майкла Кинга, который фокусируется на проблемах моральных суждений и морализаторства в сфере защиты детства [King 1999]. Авторы сборника разделяют взгляд на сосуществование множества моральных систем в противовес представлению об «универсальной» морали и, соответственно, представлению об абсолютном благе для ребенка. Как и другие моральные суждения, принцип обеспечения «интересов ребенка» неотделим от эпистемологических и моральных предпосылок того участника социального взаимодействия, который использует этот принцип. Авторы, хотя прямо не призывают отказаться от самого словосочетания «интересы ребенка», обращают внимание на сложность отношений между моральным суждением, межличностной и социальной коммуникацией, а также указывают на обязанность социальных институтов предпринимать активные (в том числе риторические) действия, реагируя на чувствительные моральные проблемы. Каждый из участников социального взаимодействия видоизменяет понятия о благе и вреде для ребенка под свои собственные представления о морали и справедливости.

Еще одна линия критики принципа «интересов ребенка» связана с его бессодержательным характером, который лишь скрепляет договоренности взрослых между собой и относительно своих собственных интересов. Кристин Пайпер в статье «Предположения о наилучших интересах детей» объясняет, как социальные учреждения в сфере защиты детства, во-первых, некритически используют ставшие шаблонами принципы (в том числе принцип наилучшего обеспечения «интересов ребенка»), а во-вторых, реагируют на сообщения только в той мере, в какой этого требуют их полномочия, и только способами, которые «вписываются» в правовые коммуникации. Другими словами, сотрудники выполняют свою

работу «формально», в то время как многие исследователи детства и социальной работы с семьями настаивают на вовлеченности и «искренней» работе с детским неблагополучием [Piper 2000].

Аналогичным образом сотрудники системы защиты детства договариваются с родителями, оставляя за пределами внимания детей. Ева Рирстедт в фокус своего исследовательского внимания помещает медиацию в шведской системе защиты детства — процесса семейных переговоров с участием социальных работников, которые должны помочь в ситуации развода родителей сделать их расставание комфортным в том числе и для ребенка. Однако в результате наблюдения исследовательница приходит к выводу, что вместо процедуры медиации, которая должна учитывать интересы всех сторон, в том числе ребенка, переговоры превращаются в обычный диалог взрослых между собой: социальные работники и родители в разводе просто договариваются о том, как будет удобно взаимодействовать именно им [Ryrstedt 2012].

Более фундаментальной критике понятие и принцип «интересов ребенка» подвергся в ряде работ исследователей, призывающих уравнивать права детей и взрослых, что соотносится с принципом эмансипации, описанным выше. Авторы, работающие в этом направлении, выступают с резкой критикой понятия «интересы ребенка» как концепта, заведомо нарушающего равные права каждого индивида [Cohen 1980; Harris 1982; Houlgate 1979]. Озабоченность специфическими «интересами ребенка», по мнению некоторых исследователей, лишь мистифицирует сам процесс защиты детских прав. Именно в этой линии дискуссии особенно четко обозначается порядок реализации прав детей, когда безопасность ребенка и его право на высказывание вступают в конфликт между собой [Archard 2003; Smeyers 2010]. Так, например, Розалинда Диксон и Марта Нуссбаум критически подходят к определению приоритетности прав детей. Если исходить из общих принципов равенства, отмечают авторы, которые в том числе основаны на необходимости обеспечить самостоятельность детей, идея об их особой уязвимости и невинности может мешать реальному исполнению принципа всеобщего равенства. Поскольку каждый человек, согласно подходу, основанному на возможностях, имеет право на уважение своего человеческого достоинства, утверждается, что имеет смысл признать ряд прав детей с учетом как потребностей в их социальном обеспечении, так и их воли. Особая уязвимость детей означает, что они не являются «свободными, равными и независимыми агентами модели общественного договора» [Dixon, Nussbaum 2012]. Социолог Йенс Квортруп, критикуя озабоченность «особым» детским миром, развенчивает идею о существовании отличных от общечеловеческих «интересов» ребенка: «Дети — это человеческие существа (*be-*

ings), а не только “человеческие становления” (*becomings*); у них есть не только потребности, наличие которых признается, но и интересы, которые могут совмещаться, а могут и не совмещаться с интересами других социальных групп или категорий, и они могут быть подвержены воздействию общественных сил так же, как любые другие группы, слои или классы» [Qvotrup 1994: 18]¹.

В свою очередь, идея об уравнивании прав детей и взрослых породила дискуссию как в научной среде, так и в публичном поле. Лора Парди в книге «В чьих наилучших интересах? Дело против равных прав детей» утверждает, что хотя права детей в существующем виде не отвечают «наилучшим интересам ни общества, ни отдельных детей», полное уравнивание прав детей и взрослых невозможно, если следовать теории морали [Purdy 1992]. Джонатан Херринг также оспаривает идею стереть границу между правами детей и взрослых. Согласно его взгляду, выделение особых «интересов ребенка» не является продуктивным, но благополучие ребенка все еще должно быть первостепенным ориентиром для суда при разрешении споров о воспитании детей. Этот принцип имеет важное символическое значение, как бы посылая сообщение об особой ценности и уязвимости детей [Herring 2005]. Действительно, «уязвимость» и «интересы ребенка» оказываются тесно связаны между собой. Принцип «наилучшего обеспечения интересов ребенка» был в значительной степени исследован применительно к детям, находящимся в уязвимом положении — пострадавшим от военных действий, миграции или семейного неблагополучия. Такие дети и их семьи зависят от поддержки и защиты государственных органов или благотворительных фондов — именно для действия этих организаций вопрос об обеспечении интересов ребенка является центральным.

Другой путь, предложенный исследователями, предлагал замену «интересов ребенка» понятием или принципом, который бы служил руководством к конкретному действию, а не к спекуляции со стороны взрослых. Джон Элстер в статье с ярким названием «Соломоновы решения: вопреки наилучшим интересам ребенка» рассматривает возможные альтернативы этому принципу в ситуации развода, когда решение, с кем из родителей следует остаться ребенку, вызывает особенно много противоречий и практических сложностей. Автор предлагает три альтернативы: сильная материнская презумпция, которая компенсирует слабое положение женщин в ситуации развода, презумпция основного опекуна и даже случайное принятие решений, которое автор определяет в мета-

1 Перевод взят из статьи А. Серебрякова [Серебряков 2022: 41].

форе «подброшенной монеты». Однако, как отмечает Элстер, общей чертой любых судебных разбирательств в «интересах ребенка» является всепроникающая неопределенность в отношении будущих последствий принимаемых решений. Автор даже предлагает вступающим в брак парам обеспечить возможность связать себя той или иной процедурой опеки на случай, если они позже решат развестись и окажутся неспособными договориться в вопросе воспитания детей, — это позволило бы минимизировать процедуру сложных переговоров о том, что действительно является действием «в интересах ребенка» [Elster 1987].

В свою очередь, сборник статей под редакцией Джозефа Гольдштейна, Альберта Дж. Солнита, Сони Гольдштейн и Анны Фрейд (первые тексты из которого публикуются еще в 1973 г.) призывает отказаться от принципа «интересов ребенка» в пользу принципа «наименее пагубной альтернативы». Для авторов было важно подчеркнуть принципиально негативный характер любого совершаемого действия в «интересах ребенка» в ситуации вмешательства социальных служб [Goldstein et al. 1996]. Любое из них будет однозначно травмирующим для ребенка, и взрослым остается лишь выбрать между плохим и очень плохим вариантом. Проблемы нарушения семейной автономии, а также негативного характера любого вмешательства в жизнь семьи при обеспечении «интересов ребенка» остаются валидной темой для исследований в статьях современных авторов [Ainsworth, Hansen 2009; Sempek, Woody 2010].

35

Контекстуализируя детство: социальные науки

Вопрос о том, чем именно являются «интересы ребенка», нужно ли их определять или же возводить в принцип, можно поместить и в более широкий контекст исследований детства. В этом смысле само понятие «интересов ребенка», хотя и возникшее в правовом поле, но тесно связанное с детством, не дает построить устойчивые дисциплинарные границы. Вместо поиска определения понятия «интересов ребенка» или его альтернативы, некоторые важные вехи в исследованиях детства как такового позволяют сместить фокус внимания с самого определения на те контексты, которые позволяют определить «интересы» и прагматику их использования. Как уже было отмечено выше, «интересы ребенка» попадают в сферу «естественных» представлений о детстве, которые связаны с тем или иным пониманием детского благополучия. Однако в свете социальных наук «благополучие» само по себе оказывается категорией, связанной с историческим периодом, социальными нормами и предписаниями культуры — то есть выступает как сконструированный феномен.

В первую очередь следует отметить важный вклад исследователей-историков в осмысление детства как продукта конкретного времени. Культурная и социальная история детства помогает проследить зависимость «интересов ребенка» от конкретной эпохи и принятых дискурсах относительно детства и детей [Ennew 2000]. Ученые заинтересовались темой «историзации» детства в 1960 году с выходом книги Филиппа Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке» [Арьес 1999 (1960)], где автор демонстрирует сконструированное в определенный момент времени представление о детстве как особом, отдельном периоде жизни со своими характеристиками. Что касается исторических изысканий относительно «интересов ребенка», детально на «подвижном» характере этого понятия останавливается Ольга Гнидюк, чья работа посвящена архивному исследованию документов чиновников детского центра беженцев во время Второй мировой войны. На материале архивных решений относительно судьбы того или иного ребенка, оказавшегося в центре беженцев, демонстрируется постепенное изменение действий чиновников при общем руководстве принципами «интересов ребенка». Если в военные годы и короткий период после они были склонны определять главный «интерес» детей-беженцев из Украины в том, чтобы вернуться в свою страну, то с усилением политического напряжения между Советским Союзом и западными странами в конце 1940-х гг. сотрудники стали понимать под «интересами ребенка» переезд в другую страну и поиск новых приемных родителей-иностранцев, а не репатриацию [Gnydiuk 2021].

Социологические исследования детства начались позже исторических, что связано с постепенной переориентацией на понимание ребенка как полноценного социального актора. Социологический интерес к детству в том числе связан и с разработкой Конвенции по правам ребенка, которая, как уже было отмечено, наделяла несовершеннолетних граждан собственными правами и позволила юридически выделить детей в отдельную социальную группу. В 1990 году авторы сборника «Конструкция и реконструкция детства» под редакцией Э. Джеймса и А. Праута [James, Prout 1990] обозначили ребенка как социального актора, непосредственно участвующего в формировании структуры общества, а детство было представлено в виде исторически изменчивого социального конструкта¹. Среди прочих текстов сборника, статья Джо Бойдена «Детство и политики: сравнительный взгляд на глобализацию детства» критически анализирует разработку глобального стандарта социального обес-

1 В данном номере можно найти перевод «Манифеста новой социологии детства» под авторством этих исследователей.

печения с точки зрения концепций релятивизма и универсализма [Boyden 1997].

Детство, а вместе с ним и «интересы ребенка» оказываются зависимы также от конкретной культуры. Еще при обсуждении Конвенции о правах ребенка некоторые вопросы не могли быть решены путем общего соглашения из-за различных культурных представлений о детстве стран-участниц, например, о ранних браках, женском обрезании и телесных наказаниях. Многочисленные этнографические исследования свидетельствуют о большом разнообразии определений и представлений о детстве, а также о различных ролях и ожиданиях, возлагаемых на детей в зависимости от культуры их социализации.

В 1920-х гг. культурный антрополог Маргарет Мид проследила связь индивидуального характера ребенка со спецификой культуры и стилем воспитания. Результатом исследования стала классическая книга «Взросление на Самоа» [Мид 1988 (1928)]. В своей книге Мид показывает, как детство обретает культурно-специфические черты через сравнение стилей воспитания и отношения к детству на Самоа и в США. С 1960-х годов появились кросс-культурные исследования, сфокусированные на разнообразии стилей воспитания детей [Whiting 1963]. В конце 1970-х гг. появляются работы антрополога Джилл Корбин, которые указывают на неоднозначную связь между правами детей и культурными особенностями в ситуации физического наказания. Дж. Корбин утверждает, что жестокое обращение с детьми определяется зависящими от культурного контекста методами воспитания или степенью общественного порицания насилия в конкретном сообществе. Межкультурные исследования жестокого обращения, подчеркивает Корбин, также показывают, что некоторые категории детей — например, больные дети, девочки, незаконнорожденные или те, кто родился в условиях тяжелых социально-экономических изменений, во многих странах чаще подвергаются жестокому обращению [Korbin 1977, 1980, 1987]. То, что маркируется как «насилие» по отношению к ребенку и предполагает однозначную трактовку, начинает распадаться на множество культурных практик, противоречащих западной модели прав ребенка.

Таким образом, благодаря исследованиям в области социальных наук основные аспекты воспитания детей, которые понимались как непереносимое следствие человеческой природы, оказывались обусловлены стилем воспитания и специфическими особенностями. Взгляды на детей как на компетентных или некомпетентных социальных агентов могли наличествовать в конкретную эпоху и отсутствовать в другую. Изоморфным этим социальным контекстам становились и понятия о детском благополучии, благе и вреде

для ребенка, обязанностях родителей, а также наполнение понятия «интересов ребенка» и его возникновение как таковое.

«Интересы ребенка» в российском контексте

Помимо международной Конвенции о правах ребенка, в России основным документом, который устанавливает и регулирует законные «интересы ребенка», является закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации»¹. В нем рассматриваются случаи применения или нарушения законных интересов ребенка, однако четкого объяснения таких «интересов» в документе нет: они косвенно понимаются через права ребенка на развитие и получение образования, имущественные права, а также через формулирование родительских обязанностей. Кроме того, существует постановление Пленума Верховного Суда РФ «О применении судами законодательства при рассмотрении дел об установлении усыновления», где в п. 14 указано: «Судам надлежит иметь в виду, что под интересами ребенка, <...>, следует понимать обеспечение условий, необходимых для его полноценного физического, психического и духовного развития»².

38

Упоминание «интересов ребенка» присутствует в таком важном документе, регулирующем семейную жизнь в России, как Семейный кодекс: «Родительские права не могут осуществляться в противоречии с интересами детей. Обеспечение интересов детей должно быть предметом основной заботы их родителей. При осуществлении родительских прав родители не вправе причинять вред физическому и психическому здоровью детей, их нравственному развитию. Способы воспитания детей должны исключать пренебрежительное, жестокое, грубое, унижающее человеческое достоинство обращение, оскорбление или эксплуатацию детей. Родители, осуществляющие родительские права в ущерб правам и интересам детей, несут ответственность в установленном законом порядке»³. Таким образом, «интересы ребенка» здесь определяются апофатически через родительские обязанности и их нарушение/пренебрежение ими. Федеральный закон «Об опеке и попечительстве» № 48-

1 Федеральный закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» от 24.07.1998 № 124-ФЗ.

2 Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 20.04.2006 № 8 (ред. от 17.12.2013) «О применении судами законодательства при рассмотрении дел об усыновлении (удочерении) детей».

3 Семейный кодекс Российской Федерации от 29.12.1995 № 223-ФЗ (ред. от 06.02.2020). Ст. 65. Осуществление родительских прав.

ФЗ, который регулирует деятельность органов опеки на территории Санкт-Петербурга, также не дает определения «интересов»¹.

Само изучение понятия «интересов ребенка» в российской научной литературе отводилось и до сих пор преимущественно принадлежит тем, кто непосредственно работает в системе защиты детства: юристам, педагогам, социальным работникам. Такие исследования сосредотачивают свое внимание на профессиональных аспектах применения понятия «интересы ребенка» — например, на конкретных методиках, советах по внедрению государственных программ и стратегий, соотносению практики и принятых положений Конвенции о правах ребенка. В свою очередь, отечественные исследователи также пытаются добиться гибкого определения «интересов ребенка», которые характеризуются не столько заданным набором условий детского благополучия, сколько самим понятием «интереса» в качестве охраняемых государством *потребностей* ребенка и его *стремления* к обладанию определенным благом, представляющим для него ценность, и которое возникает в конкретной социальной среде [Миролюбова 2012: 58].

Тем не менее в контексте современной социальной политики можно говорить о все более явном сдвиге в сторону патерналистского осуществления прав детей, в том числе и на примере понятия «интересов ребенка». Предложенные депутатами элементы «интересов детей» в виде семейного воспитания «в традиционных ценностях» предполагают соподчинение этих «интересов» не в контексте индивидуальных желаний или безопасности ребенка вне зависимости от связи с семьей, а, напротив, зависимости «интересов ребенка» от взрослых — родителей, родственников, и, шире, государства-родителя². Если исследования и практика обеспечения «наилучших интересов ребенка» в западной парадигме склоняется в сторону принципиальной невозможности их определения и в центр внимания ставят фигуру ребенка, то в случае патерналистской модели современной России ребенок мыслится как часть семьи, которая оказывается более значимой единицей.

Движение в сторону патернализма также можно обнаружить в изменении названия государственных стратегий в сфере детства. Так, с 2012 по 2017 год в России действовала «Национальная страте-

1 Федеральный закон «Об опеке и попечительстве» от 24.04.2008 № 48-ФЗ.

2 Хотя в российском праве не используется понятие «*parens patriae*», «государство-отец», значимое в западных государствах при обсуждении защиты детей, его смысл выражается в практиках российской системы защиты детства.

гия действий в интересах детей на 2012–2017 годы»¹. В тексте документа содержатся указания на Стратегию Совета Европы по защите прав ребенка, учитываются ее положения, а ключевые пункты ориентируются на риторику Конвенции о правах ребенка. После окончания действия данной стратегии в 2017 году новая была принята лишь в марте 2023 года под названием «Стратегия комплексной безопасности детей в Российской Федерации на период до 2030 года»². Очевидно, что наименование стратегии смещает фокус внимания с «интересов ребенка» как индивидуальности на безопасность детей как группы, которую защищает и оберегает от негативного влияния государство-родитель.

В этом смысле, как уже было отмечено, попытка утвердить более четкое определение интересов ребенка со стороны инициативной группы депутатов Государственной думы кажется последовательным шагом в области правоприменения, который на сегодняшний день подкрепляется как движением государственной политики в сторону «традиционных ценностей», так и особым вниманием к детям во время политических конфликтов.

40

«Рационализированный миф»: почему и зачем нужны «интересы ребенка»

Филипп Алстон в работе «Наилучшие интересы ребенка» отмечает важный политический аспект понятия и принципа этого понятия, который не позволяет легко отказаться от него на практике. Алстон говорит о том, что современные современные государства стремятся соответствовать стандартам в области прав человека [Alston 1994]. В этом смысле иметь в правовом поле и дискурсивном арсенале «интересы ребенка» — значит быть современным и рациональным государством, которое с особым вниманием заботится о подрастающем поколении.

Я предполагаю, что «интересы ребенка» могут быть осмыслены в качестве «рационализированного мифа» — понятия, предложенного Дж. Мейером и Б. Роуэном применительно к анализу устройства организаций [Мейер, Роуэн 2011 (1977)].

Рационализированные мифы возникают из институциональных правил, которые организации встраивают в себя и за счет этого обретают легитимность, ресурсы, стабильность и увеличивают свои

1 Национальная стратегия действий в интересах детей на 2012–2017 годы (утв. Указом Президента РФ от 1 июня 2012 г. № 761).

2 Стратегия комплексной безопасности детей в Российской Федерации на период до 2030 года (утв. Указом Президента РФ от 17 мая 2023 г. № 358).

шансы на выживание. Формальные структуры создаются не только *внутри* какой-либо организации на основе инструкций, положений и кодексов. В современных обществах, отмечают Дж. Мейер и Б. Роуэн, элементы формальной структуры глубоко интегрированы в широко распространенные представления о социальной реальности и отражают эти представления — то есть становятся истинами на уровне «здорового смысла» и приходят в организации *извне*. Авторы понятия приводят пример — по мере того как возникают проблемы безопасности и загрязнения окружающей среды, а соответствующие профессии и программы институционализируются в законах, профсоюзных идеологиях и общественном мнении, организации под общественным давлением встраивают в себя нужные элементы структуры — отделы по охране природы, нанимают специалистов-экологов и пр. [Там же: 49]. Многие стратегии, программы и процедуры современных организаций навязываются общественным мнением и мнением ключевых контрагентов; знанием, легитимированным системой образования; социальным престижем; законами, используемыми в судах [Там же: 47]. Иногда такие мифы могут идти вразрез с реальной деятельностью организации, но необходимы ей же для поддержания иллюзии рационального управления.

41

Чем же предложенное понятие для изучения структур организаций поможет в осмыслении «интересов ребенка»? На мой взгляд, в случае «интересов ребенка» это трудноопределяемое понятие становится рационализированным мифом, общим «правилом игры» для разговора о детстве и действиях в его отношении.

В ходе дальнейшего рассуждения следует отметить, что семья также представляет собой форму организации, которая отчасти изоморфна окружающему социальному ландшафту: семьи подстраиваются под нормы и предписания, адаптируют и присваивают лексику и логику государственных институтов, чтобы вести переговоры относительно своей собственной легитимности¹.

1 Процесс нормализации детства способствует укреплению представлений о «правильном детстве» и соблюдению «интересов ребенка» в конкретной семье. При соотношении семейных практик с нормами и предписаниями общества важную роль играет понятие «семейного дисплея», предложенное социологом Джанет Финч [Finch 2007]. Понятие «семейного дисплея» развивает идею производства семейных практик, ориентированных на их оценку внешним наблюдателем. Соответственно, можно говорить о семье как о наборе «практик», демонстрируемых наблюдателю, и который может быть оценен как ближе или дальше отстоящий от представления о соблюдении «интересов ребенка» в конкретном обществе.

В качестве основных характеристик рационализированного мифа можно выделить несколько, которые будут продуктивны при рассмотрении «интересов ребенка». В современных обществах мифы, отмечают авторы, имеют два ключевых свойства: являясь рационализированными и безличными, они превращают социальные цели в задачи организации и задают выбор средств, подходящих для выполнения этой задачи [Мейер, Роуэн 2011: 47]. Семья, таким образом, обязана преследовать рационализированную задачу соблюдения и обеспечения прав ребенка, сохранности его жизни и здоровья. В то же время существуют и государственные служащие, которые с помощью определенных технологий — посредством полномочий и законодательной базы — контролируют соответствующие рационализированному мифу практики родителей при исполнении этой задачи.

42

«Строительные блоки» рационализированных мифов раскиданы по широкому полю социального ландшафта: они вырастают из принятых политических дискурсов, навязываются общественным мнением, экспертным сообществом, законами. Мифы начинают функционировать как рационализированные, навязывая свое использование вне зависимости от того, нуждается ли в них конкретная организация или нет. Действительно, спустя несколько десятилетий после принятия Конвенции по правам ребенка, распространения дискурса о правах человека и принятия в язык официальных документов понятия «интересы ребенка», они стали частью социального ландшафта и способом разговаривать о детском благополучии. Умение сослаться на обеспечение «интересов ребенка» в судебной практике, а также сама инициатива по их определению помогает той или иной организации — будь то детский приют, семья, суд или группа депутатов — легитимировать свои действия и поддерживать стабильность за счет внедрения понятия «интересов ребенка».

Внедрение в организацию новых отделов — например, отдела кадров — помогает организации не отставать от конкурентов, а также избежать обвинений в халатности. Так, каждый сотрудник проходит через сито кадровых специалистов, что делает подбор персонала рациональным процессом. «Интересы ребенка» также внедряются участниками при конфликте в отношении детей — в частности, когда необходимо объяснить «халатность» в отношении ребенка¹. Авторы понятия одной из причин возникновения

1 Можно говорить о том, что «интересы ребенка» как рационализированный миф поддается экспликации всегда постфактум, то есть в тех ситуациях, когда действие в отношении ребенка совершено и требует рационализации.

мифов также выделяют конфликты, возникающие на границах организаций. Эти уязвимые точки на границах организаций и групп вынуждают последние встраивать в себя определенные структурные элементы для управления взаимосвязями. Таким же образом «интересы ребенка» встраиваются организациями — от семьи до государства — при конфликтах на границах полей своей автономии.

Однако наиболее привлекательным аспектом рационализированных мифов с точки зрения использования «интересов ребенка» становится отсылка к рациональности. Нерациональность — главный страх при обсуждении вопросов воспитания, «интересов» и прав детей, которые сами являются нерациональными социальными агентами в патерналистском подходе к их правам. Взрослые же интерпретируют свои действия как «рациональные» исходя из «интересов ребенка». Неспособность в случае конфликта встроить «интересы ребенка» как надлежащего элемента структуры в рационализацию своих действий квалифицируется как нерациональность. Хотя сами по себе «интересы ребенка» являются мифом, они все же вносят некоторое рационализированное спокойствие и структурируют действия отдельных индивидов — в этом я вижу устойчивость данного понятия и трудности отказа от него вне зависимости от социально-политического контекста.

43

Заключение

Сторонники конструктивистского подхода к исследованиям детства утверждают, что, хотя представления о детском действительно определяются социальным и историческим контекстом, сами процессы по переопределению «детского» и «взрослого» носят универсальный характер [Qvortrup et al. 2009]. Я предполагаю, дебаты относительно понятия «интересы ребенка» наследуют этот универсальный характер, так как определение того, в чем именно они заключаются, — еще один способ провести границу между детским и взрослым миром.

Мы рассмотрели, как «интересы ребенка», возникшие в области прав человека, вызывали как одобрение, так и критику, стандартизировались через процессы нормализации детства, дополнялись и уточнялись в области социальных исследований, однако так и не были отброшены как несостоятельные понятие и принцип. В определенный момент вопросы о том, что именно представляют из себя «интересы ребенка» и возможно ли обойтись без этого принципа, становятся нерелевантными — «интересы ребенка» трансформируются в рационализированный миф, который обеспечивает функционирование сразу нескольких социальных институтов —

от государственных агентов до маленькой семьи. Все вместе и каждый по-своему, взрослые действуют в «интересах ребенка», подставляя свои переменные внутрь этого понятия, которое позволяет легитимировать действия через авторитет рационализированного мифа. Хотя действия в «интересах ребенка» вызывают дискуссии в научном и практическом поле, полный отказ от использования этого понятия представляется болезненным — слишком многим участникам социальных процессов нужен этот рационализированный миф, помогающий латать дыры между действиями, их причинами и возможными последствиями.

Нельзя не отметить, что законопроект о закреплении понятия «интересов ребенка» связан как с наметившимся в последнее десятилетие консервативным поворотом в социальной политике России, так и с пересмотром политической элиты отношений с западными культурными ценностями, которые на данный момент подвергаются критике. Можно говорить о том, что в законопроекте оказывается важной не столько работа по перечислению составляющих «интересов» в рамках консервативной риторики, сколько сам жест по их определению — ведь многолетние дебаты среди западных исследователей приводят нас к невозможности их определения в принципе. «Интересы ребенка» выступают своего рода идеологическим прищельцем, тесно связанным с дискурсом о правах человека и Конвенцией о правах ребенка, которую все меньше стараются упоминать в судебной практике и которая теряет свой вес в российском публичном поле. Хотя в тексте Конвенции особое внимание уделяется практикам и традициям культуры, в которой растет ребенок, на практике этого оказывается недостаточно и требуется уточнение на уровне отдельных государств. Так, по мнению политиков, «традиционные духовные ценности» в контексте современной России по многим вопросам не могут быть адекватны тем ценностям и принципам, которые устанавливает Конвенция о правах ребенка и рекомендации по ее применению.

Таким образом, выступать с уточнением понятия «интересы ребенка» в современной России — значит отмечать принципиальный разрыв с либеральным дискурсом защиты прав детей, где соблюдение принципа обеспечения «наилучших интересов ребенка» предполагает, что его интересы могут лежать вне семейного контекста. Исчезновение «интересов ребенка» из названия государственной стратегии в сфере детства и замена их «комплексной безопасностью» подчеркивает патерналистский характер современной системы защиты прав детей в России. Во многом это отражает и более широкий политический контекст, в котором граждане имеют право на «мнение», но не способны понять, в чем на самом деле состоят их «интересы» — за эти интересы отвечают другие взрослые.

Библиография / References

Арбес Ф. (1999). *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*, Екатеринбург: Издательство Уральского университета.

— Aries Ph. (1999). *The Child and Family Life under The Old Regime*, Ekaterinburg: Ural University Publishing. — in Russ.

Ловцова Н. (2003) «Здоровая, благополучная семья — опора государства»? Гендерный анализ семейной социальной политики. *Журнал исследований социальной политики*, 1(3-4): 323-339.

— Lovtsova N. (2003) “A Healthy, Prosperous Family — Support of The State”? Gender Analysis of Family Social Policy. *The Journal of Social Policy Studies*, 1(3-4): 323-339. — in Russ.

Маккарти Дж. Р., Эдвардс Р. (2018) *Исследования семьи: основные понятия*, М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

— McCarthy J. R., Edwards R. (2018) *Key Concepts in Family Studies*, М.: Publishing House of the Higher School of Economics. — in Russ.

Мейер Дж., Роуэн Б. (2011) Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал. *Экономическая социология*, 12 (1): 43-67. <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2011-1-43-67>

— Meyer J. W., Rowan B. (2011) Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. *Economic Sociology*, 12 (1): 43-67. — in Russ.

Мид М. (1988) *Культура и мир детства: избранные произведения*, М.: Наука.

— Mead M. (1988) *Culture and The World of Childhood: Selected Works*, М.: Nauka. — in Russ.

Миролюбова О. (2012) О семейно-правовом понятии «интересы ребенка». *Вестник Ярославского государственного университета. Серия Гуманитарные науки*, 4: 56-58.

— Mirolyubova O. (2012) About The Family Legal Concept of “The Interests of The Child”. *Bulletin of the Yaroslavl State University. Humanities Series*, 4: 56-58. — in Russ.

Российская семья и благополучие детей (2021). Отв. ред. И. И. Елисеева, М.: ФНИСЦ РАН.

— Russian Family and Children Well-Being (2021). Ed. I. Eliseeva, М.: Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Science. — in Russ.

Archard D. (2003) *Children, Family, and The State*, L.: Routledge.

Alston P. (1994) The Best Interests Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 8(1): 1-25. <https://doi.org/10.1093/lawfam/8.1.1>

Ainsworth F., Hansen P. (2009) The “Best Interests of The Child” Thesis: Some Thoughts from Australia. *International journal of Social Welfare*, 18(4): 431-439.

<https://doi.org/10.1111/j.1468-2397.2009.00673.x>

Boyden J. (1997) Childhood and the Policy Makers: A Comparative Perspective on The Globalization of Childhood. *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*.

- Dixon R., Nussbaum M. (2012) Children's Rights and a Capabilities Approach: The Question of Special Priority. *Cornell Law Review*, 97: 549-591. <https://scholarship.law.cornell.edu/clr/vol97/iss3/3>
- Elster J. (1987) Solomonic Judgments: Against the Best Interest of the Child. *Chicago Law Review*, 54 (1): 1-45. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclrev/vol54/iss1/1>
- Eekelaar J. (2002) Beyond the Welfare Principle. *Child and Family Law Quarterly*, 14(3): 237-249. <https://ssrn.com/abstract=2086558>
- Finch J. (2007) Displaying families. *Sociology*, 41(1): 65-81. <https://doi.org/10.1177/0038038507072284>
- Fortin J. (2006) Accommodating Children's Rights in a Post Human Rights Act Era. *Modern Law Review*, 69(3): 299-326. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2006.00586.x>
- Gnydiuk O. (2021) Defining the "Best Interests" of Children During the Post-1945 Transformations in Europe. *Journal of Modern European History*, 19(3): 292-306. <https://doi.org/10.1177/16118944211020460>
- Goldstein J., Solnit A., Goldstein S., Freud A. (1996) *The Best Interests of the Child: The Least Detrimental Alternative*, N.-Y.: Free Press.
- Hanson K. (2012) Schools of thought in children's rights. *Children's rights from below*, (1): 63-79. http://dx.doi.org/10.1057/9780230361843_5
- Herring J. (2005) Farwell Welfare? *Journal of Social Welfare and Family Law*, 27(2): 159-171. <https://doi.org/10.1080/09649060500195989>
- James A., Prout A. (1990) *Constructing and reconstructing childhood: New directions in the sociological study of childhood*, Oxford: Routledge.
- Kagitcibasi C. (2007) *Family, Self, and Human Development Across Cultures: Theory and Applications*, Oxford: Routledge.
- King M. (ed.) (1990) *Moral Agendas for Children's Welfare*, Oxford: Routledge.
- Korbin J. (1977) Anthropological Contributions to the Study of Child Abuse. *Child Abuse & Neglect*, 1(1): 7-24. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(77\)90042-4](https://doi.org/10.1016/0145-2134(77)90042-4)
- Korbin J. (1980) The Cultural Context of Child Abuse and Neglect. *Child Abuse & Neglect*, 1(4): 3-13. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(80\)90028-9](https://doi.org/10.1016/0145-2134(80)90028-9)
- Korbin J. (1987) Child Abuse and Neglect: The Cultural Context. *The battered child*, (1): 23-41.
- Piper C. (2000) Assumptions about Children's Best Interests. *Journal of Social Welfare and Family Law*, (22): 261-276. <https://doi.org/10.1080/01418030050130176>
- Qvortrup J. (ed.) (2009) *The Palgrave handbook of childhood studies*, L.: Palgrave Macmillan.
- Rose N. (1990) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, L.: Taylor & Frances/Routledge.
- Reece H. (1996) The Paramountcy Principle: Consensus or Construct. *Current Legal Problems*, (49): 267-289. <https://doi.org/10.1093/clp/49.1.267>
- Ryrstedt E. (2012) Mediation Regarding Children: Is the Result Always in the Best Interests of the Child? A View from Sweden. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 26(2): 220-241. <https://doi.org/10.1093/lawfam/ebs005>

Smeyers P. (2010) Child Rearing in the "Risk" Society: On the Discourse of Rights and the "Best Interests of a Child." *Educational Theory*, 3(60): 271-284.

<https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2010.00358.x>

Sempek A., Woody R. (2010) Family Permanence versus the Best Interests of the Child. *American Journal of Family Therapy*, 38: 433-439. <https://doi.org/10.1080/01926187.2010.522492>

Whiting B. (ed.) (1963) *Six cultures: Studies of child rearing*, N.-J.: John Wiley & Sons.

Александра А. Мартыненко — младший научный сотрудник, Лаборатория антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН. Научные интересы: системы защиты детей, социальная работа, социальная политика. ORCID: 0000-0001-8561-3006. E-mail: amartynenko@eu.spb.ru

Alexandra A. Martynenko — junior researcher, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences. Interests: child protection systems, social work, social policy. ORCID: 0000-0001-8561-3006. E-mail: amartynenko@eu.spb.ru

Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства

АРТЕМ С. СЕРЕБРЯКОВ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики», Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-5564-0975

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-48-84>



Рекомендация для цитирования:

Серебряков А.С. (2023) Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства. *Социология власти*, 35 (4): 48–84.

For citations:

Serebryakov A.S. (2023) To Be like Children in a World Come of Age: Some Considerations Related to a Christian Theology of Childhood. *Sociology of Power*, 35 (4): 48–84.

Поступила в редакцию: 10.10.2023;
принята в печать: 27.11.2023

Received: 10.10.2023; Accepted for
publication: 27.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

В статье предлагается анализ основных аспектов христианской теологии детства, проведенный с опорой на работы Дитриха Бонхеффера, Ханса Урса фон Бальтазара, Карла Ранера, Пауля Тиллиха и Юргена Мольтмана. Необходимость обращения к осмыслению фигуры ребенка в западном христианстве мотивируется значимостью теологии как традиции интерпретации экзистенциальных условий человеческого существования, глубоким влиянием христианского учения на секулярные концепции о детстве, а также необходимостью отстраивать богословское знание от его реакционной апроприации. Осмысление проблематики теологии детства предлагается начинать с вопроса о секуляризации, которую Бонхеффер охарактеризовал как наступление «совершеннолетия мира». Фигура ребенка оказывается в глазах теологов символом незавершенности истории мира и, в контексте христианской эсхатологии, возможности спасения человечества. Теология подчеркивает самоценность и уникальность всякого индивидуального детского опыта, одновременно видя в нем аналогию отношений между человеческим сообществом и Богом. Христианский императив «быть как дети» предстает в богословских интерпретациях краеугольным камнем универсальной этики и политической практики,

В статье использованы результаты проекта «Природа в оптике цифровой культуры: парадоксы, гибриды, фантазмы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 году.

которая необходима человечеству для преодоления катастрофической исторической ситуации.

Ключевые слова: теология детства, христианство, эсхатология, ребенок, надежда, Дитрих Бонхеффер, Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер, Пауль Тиллих, Юрген Мольтман

Artem S. Serebryakov

National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-5564-0975

To Be like Children in a World Come of Age: Some Considerations Related to a Christian Theology of Childhood

Abstract:

The article presents an analysis of the main aspects of the Christian theology of childhood based on the works of outstanding theologians of the 20th century: Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Paul Tillich, and Jurgen Moltmann. The preoccupation with understanding the figure of the child in Western Christianity is motivated by several factors: the undeniable importance of theology as a tradition of interpreting the existential constraints of the human condition, the deep influence of Christian teaching on secular concepts of childhood, as well as the need to stand in defense of theological knowledge against its reactionary appropriation. It is proposed to begin reflection on the problems of the theology of childhood with the question of secularization, which Bonhoeffer characterized as the world's coming of age. The symptoms of such maturation are a crisis of responsibility in an atomized society, powerlessness, and despair from being doomed to remain in a self-closed system moving towards its own destruction. In the eyes of theologians, the figure of the child turns out to be a symbol of the incompleteness of the history of the world and, in the context of Christian eschatology, of the possibility of saving humanity. For a world that has lost its historical dimension, the child comes across, in Moltmann's words, as a metaphor of hope. Theology emphasizes the intrinsic value and uniqueness of every individual childhood experience, while at the same time seeing it as an analogy of the universal relationship between the human community and God. The model of this relationship implies not only acceptance of the world and its law, but also reprehension leading to liberation from the law in divine love. In theological interpretations the Christian imperative to be like children appears as the cornerstone of universal ethics and political practice, which is necessary for humanity to overcome the catastrophic historical situation.

Keywords: theology of childhood, Christianity, eschatology, child, hope, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Paul Tillich, Jurgen Moltmann

Теология детства — область христианской мысли, в фокусе которой находится широкий круг вопросов о смысле и ценности того, что имеет отношение к категории *детского*. Среди них: роль ребенка в судьбе христианского сообщества; значимость детских переживаний для религиозного опыта; миссия взрослых в отношении детей; последствия переноса категорий детского и взрослого на фигуры человека и Бога и т. д. В последние десятилетия работающие в этой области авторы, среди которых встречаются как академические религиоведы или представители других наук, так и собственно богословы, выпустили целый ряд заслуживающих внимания монографий [Beggum 2017, 2009; Newey 2012, Mercer 2005 и др.] и коллективных сборников [Bunge 2022, 2001; Lawson, May 2019; Prevette et al. 2014 и др.]. Помимо самого Священного Писания, главным материалом для их интерпретаций христианской антропологии служат работы теологов, преимущественно XX века, которые в своих богословских системах уделяли вопросу о детском повышенное внимание. Именно на произведениях этих мыслителей будет сконцентрировано и основное содержание моей статьи. Я предложу изложение мотивов и проблем христианской теологии детства с опорой на работы Дитриха Бонхеффера, Ханса Урса фон Бальтазара, Карла Ранера, Пауля Тиллиха и Юргена Мольмана¹. Тем не менее анализ их аргументации будет сопровождаться замечаниями относительно сегодняшнего богословского дискурса о детском, а также значимости теологического осмысления фигуры ребенка в контексте исторических испытаний, с которыми сталкивается современное человечество.

Прежде, однако, необходимо сделать развернутое методологическое уточнение. Все дальнейшие рассуждения, несмотря на последовательное воспроизводство аргументации того или иного теолога, ведутся из не просто секулярной, но строго атеистической перспективы; они не содержат в себе ни попытку подражания богословским дискурсам, ни претензию на экспертность в соответствующей обла-

1 В силу понятных ограничений я на протяжении текста буду говорить, предельно генерализируя, о современной западно-христианской мысли в целом, лишь изредка останавливаясь на отдельных расхождениях в интерпретации фигуры ребенка у упомянутых мыслителей. С более подробным рассмотрением разночтений их трактовок можно ознакомиться, например, в диссертации Джона МакНила [McNeill 2007]. Кроме того, я не буду затрагивать вопросы «богословия для детей» (нем. *Kindertheologie*), которое на сегодняшний день выделилось в отдельное дисциплинарное поле [см., напр.: Zimmermann 2015].

сти; они, кроме того, не адресованы тем, кто полагает себя носителями такого экспертного знания, но, напротив, ориентированы на тех, кому само обращение к теологической аргументации может и должно казаться сомнительным. Чем же в таком случае следует оправдывать потребность в подобного рода высказывании?

В первую очередь внимание к христианскому интеллектуальному наследию обусловлено самим характером и значимостью религиозного опыта, как он понимался, например, рядом теологов, находившихся под влиянием хайдеггеровской экзистенциалистской герменевтики, таких как Пауль Тиллих и Карл Ранер¹. Для обоих фундаментальным опытом человека был опыт рефлексивного вопрошания — вопрошания о мире и самом себе, необходимо включающим в себя аспект веры, то есть столкновения с тем, что принципиально не поддается концептуализации и превышает индивидуальное: эта инстанция абсолютного — предельного для нас и беспредельного в себе — и носит имя божественного. Так, Ранер, обосновывая стремление к вере, рассуждает о *самоопределении* и *самопреодолении* человека через предвосхищение (*Vorgriff*) бытия² и открытость бесконечному в актах познания:

Когда констатируется возможность только *конечного* горизонта вопрошания, то тем самым эта констатация уже заменяется другой, ибо человек таким образом оказывается существом с *бесконечным* горизонтом. <...> Бесконечный горизонт человеческого вопрошания опознается как такой горизонт, который отступает тем дальше, чем больше ответов может дать себе человек [Ранер 2006: 43].

51

Также и Тиллих осмысляет опыт человеческого существа через понятие заботы (*Sorge*) — универсального отношения к миру вообще, в контексте которого религиозное переживание является той последней формой озабоченности, *предельной заботой* (*Letzte Sorge*)³, которая «лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными» [Тиллих 2000: 19]. Таким образом, иные формы опыта и познания, например наука, не отвергаются и не обесмысливаются, между ними и верой сохраняется общий элемент, который Тиллих характеризует как собственно философ-

- 1 О сравнении подходов двух мыслителей см., напр., статью Томаса О'Меары [О'Меара 2010].
- 2 Подробнее роль понятия предвосхищения у Ранера описана в монографии Карен Килби [Kilby 2004: 19-31]. На русском языке концептуальный аппарат ранеровской теологии изложен в монографии Ирины Хромец [Хромец 2014].
- 3 На русском языке истоки и содержание тиллиховского понятия предельной заботы достаточно подробно описаны в монографии Татьяны Лифинцевой [Лифинцева 2009: 154-169].

ское содержание, признавая, однако, неизбежность и плодотворность конфликта теологии и самой философии [Там же: 24-35].

Говоря о предвосхищении и озабоченности как основаниях религиозного переживания, стоит признать очевидную угрозу провала в психологизм и вульгарный субъективизм и подчеркнуть, что в контексте опыта веры речь также всегда идет о *коллективной* рефлексии и вопрошании относительно условий *совместного* существования. Ранер постулирует это, размышляя о христианской эсхатологии как разворачивании духовно-коллективной мировой истории [Ранер 2006: 614]; Тиллих начинает свою книгу «Социалистическое решение» с того, что обнаруживает основание любой демократической и революционной политики в той же фундирующей веру способности к вопрошанию, а именно: в дополнении консервативного вопроса об истоке — «Откуда?» (*Woher?*) — вопросом прогрессивным — «К чему?» (*Wozu?*), разрывающим замкнутый круг мифологического фантазирования о неизменном [Tillich 1977: 4]. Схожим образом французский богослов и антрополог Пьер Тейяр де Шарден рассуждал о том, что «религиозный феномен в целом есть реакция коллективного человеческого сознания и коллективной человеческой деятельности в ходе их развития на Вселенную как таковую» [Тейяр де Шарден 2002: 474]. В связи с этим, продолжал он, религия не является примитивной или временной стадией развития общества и не может быть позитивистски понята как своеобразное преодоленное детство человечества¹, но, напротив, выступает как одна из основных форм «очеловечивания» мира, осуществляющегося в процессе истории.

Итак, теологическое осмысление детства следует рассматривать как интерпретацию *универсального* человеческого состояния и *исторического* социального феномена в целях выявить их предельную значимость и диалектическую взаимообусловленность — и потому это осмысление требует исследовательского внимания и попыток, пользуясь адорнианским языком, «извлечения объективного элемента из религии» [Adorno 2005: 140]. Отсюда естественно вытекает вторая мотивировка: будучи одной из элементарных форм интерпретации мира, религия послужила ключевым фактором, обуславливающим те трансформации, которые произошли с системами организации детского опыта и общественного воспроизводства, будь то воспитание и образование или механизмы институциональной защиты несовершеннолетних. Как убедительно показывают современные историки детства, распространение авраамических религий сыграло решающую роль в изменении и преодолении господствовавших в античном мире практик обращения с детьми, включая толерируемый прежде инфантицид

1 Аналогичную мысль Ольга Седакова формулирует в предисловии к «Этике» Бонхеффера [см.: Бонхеффер 2013: xiv].

[см., напр.: Bakke 2005]. Уже в Ветхом Завете провозглашается запрет на жертвоприношение детей и подчеркиваются отцовские обязательства в деле воспитания; Новый Завет содержит многочисленные детские образы¹, и именно к детям Христос демонстрирует особенную милость, но главное — фигура ребенка здесь предстает в качестве универсальной модели отношения с Богом: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18:3-5). Как формулирует Маргарет Кинг, концептуальным итогом первых пяти веков взаимодействия иудеев и христиан с греко-римской цивилизацией стало установление представления, что:

...ни один ребенок не родился нежеланным; все дети заслуживали заботы; каждый ребенок был полностью человеком с рождения, а для христиан — с момента зачатия, и должен был воспитываться как автономная личность, способная к нравственным поступкам и обязанная не служить прошлым поколениям, но творить новую реальность в мире, который ничто не определяет, кроме воли Божьей [Fass 2013: 51].

Как следствие, попытки осмыслить современные концепции детства без учета теологической аргументации и представить их как исключительно секулярные нельзя считать убедительными. К примеру, обратившись к «Великой дидактике» Коменского — важнейшему педагогическому сочинению, лежащему в основании современной образовательной системы, — можно обнаружить, что такая распространенная сегодня идеология, как «учитель сам должен учиться у своих учеников», содержится уже в этом трактате XVII века и имеет богословское обоснование², так же как и в целом его программа всеобщего обучения.

53

- 1 Как указывают авторы «Словаря библейских образов», всего в Писании о детях упоминается более пятисот раз, и ключевым мотивом в этом изображении является представление детей как существ, любимых родителями, народом и Богом [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2005: 983-987].
- 2 После цитирования фрагментов Писания Коменский заключает: «О, если бы вы, дорогие дети, понимали это ваше небесное превосходство! Вам принадлежит вся та красота, все то право на небесную родину, которые еще остались нашему роду, — ваш Христос, ваше освящение духа, ваша благодать божия, ваше наследие будущего века — ваше все это, ваше преимущественно и непреложно, мало того, касается это вас одних или того, кто, обратившись, станет, как вы. Мы, взрослые, считающие людьми только одних себя, а вас только обезьянками, себя только мудрыми, вас — неразумными, себя одних — красноречивыми, а вас — бессловесными, — теперь мы становимся вашими учениками. Вы даны нам в учителя, ваши поступки — образец и пример нашим» [Коменский 1982: 254].

Иными словами, религиозная мысль не только предоставляет саму по себе значимую интерпретацию детства, но также формирует и пронизывает другие его интерпретации, даже если те уже не кажутся нам сколь-нибудь теологически фундированными или проникнутыми религиозным символизмом [см.: Kennedy 2000]. Тиллих в этой связи характеризует религиозные символы как *обоюдонаправленные*: «Они направлены как к тому бесконечному, которое они символизируют, так и к тому конечному, посредством которого они его символизируют. Они вынуждают бесконечное опуститься до уровня конечного и вынуждают конечное подняться до уровня бесконечного» [Тиллих 2000: 234-235]. Примером такой взаимоопределенности для Тиллиха выступает символ «Отца», атрибутируемый божественному: он служит опорой для осмысления божественного через данные в человеческом опыте детско-родительские отношения, и одновременно трансформирует сами эти отношения, дополняет их сакральным содержанием, после чего их уже ошибочно рассматривать как только лишь светские.

54

Есть, наконец, и третья причина, по которой работа с теологической традицией видится мне необходимой. Как и любое знание, богословские концепции выступают в том числе в сфере политического, являясь предметом спора и борьбы в рамках вторичных интерпретаций. Теология может быть апроприирована и использована для обоснования или подкрепления как реакционных, так и эмансипаторных идей и программ — и пренебрежение потенциалом ее теоретических ресурсов ведет лишь к тому, что они концентрируются на одной стороне спора, в конечном счете делая невозможной саму процедуру оспаривания. Эта проблема стоит особенно остро с учетом, во-первых, катастрофической исторической ситуации, в которой находится человечество, и, во-вторых, конкретно отечественной традиции мысли, где фигура ребенка привычно наделяется существенной символической нагрузкой¹.

Из свежих попыток обратиться к вопросу о детстве в связи с теологией внимания заслуживает прошлогодняя статья антрополога Артема Космарского. Один из самых заметных исследователей исторических трансформаций любовных отношений [см.: Космарский 2022], Космарский в этой своей работе предлагает апологию традиционного христианского брака в том числе через описание фигуры ребенка как Третьего, чье появление возвышает любовные отношения в паре до уникальной неразрывной формулы: «любовь одновременно друг

1 Можно вспомнить, например, что Константин Исупов посвятил детскости отдельную статью в словаре «Космос русского самосознания» [Исупов 2020: 34-38].

к другу и к ребенку» [Космарский 2023: 48]. Однако несмотря на характеристики, которые автор этой фигуре приписывает (и которые буду далее подчеркивать и я): *не-статичность* в контексте парной структуры, *открытость* будущему etc., — она в конечном счете используется для того, чтобы подкрепить тезис, согласно которому есть *только одна* правильная и приближающая к Богу семейная форма любви, только один этический путь, позволяющий человеку через личный выбор полноценно раскрыть смысл существования. Таким образом, элемент, приносящий в ситуацию *новизну*, то есть самым своим появлением свидетельствующий об ограниченности этой ситуации (а также — о ее онтологической случайности), оказывается тем, что скрепляет *заранее данную* форму и как бы задним числом гарантирует ее всегда уже имеющееся исключительное превосходство. Это в свою очередь ведет к тому, что автор позволяет себе отказать и некоторым *формам детского* в праве быть признанными полноценными, осененными божественной любовью, на основании условий их появления на свет: «Бог является в возможности чудесного (непредсказуемого) рождения Третьего из любви двоих: ребенок не покупается от суррогатной матери, не берется из детдома, не производится на фабрике, как нам обещают ученые уже через пять лет, не объект по плану людей, не приобретение» [Там же: 49]. Семейное в этом нарративе оказывается тем, что полностью вбирает детское в себя, — и я, со своей стороны, намерен отстаивать обратную гипотезу: осмысленное с опорой на христианскую мысль, детское необходимым образом предстает как отрицающее, расшатывающее и преодолевающее границы любой партикулярной формы семейственности, ибо относится к единству более высокого уровня — народа и человечества, иными словами — к понятию *всеобщего родства*.

55

При всей допускаемой генерализации, мое обращение к теологии детства не преследует целью представить эту концептуальную область как однозначную и непроблематичную, а также приписывать таким разным богословам XX века, как, например, Бальтазар и Мольтман, единую политическую ориентацию. Но даже там, где мы не можем взять в союзники мыслителя, всегда остается возможность взять в союзники саму мысль, если та способна преодолеть субъективные ограничения авторского высказывания. В этом смысле весь мой текст является первой, пока еще очень неловкой попыткой разобраться с тем, что для меня — и для нас — значит и *может* значить христианский призыв *быть как дети*.

Что мы можем знать?

При знакомстве с западным богословским дискурсом последних десятилетий, касающимся проблематики детства, читатель неизбежно натывается на утверждения, что теология *не знает* о детстве:

она пренебрегает детьми и их интересами, не уделяет должного внимания детскому опыту, не считает этот предмет достойным развернутого рассмотрения, а если до него все-таки снисходит, то это никак не подталкивает саму религиозную мысль к обновлению [см., среди прочих: Becker 1979: 194; Thatcher 2006: 237; Bunge 2022: 14-15]. В другой статье я демонстрировал, что аналогичный риторический жест — признание невнимательности социальных наук к фигуре ребенка и отсутствия у них адекватного концептуального аппарата и языка описания — лежал и в основании сегодняшних *childhood studies*, объявивших о необходимости новой парадигмы в понимании детства [Серебряков 2022: 33-34]. Очевидно, что этот прием и артикулированная через него потребность в радикальном обновлении традиции являются в принципе симптоматичными для *современного*, или *модерного*, мышления. Здесь уместно вспомнить реплику Шеллинга о Декарте, чью радикальную попытку порвать с предшествующей концепцией знания и начать мыслить *заново*, которая до сих пор служит моделью для подобного рода актов, он охарактеризовал как возвращение философии «к поре детства» [Шеллинг 1989: 389]. Но сегодня чаще встречается обратное понимание модерности — как необратимого наступления взрослости человечества, другим именем для которого выступает концепт *секуляризации* — отмирания или трансформации теологических категорий, прежде занимавших доминантное положение в качестве инструментов для интерпретации мира. Многочисленные исследования показывают, что без учета проблемы секуляризации невозможно адекватно определить генезис новоевропейской науки и причины современного кризиса политических понятий [см., напр.: Gillespie 2008; Vatter 2021]. Но и саму западную традицию богословия в XX веке, по крайней мере в лице ее выдающихся представителей, следует рассматривать как попытку переосмыслить статус теологического знания и христианских практик в связи с наступлением секулярной эпохи. И я полагаю, что именно это должно быть точкой отсчета, если мы пытаемся дать оценку своеобразному повороту к детству, артикулированному рядом теологов.

Так, находясь в нацистском плену в ожидании казни, Дитрих Бонхеффер пишет:

...Бог все дальше и дальше вытесняется из ставшего совершеннолетним (*mündig*) мира, из сферы нашего познания и нашей жизни, и со времен Канта сохраняет позиции только по ту сторону эмпирического мира [Бонхеффер 1994: 252].

Фигура Канта здесь возникает, конечно же, неслучайно — именно автор «Религии в пределах только разума» озвучил задачу новоевропейской просвещенческой программы как выхода из состояния не-

совершеннолетия (*Unmündigkeit*) [Кант 1994: 29]¹. Бонхеффер полагает, что в историко-социальной перспективе этот переход уже *состоялся*, и потому задача теологии — не остановить его или повернуть вспять, но восстановить значимость христианского учения в *этом* совершеннолетнем мире, то есть мире, где знание больше не требует опоры на Откровение. Такая теология, развитая Бонхеффером под эгидой *безрелигиозного христианства* (*Religionsloses Christentum*)², должна говорить о божественном «так, чтобы тем самым обезбоженность мира не прикрывалась, а, напротив, вскрывалась, и чтобы благодаря этому мир внезапно предстал в неожиданном освещении. Совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу» [Бонхеффер 1994: 268]. Стремящаяся стать теологией без тео-логики, программа Бонхеффера является этической, сфокусированной не на теории и трансляции наличного знания, но на практике и постоянно разворачивающейся герменевтике человеческих отношений [см.: Arnett 2005: 26-49]. Это этика не церкви как институции, но живого, обновляющегося и *оформляющегося* сообщества (*Gemeinschaft*), а потому она не может слепо отвергать исторические трансформации и пытаться замкнуть человеческую жизнь в рамки заранее данных и одобренных форм — не абстрактная, но *конкретная* этика [см.: Huber 2020: 199-200]³.

57

Ключевой категорией бонхефферовской этики выступает *ответственность* (*Verantwortung*), кризис которой оказывается сущностной характеристикой именно повзрослевшего мира. В этом мире, с одной стороны, больше нет абсолютной инстанции, которой эту ответственность можно полностью передать, — ни божественной, ни политической, — но, с другой стороны, подвергаются эрозии связи индивида с коллективом, отчего человек вынужден пребывать

- 1 Подробнее о концепте совершеннолетия в контексте Бонхеффера и Канта см. статью Стине Хольте [Holte 2013: 145-148].
- 2 На русском языке подробное изложение концепции безрелигиозного христианства представлено, например, в статье Владислава Антропова [Антропов 2005].
- 3 Примером стратегии Бонхеффера в отношении церковных догм может служить рассуждение о браке и деторождении в «Этике»: не поражающее современного читателя прогрессивностью, оно тем не менее демонстрирует четкое намерение ограничить область компетенций для богословских высказываний и понимание, что этические предписания со стороны теологии должны соотноситься с осмыслением всей комплексности текущей исторической ситуации; принципиально важным для автора оказывается подвергнуть критике моральный ригоризм и гарантировать, что *неизбежно* сложные и противоречивые ситуации, связанные с сексуальностью и деторождением, не приведут к напрасным душевным страданиям и отягощению вины [Бонхеффер 2013: 198-211].

в иллюзии, что ему не с кем разделить ответственность за конкретную историческую ситуацию и что невозможно никоим образом эту ситуацию изменить. Данная иллюзия держится в том числе на формальном, абстрактном подчинении абсолютному благу — в противовес этому взявший на себя ответственность, а потому вынужденный действовать *свободно* и без опоры на обеспечивающее готовыми интерпретациями знание¹, человек может оказаться в ситуации, когда «отдает предпочтение меньшему благу, поскольку именно “абсолютное благо” способно породить еще большее зло» [Бонхеффер 2013: 221]. Мир совершеннолетний оказывается миром повсеместной безответственности. Формирование в христианском сообществе этики ответственности — и, как следствие, готовности сопротивляться несправедливости² — является задачей коллективной и политической, потому как, по Бонхефферу, и само «политическое действие означает несение ответственности» [Там же: 248]³.

В своем осмыслении судьбы христианства в совершеннолетнем мире Бонхеффер не часто обращается к детской фигуре, хотя и отмечает характер конкретных христианских практик, например молитвы⁴ и чтения священных книг⁵, как таких, где всякий человек

- 1 По словам Бонхеффера, «выбор теперь осуществляется не между ясно познанным благом и ясно познанным злом, но на этот выбор решает человек в вере пред лицом сокрытого добра и зла конкретной исторической ситуации» [Там же: 220–221]. Таким образом, единственное знание, о котором мы можем говорить с уверенностью, есть знание о необходимости действовать, о том, что знание раскрывается лишь в практике [см. также: Rowland 2007: 39–54].
- 2 «...прежде чем ты не стал справедливым, как страдающие и борющиеся за право, истину, человечность, тебе не распознать Христа и не найти Его», — пишет Бонхеффер [Бонхеффер 2013: 362].
- 3 О политической ответственности Бонхеффер, соотнося фигуры главы семейства и политика, рассуждает так: «Ответственность именно тем отличается от насилия, что признает в другом человеке ответственного, больше того — она дает ему осознать свою ответственность. Ответственность отца или государственного деятеля ограничена ответственностью ребенка или гражданина, больше того — ответственность отца или государственного деятеля состоит как раз в том, чтобы возвышать, укреплять сознание ответственности в тех, кто им препоручен. Так что никогда не бывает абсолютной ответственности, которая не обнаруживала бы своих сущностных границ в ответственности других людей» [Там же: 274].
- 4 «Верная молитва — это не труд, не привычка, не благочестивый акт, это просьба ребенка, обращенная к сердцу Отца. <...> Не просто поклонение, а просьба — сущность христианской молитвы. Она соответствует тому положению человека перед Богом, когда он, протянув руки, просит Того, о чьем отцовском сердце знает» [Бонхеффер 2002: 106–107].
- 5 В брошюре, написанной по следам работы в подпольной семинарии, Бонхеффер отмечает, что взрослые верующие, как и дети, жалуются, что текст

уравнивается с ребенком. Исключительный пример концептуализации детского обнаруживается в бонхефферовской диссертации «Акт и бытие», завершающейся поэтичным фрагментом о будущих поколениях¹. Бытие во Христе, то есть абсолютном единстве всех со всеми, не может не включать в себя и тех, кто только лишь родился или еще не рожден, — тех, кому дана возможность оказаться в *принципиально иной* исторической ситуации. Бонхеффер говорит об «эсхатологической возможности ребенка» (*die eschatologische Möglichkeit des Kindes*) [Bonhoeffer 1996: 159] — того, кто определен в первую очередь будущим, а не прошлым, кто не является отражением данного порядка во всем его падении и отягощенности смертью, но всегда в первую очередь обращен к Христу, то есть универсальной и *соединяющей всех* истине. И потому, продолжает Бонхеффер, крещение, событие безусловного принятия любого в христианское сообщество, «необходимо понимать именно эсхатологически — как человеческое призвание стать ребенком» (*Berufung des Menschen zum Kind*) [Ibid.], то есть как возможность безродного современного человека, обреченного на скитания и страдания, «стать ребенком на своей родине» (*wird in der Heimat zum Kind*) [Ibid.: 161]. В совершенно-летнем мире, где «нет ничего устойчивого и ничего обязующего» [Бонхеффер 2013: 110], дитя оказывается фигурой, возвращающей переживание неразрывной связи времен и поколений и ориентации веры на возможное лучшее будущее. Об этой утопической надежде как важнейшей составляющей христианского понимания детства еще будет сказано ниже.

59

Что мы должны делать?

Герменевтическая стратегия современной христианской мысли о детстве, даже в тех случаях, когда она прониклась современным желанием новизны, ожидаемо предполагает ретроактивную аргументацию — богословский взгляд стремится обнаружить, что более полное знание проблематичного объекта уже содержалось в Писании, и теперь оно требует извлечения, артикуляции и реактуализации посредством смещения акцентов с тех, которые наше понимание детства ограничивали. Среди последних доминирующим в теологической традиции был вопрос о греховности и невинности ре-

Священного Писания слишком большой и они многого не понимают, — по-настоящему же зрелому христианину *слишком длинным* должен показаться любой, даже самый короткий фрагмент священного текста [Бонхеффер 2003: 35].

1 Прочтение этого фрагмента в контексте бонхефферовской этики ответственности представлено в монографии Эстер Рид [Reed 2018: 214-215].

бенка: именно он имел первостепенную значимость для Августина¹ и Аквината², породив многовековую полемику³. Этот узкий фокус все еще принято считать в западной теологии доминирующим [см., напр.: Beggs 2017: 45; Gogony 2009]. Однако попытки предложить более комплексную христианскую антропологию детства встречаются не только со стороны прогрессивных реформистских течений, но и у такого принципиально антимодернистского [см.: O'Regan 2014] и по преимуществу консервативно настроенного мыслителя, как Ханс Ульрих фон Бальтазар.

После смерти Бальтазара в 1988 году на его столе был найден черновик небольшой книжечки, которую он намеревался подарить друзьям на Рождество. Эта работа, ставшая своеобразным завещанием богослова и получившая название «Если не станете, как это Дитя» (*«Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind»*), целиком состоит из размышлений об уникальной ценности детского опыта и о том, что значит быть «детьми Божиими». Такое внимание к теме детства может показаться удивительным, однако, как отмечает Эдмунд Ньюи, Бальтазар не только сам неоднократно затрагивал эту проблематику в более ранних работах⁴, но и опубликовал в своем издательстве монографии близких друзей, Густава Зиверта и Фердинанда Ульриха, посвященные философскому осмыслению детства как парадоксального опыта свободы и зависимости, раскрывающего смысл как че-

- 1 В первой же книге «Исповеди» Августин рассуждает о том, что кричащий и тянущийся к груди ребенок не осознает постыдности своих действий, и его не принято стыдить за них, но будучи взрослым он видит всю их греховность: «Никто ведь не чист от греха перед Тобой, даже младенец, жизни которого на земле один день. <...> Младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» [Августин Блаженный 2019: 8]. Греховность новорожденного для Августина определена уже греховностью зачатия, само же состояние неведения греха и отсутствие воспоминаний о столь раннем опыте не могут служить аргументом в пользу детской невинности.
- 2 В «Сумме теологии» Фома Аквинский, опираясь на Августина, посвящает несколько рассуждений проблеме детской греховности, подчеркивая, в частности, что «первородный грех передается всем тем, кто приводится в движение Адамом посредством движения порождения» [Фома Аквинский 2008: 425]. Тем не менее он отличает эту греховность от «способности актуально грешить», без которой до определенного возраста ребенок не может совершить смертный грех, поэтому все детские грехи, помимо первородного, являются простительными [Там же: 520-521].
- 3 Подробнее о теологических дебатах относительно детской греховности см. монографию Джеральда О'Коллинса [O'Collins 2007: 63-80].
- 4 Здесь стоит отметить, в частности, книгу 1954 года, целиком посвященную жизни и творчеству французского писателя-католика Жоржа Бернаноса [Balthasar 1996]. Уже в ней тема детства и сохранения детскости оказывается лейтмотивом в нарративе Бальтазара.

ловеческих отношений вообще, так и отношений с божественным [см.: Newey 2012: 190-191]. Развивая их интуиции, Бальтазар находит в детском состоянии ключи к интерпретации фигуры Христа (единство *Sein* и *Werden*, божественного *бытия* и человеческого *становления*) и самого абсолюта (Бог как бездна нового (*Abgrund von Neuheit*), как вечное *обновление*) [Ibid.: 194].

Историческую роль христианства в трансформации понимания детства Бальтазар трактует универсалистски: не просто как новый взгляд на положение ребенка, но как открытие значимости детства вообще. Не только для античности, но, как он полагает, даже для иудаизма детство было ценно лишь в качестве стадии на пути к полноценной человечности — поэтому сущность детского, а особенно младенческого сознания в рамках дохристианских моделей не представляла интереса. Христос оказывается первой *исторической* фигурой, что признает за состоянием раннего детства нечто по-настоящему значительное: это опыт первоначального единства с миром, опыт неразличимости, принадлежащий «тому подлинному измерению, где все разворачивается в границах справедливого, истинного, благого» и где еще невозможно «различить любовь родительскую и божественную» [Balthasar 1991: 12]. Предельная ценность, которой этот опыт наделяется, и объясняет ту строгость, с которой Иисус встает на защиту детей и желает строжайшей кары всякому, кто «соблазнил одного из малых сих» (Лк. 17:2)¹. Иными словами, христианство оказывается такой этической системой, которая может быть выстроена исходя из необходимости защитить и позаботиться о наиболее слабом и незащищенном члене сообщества, а потому может взять именно детскую фигуру за основу и ориентир для всех верующих.

61

Измерение подлинной сопричастности с миром, а значит и с божественным, будучи утвержденным в качестве сущности детского, оказывается *общим для всех* людей прошлым, единым опытом, который человек независимо от исторических обстоятельств разделяет с другими — и с самим Христом, ведь и тот *испытал* свое человеческое детство [Ibid.: 30] и сохранил его в себе². Таким образом, внимание к раннему детскому опыту может дать теологии аргумент для

1 Саму миссию Христа Бальтазар трактует как пробуждение любви в человечестве подобно тому, как улыбка любящей матери пробуждает любовь в душе ребенка [Бальтазар 1997: 60-61].

2 В этом, по Бальтазару, состоит принципиальное различие Христа и Адама: «Если ветхозаветный Адам лишь играет на земле роль хозяина, а душа его, поскольку стремится к власти, остается рабской, то новозаветный Сын, подобно *petit prince*, по-детски радуется чудесам Своего Отца, и Он считает вполне естественным “пищу Отца” получать даром» [Бальтазар 1992: 129].

утверждения — в противовес современной интерпретации человека как проблематичного, дисгармоничного, навечно внутренне расколотого существа¹ — естественной сопряженности, или «*симфоничности*» [см.: Бальтазар 2009], духовного, интеллектуального и эстетического измерений человеческого существования, о чем Бальтазар подробно рассуждает в «Теологике»:

Дитя, которое пробуждается к сознательности, не вступает в мир как чистый дух, имеющий цель приступить с нуля к решению проблемы выражения. Скорее, дитя пробуждается от преддуховной жизни, где уже имелось природное отношение выражения между внутренним и внешним и где эти естественные соответствия между значением и означаемым были всегда уже насыщены человеческими и духовными экспрессивными отношениями. Интеллектуальная жизнь ребенка разворачивается из чувственной сферы, но последняя всегда уже присуща духовному существу. Подобным образом переход ребенка от спонтанно-экспрессивных отношений к интеллектуальному выражению еще более естественен, потому что в среде, окружающей ребенка, то и другое всегда уже встроены друг в друга [Бальтазар 2013: 166-167].

62

Христианство, согласно Бальтазару, признает за детством не просто самоценность, но и *превосходство* над взрослостью, поскольку именно опыт ребенка отличается полнотой и аффективной непосредственностью, которых не хватает разочарованному в мире [см.: Balthasar 1994: 129-130] и *наученному владеть собой* взрослому². В том,

1 Стоит добавить: а также в противовес правовому, формально-рассудочному пониманию человеческого опыта, создающему лишь иллюзию однозначности. Правовое регулирование жизни, диктующее лишь определенные ее формы как *разрешенные*, также подвергает человека редукции, и фигура ребенка служит для Бальтазара напоминанием об этой ограниченности: «...ребенок имеет полное право на любовь своих родителей, — иначе ему не стать настоящим человеком, — но если эта любовь предоставляется не добровольно, а вынужденно, то какая же это любовь? Отсюда видно, что область права, сколь бы оно ни было непрекращаемо, никогда не бывает последней нормой в межчеловеческих отношениях» [Бальтазар 1992: 196].

2 Вот как Бальтазар описывает детские переживания в своей ранней книге: «Пока те, что устали от своей зрелости и своей расчетливости, в первый раз в своей жизни не начнут понимать, что значат слова: пока не будете как дети... Дети же беззащитны, дети подобны никем не направляемым лодкам во время приливов и отливов души. Если ребенок плачет, то плачет все его существо; он весь предается слезам, он не пытается подавить свою печаль, у него нет крепостной башни, в которой он мог бы укрыться от потопа. Он плачет столько, сколько должен плакать, подобно тому, как небеса посылают дождь до тех пор, пока не растает облако. И если ребенок радуется, он полностью преображается в радость. Он живет, всецело погрузившись в нее,

как Бальтазар интерпретирует детоцентричность христианства, очевидно угадывается романтическое влияние¹, и, как и в случае с пониманием детства у романтиков, идеализированный образ ребенка осмысливается не просто как утраченное совершенство, но как наличный опыт, требующий актуализации в практической сфере: обнаруживаемые у детей *свойства* понимаются одновременно и как *способности* взрослых, а их сохранение и поддержание — как главная задача христианского воспитания². Выделяя таким образом черты «архетипической идентичности» (*archetypische Identität*) [Balthasar 1991: 16] детского существа, Бальтазар стремится показать, что соответствующие качества демонстрирует и взрослый Христос³, поэтому своим вниманием к детям Иисус «подтверждает ту близость — которую он сам испытывает и которой ясно свидетельствует — между детством природным и своим вечным детством по отношению к Отцу» [Balthasar 1995: 632]. Черты эти следующие: удивление и восторг перед миром как божественным творением;

погрузившись безгранично и безотчетно. Если он испытывает страх, это всеохватывающий страх, и тут ребенок недостаточно научен (о, эта всеубивающая наука!), чтобы воздвигнуть между своей душой и охватившим ее ужасом стеклянную стену» [Бальтазар 2006: 126].

- 1 Неслучайно первую главу книжки о детстве Бальтазар заканчивает отсылкой к фрагменту Новалиса о «синтетическом ребенке» [Balthasar 1991: 14; см.: Новалис 2014: 212].
- 2 Парадоксальность этой задачи, однако, в том, что невозможно *научиться* уподобляться ребенку, ибо условие превосходства последнего перед взрослым состоит как раз в препятствующем гордыне незнании о собственном превосходстве. Интерпретируя требование Христа умалиться как дитя, Иоанн Златоуст писал: «Что ж касается до дитяти, которое было поставлено пред учениками, то, по моему мнению, это было дитя, в полном смысле свободное от всех указанных страстей, — дитя, чуждое и гордости, и тщеславия, и зависти, и сварливости, и всех подобных страстей, — дитя, украшенное многими добродетелями, как то: простосердечием, смирением, спокойствием, и которое ни одною из этих добродетелей не гордится; а это, т. е. обладать качествами и между тем не надмеваться ими, свойство высокой мудрости» [Златоуст 2010: 87]. Речь в таком случае, по-видимому, должна вестись не столько о научении детскости, сколько о *дезактивации* определенных элементов взрослости. Согласно Джерому Берриману, автору обучающего метода на основе системы Монтессори, христианская педагогика должна предполагать трансформацию воспитания в *свободную игру* [Веггуман 1994].
- 3 Детство самого Иисуса, по выражению Бальтазара, от нас «скрыто плотной вуалью» [Balthasar 1995: 626] — детали о его юном возрасте присутствуют лишь в одном из евангелий (Лк. 2:40-52). Это должно предостеречь от излишней психологизации образа Христа: в отношении его сыновней связи с Богом Отцом человеческое детство выступает как «только лишь подобие, хотя и выразительное» [Ibid.: 629].

благодарность и принятие жизни и мира как дара; чувство таинства и переживание мира как чудесного [Balthasar 1991: 43-56].

Наконец, есть еще одно свойство детского, которому Бальтазар уделяет особое внимание, — увлеченность игрой, в которой пространство и время мира предстают вечностью. Главной иллюстрацией для него служит фрагмент уже не евангельский, но ветхозаветный: восьмая глава Книги Притчей Соломоновых, где София Премудрость Божия рассказывает о времени творения. Родившаяся «прежде бытия земли» (Прит. 8:22), она не просто наблюдает, но участвует в созидании мира, и образ ее выступает совершенно ребяческим: «...тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими. Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои!» (Прит. 8:30-32) В интерпретации Бальтазара эта детская тяга к игре понимается двояко: во-первых, онтологически: детское — значит *соучаствующее в творении* как величественной и вечной игре, а потому своим присутствием свидетельствующее о жизни мира, незавершенности бытия-становления; а во-вторых, этически, ибо как соучастие в творении должна пониматься и сама христианская жизнь:

Для Бога нет ничего более серьезного и ответственного, чем творение мира, однако присутствующая при нем премудрость воспринимает все происходящее как игру <...>. Игру, которая ведет к бичеванию и терновому венцу, однако не перестает быть игрой и радостью (*Spiel und Ergötzen*). И мы, другие дети, приглашены поучаствовать в этой самой игре [Balthasar 1995: 634]¹.

Можно заметить, что в апологетических рассуждениях Бальтазара о детстве преобладает мотив безусловного принятия божественного порядка, послушания и согласия — и опыт ребенка, за которым утверждается полнота, начинает казаться *очищенным* от негативности. Однако стоит обратить внимание на его юношескую работу «Сердце мира», написанную в духе экстатической модернистской прозы, где подобны детям оказываются в первую очередь «обеспокоенные и испуганные» и «духовно обнищавшие» [Бальтазар 2006: 127] деклассированные элементы: бедняки, бродяги, грабители, люмпе-

1 В другой работе Бальтазар пользуется метафорой божественной симфонии, которая, как истинно партиципаторное искусство, требует всеобщего соучастия: «Никаких других слушателей, кроме самих музыкантов, у этого оркестра нет: лишь исполняя божественную симфонию — чья композиция не может быть угадана ни по отдельным инструментам, ни по их совокупности — участники начинают понимать, зачем их собрали вместе» [Бальтазар 2009: 6].

ны и проститутки; где быть как дети значит «быть беднее бедных» [Там же: 142]¹; и где, наконец, сам мир предстает как *противоречивое единство* чудовищного и детского: «Мир-чудовище, который встает на дыбы и мстит даже Богу в образе человека, и в то же время — мир-дитя, младенец, дремлющий на руках у Девы Марии» [Там же: 144].

Более остро эту проблему взаимообусловленности любви и бунта на примере ребенка поставил Тиллих, в психоаналитическом ключе интерпретируя слова апостола Павла о том, что «закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим. 8:7). Как отцовский запрет для ребенка, превращающийся в требование самого детского Сверх-Я, закон Божий *именно в силу своей справедливости* не может не вызвать у человека сопротивления и ненависти:

...ребенок должен возненавидеть своего отца, ибо он представляется ребенку причиной мучительного раскола в его душе. Такова ситуация человека перед Богом. Природный человек ненавидит Бога и считает Его врагом, ибо Бог выражает для человека закон, требования которого он не может выполнить, против которого борется и который в то же время он должен признать благим и истинным [Тиллих 2015: 291].

Детское, таким образом, значит и принимающее, и бунтующее². Признание Бога любящим отцом, продолжает Тиллих, предваряется признанием его как инстанции ненавистного закона — и если христианство забывает про это, то тривиализирует сам опыт веры как, во-первых, преодоления первоначальной и неизбежной враждебности к божественному, а во-вторых — преодоления бесконечного отчаяния, на которое обрекает человека закон земного существования, подчиняющий наше бытие смерти. Настоящее *освобождение* в вере подобно моменту, когда ребенок «вдруг начинает делать добро свободно, без приказа, и делает добра больше, нежели тогда, когда ему приказывают» [Там же: 293]. Это событие совпадения устрем-

65

1 В поздней статье все культурное богатство человечества Бальтазар сравнивает с детской погремушкой, которая в один день может быть отобрана, «чтобы мы вернулись к начальным словам Нагорной проповеди: “Блаженны нищие духом...”» [Бальтазар 1992: 151].

2 Тиллих не очаровывается даже младенчеством, подчеркивая, что жизнь с самого начала «стеснена условиями существования» [Тиллих 2000: 317] и, сопротивляясь этим условиям, движется за свои пределы, мотивированная тревогой (киркегоровское *Angst* родственно латинскому *angustia* — “теснота”). Однако лучшей иллюстрацией человеческой ситуации как зажатости «между, с одной стороны, сохранением своей спящей невинности, лишенной опыта актуальности бытия, и, с другой стороны, между утратой невинности через познание, силу и вину» [Там же: 318] для него оказывается подросток, мучимый тревогой в связи с пробуждающейся сексуальностью.

лений детского Я и требований Сверх-Я на уровне коллектива понимается Тиллихом как «освобождение детей Бога, освобождение от закона, а поскольку от закона, то и от осуждения и отчаяния», и потому, заключает он, для тех, кто узрел себя как детей Божьих, открывается, что «любовь никакого отношения к закону не имеет» [Там же]¹. Освободиться и помочь освободить других от закона, который очевидно является *только лишь* законом (приказом, запретом, приговором), то есть движим жаждой власти и влечением к смерти, чужд справедливости и любви, — это долг и ответственность всякого *действительного христианина*.

На что мы смеем надеяться?

Если выделить теолога, чья мысль о детстве сегодня получает наиболее широкую рецепцию как в богословской, так и академической среде [см., среди прочих: Bunge 2001: 406-445; McEvoy 2019a; Rogers 2021], то таковым следует признать уже упоминавшегося Карла Ранера — одного из ведущих реформаторов католицизма в XX веке и объекта интеллектуальных выпадов со стороны Бальтазара, в первую очередь касавшихся ранеровской концепции «анонимных христиан»². Согласно последней, различные религии являются частью *всеобщей* истории откровения Бога, находящей в явлении Христа

1 В фигуре Христа, продолжает Тиллих, раскрывается божественная *слабость* — Бог осуществляет самоумаление во имя человечества. Потому признание истины христианства не может быть навязано в форме закона: «Вообразите Христа, который бы не умирал, который должен был бы прийти в славе, чтобы навязать нам свою власть, свою мудрость, свою мораль и свое благочестие. Он мог бы сломить наше сопротивление своей силой, своим прекрасным правлением, своей непогрешимой мудростью и своим неотразимым совершенством. Но Он был бы *не в состоянии* завоевать наши сердца. Он принес бы новый закон и навязал бы его нам властью своей всемогущей и всесовершенной личности. Его сила сломала бы нашу свободу; Его слава залила бы нас, как палящее, слепящее солнце; сама наша человеческая сущность была бы поглощена Его Божественностью. Во Христе Бог умалил себя ради нас <...>. Тем самым Бог оставил нам нашу свободу и нашу человеческую сущность. Он дал нам увидеть Свое Сердце, чтобы можно было завоевать наши сердца» [Там же: 300].

2 Подробнее о бальтазаровской критике в адрес Ранера см. статью Лукаса Ламадрида [Lamadrid 1995]. Кроме того, внимания заслуживает аргумент Карен Килби о том, что расхождения во взглядах двух теологов — это в том числе конфликт относительно фрагментарности либо целостности *формы*, в которой богословская мысль должна находить свое выражение [см.: Oakes, Moss: 265]. Собственная (довольно противоречивая) концепция Бальтазара относительно возможности всеобщего спасения изложена на русском языке в недавних статьях Александра Солонченко [Солонченко 2023a, 2023b].

свою кульминацию, и спасение постулируется как возможное для нехристиан, включая атеистов, ведь и они в своем опыте предвосхищения бытия стремятся к истине, которую наиболее полно выразил Христос [см.: Ранер 2006: 238-241; Kilby 2004: 115-126]. Стремясь адаптировать задачи и стратегию Церкви к эпохе модерна, Ранер последовательно отстаивал универсализм христианского учения, его ориентацию на человечество в целом, и, будучи строгим критиком секулярного утопизма [Rahner 1969: 59-68], рассматривал эсхатологию христианства как проникнутую *надеждой* (*Hoffnung*) на преодоление социальной несправедливости и войны и обещающую более полную реализацию человеческих способностей — как духовных, так и материальных [см.: Ludlow 2000: 130-167, 208-236].

Опубликованные в 1963 году «Мысли о теологии детства» (*Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*) начинаются с характерного для Ранера признания, что предложенные читателю рассуждения, не претендующие на рекомендации или указания для тех, кто занят детским воспитанием, представляют собой лишь набросок, ряд фрагментарных богословских замечаний, — но в то же время им подчеркивается предельная серьезность и принципиальность постановки вопроса: что есть детство в эсхатологической перспективе, в перспективе «совершенства и спасения человечества» (*die Vollendung und das Heil des Menschen*) [Rahner 1971: 33]? В первую очередь Ранер обращается все к той же проблеме значимости детства самого по себе — к его непревосходимому достоинству (*Die unüberholbare Würde*)¹. Для того чтобы это достоинство оценить, требуется отказаться от самой редукционистской концепции времени как последовательной смены состояний — такое мышление о времени, которым мы обычно оперируем и в оценке событий собственной жизни, Ранер называет нефилософским, нечеловеческим и нехристианским (хотя и распространенным в том числе среди христиан). Оно *обесценивает* человека, как ребенка, так и взрослого, поскольку не признает ценнейшее измерение нашего опыта — отношение к себе как к *проблематичному целому*, которое позволяет рассматривать течение жизни не как продление времени на земле, но, наоборот, как постоянное обнаружение и обретение самого себя, разворачивание той полноты нашей субъективности и свободы, которая всегда уже дана человеческому существу. Потому, христиански понятое, детство — это не то, что *преодолевается*, но то, что *остается* открытым для нас и обращенным

1 Хайдеггеровское *unüberholbar* Владимир Биbihин переводил как «не-обходимый» [см., напр.: Хайдеггер 1997: 258-259]. В случае Ранера я сделал выбор в пользу «непревосдимого», по аналогии с английским переводом Дэвида Бурка (*unsurpassable*).

к нам: «Как данное и осуществляющееся, как свободно принятое и свободно проживаемое, это не прошедшее время, не истлевшее время, но остающееся, встречающее нас как момент, включенный в единое длящееся совершенство единого времени существования (*der einen bleibenden Vollendung der einen Zeit des Daseins*) — вечности спасенного и искупленного человечества» [Ibid.: 35-36].

Именно иное, исходящее из эсхатологической перспективы понимание самой темпоральности человеческого существования позволяет обнаружить в детстве — как опыте, не который всегда отдалается, но к вечности (полноте смысла) которого мы всегда только приближаемся — самостоятельную значимость, признав его как время, в котором происходит нечто такое, что только в нем и может произойти и что впоследствии уникальным образом *раскрывает* себя. На богословском языке Ранер определяет это как особое непосредственное отношение к Богу (*Unmittelbarkeit zu Gott*) и говорит о детстве, что его «чудесный цвет является плодом сам по себе, а не оправдывается грядущими плодами» [Ibid.: 37] и что оно как парадоксальное единство начала и результата есть *тайна* (*Geheimnis*), «которую человек творит и претерпевает, но которой не управляет самостоятельно» [Ibid.: 39].

68

Каково в таком случае конкретное знание о детях, содержащееся и передаваемое, согласно Ранеру, в Писании? Первостепенное, на чем не может не настаивать христианство, — это тот факт, что ребенок всегда, с момента зачатия и в *любой* точке своего взросления¹, есть полноправный человек, чья ценность не подвергается сомнению:

Ребенок — это человек, а значит, тот, кто всегда живет в братстве с другими, живет бесконечно сложной жизнью, не ведает иного закона, кроме вечного странствия, великой любви и приключения, о котором известно лишь, что завершится оно перед абсолютным Богом (*absoluten Gott*) [Ibid.: 38].

Это не отменяет понимания детства как *начала*, то есть как первого времени индивидуальной жизни и как возникновения нового *посреди истории*, в уже наличествующем контексте существования человеческого коллектива (а именно: в условиях его греховности, страдания, конечности). Вместе с признанием детства непосредственно относящимся именно к этой истории христианство должно признавать его

1 Как отмечает Мэри Энн Хинсдейл, позиция Ранера может служить альтернативой «чрезмерному натализму» догматического католицизма: ее следствием является политическое требование *обеспечить благополучие всех детей*, а не только концентрироваться на защите плода [см.: Bunge 2001: 444].

сложность и неоднозначность, понимать опыт детства «одновременно и идеалистически и реалистически» [Ibid.: 41]. Таким образом, христианская мысль должна утверждать не только то, что ребенок — это человек (*Das Kind ist der Mensch*), но и то, что *ребенок — это ребенок* (*Das Kind ist ein — Kind*), допуская при этом неопределенное многообразие форм детского. Знание о ребенке именно как о ребенке не предъявлено в Писании в виде эксплицитной теории, но, согласно Ранеру, оно имплицитно предполагается как уже *наличествующее* у нас практически, поскольку мы не только имеем непосредственный опыт жизни вместе с детьми и среди детей, но и всегда сохраняем личный опыт собственного детства. Парадокс, однако же, в том, что именно этот всеобщий и интимнейший опыт, это принадлежащее всем знание выступает как тайна, при постепенном разворачивании смысла которой мы присутствуем, — и такое описание детства у Ранера совпадает с описанием тайны самого божественного. Потому экзистенциальный опыт веры может пониматься по аналогии с детским — как опыт *открытости* (*Offenheit*): ожидания неожиданного, упования на непредвиденное, возможности играть, оставаясь простодушным и жизнерадостным (*arglos und heiter*) [Ibid.: 42].

Историческая ситуация модерна же, в которой речь о непревосходимом достоинстве детства требует настойчивого проговаривания, осмысляется Ранером, напротив, как повсеместное *затворничество* человечества в обмирщенном мире — в системе, где может допускаться бесчисленное разнообразие элементов, однако все эти элементы отсылают только друг к другу и никогда — к чему-то вне системы, чему-то не подчиненному ее функциональной тотальности [Rahner 1974: 169]. Таким образом, современный мир вновь предстает миром трагически повзрослевшим — полностью автономным, не допускающим внешнего, пресекающим саму мысль о возможности иного как нелепую, детскую; эффективно работающим по научно выводимым законам, но никогда не играющим с ними¹. В нарративе Ранера очевидней становится неоднозначный характер соотнесенности христианского и современного пониманий человека. Противоречивость, рассеченность как фундаментальное качество человеческого существа уже проблематизированы в христианстве (человек после грехопадения и *есть* человек, который будет спасен), и модерн оказывается имманентизацией этой противоречивости, замыканием ее на индивиде без возможности

1 Неслучайно в размышлениях богословов о современности зачастую возникает мотив преждевременного взросления и *исчезновения детства* [напр.: Маас 2000: 457; Wall 2004: 161-167], распространенный в критике культур-индустрии позднего капитализма [см., напр.: Postman 1994]. Мир современнолетний тем самым понимается буквально как «обездетственный».

выхода к какому бы то ни было трансцендентному началу. Здесь вновь выступает на первый план ключевая для Ранера проблема историчности человека. Вроде бы настаивающее на изменчивости, нефиксированности каких-либо ценностей или форм организации жизни, модерное мышление тем не менее предстает неспособным помыслить по-настоящему радикальную историческую трансформацию человечества (всеобщее спасение), а значит, с христианской точки зрения как раз *деисторизует* человека, закрывает ему горизонт возможного. Первоочередной задачей богословия в такой ситуации оказывается артикуляция необходимости надежды, когда это кажется немыслимым¹. Христианскую позицию Ранер определяет как «пессимистический» реализм, следствием которого является «принятие человеческого бытия вообще, в противоположность окончательному протесту против бытия», а значит, обязующее «видеть, что это бытие мрачное, горькое, жестокое, подверженное радикальной опасности в совершенно неизмеримой степени» [Ранер 2006: 557; см. также: Rahner 1991: 155-162]. Предвосхищающая открытость бытию, неотчуждаемую способность к которой символизирует ребенок, есть в то же время умение видеть и признавать реальное страдание, царящее в мире, не теряя надежды на то, что спасение от этого страдания также в высшей степени *реально*.

Финальное рассуждение «Мыслей о теологии детства» демонстрирует ту свойственную религиозной символизации обоудонаправленность, о которой я писал выше со ссылкой на Тиллиха и о которой сам Ранер говорит в контексте *переноса* (*Übertragung*) категорий детского и взрослого на опыт веры. Посредством атрибуции связи с божественным, как предикатом всех предикатов, осуществляется религиозная конкретизация понятия о детстве, *насыщение* его неотчуждаемым содержанием через утверждение, что сущность и смысл детства как *такового* состоят в *бытии детьми Божиими* (*Gotteshindschaft*)². Это значит — бытии, осененном защищающей и всепрощающей любовью, неоспоримой близостью к абсолюту и, как вновь и вновь подчеркивает Ранер, открытостью ему:

Детство есть открытость; человеческое детство есть бесконечная открытость; зрелое детство взрослого (*reife Kindschaft des Erwachsenen*) есть бесконечная открытость, которая отстаивается с упованием и муже-

1 Подробнее об истоках и смысле понимания надежды у Ранера см., напр., статью Джессики Мердок [Murdoch 2014].

2 Немецкое *Gotteshindschaft* зачастую переводят как «богосыновство» или «сыновство Божие», но Ранер отдельно упоминает о *göttlichen Sohnschaft* (в контексте уже взрослой рефлексии о детстве через фигуру Христа) [Rahner 1971: 49], в основном же рассуждая о детстве вообще.

ством вопреки замыканию в мнимых опытах жизни. Такая бесконечная открытость, присущая действительной жизни, есть исполнение религиозного существования человека [Rahner 1971: 48-49].

Не через сентиментальное восторжение и жалость, но только через почтение к детству и признание его непревзойденного достоинства человеческое сообщество может помочь своим детям испытать детский опыт не формально, но во всей полноте. Чтобы это было возможным, дети должны, не утрачивая доверия миру, чувствовать себя защищенными¹. Однако же: чтобы это *стало действительно возможным*, ответственные за их защиту взрослые обязаны оставаться верными собственному детству, становясь все более и более детьми [Ibid.: 50]. Таким образом, в реальной коллективной практике взрослых должны преобразоваться и получить обновленное выражение все связанные с детством категории: доверие, открытость, игра², свобода, надежда.

Для христианской мысли дитя выступает как *метафора надежды* (*Metaphern der Hoffnung*), сформулирует уже в конце XX века Юрген Мольтман [Moltmann 2000] — теолог, предложивший свою версию эсхатологической антропологии и теологии надежды [Moltmann 1967], по многим интуициям близкую к ранеровской [см.: Buck 2016; Housoul 2020], но существенно более радикальную по своим политическим следствиям³. Оперирование понятием метафоры здесь вовсе

- 1 Добавлю: что вовсе не равно *обеспечению убежденности взрослых* в защищенности детей. Осуществляемое полицейскими методами и движимое тотальным недоверием, оно лишь усугубляет кризис ответственности.
- 2 В 50-е годы старший брат Карла Ранера Хуго опубликовал небольшую книгу «Играющий человек», посвященную теологической интерпретации игры. Рассуждая о том, почему именно «дитя, этот по самой своей сути играющий человек» [Ранер 2010: xiv] становится для христианства олицетворением спасенной жизни, он пишет: «...играющий человек в своем раскованном веселье, в своем грациозно-улыбчивом отказе от мира, в своей мудрой отрешенности может быть только таким, если он не искажает мир, сводя его лишь к космической или душевной реальности, а открыто стоит перед Богом, если он в себе и своем образе жизни уже предвосхищает вечное, если он в парящем изяществе танца как бы отталкивает ногами земной шар, но при этом одновременно прижимает мир к сердцу как достигающую прозрачности манифестацию творящего Бога» [Там же: xv]. Потому и от церкви Хуго Ранер требует осознать собственную миссию как игру, через участие в которой человек освобождается от земного бремени; признать ценность игрового «постороннего блаженства» и страстной жажды свободы, побуждающей нас веселиться и радоваться, поскольку «истинная игра и бесконечная радость начинаются именно по эту сторону, на земле» [Там же: 52].
- 3 На русском языке о программе политического богословия Мольтмана см., напр., статью Анатолия Денисенко [Денисенко 2017].

не предполагает редукционизма — Мольтман также подчеркивает одновременное наличие нескольких перспектив на детство:

- педагогическую, сфокусированную на постепенном вписывании ребенка во взрослый порядок посредством семейных и образовательных мер;
- собственно детскую, которая всегда остается принципиально непереводимой на взрослые категории;
- ретроспективную, связанную с рефлексивным переживанием как утраты собственного детства, так и его сохранения в качестве опыта;

— однако указывает, что именно последняя перспектива становится базисом не только для проблематичной ностальгии и сентиментализации, но и для интерпретации детства в мессианическом ключе [Moltmann 2000: 593-596]. Развивая ее, Мольтман вносит значимое дополнение относительно положения детей в евангельском нарративе, подчеркивая: Христос не просто демонстрирует переоценку значимости детства, он напрямую *оспаривает* тот унижительный статус, который малые сии имеют даже в глазах его учеников. Назначая своими подлинными представителями не апостолов, но бес- сильных и бесправных детей, он переворачивает прежнюю систему ценностей и отвергает статус-кво, требуя от учеников:

...принять себя не в силе своей, но в слабости; не в богатстве своем, но в нищете; не как детей повзрослевших, но как детей, принявших свою взрослость (*als Kinder ihrer Erwachsenenheit annehmen*), и допустить все то, что было подавлено в результате развития и воспитания. Вы «войдете» в Царство Божие только в том случае, если «примите» его как дитя, с пустыми руками [Ibid.: 600].

Призыв быть как дети Мольтман прочитывает как жест политический и революционный — *Gotteskindschaft* есть сообщество детей Божьих, порывающее с поклонением предкам, патриархатом и матриархатом, устанавливающее благодаря явлению Христа радикально новые принципы общей жизни, основанные на *солидарности с детьми*. Мольтман перечисляет следующие из них. Во-первых, мессианическое больше не атрибутируется лишь сыновьям, ибо пришедший Сын-мессия принял всех детей как равных себе, — наряду с мальчиками, девочки суть носители надежды человечества. Во-вторых, брак более не оправдывается обязанностью породить детей, ведь Дитя уже рождено, — все дети суть дар, на который ни у кого нет прав. В-третьих, освобожденный от прокреационного императива, сам брак перестает быть необходимостью и обязательством, безбрачие должно рассматриваться как не менее полноценная форма жизни. Но, в-четвертых, в то же время — абсолютно *любое* родившееся дитя несет в себе новое начало, приближающее Царство

Божие как наступление мира и освобождение от насилия и власти [Ibid.: 600-601].

Такова эсхатологическая перспектива Мольтмана, из которой становление сообщества свободных детей Божьих понимается как переход от истории страдания (*Leidensgeschichte*) к истории сострадания (*Mitleidenschaft*), когда вражда между людьми более невозможна [см.: Hagvie 2016: 130-143]. Интерпретируя детскую фигуру как выражающую собой надежду на такую трансформацию, Мольтман ссылается на Эрнста Блоха и его онтологию *еще-не-бытия* (*Noch-Nicht-Seins*), исходящую из принципиальной незавершенности мира и присутствия не только в любом человеке, но и в самой материи утопического влечения [см.: Bloch 1996]¹. В знаменитых последних строках блоховского «Принципа надежды», в котором религиозные движения и политическая борьба в одинаковой степени осмысляются как актуализация фундаментального стремления к лучшей жизни и справедливости, звучит уже знакомый по Бонхефферу мотив обретения родины теми, кто никогда ее не имел:

Подлинная книга Бытия (Genesis) не в начале, а в конце, и начинает возникать она лишь тогда, когда общество и наличное бытие переживают радикальные перемены, то есть постигают себя во всей своей глубине, до самых корней. Но корень всей истории — это человек трудящийся, творящий, преобразовывающий и опережающий данную ему действительность. Если он постигнет себя и овладеет собою, если утвердит свое бытие в реальной демократии, где нет места отчуждению, тогда в мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: родина [цит. по: Болдырев 2012: 64].

73

Опыт нашего детства — это опыт, в котором мы оказываемся открыты возможному будущему, а значит, освещены далеким светом, устремленным к нам из реальной, но еще не обретенной родины. Всякий раз, подчеркивает Мольтман, это детство — абсолютно уникальное и несводимое к уже имеющимся формам детского, а потому присущие каждому ребенку различия требуют к себе уважения. Но в то же время всякое детство, несмотря на эту индивидуальность, дает шанс общей надежде на обретение родины, наступление мира и справедливости, — и осуществление этой надежды возможно только в случае, если мы будем сопротивляться постоянному соблазну навязать детям наше видение действительности, отражающее имеющийся порядок вещей. Наконец, детство каждого должно пониматься также как воплощение надежды Бога, возложенной им

¹ На русском языке о связи идей Блоха и Мольтмана см., напр., статью Федора Стрижачука [Стрижачук 2020].

на человечество, то есть как подтверждение, что эта возможность лучшей жизни является именно *нашей*, принадлежит *нашему будущему*. Мольтман заключает: «Поскольку такое трансцендентное ожидание (*transzendente Erwartung*) возлагается на каждое новорожденное дитя, задача родителей, сиблингов и учителей состоит в том, чтобы удерживать это будущее открытым для детей и идти в это будущее с ними вместе» [Moltmann 2000: 603]¹.

Что такое ребенок?

Авторы, работающие сегодня в области теологии детства, в большинстве своем не ограничиваются стремлением внести теоретический вклад в знание о детстве посредством обращения к христианской перспективе. Они реагируют на актуальные этические вызовы, такие как кризис морального воспитания [Lawson, May 2019], сексуальное насилие над детьми [McEvoy 2019a], социальная незащищенность детей [Wall 2006], эксплуатация их труда [Prevette et al. 2014], коммодификация детского опыта [Mercer 2005] и участие детей в военных конфликтах [Douglas 2012]. Ориентированные на современный междисциплинарный дискурс о детстве, они разделяют свойственную ему реформистскую ориентацию. А кроме того — принимают тот концептуальный аппарат, что позволяет childhood studies фокусироваться на детской *активности*, и постепенно разрабатывают своеобразный синтетический язык, на котором высокая оценка детей со стороны Христа характеризуется как признание детской *агентности* [McEvoy 2019b: 687] и ставится задача включения в богословские нарративы аутентичных детских *голосов* [Bunge 2012: 575-576; Dillen 2021]. Несомненное достоинство такого междисциплинарного подхода состоит в стремлении продемонстрировать комплексность религиозного осмысления детства, его связь и совместимость с секулярными концепциями — о важности этой задачи я уже писал выше. Так, одна из ведущих современных исследовательниц теологии детства Марша Бунге выделяет шесть совокупных аспектов понимания фигуры ребенка в христианстве (которые, я надеюсь, мне уже удалось так или иначе осветить, чтобы они не нуждались в дополнительных пояснениях) [Bunge 2012: 563-569]. Дитя рассматривается как:

1. Дар Божий и источник радости.
2. Носитель греха и потому самостоятельный моральный агент, обладающий определенной (в зависимости от возраста) ответственностью.

¹ В оригинале доклад Мольтмана завершается ссылкой на «Акт и бытие» Бонхеффера, но в английском переводе она опущена.

3. Развивающееся существо, которому требуется защита и наставничество.
4. Полноценный человек, заслуживающий почтения и уважения.
5. Ориентир для веры и источник религиозного вдохновения.
6. Страдающее существо, сирота и ближний, нуждающийся в сочувствии и справедливости.

Бунге подчеркивает и важные этические императивы, транслируемые через эту констелляцию смыслов и адресованные не только взрослым, но и самим детям. Среди них, помимо очевидных принципов уважения к старшим, усердия в учении, доброты к ближним и послушания родителям, Бунге указывает также на наличие принципа несогласия — дети действительно должны подчиняться взрослым, но лишь в том случае, если адресованные им требования не подталкивают их ко греху:

Поскольку в наивысшей степени ребенок предан Богу, родительская власть всегда ограничена и никогда не может служить оправданием для несправедливого или немилостивого обращения с детьми или для отказа признать, что дети также являются моральными агентами и уже в качестве детей способны бросить вызов (*challenge*) обществу или принести ему пользу [Bunge 2012: 74].

75

Все эти положения, как уже неоднократно подчеркивалось, касаются *любого ребенка*: будь он от суррогатной матери или из детдома, запланированный или нет, окажись он даже объектом купли-продажи в рамках безумной неолиберальной антиутопии¹ — ребенок всегда есть участник сообщества детей Божьих, любимый Богом, заслуживающий всеобщей любви и солидарности.

Тем не менее последовательное встраивание теологического дискурса о детстве в академический и, как следствие, его «нормализация» не суть *невинные* изменения. Позволяя богословской речи выйти из маргинального положения, в котором та оказывается в результате секуляризации, они также ведут к ее выхолащиванию: образному обеднению, ослаблению риторических эффектов, «демистифицирующему» упрощению аргументации — и в конечном счете понижению ставок. Стремясь представить объект богословского знания как можно более комплексным, академический дискурс одновременно тривиализирует акт мысли и речи, посредством которых доступ к этому объекту открывается. В контексте

¹ Комплексный и прогрессивный взгляд с позиций христианской этики на проблему суррогатного материнства и коммодификации опыта деторождения представлен, например, в недавней книге Грейс Као [Као 2023].

теологии детства есть два взаимосвязанных аспекта, на которых это сказывается особенно существенно. Первый — это детский опыт пассивности, слабости, открытости миру и радикального доверия, который должен служить основанием для всеобщей солидарности в рамках *Gotteshindschaft* и быть преобразован в реальную политическую практику взрослых. Все еще отмечаемый в качестве существенного мотива теологии детства, этот аспект утрачивает свои радикальные политические импликации в случае фиксации на индивидуальной активности или агентности детей¹. Второй аспект — это эсхатологическая и сотериологическая перспектива богословских рассуждений о детстве, без которой христианское понимание фигуры ребенка оказывается *не более чем* еще одной антропологией среди прочих. Именно вопрос о том, как возможны спасение человечества, радикально иная форма коллективной жизни и победа над смертью — вопрос, к постановке которого не могут не прийти и последовательный христианин, и последовательный атеист, — предполагает ответ: «Они возможны, если мы станем как дети» — и побуждает нас направить свои силы на осуществление этого ответа на практике. Учет этих двух аспектов заставляет никогда не забывать, что мы живем в ту долгую и катастрофическую эпоху, когда, пользуясь формулировкой Джорджо Агамбена, сильные мира сего хотят убить младенца Иисуса любой ценой [Агамбен 2022].

76

Секулярный, современный, совершеннолетний, но не способный ничего поделать с прогрессирующей сенильной деменцией своих властителей, — этот мир Бонхеффер описал как провалившийся из христианской действительности обратно в античную, а точнее — в греческую трагедию, где человек оказывается жертвой конфликтующих друг с другом законов и где «за послушание одному закону платишь виной перед другим законом» [Бонхеффер 2013: 270]. Там, где никто не несет ответственности, каждый оказывается в положении преступника. Мольтман в свою очередь подчеркивал три *экстерминистские* тенденции этого мира, свидетельствующие об угрозе коллапсирования современности под собственным весом: это перспектива тотальной войны с использованием ядерного оружия; разворачивающаяся экологическая катастрофа; безответственная экономическая эксплуатация третьего мира, ведущая к массовому обнищанию [Мольтман 2017: 224-241]. Именно первая из этих угроз становится темой блестящей проповеди Мольтмана, посвященной фигуре ребенка и интерпретирующей девятую главу

1 Потому особенно важным и ценным оказывается включение в современную дискуссию о детстве представителей традиции теологии освобождения [см.: Bunge 2022: 1-20].

Книги пророка Исаии¹, — проповеди, в которой он вспоминает в том числе собственный опыт участия в войне². Слабое и беспомощное, Дитя выступает последним источником надежды для людей, погружившихся в кромешную тьму бесчисленных военных конфликтов, оказавшихся заключенными во всеобщем тюремном лагере, в который превращается разделенный мир. Сегодня и во все времена возможность спасения выражается в *безоружном и беззащитном* (*wehrlos*) существе; своим чудесным появлением оно, столь безоружное, *обезоруживает* (*entwaffnen*) всех, кто встречает его; своим обезоруживающим ликом оно свидетельствует о необходимости всеобщего *разоружения* (*Entwaffnung*) — о необходимости стать как дети:

Царство мира приходит через ребенка, и освобождение даруется людям, которые стали как дети: обезоруживающе беззащитными (*entwaffnend wehrlos*); обезоруживающими своей беззащитностью и оставляющими беззащитными через разоружение [Moltmann 1983: 33].

Мы должны осознать, заключает Мольтман, что чудесное рождение уже состоялось, что олицетворяемая им возможность носит реальный характер. Таков конкретный, ставший видимым горизонт богословского — и, полагаю, философского и научного — вопрошания о детском. Стремясь расшифровать смысл детства и постепенно освобождаясь от страха перед теми ответами, к которым неизбежно приходим, мы даже в своей изощренной теоретической практике оказываемся не более чем детьми. Последние, как писал Тиллих, *непрерывно спрашивают*, пока не приспособятся к условным и шаблонным ответам взрослых, — и задача того, кто хочет быть подобен ребенку, состоит в возобновлении вопрошания, чтобы обнаружить «фрагментарный характер всех этих ответов, смутно и неосознанно ощущаемый всеми людьми»; нужно найти такой вопрос, задавая который мысли удастся «разрушить хорошо налаженную систему жизни и общества, этики и религии» и «показать, что принимаемое людьми за целое — это всего лишь фрагмент фрагмента» [Тиллих 2015: 277]. Именно к ряду подобных вопросов относится и этот: «Что такое ребенок?»

- 1 «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет. Ты умножишь народ, увеличишь радость его. Он будет веселиться пред Тобою, как веселятся во время жатвы, как радуются при разделе добычи. Ибо ярмо, тяготившее его, и жезл, поражавший его, и трость притеснителя его Ты сокрушишь, как в день Мадиама. Ибо всякая обувь война во время брани и одежда, обгаренная кровью, будут отданы на сожжение, в пищу огню. Ибо Младенец родился нам — Сын дан нам...» (Ис. 9:2-6).
- 2 Юношей призванный на службу в нацистской Германии и ставший свидетелем бомбардировки родного Гамбурга, Мольтман сдался в плен в 1945 году и провел несколько лет в лагерях для военнопленных.

Библиография / References

Августин Блаженный (2019) *Исповедь*, М.: РИПОЛ классик.

— Augustine of Hippo (2019) *Confession*, М.: RIPOЛ classic. — in Russ.

Агамбен Д. (2022) *Истина и имя Бога*. Центр политического анализа, 5 декабря 2022 года. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/istina-i-imja-boga>

— Agamben D. (2022) *Truth and the name of God*. Center for Policy Analysis, December 5, 2022. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/istina-i-imja-boga> — in Russ.

Антропов В. В. (2005) Этика и религия в «Безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхеффера. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, 6: 58-72. DOI:10.37492/ETNO.2020.60.2.005

— Antropov V. V. (2005) Ethics and religion in Dietrich Bonhoeffer's Religious Christianity. *Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*, 6: 58-72. DOI:10.37492/ETNO.2020.60.2.005 — in Russ.

Бальтазар Г. У. фон (1992) *Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Священным Писанием*, М.: Мысль.

— Balthazar G. W. von (1992) *You have the verbs of eternal life: Reflections on the Holy Scriptures*, М.: Mysl. — in Russ.

Бальтазар Г. У. фон (2013) *Теология. I. Истина мира*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Balthasar G. W. von (2013) *Theology. I. The Truth of the World*, М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (1997) *Достойна веры лишь любовь*, М.: Истина и Жизнь.

— Balthasar H. W. von (1997) *Only love is worthy of faith*, М.: Truth and Life. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (2006) *Сердце мира*, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— Balthasar H. W. von (2006) *The Heart of the World*, М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Бальтазар Х. У. фон (2009) *Истина симфонична*, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— Balthasar H. W. von (2009) *Truth is symphonic*, М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Болдырев И. (2012) *Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

— Boldyrev I. (2012) *Time of Utopia: Problematic foundations and contexts of the philosophy of Ernst Bloch*, М.: Publishing House. house of the Higher School of Economics. — in Russ.

Бонхеффер Д. (1994) *Сопротивление и покорность*, М.: Прогресс.

— Bonhoeffer D. (1994) *Resistance and submission*, М.: Progress. — in Russ.

- Бонхеффер Д. (2002) *Хождение вслед*, М.: РГГУ.
- Bonhoeffer D. (2002) *Walking after*, M.: Russian State University for the Humanities. — in Russ.
- Бонхеффер Д. (2003) *Жизнь в христианском общении*, М.: Евангелическое Лютеранское служение.
- Bonhoeffer D. (2003) *Life in Christian fellowship*, M.: Evangelical Lutheran Ministry. — in Russ.
- Бонхеффер Д. (2013) *Этика*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Bonhoeffer D. (2013) *Ethics*, M.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.
- Денисенко А. В. (2017) Политическое богословие Юргена Мольтмана. *Страницы: Богословие. Культура. Образование*, 21 (3): 346-365.
- Denisenko A. V. (2017) The Political Theology of Jürgen Moltmann. *Pages: Theology. Culture. Education*, 21(3): 346-365. — in Russ.
- Златоуст И. (2010) *Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга II*, М.: Сибирская Благовонница.
- Chrysostom I. (2010) *Interpretation of the Gospel of Matthew. In two books. Book II*, M.: Siberian Blagovonnitsa. — in Russ.
- Исупов К. (2020) *Космос русского самосознания: словарь*, М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Isupov K. (2020) *Cosmos of Russian self-awareness: dictionary*, M.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. — in Russ.
- Кант И. (1994) *Сочинения. В 8-ми т. Т. 8*, М.: Чоро.
- Kant I. (1994) *Works. In 8 volumes. Vol. 8*, M.: Choro. — in Russ.
- Коменский Я. А. (1982) *Великая дидактика. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. Т. 1*. М.: Педагогика.
- Komensky Ya. A. (1982) *Great didactics. Selected pedagogical works: In 2 volumes. Vol. 1*. M.: Pedagogy. — in Russ.
- Космарский А. (2022) Всемирная история как приближение к любви и отказ от нее. *Логос*, 32 (5): 1-36. DOI: 10.22394/0869-5377-2022-5-1-35.
- Kosmarsky A. (2022) World history as an approach to love and rejection of it. *Logos*, 32(5): 1-36. DOI: 10.22394/0869-5377-2022-5-1-35. — in Russ.
- Космарский А. А. (2023) Другой, ребенок, тринитарность: к новому теологическому обоснованию гетеросексуальности. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*, 108: 34-56. <https://doi.org/10.15382/sturI2023108.34-56>
- Kosmarsky A. A. (2023) Other, child, trinitarianism: towards a new theological foundation for heterosexuality. *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 108: 34-56. <https://doi.org/10.15382/sturI2023108.34-56> — in Russ.
- Лифинцева Т. (2009) *Философия и теология Пауля Тиллиха*, М.: Канон-Плюс.

— Lifintseva T. (2009) *Philosophy and theology of Paul Tillich*, М.: Kanon-Plus. — in Russ.
Мольтман Ю. (2017) *Пришествие Бога. Христианская эсхатология*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Moltmann U. (2017) *The Coming of God. Christian eschatology*. М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Новалис (2014) *Фразменты*, СПб.: Владимир Даль.

— Novalis (2014) *Fragments*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.

Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. (2005) *Словарь библейских образов*, СПб.: Библия для всех.

— Ryken L., Wilhoit D., Longman T. (2005) *Dictionary of Biblical Images*, St. Petersburg: The Bible for Everyone. — in Russ.

Ранер К. (2006) *Основание веры. Введение в христианское богословие*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Rahner K (2006) *The Foundation of Faith. Introduction to Christian Theology*, М.: Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

Ранер Х. (2010) *Играющий человек*, М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

— Rahner H. (2010) *The Playing Man*, М.: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew. — in Russ.

80

Серебряков А. С. (2022) Ребенок в мире агентов и структур: об антиномиях исследований детства. *Социология власти*, 34 (3-4): 29-49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49

— Serebryakov A. S. (2022) The child in the world of agents and structures: on the antinomies of childhood research. *Sociology of Power*, 34 (3-4): 29-49. doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-29-49 — in Russ.

Солонченко А. А. (2023a) Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект. *Богословский вестник*, 1 (48): 45-60. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.48.1.003>

— Solonchenko A. A. (2023a) The eschatological concept of G. W. von Balthasar: the trinitarian aspect. *Theological Bulletin*, 1 (48): 45-60. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.48.1.003> — in Russ.

Солонченко А. А. (2023b) Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом. *Богословский вестник*, 3 (50): 97-110. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.50.3.005>

— Solonchenko A. A. (2023b) G. W. von Balthasar's eschatology of hope: between infernalism and universalism. *Theological Bulletin*, 3 (50): 97-110. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.50.3.005> — in Russ.

Стрижачук Ф. В. (2020) Христианская эсхатология против утопии: Богословие надежды Юргена Мольтмана. *Альманах «Богомыслие»*, 28: 46-57. <https://doi.org/10.29357/ab.v0i28.222830>

— Strizhachuk F. V. (2020) Christian Eschatology versus Utopia: Jürgen Moltmann's Theology of Hope. *Almanac "Bogomyslie"*, 28: 46-57. <https://doi.org/10.29357/ab.v0i28.222830> — in Russ.

- Тейяр де Шарден П. (2002) *Феномен человека: Сб. очерков и эссе*, М.: АСТ.
- Teilhard de Chardin P. (2002) *The Phenomenon of Man: essays*, М.: АСТ. — in Russ.
- Тиллих П. (2000) *Систематическая теология*. Т. I-II, М.; СПб.: Университетская книга.
- Tillich P. (2000) *Systematic Theology*. Т. I-II, М.; St. Petersburg: University Book. — in Russ.
- Тиллих П. (2015) *Избранное. Потрясение оснований*, М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Tillich P. (2015) *Selections. Shock of the foundations*, М.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. — in Russ.
- Фома Аквинский (2008) *Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49-89*, Киев: Ника-Центр.
- Thomas Aquinas (2008) *Summa Theologiae. Part II-I. Questions 49-89*, Kyiv: Nika-Center. — in Russ.
- Хромец И. (2014) *Введение в антропологию Карла Ранера*. Монография, Киев: Дух і Літера.
- Khromets I. (2014) *Introduction to the anthropology of Karl Rahner*. Monograph, Kyiv: Spirit and Litera. — in Russ.
- Шеллинг Ф. В. Й. (1989) *Сочинения в 2 т. Т. 2*, М.: МЫСЛЬ.
- Schelling F. V. J. (1989) *Works in 2 volumes. Vol. 2*, М.: Mysl. — in Russ.
- Adorno T. (2005) *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press.
- Arnett R. C. (2005) *Dialogic Confession: Bonhoeffer's Rhetoric of Responsibility*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Bakke O. M. (2005) *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- Balthasar H. U. von (1991) *Unless You Become Like this Child*, San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar H. U. von (1994) *The Christian and Anxiety*, San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar H. U. von (1995) *Jesus as Child and His Praise of the Child. Communio*, 22 (4).
- Balthasar H. U. von (1996) *Bernanos: An Ecclesial Existence*, San Francisco: Ignatius Press.
- Berryman J. (1994) *Godly Play: An Imaginative Approach to Religious Education*, Minneapolis: Augsburg Books.
- Berryman J. W. (2009) *Children and the Theologians: Clearing the Way for Grace*, Harrisburg PA: Morehouse Publishing.
- Berryman J. W. (2017) *Becoming Like a Child: The Curiosity of Maturity Beyond the Norm*, New York: Church Publishing.
- Bloch E. (1996) *The Principle of Hope*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Bonhoeffer D. (1996) *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press.

- Buck J. M. (2016). Grace in the Theology of Jürgen Moltmann and Karl Rahner. *Philosophy and Theology*, 28 (2): 439-453. <https://doi.org/10.5840/philtheol2016102764>
- Bunge M. J. (ed.) (2001) *The Child In Christian Thought*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Bunge M. J. (ed.) (2012) *Children, Adults, and Shared Responsibilities: Jewish, Christian and Muslim Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge M. A. (ed.) (2022) *Child Theology: Diverse Methods and Global Perspectives*, New York: Orbis Books.
- Dillen A. (2021) For the sake of children? Theology, care and children. *Hapag: a Journal of Interdisciplinary Theological Research*, 15 (1-2): 85-97.
- Douglas M. (2012) Theologies of Childhood and the Children of War. *Journal of Childhood and Religion*, 3 (2). URL: <https://childhoodandreligion.com/wp-content/uploads/2015/03/Douglas-Sept-2012.pdf>
- Fass P. S. (ed.) (2013) *The Routledge History of Childhood in the Western World*, London: Routledge, 2013.
- Gillespie M. A. (2008) *The Theological Origins of Modernity*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Goroncy J. (2009) *Karl Barth on Children*. URL: <https://jasongoroncy.com/2009/03/13/karl-barth-on-children>
- Harvie T. (2016) *Jürgen Moltmann's Ethics of Hope: Eschatological Possibilities For Moral Action*, London; New York: Routledge.
- Hausoul R. R. (2020) *The New Heaven and New Earth: An Interdisciplinary Comparison between Jürgen Moltmann, Karl Rahner, and Gregory Beale*, Eugene: Wipf and Stock.
- Holte S. (2013) Bonhoeffer's Notion of Maturity and the Possibility of Redemption. *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 67 (2): 144-165. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2013.849616>
- Huber R. (2020) *Dietrich Bonhoeffer's Ethics of Formation*, London: Lexington Books/ Fortress Academic.
- Kao G. (2023) *My Body, Their Baby: A Progressive Christian Vision for Surrogacy*, Stanford: Stanford University Press.
- Kennedy D. (2000) The Roots of Child Study: Philosophy, History, and Religion. *Teachers College Record*, 102 (3): 514-538. <https://doi.org/10.1111/0161-4681.00066>
- Kilby K. (2004) *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, London, New York: Routledge.
- Lamadrid L. (1995) Anonymous or Analogous Christians? Rahner and Von Balthasar on Naming the Non-Christian. *Modern Theology*, 11(3): 363-384. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1995.tb00071.x>
- Lawson K. E., May S. (2019) *Children's Spirituality, Second Edition: Christian Perspectives, Research, and Applications*, Eugene: Cascade Books.
- Ludlow M. (2000) *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, New York: Oxford University Press.
- Maas R. (2000) Christ as the Logos of Childhood: Reflections on the Meaning and Mission of the Child. *Theology Today*, 56 (4): 456-468. <https://doi.org/10.1177/004057360005600402>

- McEvoy J.G. (2019a) *Theology of Childhood: An Essential Element of Christian Anthropology*. *Irish Theological Quarterly*, 84 (2): 117-136. <https://doi.org/10.1177/0021140019829322>
- McEvoy J.G. (2019b) *Towards a Theology of Childhood: Children's Agency and the Reign of God*. *Theological Studies*, 80 (3): 673-691. <https://doi.org/10.1177/0040563919856368>
- McNeill J. (2007) *The Problem of the Child in Christian Theology*, University of Cambridge. URL: https://www.academia.edu/9874384/The_Problem_of_the_Child_in_Christian_Theology
- Mercer J. A. (2005) *Welcoming Children: A Practical Theology of Childhood*, St. Louis: Chalice Press.
- Moltmann J. (1967) *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, New York: Harper & Row.
- Moltmann J. (1983) *The Power of the Powerless*, San Francisco: Harper & Row. <https://doi.org/10.1177/004057368404100219>
- Moltmann J. (2000) Child and Childhood as Metaphors of Hope. *Theology Today*, 56 (4): 592-603. <https://doi.org/10.1177/004057360005600412>
- Murdoch J. (2014) Between Heaven and History: Rahner on Hope. *New Blackfriars*, 95: 263-284. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12059>
- Newey E. (2012) *Children of God: The Child as Source of Theological Anthropology*, Burlington, VT: Ashgate.
- O'Collins G. (2007) *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, New York: Oxford University Press.
- O'Meara T. F. (2010) Paul Tillich and Karl Rahner: Similarities and Contrasts. *Gregorianum*, 91 (3): 443-459. <http://www.jstor.org/stable/44322231>
- O'Regan C. (2014) *Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity. Volume 1: Hegel*, New York: Herder and Herder.
- Oakes E. T., Moss D. (2004) *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*, New York: Cambridge University Press.
- Postman N. (1994) *The Disappearance of Childhood*, New York: Vintage Books, 1994.
- Prevette W., White K., da Silva C. R. V., Konz D. J. (ed.) (2014) *Theology, Mission and Child: Global Perspectives*, Oxford: Regnum Books International.
- Rahner K. (1969) *Theological Investigations, Vol. VI, Concerning Vatican Council II*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1971) *Theological Investigations, Vol. VIII, Further Theology of the Spiritual Life 2*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1974) *Theological Investigations, Vol. XI, Confrontations*, London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner K. (1991) *Theological Investigations, Vol. XXII, Humane Society and the Church of Tomorrow*, New York: Crossroad.
- Reed E. D. (2018) *The Limit of Responsibility: Engaging Dietrich Bonhoeffer in a Globalizing Era*, London, New York: T&T Clark.

Rogers J. (2021) Karl Rahner on Childhood. *Irish Theological Quarterly*, 86 (2): 111-126. <https://doi.org/10.1177/002114002199590>

Thatcher A. (2006) Theology and Children: Towards a Theology of Childhood. *Transformation*, 23 (4): 194-199. <https://dx.doi.org/10.1177/026537880602300402>

Tillich P. (1977) *The Socialist Decision*, New York: Harper & Row.

Vatter M. (2021) *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.

Wall J. (2004) Fallen Angels: A Contemporary Christian Ethical Ontology of Childhood. *International Journal of Practical Theology*, 8 (2): 160-184. <https://doi.org/10.1515/ijpt.2004.8.2.160>

Wall J. (2006) Childhood Studies, Hermeneutics, and Theological Ethics. *The Journal of Religion*, 86 (4): 523-548. <https://doi.org/10.1086/505893>

Zimmermann M. (2015) What is Children's Theology? Children's Theology as theological competence: Development, differentiation, methods. *HTS Theologies Studies/Theological Studies*, 71(3): 1-6. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2848>

84

Серебряков Артем Сергеевич — выпускник аспирантуры Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: философская антропология, философия детства, материалистическая диалектика, радикальная демократия, герменевтика. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Serebryakov Artem Sergeevich is a graduate of the graduate school of the Center for Practical Philosophy "Stasis" of the European University in St. Petersburg, an employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture at the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Scientific interests: philosophical anthropology, philosophy of childhood, materialist dialectics, radical democracy, hermeneutics. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Исцеление внутреннего ребенка: психотерапевтический троп и антропология эмоциональной религиозности

ЕКАТЕРИНА А. ХОНИНЕВА

Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург,
Российская Федерация

ORCID: 0000-0001-9964-5375

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-85-121>



Рекомендация для цитирования:
Хонинева Е. А. (2023) Исцеление внутреннего ребенка: психотерапевтический троп и антропология эмоциональной религиозности. *Социология власти*, 35 (4): 85–121.

For citations:
Khonineva E. A. (2023) Healing the Inner Child: The Psychotherapeutic Trope and the Anthropology of Emotional Religiosity. *Sociology of Power*, 35 (4): 85–121.

Поступила в редакцию: 01.10.2023;
принята в печать: 04.12.2023
Received: 01.10.2023; Accepted for publication: 04.12.2023

Copyright: © 2023 by the author.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

Статья посвящена антропологическому исследованию логики адаптации психотерапевтического дискурса религиозными специалистами в рамках католической практики духовных упражнений. Основываясь на характерном для терапевтической культуры представлении о глубокой укорененности личности в истории семейных связей и опыте взросления, автор ставит вопрос о том, как в ходе освоения психотерапевтических техник религиозными группами может проявлять себя проблематика семейных отношений и на каких образах детства подобные «синкретические» проекты могут основываться. Рассмотрение католической практики духовных упражнений позволяет обратиться к историческим корням концепции «личных отношений с Богом», которые можно обнаружить в духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени, делающих акцент на эмоциональной религиозности, практиках медитации и воображения. В исследуемом контексте интерпретация отношений с Богом и другими агентами сверхчеловеческой природы в психотерапевтических терминах основывается на сочетании традиционной иезуитской практики духовного сопровождения с идеями из области психодинамической терапии, имевшем место в американских руководствах по духовному сопровождению 1970–1990-х гг. В такой перспективе образ Бога трактуется как проекция усвоенных в детстве образов авторитетного взрослого, а трудности в «отношениях с Богом» — как следствие неразрешенных проблем в значимых межличностных

отношениях. Используя в качестве основы для практики медитации один из важнейших терапевтических тропов «внутреннего ребенка», духовные руководители предлагают участникам посредством воображения разыграть сцену обретения детской версией их личности безусловной любви. Однако в отличие от терапевтической редакции практики работы с «внутренним ребенком», в католической парадигме человек не может и не должен становиться ни агентом собственного исцеления, ни самому себе родителем. Логика персональной ответственности и «родительства» как его метафоры сменяется на логику смирения и вверения себя божественной воле, т.е. истинного детства. Статья демонстрирует необходимость более внимательного изучения техник воображения, используемых как в религиозных культурах, так и в психотерапевтических контекстах, и поднимает вопрос об общности их эпистемологической позиции в отношении природы и функции воображения.

Ключевые слова: психотерапевтическая культура, католицизм, воображение, родство и семья, «внутренний ребенок»

Ekaterina A. Khonineva

Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-9964-5375

Healing the Inner Child: The Psychotherapeutic Trope and the Anthropology of Emotional Religiosity

Abstract:

The article is devoted to an anthropological study of psychotherapeutic discourse adaptation by religious specialists within the Catholic practice of spiritual exercises. Grounded in the therapeutic culture's notion that an individual's roots lie deeply within their family history and childhood experiences, this article examines how issues related to family relationships may surface during the development of psychotherapeutic techniques by religious groups. It also investigates the childhood images upon which these "syncretic" projects might be based. Considering the Catholic practice of spiritual exercise allows us to explore the historical roots of the "personal relationship with God". This concept appears in various spiritual movements from the late Middle Ages and early Modern period, which emphasized emotional religiosity, meditation, and imaginative practices. In the present context, the interpretation of the relationship with God and other agents of divine nature in psychotherapeutic terms is based on a combination of traditional Jesuit spiritual direction practices with ideas from psychodynamic theories found in American spiritual direction manuals of the 1970s-1990s. From this angle, the image of God is interpreted as a projection of an authoritative adult image internalized in childhood, and problems in the "relationship with God" are seen as a consequence of unresolved issues with significant others. Using one of the most important therapeutic tropes of the "inner child" as the basis for meditation practice, spiritual directors invite participants to envision a scene where a child

version of their personality receives unconditional love. However, unlike the therapeutic version of the practice of “inner child work,” in the Catholic paradigm, the individual should neither become the agent of their own healing nor reparent themselves. The logic of personal responsibility and “parenthood” as its metaphor is replaced by the logic of humility and surrendering oneself to the divine will, i.e., true childhood. The article highlights the need to closely examine imaginative techniques in religious cultures and psychotherapeutic contexts, and questions the commonality in their epistemological stance on the nature and function of imagination.

Keywords: psychotherapeutic culture, Catholicism, imagination, kinship and family, “inner child”

Триумф религии?

В свое время один из влиятельных критиков психотерапевтической культуры американский социолог Филипп Рифф в качестве эпиграфа к монографии «Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда» избрал стихотворение У. Б. Йейтса «Второе Пришествие»:

Всё рушится, основа расшаталась,
Мир захлестнули волны беззаконья;
Кровавый ширится прилив и топит
Стыдливости священные обряды.

(1919. Перевод Григория Кружкова)

В работах Риффа, как и ряда других ученых, стремившихся оценить социальные последствия популярности психоанализа и психотерапии для современного им западного общества, вырисовывалась картина едва ли не апокалиптическая: упадок коллективных представлений о морали, низвержение авторитета традиции, атомизация и распад общностей, становление «нарциссической» модели личности, устремленной к постоянному удовлетворению индивидуальных потребностей [Rieff 1966; Lasch 1979; Cushman 1996; Moskowitz 2001]. Немаловажную роль в этом академическом нарративе играло убеждение, что «стыдливости священные обряды», то есть религию (под которой в первую очередь понимались аскетические идеалы протестантизма), постепенно замещают принципы психотерапевтической культуры, составляющие своего рода «антирелигию» в силу их предельно индивидуалистической ориентации, ведущей к разрушению социальных связей. Рифф изящно характеризовал глубину пропасти между религией и терапией, как он ее видел: «Религиозный человек был рожден, чтобы быть спасенным; психологический человек рожден, чтобы быть довольным. Различие этих двух

критериев не ново, оно возникло тогда, когда вопль аскета “Я верю” уступил дорогу терапевтическому толкованию “Есть такое ощущение”» [Рифф 2007: 277].

Уже в XX веке становится популярным сравнение ролей психотерапевтов и религиозных специалистов (и даже обозначение психологов как «секулярных священников» [London 1967]), которое было призвано отразить заместительную функцию последних в западных секулярных обществах. Парадоксально, но примерно в то же время, в 1974 году Жак Лакан, напротив, предвещает «триумф религии» (имея в виду, конечно, католицизм) над психоанализом [Лакан 2005: 79]. Как пишет Сержио Бенвенуто, ссылаясь на свидетельство писательницы Жаклин Риссе, «на Пасху 1975 года... Лакан, любуясь из машины великолепными куполами римских барочных церквей, воскликнул: “*Elles vont gagner*” (“Они победят”). И добавил: “Им есть что предложить, а нам нечего”» [Бенвенуто 2021: 90]. Как бы то ни было, обе эти противоположные позиции по вопросу основывались на предположении, что психотерапия и религия вынуждены делить между собой одно экспертное поле.

88

Существуют и другие способы проблематизировать «неловкие отношения» между религиозным и терапевтическим. Volens nolens необходимо признать, что ни религиозные институты, ни тем более психотерапевтическая экспертиза не только не уступили друг другу, но и продолжают вполне успешно сосуществовать. Более того, хотя процесс институционального становления психотерапии во многом носил антирелигиозный заряд, терапевтический дискурс стал богатым источником идей и техник, которые заимствуют, перерабатывают или «переводят» представители различных религиозных движений¹. Среди многообразия вопросов, которые должны быть поставлены в этой связи, в данной статье меня будет интересовать лишь один, простой и конкретный: как в ходе освоения психотерапевтического языка и логики интерпретации религиозными группами может являть себя проблематика семейных отношений и на каких образах детства подобные «синкретические» проекты могут основываться.

Чем обусловлена, однако, такая постановка вопроса? Академические дискуссии вокруг особенностей психотерапевтической экспансии в современных обществах оказались сфокусированы пре-

1 Применительно к христианству, например, подобную конвергенцию можно наблюдать в распространении программ клинического пастырского образования в либеральном протестантизме [Myers-Shirk 2009; Muravchik 2011], в институционализации так называемой православной психологии, а также в использовании техник гуманистической психологии в пастырских программах Католической церкви [Kugelman 2011].

имущественно на процессах конструирования и нарративизации *self* в различных контекстах — автономного, подлинного, самостоятельного и единственно ответственного за свою жизнь субъекта. Подобный подход оставляет за рамками внимания одну из важнейших черт психотерапевтической парадигмы: представление о глубокой укорененности личности в истории (воображаемой или ретроспективно воссоздаваемой) семейных связей. Именно семья понимается и источником возникновения, и площадкой для разворачивания драмы индивидуальной личности [Illouz 2008: 39–40]. При этом психотерапевтическая культура не только предоставила авторитетный язык нарративизации семейной истории, но и сделала необходимым культивацию когнитивных навыков — тесно связанных между собой мемориальных практик и техник воображения [Csordas 1994: 161; см. также: Casey 1976].

Психотерапевтическая логика интерпретации, с одной стороны, требует от человека освободиться от образов авторитета, культивируемых его или ее семьей, а с другой — делает невозможным понимание себя без глубокого анализа детства и семейного прошлого, к воспоминаниям о которых субъект вынужден обращаться снова и снова. Работа с памятью здесь предполагает, что болезненные травматические воспоминания о прошлом подавляются или вытесняются субъектом, но при этом имеют над ним неосознаваемую власть. Взять же над воспоминаниями контроль можно, лишь сделав их явными объектами рефлексии, в том числе посредством воображения, то есть в буквальном смысле визуально воплотив сцены из своего детства для последующей «проработки».

Пожалуй, самым ярким примером такой техники можно назвать популярную практику исцеления внутреннего ребенка (или *Inner child work*). Эта практика не просто дает возможность представить и отрефлексировать те или иные события из детства, но более радикально утверждает, что в структуре личности каждого человека имеется субличность «внутренний ребенок», олицетворяющая его или ее истинное «я» и неизбежно раненная действиями авторитетных взрослых. Комментируя социальную специфику диссоциативного расстройства личности, Майкл Ламбек и Пол Антце отмечают, что расстройство как будто бы воспроизводит модель семьи внутри индивида, выделяя не только «внутреннего ребенка», но и альтернативных личностей, выполняющих родительские функции [Lambek, Antze 1996: xxiii–xxiv]. Подобная модель субъекта, подразумевающая ее своеобразное расщепление с опорой на представления о нуклеарной семье, характерна и для массовой психотерапевтической культуры, которая предлагает рассматривать человеческую личность как полифонию «голосов» — например, внутреннего ребенка, внутреннего критика или взрослого, родителя и т.п.

Возвращаясь к проблеме освоения представителями религиозных групп психотерапевтических методов и концептов, стоит задаться вопросом о том, как психотерапевтическая трактовка роли семьи в формировании субъекта может сочетаться с теми практиками символического насыщения и метафоризации «родства» и «детства», которые имеют место в религиозных культурах. В контексте христианской, а конкретно католической культуры, о которой пойдет речь в этой статье, можно утверждать, что метафорика детско-родительских отношений, как и межличностных отношений в принципе, использовалась применительно к осмыслению связи человека с Богом задолго до появления каких-либо возможностей освоения психотерапевтического дискурса. Тем не менее сегодня мы можем наблюдать различные формы религиозной креативности католиков в области духовных практик, которые адаптируют терапевтические техники работы с образами детско-родительских отношений под задачи углубления духовной жизни, совмещая их с мемориальными практиками и техниками аффективного воображения, характерными для некоторых мистических направлений в христианской традиции.

90

В этой статье некоторые из поставленных вопросов будут рассмотрены на примере частного случая использования психотерапевтического тропа «внутреннего ребенка», а также терапевтической интерпретации «отношений с Богом» в современной практике духовных упражнений, которые проводятся в монастыре Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, где я проводила полевую работу в 2017–2019 гг. Свою задачу я вижу в том, чтобы продемонстрировать, каким образом в иезуитской традиции и, шире, в современной католической культуре источник возникновения трудностей, с которыми сталкивается человек в своей духовной жизни, стал видиться в его или ее опыте взросления и социализации в семье, а также как католическая техника воображения используется для преодоления последствий этого влияния и достижения терапевтического эффекта.

Эмоциональная религиозность и аффективное воображение

Стоит полагать, что использование терапевтической риторики оказывается неproblemатичным и даже уместным в тех религиозных контекстах, в которых основной фокус делается на *личных отношениях* с божественным. Акцент на непосредственной личной связи с Богом требует формирования индивидуалистической модели субъекта, призванного постоянно прислушиваться к своему внутреннему миру и самосовершенствоваться, в силу того что именно

сам субъект выступает посредником контакта с божественным. В то же время последовательное осмысление этой связи в терминах диалога между личностями поощряет наложение на концепцию «отношений с Богом» рамок терапевтических жанров, где именно межличностные отношения становятся и источником вдохновения для самоанализа, и предметом, требующим психотерапевтического вмешательства.

Исследователь западной психотерапевтической культуры Николас Роуз описывает этот интерпретативный процесс как невротизацию социального взаимодействия. В массовой терапевтической культуре «язык отношений»¹ становится основным способом обратиться к себе и познать себя. Социальные связи с возлюбленными, друзьями, коллегами — но в первую очередь с родителями — рассматриваются в такой перспективе как ключевые элементы личного счастья и успешности в качестве члена общества. Соответственно, психологические проблемы индивида, ощущаемые как внутренняя неудовлетворенность или воплощенные во внешних социальных неудачах, предполагается обнаруживать там же, то есть в устоявшихся шаблонах отношений со значимыми близкими, сформированных в рамках раннего опыта взросления в семье [Rose 1989: 249].

91

Когда и каким образом в христианских культурах оказался востребован терапевтический «язык отношений» применительно к связи христианина с Богом — интереснейшая тема для исследования, требующая серьезного исторического анализа. В антропологии и социологии религии духовные практики, в основе которых лежит представление о личных отношениях с Богом, в основном изучаются на материалах протестантских групп, в то время как о подобных формах духовности в современной католической культуре известно не так много. Рассмотрение практик современных российских католиков, где контакт с божественным осмысливается в терминах личных, частных, даже дружеских отношений [см. об этом: Хонинева 2019], делает закономерным его сравнение с типологически схожими тенденциями в протестантских движениях. Однако помимо собственно типологических обоснований сходств — эмоциональной религиозности и ориентации на личный опыт — как значимых характеристик религий позднего модерна [Эрвье-Леже 2015: 261–262], их истоки следовало бы искать в некоторых общих

1 Стоит отметить, что в современном терапевтическом дискурсе «язык отношений» используется далеко не только применительно к людям, которых можно обозначить в качестве значимых других, но и к объектам, образам и другим неодушевленным сущностям (ср. «отношения с деньгами», «отношения с едой», «отношения с городом» и т.п.).

генеалогических корнях — а именно в духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Один из ключевых вопросов здесь связан с образом Бога и воображением дистанции между Ним и людьми. В этом отношении отправной точкой принято считать возникновение в XVI–XVII вв. различных духовных движений, причем как католических (например, французской школы духовности), так и протестантских (как, например, немецкого пиетистского движения), делающих основной акцент на эмоциональной близости христианина к Богу, достигаемой через молитву, медитации и культивацию особой формы чувствования божественного присутствия. Это время можно считать точкой формирования образа «Бога как друга» (*friendly God*) — Бога, который заботится о человеке и с которым возможен прямой, эмоциональный, личный контакт, доступный не только религиозным виртуозам с особым призванием, но потенциально каждому. Подобная репрезентация образа «Бога как друга» оказалась особенно востребована в рамках различных форм духовности XIX и в особенности XX веков [Hervieu-Léger 2000: 58].

92

Один из истоков формирования этого образа можно увидеть в программе «Духовных упражнений», созданной в XVI веке испанским мистиком, основателем Общества Иисуса Святым Игнатием Лойолой, получившей впоследствии широкое распространение и оказавшей значительное влияние на современные формы духовности, причем не только католической. Текст «Духовных упражнений» Святого Игнатия представлял собой программу духовной практики, или ретрита *avant la lettre*, длительностью в четыре недели, в рамках которой участники посвящали все время молитвенному размышлению на предписанную тему под руководством духовного наставника¹. В основу программы была положена техника медитации, понимаемая не в узком, традиционном, значении как дисциплинарная практика моральной самотрансформации, характерная для монастырской культуры, а в более общем христианском значении как форма переживания божественного присутствия посредством ментальных упражнений [см.: Karpes 2011: 4]. Игнатианские медитации делали главный акцент на визуализации и аффективном воображении [De Boer 2011; Molina 2013], а также мемориальных практиках [Carruthers 1998], во многом опираясь, судя по всему, на техники, представлен-

1 Первая неделя участника упражнений была посвящена размышлению о своей грешной природе. Медитации второй недели были сфокусированы на теме служения и призвания; третьей — теме страстей и смерти Христа. Четвертая и завершающая неделя логичным образом подводила итог всем духовным упражнениям, акцентируя внимание и воображение участников на теме Воскресения.

ные в тексте *Vita Christi* Лудольфа Саксонского. Как и «Жизнь Христа», «Духовные упражнения» позволяли практикантам «раскрасить» деталями события, описываемые в Евангелиях. Несмотря на то что евангельские сюжеты во временном отношении локализованы в далеком прошлом, медитирующие должны были переводить их в настоящее время, как если бы эти события происходили прямо сейчас; или, иначе, как если бы они сами присутствовали при указанных обстоятельствах [Kagnes 2011: 151].

Итальянский писатель Итало Кальвино сравнивает игнатианскую методику *compositio loci* (в русском переводе *воображение места* или *представление места*) с постановкой театральной мизансцены: хотя герои и декорации прописаны и расставлены заранее, а концовка театрального действия обозначена в сценарии, то каким образом герои будут проигрывать свою роль, как будут использовать театральный реквизит и пространство сцены, помещается в область воображения участника упражнений [Calvino 1988]. Такая техника воображения в известном смысле была призвана персонализировать опыт столкновения с божественным: от практикующих медитацию требовалось представить себя в сопresутствии со Христом, дополняя эту сцену отголосками своего прошлого. Гуманизация образа Христа и близость к Нему также достигались в рамках духовных упражнений через так называемые *беседы*, под которыми понимался личный диалог с Богом: «Представ перед Христом, Господом нашим, распятым на кресте, нужно войти с ним в *сердечную беседу*: спросить Его, каким образом Он, будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком, и ради моих грехов из жизни вечной снисшел к временной смерти <...>. Беседу нужно вести в собственном смысле, как *друг говорит с другом*, или как слуга со своим господином¹, — то испрашивая какую-либо милость, то обвиняя себя самого в чем-либо дурном, то сообщая свои дела [мысли, сомнения, намерения, состояние своей души], и во всем прося совета [Св. Игнатий Лойола 2006: 57–59].

Практика духовных упражнений, несомненно, была в своем роде не первой и во многом наследовала традиции движения «нового благочестия» (*Devotio Moderna*): уже упомянутой «*Vita Christi*» Лудольфа Саксонского и «*Imitatio Christi*» Фомы Кемпийского, «*Ejercitatorio de la vida espiritual*» Гарсии Хименоса де Сиснероса и др. В основе этих медитативных практик лежала не только возможность для столкновения

1 Примечательно, что в современной Католической церкви цитирование этого фрагмента порой ограничивается лишь аналогией разговора между друзьями, а упоминание беседы между слугой и господином опускается (см., например: [Кихле 2004: 91]).

с божественным посредством воображения, но и для того, чтобы эмоционально испытать то, что испытывали герои евангельских сюжетов. Практика воображения позволяла медитирующим действительно страдать вместе с Христом, аффективно осознать Его жертву и тем самым взрастить в себе еще большую любовь к Нему и обрести с Ним большую близость [Karnes 2011: 10]. У медитаций, предлагаемых «Духовными упражнениями», имелись и очевидные моральные обертоны. Так, Штефан Кихле пишет о технике отождествления себя с действующими лицами в библейских отрывках в «Духовных упражнениях» следующим образом: «Упражняющийся обнаруживает в чувствах, словах и поступках библейских персонажей собственные чувства, слова, поступки. Например, он узнает себя в фарисее и ужасается этому сходству. В слепом нищем он видит свои недуги, свою потребность в истинном исцелении. Глядя на учеников Иисуса, оставивших прежнюю жизнь, чтобы следовать Ему, он видит возможность приобрести новые жизненные ориентиры, покончить с прежними привычками и посвятить себя служению ближнему» [Кихле 2004: 97–98]. Иными словами, уже в своем оригинальном формате духовные упражнения основывались на представлении о необходимости достижения индивидуальной близости к Богу, переживания сильных эмоций, обращения к прошлому и внутренней самотрансформации. Все это в дальнейшем оказалось созвучным психотерапевтической парадигме. Однако я позволю себе ненадолго оставить этот сюжет и обращусь к еще одной особенности обсуждаемой практики, что позволит пунктирно наметить некоторые истоки использования терапевтической терминологии в современных духовных упражнениях.

94

Духовное сопровождение и терапевтизация католической духовности

Новшество, которое выделяло обсуждаемую практику на фоне других христианских медитативных техник, состояло в том, что процесс упражнений проходил при т.н. духовном сопровождении. Феномен духовного сопровождения, согласно историку философии Илзетраут Адо, восходит к периоду греко-римской античности, в рамках которого философы, среди всего прочего, исполняли роль духовных наставников [Hadot 1986: 444]. Духовное сопровождение также составляло и значимую часть монастырской культуры. Однако наиболее влиятельными стали принципы, сформулированные в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия Лойолы, — современные формы сопровождения, причем как в католичестве, так и в других христианских конфессиях, наследуют в первую очередь именно им. Духовный руководитель упражнений указывал практикантам направление для размышлений и предлагал задания. При этом опи-

сываемая практика, с одной стороны, предоставляла практикующим свободу воображения, более глубокую и личную связь с Богом и самосовершенствование в качестве результата, но с другой — накладывала на этот опыт догматические нормативы и рамки дисциплинарного контроля [Enenkel & Melion 2011: 4; Sluhovsky 2014: 216].

Сегодня главной целью духовного сопровождения постулируется содействие и помощь христианину в углублении «отношений с Богом». Это отличает данную программу от пасторского консультирования (*pastoral counseling*) — практики, распространенной во многих религиозных группах и предполагающей возможность обращения к религиозным специалистам с дополнительным образованием в области психологии для разрешения личностных проблем. Взаимодействие с духовным руководителем не представляет собой психотерапевтическую консультацию и не ориентировано сугубо на те препятствия, с которыми субъект вынужден бороться для достижения искомого состояния счастья или спокойствия. В центре программы духовного сопровождения — исключительно индивидуальная связь человека с Богом, а также возможности для ее поощрения, обогащения и обновления [Кихле 2004: 104–105]. Тем не менее препятствия, которые обнаруживаются духовным руководителем на пути христианина к Богу, примерно со второй половины XX века начинают интерпретироваться с ориентацией на тренды в области психотерапии того времени.

95

Программы духовного сопровождения активно разрабатывались в первую очередь в США и в особенности в Новой Англии одновременно и католиками, и епископами, также искавшими вдохновение в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия. В XX веке США переживали психотерапевтический бум, что, судя по всему, оказало значительное влияние на характер разработки темы духовного сопровождения религиозными интеллектуалами в многообразии публикуемых пособий того периода (см. подробный обзор подобных изданий: [Bidwell 2009]). В католической интеллектуальной среде преимущества психологических изысканий для духовного сопровождения обсуждались уже с 1950-х гг. [Culligan 1980: 29]. Классическим пособием в этой области может быть признана опубликованная в 1982 году книга «Практика духовного сопровождения», которая была подготовлена священниками-иезуитами Уильямом Барри S. J.¹

1 Один из авторов — Уильям Барри — известнейший католический духовный руководитель своего времени, был принят в Общество Иисуса в 1950 году, в 1962-м был рукоположен в священники, а в 1968-м получил ученую степень PhD по клинической психологии в Университете Мичигана. Барри опубликовал более пятнадцати книг, посвященных преимущественно практическим рекомендациям по достижению большей близости

и Уильямом Коннолли S. J., однако благодаря своей экуменической тональности оказалась востребована и за пределами католического мира. В этом ставшем широко известным практическом пособии был отражен многолетний опыт духовного сопровождения авторов в Центре религиозного развития (Кембридж, штат Массачусетс), миссией которого является подготовка духовных наставников и непосредственно духовная поддержка христиан, ищущих возможности для углубления своих отношений с Богом.

Христианское духовное сопровождение, как пишут Барри и Коннолли, это помощь, которую оказывает один верующий другому в том, чтобы обратить внимание, как Бог общается с ним или с ней, как ответить Богу на Его призыв к общению, как расти в близости с Богом и верным образом проживать эти отношения [Baggy, Connolly 1982]. Этот вид духовной поддержки в обсуждаемой книге был осмыслен с опорой на основные разработки современной для авторов психотерапии, в частности на психодинамический подход к личности. Психодинамический подход предполагает, что психическая жизнь человека определяется самостоятельным действием и противоборством глубинных неосознаваемых сил, а выявление и осознание этих сил приводит к улучшению внутреннего состояния субъекта.

Эти и другие авторы, принадлежащие различным монашеским орденам, стали рассматривать бессознательные влечения и внутренние конфликты, сформированные в ранние периоды жизни, и в целом опыт взросления в семье как факторы, определяющие качество духовной жизни и религиозного опыта христианина (см. например: [Halpin 1982; Ashley 1995; Birmingham & Connolly 1994; Dougherty 1995]). Представление о скрытых бессознательных явлениях во внутреннем мире человека и эмоциях как указателях на эти явления в рамках теории духовного сопровождения стало основанием для интерпретации эмоций как своеобразного ключа к раскрытию проблем в отношениях с Богом [Halpin 1982; Birmingham & Connolly 1994]. В такой перспективе полагалось, что эмоции отсылают к более глубинным уровням личности, и, как следствие, они связывались с божественным действием во внутренней жизни человека.

христианина с Богом и развитию навыков распознавания действия Бога в молитве и повседневной жизни (среди них «Бог и ты: молитва как личные отношения» (1987), «С вечной любовью: развитие близких отношений с Богом» (1999), «Позволить Богу быть ближе: подход к игнатианским Духовным упражнениям» (2001), «Дружба как никакая другая: испытать на себе удивительные объятия Бога» (2008), «Испытать Бога в повседневном» (2020) и другие).

В католических пособиях по духовному сопровождению 1970–1990-х гг., в том числе в книге Барри и Коннолли, такие психоаналитические понятия, как сопротивление, перенос, контрперенос и проекция, также стали обсуждаться в контексте динамики отношений между руководителем и руководимыми [van Kaam 1976; Barry & Connolly 1982; Birmingham & Connolly 1994; Conroy 1995; Dougherty 1995; Ruffing 1989; 2000; Zuercher 1993; Stinissen 1999; Studzinski 1985]. Однако, что более примечательно, такого рода интерпретации с опорой на психоаналитическую традицию стали применяться непосредственно к «отношениям» между индивидом и Богом. Так, трудности, с которыми человек сталкивается в молитве, или сомнения в потенциальной возможности испытать присутствие Бога описывались как реализация механизма сопротивления, обусловленного негативным опытом в его или ее эмоциональной истории жизни [Barry & Connolly 1982: 81–82]. В качестве показательного примера Барри и Коннолли приводят утверждение «Бог не может требовать невозможного от человека», которое они интерпретируют как реализацию механизма сопротивления божественному призыванию к любви в самопожертвовании, уподобляя сопротивление понятию *ложное умозаключение* Святого Игнатия Лойолы, отсылающему к одному из типов воздействия злых духов на упражняющегося с целью увести его от Бога.

97

Для объяснения логики действия подобных механизмов психологической защиты в отношениях с Богом Барри и Коннолли привлекают терапевтическую концепцию *образов себя и другого* и соответствующих им ожиданий. В соответствии с этой объяснительной моделью, прошлое человека, то есть усвоенные в детстве образы и шаблоны интерпретации повседневности, структурирует последующий опыт, искажая его восприятие — выявляя одни фрагменты реальности и затемняя другие, не соответствующие ожиданиям. К примеру, опыт взросления с матерью и ее образ, усвоенный в детстве, могут драматическим образом влиять на ожидания субъекта в отношении женщин в будущем, а также определять то, какой типаж женщин субъект будет выбирать в качестве романтических партнеров уже во взрослом возрасте. Отклонения от этого образа и соответствующих ожиданий будут или игнорироваться субъектом, или провоцировать сопротивление или разного рода негативные эмоции. Сформированные в детстве образы определяют не только опыт взаимодействия с другими, но и с самим собой. Как пишут Барри и Коннолли, одна из задач в развитии любых межличностных отношений — это изменение образов себя за счет формирования способности отойти от сложившихся ожиданий в отношении собственной личности, а также образов другого — в том числе за счет позволения другому отклоняться от наших ожиданий.

Эту модель укрепления близости межличностных отношений Барри и Коннолли экстраполируют на область отношений христианина с Богом. Исходя из опыта прошлого, человек формирует образ Бога и ожидания от Него, которые, по мнению авторов, часто оказываются инфантильными и незрелыми. Это может быть образ «всезнающего и холодного» Бога, с которым не нужно делиться повседневными тревогами, или, например, образ «карающего» Бога, перед которым всегда есть страх быть наказанным за свои мысли или действия. Авторы отмечают, что подобные убеждения в отношении Бога могут быть особенно устойчивы к противодействию, если они оказываются укоренены в образах родителей, усвоенных субъектом в детстве. Согласно такой программе, духовные руководители должны помогать руководимым проявить доверие Богу для того, чтобы иметь возможность отстраниться от искаженных ожиданий в отношении и себя, и Него [Barry & Connolly 1982: 86–87].

98

Как мы видим, духовное сопровождение, сохраняя свой фокус на персональных отношениях с Богом, оказалось ориентировано также и на знание индивида о самом себе, его убеждения и ожидания, усвоенные из личного, чаще всего детского, опыта и драматически влияющие на связь с Богом. Сторонним эффектом такого подхода становится раскрытие истины о собственной личности и преодоление негативных убеждений о себе посредством получения нового, подлинного опыта общения с божественным.

Образы Бога, имена отца

Именно такой личный опыт столкновения с Богом предлагают духовные упражнения в католическом монастыре Святого Антония Чудотворца. Сегодня духовные упражнения могут проводиться далеко не только в институтах, окормляемых иезуитами, но и во многих крупных католических структурах (будь то образовательные духовные учреждения или монастыри иных конгрегаций). В российской католической среде духовными упражнениями часто называют так называемые *реколлекции* (от лат. *recollere* — вновь собирать) — то есть духовные ретриты в целом, посвященные размышлению над той или иной темой из области религиозной жизни и интенсивной молитве.

Среди католиков, живущих в европейской части России, одно из самых известных мест, где проводятся духовные упражнения, — это францисканский монастырь в центре Санкт-Петербурга, располагающий необходимой инфраструктурой для поселения участников и проведения мероприятия на 25–30 человек. Реколлекции для мирян в монастыре Святого Антония Чудотворца

начинают свою историю с марта 2012 года, и с тех пор если и изменили формат, то совсем незначительно. Каждый месяц с перерывом на летние каникулы монахи-францисканцы приглашают всех желающих принять участие в духовных упражнениях, посвященных конкретной теме. Встреча проходит с пятницы по воскресенье (с возможностью остаться на один или несколько дополнительных дней в монастыре). В первое время основной состав участников реколлекций представлял собой группу друзей францисканцев — прихожанок (по большей части) и прихожан, посещающих службы во францисканских монастырях Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, Святого Франциска Ассизского в Москве, а также в Черняховске, Калуге и других городах, где служат монахи-францисканцы. Некоторые из них состоят в Третьем ордене францисканцев или просто имеют отношение к той или иной сфере деятельности монашеского ордена в России — к издательству, интернет-журналу «Брат Солнце», францисканскому культурному центру в Москве. Часть из них до сих пор остаются постоянными участниками духовных упражнений. Постепенно информация о мероприятии стала распространяться в более широких католических кругах, а также в православных приходах Князь-Владимирского и Феодоровского соборов, имеющих репутацию либеральных и ассоциируемых с интеллигенцией.

99

Духовные упражнения, которые проходят в монастыре Святого Антония Чудотворца, являются авторскими, то есть содержание программы и нюансы индивидуальной и коллективной духовной работы участников в основном зависят от того, кто является ведущим реколлекций. Упражнения проводят священники-францисканцы, как служащие в петербургском монастыре, так и других монастырях России, чередуясь. Чаще всего мероприятие строится по следующему сценарию. Руководитель реколлекций в течение трех дней проводит так называемые конференции — лекции-размышления на основную тему, обычно не больше шести за все время. После каждой конференции участникам предлагается подумать над некоторыми вопросами и дается отрывок из Библии для размышления и молитвы. Иногда конференции имеют дополнительный интеллектуально-познавательный оттенок, например, священник может дать экскурс в историю одного концепта католической духовности или предложить размышление на тему того или иного церковного документа. Свободное от конференций время посвящено индивидуальному чтению Евангелия и молитвенному сосредоточению, а также молитве вместе с братьями-францисканцами.

Описанный формат реколлекций очевидным образом отличается от традиционной схемы, предложенной Святым Игнатием, хотя и сохраняет ряд существенных черт — это изоляция от повседневного

окружения, работа под руководством духовного наставника, сфокусированные молитвы и размышления над конкретными идеями и сюжетами, акцент на индивидуальном непосредственном переживании божественного. Однако только один из руководителей, предлагающих свои реколлекции для мирян, для достижения этой цели полагается на технику медитации, ключевую для оригинальной формы духовных упражнений. Отец А., один из самых молодых священников-францисканцев в России, вместо конференций проводит собственно введения в медитацию, предоставляя возможность участникам посредством индивидуального воображения действительно погрузиться в предлагаемый евангельский сюжет и «вступить в диалог» с его героями. В своей практике духовного руководства отец А. опирается на схему, разработанную известной в определенных католических и православных кругах монахиней, а также дипломированным психологом сестрой П.

Отец А. и сестра П. познакомились много лет назад в Беларуси и уже более десяти лет сотрудничают в рамках организации различных духовных мероприятий. Сестра П. помимо собственно монашеской формации обучалась духовному сопровождению в иезуитских центрах, закончила богословский колледж, а также получила психотерапевтическое образование в университете в Ростове-на-Дону. В отличие от сестры П., отец А. не имеет специализированного образования в области психологии.

Сейчас служение сестры П. проходит в одном из женских католических монастырей в г. Барановичи (Брестская область, Беларусь). Там она ежегодно проводит духовные упражнения для девушек, ищущих обновления и углубления своих отношений с Богом. Сестра П. также ранее регулярно приезжала с лекциями, духовными семинарами и авторскими реколлекциями в Россию. В отличие от рядовых выступлений, приглашения на которые публикуются и на официальном сайте, и в социальных сетях, реколлекции от сестры П. (проводимые совместно с отцом А.) анонсируются далеко не всегда, что моими собеседниками объяснялось следующим образом: «Кому действительно это нужно, тот здесь обязательно окажется». Такой подход, безусловно, создает вокруг самой сестры П., но также и вокруг отца А. некоторый ореол таинственности. От заведомо известных реколлекций я неоднократно слышала истории о том, что после работы с сестрой П. могут происходить чудеса: люди исцеляются от депрессии, оставляют в прошлом страхи и обиды, мешающие полноценной духовной жизни, после продолжительного одиночества у них налаживается личная жизнь.

Отец А. в своей самостоятельной практике во многом опирается на методы, которые предлагает сестра П. Нужно отметить, что именно такой подход, использующий традиционную иезуитскую

практику медитации, оказывается наиболее востребованным среди прочих, предлагаемых монахами-францисканцами, — запись на духовные упражнения от отца А. заканчивается буквально сразу после объявления о будущем мероприятии. Отец А. старается набирать в общую группу не более 20–25 человек. У него также есть своя аудитория постоянных участников и участниц — некоторые из них являются постоянными участниками мероприятий с сестрой П., а другие выделяют отца А. и убеждены, что «ученик превзошел учителя».

Итак, в практике духовного сопровождения сестры П. и отца А. участникам предлагается подвергнуть ревизии ложные представления о себе и о Боге. Работа в рамках духовных упражнений более или менее эксплицитно строится вокруг идеи, согласно которой усвоенные участниками в детстве представления об авторитете напрямую влияют на их восприятие Бога, а значит, и на то, как участники ведут себя в отношениях с Ним:

У нас есть определенный образ Бога, он возникает, каким образом? Бог — это авторитет. И мы смотрим на авторитет так, как нас этому научила жизнь. Значит, в первую очередь это вопрос наших, конечно, родителей, как обычно, все сводится к этим бедным нашим родителям, они хотели как лучше, а тут все про них и про них. Но действительно сначала, во-первых, это образ наших родителей, почему? Для ребенка безусловным авторитетом являются родители. Даже если малый ребенок уже понимает, что родители делают что-то не то, он все равно будет этому подражать. И потом образ родителей переносится на учителей. А потом, когда человек приходит к вере, переносится на Бога. Это обычный психологический процесс и этого нам не избежать. Каждый человек через это проходит на самом деле. Как мы видим Бога — это во многом зависит от того, какие были отношения с нашими родителями¹.

101

- 1 Образ Бога. Лекции // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 16.10.2013 <http://sestrapavla.ru/lektsii/39-obraz-boga> [Доступно: 03.05.2022]. Здесь и далее я опираюсь на материалы сайта сестры П., где опубликованы транскрипции ее выступлений на семинарах, лекциях и духовных упражнениях в Беларуси и России, начиная с 2000-х годов. Даже беглый обзор заголовков в данном интернет-ресурсе позволяет заметить, что в пастырской практике сестры П. плотно переплетаются категории из области католической духовности и психотерапевтической культуры. Так, к примеру, среди тем лекций можно найти как традиционные для католического благочестия вопросы («Духовная жизнь и работа над собой»; «Духовное распознавание»; «Образ Бога»; «Правила различения духов»; «Смирение»), так и те, которые можно было бы обнаружить в пособии по самопомощи или на странице психолога-консультанта: «Гиперопека как одна из наиболее распространенных ошибок в воспитании»; «Границы»; «Несколько слов о созависимости», «Принимающая себя личность» и другие.

Согласно сестре П., которая подробно комментирует эту проблему в различных форматах выступлений, фундаментальное влияние на способность человека вступить в полноценные личные отношения с Богом оказывает то, каким образом проявляли свои роли в воспитании его или ее родители. Основным источником представлений конкретного человека о Боге ожидаемо видится образ отца. Если отец был холодным и недоступным, если он не принимал никакого участия в воспитании ребенка, этот ребенок, став взрослым, в своей христианской жизни будет проецировать свои ожидания от отца на Бога — вполне вероятно, в соответствии с такой логикой, этот человек будет воспринимать Бога как далекого и равнодушного, как Того, кому до мелких проблем человека нет никакого дела, к которому нельзя обратиться за помощью или попросить о заботе и поддержке.

Убеждение о каузальной связи между усвоенным в детстве образом отца и образом Бога характерно не только для рассматриваемого контекста духовных упражнений. Отчасти схожую психоаналитическую логику, стоящую за трактовкой отношений с Богом, видит антрополог Томас Чордаш в материалах своего исследования среди целителей из американского католического харизматического движения. Ритуалы исцеления памяти, на которых фокусируется Чордаш, предполагают одновременно обращение к тяжелым травматическим воспоминаниям (например, физическое насилие в семье, сексуальные домогательства в отношении ребенка и т.п.) и перформанс воображения (*imaginal performance*). Работа воображения в процессе исцеления здесь призвана объединить в одной сцене самого агента воображения (в своем детском или взрослом воплощении), его или ее значимых других (чаще всего родителей, но иногда учителей, сиблингов и др.), а также агентов божественной природы — Иисуса Христа и иногда Девы Марии. Чордаш усматривает в этом буквальную реализацию психоаналитической теории объектных отношений, где все фигуры представляют собой «внутренние объекты», то есть интернализированные образы отношений, имевших место во внешней, социальной, жизни субъекта. Воображение же в таком ключе понимается как возможность манипулировать посредством своей фантазии внутренними объектами, воплощенными в лице конкретных личностей, с целью разрешения конфликтов между ними [Csordas 1994: 152]. Божественные фигуры видятся исследователем как позитивные интроекты внутренних объектов «родительских фигур» или же как переходные объекты: более того, фигура Христа здесь явно более востребована в качестве «хорошего внутреннего отца», нежели фигура «Бога Отца», ассоциируемого со справедливостью и наказанием, а не любовью и милосердием [Ibid.: 155].

Антрополог Таня Люрман в своей работе, посвященной тому, как осмысляют и проживают свои отношения с Богом чикагские евангелики из неохаризматического движения *Vineyard*, также обращается к теории объектных отношений в том виде, как она представлена в исследованиях психоаналитика Аны-Марии Риццутто, предлагавшей в целом схожее объяснение формирования у людей образа Бога в терминах внутренних объектов. Собеседники Люрман тесно связывали свой эмоциональный опыт отношений с отцом с возможностью или трудностями вступления в личные отношения с Богом, полные любви и доверия, на чем непосредственно основывается идеология обсуждаемого Люрман движения [Luhmann 2012: 109]. При этом, как отмечает Люрман, ей не доводилось встречать подобные интерпретации психотерапевтического толка в отношении образа матери. В католическом же контексте, для которого, в противоположность протестантскому, традиционно характерно почитание Девы Марии, марианская (и, соответственно, материнская) тематика играет более явную роль в психологизации католической духовности. В качестве примера такой логики приведу еще одну из транскрипций¹ реколекций на тему «Моя встреча с верой Девы Марии», которые прошли в октябре 2013 года в монастыре Святого Антония Чудотворца. Для медитации сестра П. предложила участникам духовных упражнений фрагмент из Евангелия от Луки 1: 26-38 — сцену, известную как Благовещение:

103

Общие такие причины неровных отношений с Девой Марией, проблемы в отношениях с Девой Марией (т.е. нет этих отношений или они есть, но не поймешь что, или Она для нас сказочный персонаж, или Она для нас какая-то пластмассовая такая, или слишком возвышена или... или вообще не существует, по-разному может быть) <...> Общие причины — проекция отношений с собственной матерью. Если с собственной матери были и есть, или были трудности на психологическом уровне, а трудности могут заключаться не только в том, что мы напрямую называем трудностями. Трудности могут заключаться тоже в том, что любви было слишком много, например, это тоже трудность. Трудность может заключаться в том, что мы хорошие, культурные, хорошо воспитанные, но мы все время внутри чувствуем принуждение отдавать любовь, которую получили в детстве, потому что если не отдаем, то у нас чувство вины. Т.е. понимаете, я имею в виду сейчас трудности в отношениях — не только те трудности, о которых мы напрямую говорим, что они трудности, потому что было неприятие, было насилие, было вытеснение мамой из ее сердца меня и т.д., или попытка аборта. В общем, много можно перечислить. <...> Хочу

1 Здесь и далее в приведенных транскрипциях с сайтов орфография и пунктуация сохранены.

просто сказать, что одна причина трудностей в отношениях с Марией — это проекция отношений с мамой¹.

Как кажется, все это дает возможность ставить вопрос о социальной специфике использования материнской и отцовской метафоры и представлений о власти и авторитете, которые актуальны для тех или иных религиозных групп. Яркий, хотя и далекий в темпоральном отношении пример для сравнения можно обнаружить в исследовании цистерцианской аффективной духовности XII в. историка Каролайн Уокер Байнум. Она изучает феминизацию религиозного воображения в средневековом христианстве, рассматривая конкретный пример использования материнской метафоры среди представителей монашеского ордена применительно к авторитетным (мужским) фигурам. Описание Иисуса Христа как матери или, например, уподобление служения настоятелей монастырей материнской роли были призваны подчеркнуть их близость, человечность, чувствительность и доступность в противовес традиционным отцовским или «мужским» метафорам, акцентирующим такие характеристики, как дисциплина, строгость, власть и наказание [Bynum 1982: 146–148]. Своеобразную сентиментализацию авторитета посредством его насыщения материнскими образами заботы и аффективности Байнум связывает с социальным контекстом жизни в монастырях и ощущаемой настоятелями в тот момент необходимостью трансформировать формы управления и дисциплины: «...приводя этот аргумент, я, конечно, вовсе не хочу сказать, что их образ Бога — всего лишь проекция их собственной психики. Однако это означает, что язык, который они выбирали для того, чтобы говорить о своих отношениях с Богом, выражал особые идеалы и проблемы их религиозной жизни» [Ibid.: 154–155].

Отчасти в схожем ключе рассуждает Таня Люрман, когда высвечивает социальный контекст «расцвета» таких типов духовности в США, которые делают акцент на постоянной близости с Богом как личностью. Возрастающая атомизация современного американского общества, упадок ценности крепких межличностных связей, авторитета семейных ритуалов, совместного проживания, брака в конце XX — начале XXI в. могли повлиять на востребованность форм религиозности, призывающих к культивации глубокой, насыщенной эмоциями связи с Богом (который всегда призывает к диа-

1 Реколлекции: Моя встреча с верой Девы Марии. Второе введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 16.02.2014. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/182-rekollektcii-moya-vstrecha-s-veroj-devy-marii-vtoroe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

логу и всегда рядом) и тем самым функционально выступающих как способ борьбы с социальной изоляцией [Luhmann 2004: 527].

В самом деле, стоит предполагать, что распространенные в конкретном социальном контексте представления об авторитете и семье могут обуславливать расстановку акцентов религиозными специалистами на таких образах Бога, которые были бы исполнены чувствительностью и заботой, любовью и принятием. Представления о семье, на которые в первую очередь опираются в своей методике духовного сопровождения отец А. и сестра П., — это модель так называемой дисфункциональной семьи, как она понимается в современной массовой терапевтической культуре. Определение такой модели семьи разворачивается вокруг понятия «любви». Дисфункциональная семья — это семья, в которой нужды и потребности ребенка игнорируются — причем это одновременно могут быть ситуации и когда на ребенка направляется вся любовь и внимание родителей, и когда к нему, наоборот, совсем невнимательны. Как пишет Ева Иллуз, «“любить слишком сильно” и “любить недостаточно” конвертируются в симптомы одной и той же патологии» [Ilouz 2008: 175]. Так, мои собеседницы свидетельствовали о том, что у них есть эмоциональная зависимость от Бога, они могут «манипулировать Богом в молитве», быть слишком требовательными к Нему или же, наоборот, избегать контакта с Ним, то есть наблюдали в себе «контрзависимые паттерны». Работа же духовных руководителей строится на предположении, что каждый из участников упражнений сталкивался сначала в семье, а затем в собственной жизни с искаженным представлением о любви, которое может описываться посредством терминов «зависимость» и «созависимость», «гиперопека», «нарушение границ», «непринятие», «страх близости» и т.п. В то же время медитация представляется как пространство для «вскрытия» и возможного исцеления последствий травматического опыта в области межличностных отношений, которые воспринимаются как ключ к пониманию проблем в контакте с агентами божественной природы (Иисусом Христом, Девой Марией, Иосифом и т.д.).

105

God the therapist

В антропологии религии молитвенные и медитативные практики рассматриваются не как спонтанный мистический опыт, а как социальный феномен и результат обучения, освоения требуемых навыков, техники и, как следствие, мастерства [Luehrmann 2018: 19–21]. Неоднократно упомянутая Таня Люрман совместно с Рейчел Моргэйн описывают опыт переживания в молитве с использованием техники воображения как форму тренировки внимания и культивации внутренних ощущений. Практика воображения,

характерная для средневековой христианской традиции и непосредственно для программы духовных упражнений Святого Игнатия Лойолы, сегодня используется во многих харизматических церквях, где практиканты обучаются представлять себя участниками библейских сюжетов или воображать личный диалог с Богом. Подобного рода индивидуальная молитва — это дисциплина сознания и чувств, то есть способности видеть, слышать, обонять и осязать посредством своего разума [Luhgmann, Morgain 2012]. При этом формы реализации и нарративизации опыта воображения имеют и культурно специфичное измерение. Так, Люрман обращает внимание на то, что молитвы современных евангеликов приоритизируют иные внутренние чувства, нежели католическая медитация: протестанты используют воображение скорее, чтобы по-настоящему *услышать* Бога, а не увидеть [Luhgmann 2012: 158–159]. Католическая же культура традиционно более ориентирована на культивацию визуального воображения.

В отличие от практик, описанных этими авторами, в католических духовных упражнениях использование воображения практикантами в медитации происходит под чутким наблюдением духовных руководителей. Медитация здесь понимается как созерцание Слова Божьего и представление его образов, посредством чего осуществляется путь вовнутрь себя и одновременно путь к Богу. На этом пути участникам реколлеций помогают *проводники*, как иногда называют духовных руководителей — отца А. и сестру П. Сестра П. и сама использовала эту метафору: руководитель как проводник ведет участников по гати через болото, он знает, куда и как правильно поставить ногу. Без проводника в медитации есть опасность свернуть не туда и попросту провалиться.

Руководители не полагают медитацию в качестве сугубо мистического опыта, а скорее представляют ее как практику, требующую от участников культивации внимательности и ментального напряжения. При этом руководители настойчиво просят участников, чтобы те постоянно обращались к Святому Духу в своих молитвах и учились в своей медитативной практике осмыслять происходящее в своем сознании не как продукт сугубо человеческого воображения, а как сверхъестественное действие, которому они послушно следуют. Эти сверхъестественные действия отец А. называет *указателями* и локализует их в человеческих эмоциях. В духовных упражнениях под руководством отца А. внутренним ощущениям в медитации отводится более значимое место как явлениям неосознаваемым и неконтролируемым, чем мыслям и рассуждениям. В процессе медитации руководители настойчиво рекомендуют обращать пристальное внимание на те слова, фразы и вопросы из введения в медитацию, которые вызывают внутри особенный

отклик, сразу бросаются в глаза, как-то исключительно привлекают. Особенно рекомендуется подмечать те места, которые в медитации над библейскими отрывками вызывают ступор или отторжение. Это и есть источник, позволяющий обнаружить, раскрыть и назвать по имени те ограничения, которые человек выстроил в своем внутреннем мире и которые теперь накладываются им на сферу духовной жизни, на отношения с Богом как личностью.

Некоторые участницы, с которыми мне доводилось говорить о трудностях в медитациях, также свидетельствовали о том, что в их духовной практике бывали моменты, когда медитация не получалась у них ожидаемым образом. Эти трудности они обучались интерпретировать как указатели на что-то важное в их внутренней жизни, что пока недоступно осознанию и посему требует особого внимания. Так, к примеру, описывала свой опыт одна из участниц в беседе со мной: «Я до сих пор считаю, что у меня медитации идут нелегко. У меня все-таки там, видимо, закрыто много чего. Потому что я узнавала у других людей, у них там так все здорово, прекрасный душевный разговор с Богом. Да, у меня, видимо, какие-то свои есть протесты».

Однако нужно сказать, что руководители не просто призывают быть внимательным к сильным эмоциям, но и провоцируют участников духовных упражнений их испытывать. С одной стороны, руководители зачастую подбирают такие фрагменты Евангелия, где бы артикулировались образы детства или родительства. С другой стороны, заметный фокус в предлагаемых на медитации заданиях делается на ассоциации себя с теми евангельскими персонажами, которые переживают тяжелые или острые чувства покинутости, отвержения и предательства. С теми, кто нелюбим, поругаем и грешен, но через встречу со Христом радикально меняет себя и свою жизнь. Приведу показательный пример работы такой логики в задании на медитацию:

107

Первый шаг. Какие слова из темы духовных упражнений меня затрагивают, привлекают мое внимание и почему? Просто подумайте. *«Вот отец Твой и Я, с великою скорбью искали Тебя»*. <...>

Второй шаг. Какие эмоции рождаются, когда я произношу про себя эти слова из нашей темы: «отец», «отец Твой», «искали», «я», «искали Тебя», «Меня», «с великою скорбью». Я прочту вам целое предложение из евангельского отрывка, я буду пользоваться Библией в современном переводе:

Родители, увидев Его, были поражены. Мать сказала Ему: «Сынок, почему Ты так с нами поступил? Видишь, как мы с Твоим отцом исстрадались, пока Тебя искали». Евангелие от Луки 2:48 — Лк 2:48:

«С великой скорбью в сердце», «с болью в сердце» тоже есть такие переводы. «Исстрадались».

Потом дальше слово «родители». Т.е. вы просто произносите эти слова в душе своей и смотрите, какие они вызывают у вас эмоции, может, образы. Представьте себе лицо вашей матери, вашего отца, если их знаете, может так, что их не знаем. Если умерли, верим в то, что они живы, поэтому умерли в теле или живы в теле, это не играет роли. Когда буду говорить мать, отец, говорим о живых. Потом дальше какие слова: «сынок», «доченька», «ребенок», «чадо». И вот эти слова какие эмоции вызывают: «почему ты так с нами поступил?»

Третий шаг. Родители искали своего ребенка — такая просто мысль. И какая за этим действительность. А искали ли мои родители меня? В физическом плане вспомните, может, вы где-то потерялись, вас искали. А может, скрылись сознательно и вас искали. А может, решили бежать из дому и вас искали, разные бывают ситуации. Т.е. в физическом плане, в психическом, пока этого не буду разъяснять. И в духовном. Искали ли мои родители меня в физическом плане, в психическом плане и в духовном? Или, может быть, я их искала или ищу до сих пор?

Четвертый шаг. А что Бог Отец? Ищет ли Он меня, ищу ли я Его? Хочу ли я, чтобы Он меня нашел? Хочу ли я быть искаемой?

И пятый шаг — поговорите с Богом Отцом. А может, кому-то из вас захочется поговорить с Девой Марией или с Иосифом. Поговорите о том, о чем захочется поговорить после вот этих всех мыслей. Или — внимание — о том, о чем не захочется поговорить после всех этих мыслей¹.

Как мы видим, здесь предлагается, отталкиваясь от небольшого фрагмента Евангелия, обратиться к собственному прошлому, своим отношениям с родителями. Вопросы в данном случае сформулированы таким образом, что обуславливают возрождение буквально двух вариантов воспоминаний: о страданиях родителей из-за потери ребенка и попытке найти его или же, наоборот, о том, что родители своего ребенка *не* искали, были равнодушны, что привело к тому, что сам ребенок ищет их до сих пор. В любом случае задание на медитацию эксплицитно провоцирует участников испытать сильные эмоции — будь то воображение лица своей исстрадавшейся матери или размышление над вокативом «доченька». Далее эти размышления и, скорее всего, болезненные эмоции переключаются на отношения с Богом. Участники реколлекций должны прийти к вопросам: «А не потерял ли меня Бог?»; «А не перестала ли я Его искать?». Если человек

1 Реколлекции: «В поисках Иисуса», первое введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 10.02.2020. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/567-rekollektcii-v-poiskakh-iisusa-pervoe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

отвечает для себя, что он или она искать перестали, это должно привести к переживанию «великой скорби» Творца, потерявшего свое дитя.

Можно сказать, что, как и в психотерапии, в духовных упражнениях создается такая среда, которая бы вынудила испытать острые болезненные чувства и оживить травматические образы из прошлого, которые рассматриваются как источник для самотрансформации. Работа с памятью, которая, с одной стороны, является компонентом христианской когнитивной техники воображения, а с другой — представляет центральный из элементов психотерапевтической практики, где повторное проживание тех или иных, чаще всего болезненных, ситуаций, их осмысление и нарративизация происходят в доверительной коммуникации с психотерапевтом, согласно замыслу программы, должна позволить участникам упражнений отделиться от этого прошлого и преодолеть его негативное влияние на настоящее. Однако что еще составляет аллюзию на психотерапевтическую практику, так это то, что подобные тяжелые эмоции участников призывают испытывать в пространстве безусловной любви и принятия — только не со стороны терапевта, а со стороны Бога (см. также о схожих эмоциональных практиках у чикагских евангеликов, которые Таня Люрман объединяет под названием «Бог как терапевт»: [Luhmann 2012: 107]).

109

Техники воображения позволяют католикам пережить эту любовь и принятие, в том числе и соматически, то есть по-настоящему *увидеть* и *ощутить* их. Идентичные приемы описывает Томас Чордаш на примере ритуалов «исцеления памяти». Чордаш описывает одну из центральных и наиболее мощных техник визуализации фигуры Христа, который как будто бы проходит через весь жизненный путь человека. В таких визуализациях момент исцеления представляется через сильнейший, символически заряженный соматический образ прикосновения (возложения рук) или объятий Бога. Благодаря подобной технике воображения человек должен осознать и почувствовать, что на самом деле «Он всегда был здесь», даже несмотря на то что человек этого не замечал. Таким образом индивид переформатирует собственное восприятие всей жизни, буквально помещая туда визуальный и осязаемый образ Христа [Csordas 2002: 34–35]. Добавлю, что особенно ярко это проживается тогда, когда столкновение Бога и человека, ищущего исцеления, представляется в образе встречи Бога и ребенка.

Живу ли я как дитя Бога?

Пожалуй, одно из самых известных высказываний о связи образа Бога и отцовского авторитета ожидаемо принадлежит Зигмунду Фрейду. «Психоанализ научил нас видеть интимную связь между

отцовским комплексом и верой в Бога, — писал Фрейд, — он показал нам, что личный бог психологически — не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца» [Фрейд 1991: 51]. В некотором смысле рассматриваемая духовная практика наследует этой логике, разве что меняя знак «минус» на «плюс». Духовные упражнения сестры П. и отца А. нацелены на то, чтобы человек в первую очередь увидел себя как «дитя Бога», а не как ребенка своей матери или отца. Как психоаналитическая практика, католическая терапевтическая духовность направлена на развенчание в родителях идолов и кумиров, на то, чтобы остановить процесс их «обожествления». Однако результатом здесь видится не потеря религиозной веры, как это представлялось Фрейду, но, напротив, ее укрепление.

110 Призыв, лежащий в основе обсуждаемых духовных упражнений, к низвержению родительских фигур едва ли можно назвать новым¹ или исключительно терапевтически инспирированным. Более того, несмотря на заметную опору на психотерапевтическую логику, целью духовной практики оказывается переработка убеждений человека о самом себе, разрыв с секулярной терапевтической моделью субъекта, наследующей психоаналитической трактовке развития личности, определяемой событиями раннего детства и отношениями с родителями. В ходе ряда медитаций под сопровождением духовных наставников человек должен осознать себя «настоящего» — а именно как дитя Бога, который призвал его или ее к жизни.

Но как такое осознание возможно на практике? Ответ может показаться уже очевидным: используя медитативную технику, вообразить себя ребенком, обретшим любовь своего отца. В этом отношении, однако, христианская парадигма не уникальна и встраивается в более масштабный терапевтический репертуар практик, нацеленных на работу с воображаемым «ребенком в себе» или «внутренним ребенком». Согласно этой психологической концепции, *внутренний ребенок* — это аллегория истинного «я» (*inner true self*) человека,

1 Примеры отвержения земной семьи ради обретения отца в Боге пронизывают историю христианства. Образец риторики мы видим в проповедях настоятеля цистерцианского монастыря близ Пуатье, богослова и философа Исаака из Стеллы: «Я не сын человеческий, но сын Божий, скрытый под видом и подобием человеческим; отныне я не сын отца моего и матери моей и не брат брата моего, даже если они говорят, утверждают и клянутся ложно, что я их... Воистину, все мы сироты; нет у нас отца на земле, ибо отец наш на небесах, а мать наша — дева. Оттуда мы берем свое начало» [цит. по: Вупун 1982: 146].

в то время как в качестве ложного «я» определяется социализированный, вытесняющий свои чувства и эмоции, страдающий от разнообразных зависимостей взрослых. Такой образ ребенка, безусловно, опирается на идеализированные романтические представления о детстве как источнике воображения, игры, творчества, познания, спонтанности и непосредственности. Интеллектуальную генеалогию этой концепции можно возвести, с одной стороны, к викторианским представлениям о напряжении между истинным, приватным, и ложным, социальным, «я» в каждом человеке, отзвуки которых обнаруживаются в трудах влиятельного психиатра и психоаналитика Дональда Вудса Винникота. Винникот объективировал метафору расщепленного субъекта, представив описание того, как ребенок, сталкиваясь с невозможностью и нежеланием матери реагировать на его подлинные проявления и потребности, обучается демонстрировать лишь то, что вызывает в ней отклик, совпадает с ее ожиданиями. Так создается ложная личность, в то время как истинная сущность ребенка с его аутентичными нуждами, идеями и фантазиями остается в репрессированном состоянии [Winnicott 1960]¹.

С другой стороны, интеллектуальные истоки психотерапевтического тропа можно искать, опираясь на еще одну важную его коннотацию: внутренний ребенок как источник духовности, как отблеск божественного внутри каждой человеческой личности. В истории семиотического насыщения «детства» евангельский призыв «будьте как дети» особенно ярко звучал в рамках формирования францисканской духовности XIV в., а также в английской религиозной поэзии XVII в., в которой детство как потерянный рай оказалось разведено со взрослостью непреодолимой символической пропастью [Kennedy 2006: 44–45]. Отождествление детства и образа ребенка с духовным началом в человеке, убеждение, что дети по своей сути гораздо ближе к Богу, нежели взрослые, в секулярной культуре обнаруживаются в философской и поэтической традиции романтизма XVII–XIX вв. [Kennedy 2012: 44–45]. Однако в тех терапевтических направлениях, где больший акцент делается на метафоризации духовности, введение в оборот термина «внутренний ребенок» ожидаемо приписывается психоаналитику Карлу Юнгу, который в 1940-е гг. разрабатывал концепцию «божественного ребенка» и «архетипа ребенка», ассоциируемых им с жизненными силами, творчеством

111

1 Примечательно, что оппозиция между истинной и ложной личностью подспудно оказывается выстроена на смысловом разграничении двух типов воображения: активного воображения *in sensu proprio* и пассивной имитации или копирования [см., например: Williams 2015(1976): 111].

и стремлением к самореализации¹. Отмечается также, что Юнг был первым, кто проделал своего рода «Inner child work», воскресив в своей памяти детские игры и используя их для того, чтобы обратиться к себе 11-летнему. Здесь уже символическая пропасть преодолевается, и «детство» становится неотъемлемой частью человеческой личности на всем ее жизненном пути, включая и «взрослость».

Метафорика расщепленного субъекта, основанная на возрастных и семейных ролях, которая была столь влиятельна в различных направлениях психоанализа и психотерапии (например, в уже упомянутой теории объектных отношений или в методике транзактного анализа американского психолога Эрика Берна, согласно которому человеческую личность составляют три эго-состояния: Родитель — Взрослый — Ребенок), примерно начиная с 1970-х гг. становится одной из важнейших для терапевтической поп-культуры или культуры самопомощи. Широкое распространение в публичном дискурсе концепция «внутреннего ребенка» получила благодаря книге психотерапевта Чарльза Уитфелда «Внутренний ребенок. Как исцелить детские травмы и обрести гармонию с собой» (в оригинале: «*Healing the Child Within. Discovery and Recovery for Adult Children of Dysfunctional Families*» [Whitfield 1987]), ставшей бестселлером, а также благодаря изданному в 1990 году пособию по самопомощи Джона Брэдшоу² «Возвращение домой: возрождение и защита вашего внутреннего ребенка» [Bradshaw 1990].

Брэдшоу и Уитфелд были убеждены, что подавляющее большинство современных семей являются дисфункциональными, где родители не дают детям чувствовать себя в безопасности, любимыми и принимаемыми безусловно. Это приводит к тому, что большинство людей с детства подавляют свои эмоции, пряча от посторонних глаз и от самих себя своего «раненого внутреннего ребенка». Они становятся взрослыми и теперь уже проявляют агрессию или равнодушие по отношению к самим себе, а раненый ребенок, исполненный боли и обиды, все еще живет внутри них, хотя они и не обращают

1 Другая, гораздо менее известная, интеллектуальная линия преемственности может быть проведена к влиятельному направлению «Новое мышление», широко распространившемуся в Новой Англии в конце XIX века и предложившему своим последователям возможности исцеления и других положительных преобразований во внешней жизни посредством внутренних ментальных трансформаций. См. исследование Анны Стайлз об использовании образа внутреннего ребенка последовательницами движения [Stiles 2018].

2 На полях отмечу симптоматичную черту биографии второго автора: Брэдшоу был католиком, получил богословское образование вкупе с психологическим, а также девять с половиной лет обучался в семинарии Конгрегации Святого Василия, покинув ее за несколько дней до рукоположения.

на него внимание. Это замечание необходимо, чтобы проблематизировать еще одну ключевую коннотацию «внутреннего ребенка» — этот ребенок всегда ранен, обижен, в предельных случаях он — объект насилия, психологического и физического. Во многом концепция «раненого внутреннего ребенка» произрастает также и из психологических исследований влияния пережитых травм на детскую психику и движения против насилия в отношении детей, инициированных группой американских педиатров в начале 1960-х гг. [см.: Illouz 2012: 167]. Акцент на том, что истинная сущность субъекта, выражаемая посредством детских метафор, всегда травмирована, сделал практики исцеления внутреннего ребенка практически неотъемлемой частью современного поп-терапевтического репертуара.

В терапевтической культуре предлагаются различные техники для исцеления своего внутреннего аутентичного «я». Работа с травмой возможна через практики воображения человеком своего внутреннего ребенка и демонстрации этому образу своих же безусловной любви и принятия, как если бы человек мог сам себе стать родителем (в английском языке эта техника обозначается как *reparenting*). Одной из популярных техник является практика написания своему внутреннему ребенку письма. Первое письмо человек должен написать, вообразив себя ответственным, но добрым и сочувствующим взрослым, который хочет как будто усыновить или удочерить своего внутреннего ребенка. Задача такого письма — показать внутреннему ребенку, что он любим или она любима, что в нем или в ней очень нуждаются. Затем человек должен написать ответное письмо, но уже от лица своего внутреннего ребенка. Это должно быть автоматическое и спонтанное письмо, написанное по-детски, как будто бы не проистекающее из размышлений и рефлексии. Другой важной практикой исцеления внутреннего ребенка является медитация, в рамках которой взрослый представляет себя в возрасте своего внутреннего ребенка¹. Затем человек должен также представить себя мудрым и добрым взрослым, который с любовью смотрит на самого себя в раннем детстве и становится ему или ей принимающим родителем, символом чего зачастую оказываются объятия [Ivy 1993: 241-243; Pritzker 2016].

В католическом контексте духовных упражнений игнатианская практика медитации и воображения также призвана помочь обратиться к истинному себе, воплощенному в образе ребенка. Католическая «версия» внутреннего ребенка при этом не выделяет «игровую» и «креативную» трактовку этой концепции, закономерно

¹ У всех людей возраст их внутреннего ребенка может быть разным.

в большей степени опираясь на христианскую богословскую интерпретацию детства (см. статью Серебрякова в этом номере). Однако что совершенно точно роднит католическую и терапевтическую версии образа, так это убеждение о неизбежной раненности или травмированности человеческой личности. Но в отличие от терапевтической модели субъекта, в католической парадигме человек не может и не должен становиться ни агентом собственного исцеления, ни тем более самому себе родителем. Логика персональной ответственности и «родительства» как его метафоры здесь сменяется на логику смирения и вверения себя божественной воле, т.е. истинного детства.

Рассмотрим пример введения в медитацию от отца А. (реколлекции 24–26 мая 2019 «Мы — Тело Христово, а порознь — члены»). Отец предложил для размышления отрывок Мф 18: 1–5 «Будьте как дети» и попросил затем поразмышлять о следующем (задание на медитацию я привожу целиком):

Нам странно и порой страшно показать себя детьми. Что во мне более подлинное и правдивое: слабость или сила? Величие или малость?

На что я злюсь в себе? Что не умею жить; не владею ситуацией, эмоциями; что не всегда прав, что ошибаюсь, что говорю глупости, что не умею себя вести. Злюсь, что боюсь, что стыжусь. Злюсь, что я не лучше других, а другие от меня это ждут.

Попробуйте представить себя как девочку или мальчика — воплощение того, что вы в себе не любите. У ребенка опущена голова, он как Иисус перед Пилатом. Это — ваше самое плохое прошлое. Позвольте ли вы ему быть?

Скажите этому ребенку: Я соглашаюсь, чтобы ты был, и люблю тебя. Люблю твою слабость, неловкость, твои ошибки и поражения, твои падения и страхи. Люблю твою трусость, люблю то, что не умеешь защищаться, что не умеешь оправдываться.

Что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем. Что никто в тебя не верил. Что ты не справляешься со своими чувствами.

Скажите этому ребенку «Я люблю тебя и хочу, чтобы ты был. Хочу представить тебя Богу и себе».

Затем отец А. дал еще один отрывок (Марк 9: 33–37), в котором представлен образ Христа, обнимающего дитя, и завершил введение в медитацию, попросив участников также обнять ребенка и поблагодарить за него Бога.

В отличие от других ранее обсуждавшихся заданий на медитацию, здесь отец А. затрагивает не столько сферу отношений с Богом, сколько сферу «отношений с собой», важнейшую для психотерапевтической культуры. Руководитель последовательно перечисляет возможные болезненные переживания, ассоциируемые с нелюбовью, которую человек мог испытывать к себе. Предполагается, что участники должны обнаружить в себе что-либо из перечисленного. Более

того, подчеркивается отверженность человека (или ребенка, который его олицетворяет) другими людьми — «...что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем, что никто в тебя не верил». Очевидно, что над ребенком все эти действия могли совершать в первую очередь те, кто его непосредственно окружал, — то есть его родители или другие авторитетные фигуры. Но в сцене, предлагаемой для медитации, они закономерно отсутствуют: на переднем плане должны действовать образы личности-ребенка и личности-взрослого, где второй демонстрирует, вербально и соматически, свою любовь к первому. Все это происходит при постоянном присутствии третьего лица — это Бог. Он выступает и как источник для имитации в христианском смысле этого слова (отец А. призывает участников обнять ребенка, как это делает Христос в одной из евангельских сцен; или предлагает увидеть в страданиях ребенка те же чувства, что испытывал Христос перед Пилатом), и как герой разворачивающейся драмы. «Внутренний ребенок» в пространстве медитации не просто обретает *видимость* для самого человека, но и предстает перед Богом, то есть ритуально признается существующим и полностью принимается в качестве такового. Образ представленного Богу ребенка обретает еще большую символическую силу, если вспомнить традиционную христианскую метафоризацию детства как религиозного обращения.

115

Визуализация «взгляда» крайне важна для практик медитации, как католической, так и секулярной. Быть увиденным здесь уподобляется полному принятию, признанию в качестве легитимного всего, что личность скрывает, вытесняет, репрессирует. Особенно ярко символика зрения как исцеляющей любви и принятия явила себя в задании на медитацию, которое в другой раз предложил нам отец А. Основой для медитации должен был выступить псалом 138. Опираясь на этот отрывок, отец А. попросил нас буквально заглянуть в глаза Бога в своей медитации, которые смотрят на то, как зарождается наша жизнь в материнской утробе. Как кажется, образ взгляда Бога, обращенного на ребенка, тем более еще нерожденного, еще не согрешившего, еще не пережившего все те страдания, которые ему или ей предстоят, можно признать едва ли не более мощным, чем те, которые описывал антрополог Томас Чордаш на схожих материалах. Более того, подобная техника визуализации предположительно должна помочь практиканту увидеть не только божественный взгляд, обращенный на них, но и самих себя, как видит их Бог, то есть их истинную, не искаженную сущность.

Так или иначе, все эти техники воображения призваны к тому, чтобы христианин научился действительно испытывать то, что Бог любит его или ее безусловно и всегда. В терапевтическом контексте это ровно та роль, которую должен исполнить психотерапевт: он должен убедить своего клиента, страдающего от негативных пред-

ставлений о самом себе и ожидающего дурного обхождения с собой от других, что его любят, что его принимают, что он в безопасности. В этой «принимающей» среде он или она может снова пережить травматические воспоминания и сильные эмоции, чтобы освободиться от их влияния на свою жизнь и самовосприятие. Духовные руководители же, в свою очередь, не обещают участникам терапевтического эффекта. Однако риторически и практически они подводят участников к такой возможности, помогая им прочувствовать и по-настоящему увидеть, что даже если боль и раны не исчезают, они не одни с этой болью — рядом с ними всегда Бог.

И все же нельзя недооценивать символическую силу образа внутреннего ребенка, чьим неотъемлемым и сущностным свойством выступает то, что он в первую очередь *раненый*. Воображение себя как униженного, забытого, нелюбимого ребенка (в особенности если агрессию и равнодушие проявляли к нему не третьи лица, а сам человек по отношению к себе) призвано провоцировать очень сильные эмоции и, надо сказать, достигает этой цели как в случае католической практики, так и в секулярных терапевтических контекстах. Все это указывает на сложные взаимосвязанные процессы конструирования детства, имеющие место в современных западных обществах, как реальности сакральной, неприкосновенной и требующей защиты от мира взрослых, с одной стороны, а с другой — как интегрированной части модели личности, расщепленной и одновременно диалогически созидаемой.

116

Заключение

Если вновь обратиться к памяtnому обозначению психотерапевтов как секулярных священников, то здесь можно добавить, что и «священники» в определенном смысле становятся «психотерапевтами». Однако точнее было бы сказать, что в некоторых формах терапевтически ориентированной духовности модель отношений между клиентом и психотерапевтом переносится на связь человека с агентами божественной природы — иными словами, «терапевтом» становится Бог.

Духовные руководители, ставшие героями этой статьи, последовательно сочетают игнатианские методы медитации, опирающиеся на мемориальные практики и аффективное воображение, и акцент на межличностных отношениях в евангельских сюжетах, предлагаемых на медитации. Ориентация на отношения между личностями в Евангелии и призывы пережить реальный диалог с Богом как с личностью в медитации позволяют создать психотерапевтический эффект за счет психоаналитической трактовки образа Бога как проекции усвоенных образов авторитетного другого в отношениях со значимыми взрослыми в детском возрасте. Поиск вдохновения

в области психотерапевтических методов реактуализирует традиционный образ детско-родительских отношений между человеком и Богом в новых терминах. Руководители духовных упражнений, используя традиционную для христианской практики работу с воспоминаниями, но ориентируя их на отношения человека с родителями и самим собой, подводят участников к воображению себя непорочным ребенком и к получению опыта неизменной любви Бога к ним. Через переживание этой любви и безусловного принятия участники могут прожить и выразить свои негативные, вызывающие боль или игнорируемые эмоции. Встреча в медитации воображаемого ребенка с исцеляющей любовью Бога в идеале призвана сделать расщепленного, раненого, не принимающего себя человека цельным.

Использование католиками образа внутреннего ребенка в своей духовной практике, равно как и востребованность этой терапевтической техники в культуре самопомощи, поднимает важный вопрос об общности их эпистемологической позиции в отношении природы и функции воображения. Как кажется, здесь стоит говорить не столько о спонтанном и креативном использовании психотерапевтического тропа в религиозной практике, сколько об объединяющем их убеждении, что воображение — это не альтернативная и второстепенная по отношению к объективной реальности и не пространство ментальной свободы, но легитимный способ раскрытия истины и реального столкновения с искомым — будь то подлинное «я» или Бог. Полагаю, все это демонстрирует необходимость более внимательного антропологического изучения техник воображения, используемых в религиозных культурах и в особенности психотерапевтических контекстах. Подобный фокус может обогатить понимание как самой механики психотерапевтического воздействия, так и логики ее сочетания с другими, в том числе религиозными, системами исцеления. Во всяком случае, это точно позволит увидеть в практиках обращения к своему внутреннему ребенку что-то уже не столь антропологически экзотичное.

117

Библиография / References

Кихле Ш. (2004) *Игнатий Лойола. Учитель духовности* / Пер. с нем. М.: Истина и жизнь.

— Kiechle S. (2004) *Ignatius of Loyola. Teacher of spirituality*. М.: Truth and life. — in Russ.

Бенвенуто С. (2021) *Семь лекций о Лакане* / Под ред. В. А. Мазина и Олелуш. СПб.: Скифия-принт.

— Benvenuto S. (2021) *Seven lectures on Lacan*. SPb.: Skifia-print. — in Russ.

Конвей (мл.) Ч. Э. (2017) *Vita Christi Лудольфа Саксонского и позднесредневековое благочестие Воплощения*. М.: Библиотека журнала «Символ».

— Conway (Jr.) C. A. (2017) *Ludolf of Saxony's Vita Christi and the late medieval devotion centered on the incarnation*. М.: Library of the Symbol Magazine. — in Russ.

Рифф Ф. (2007) Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда. Набросок теории культуры. *Логос*, 5(62): 256–280.

— Rieff F. (2007) The Triumph of the Therapeutic: Uses of faith after Freud. Outline of a theory of culture. *Logos*, 5(62): 256–280. — in Russ.

Св. Игнатий Лойола (2006) *Духовные упражнения. Духовный дневник*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— St. Ignatius of Loyola (2006) *Spiritual Exercises. Spiritual diary*. М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Серебряков А. С. (2023) Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства. *Социология власти*, 4 (48–84).

— Serebryakov A. S. (2023) Being like children in an adult world: Some remarks on a Christian theology of childhood. *Sociology of Power*, 4 (48–84). — in Russ.

Фрейд З. (1991) *Леонардо да Винчи: Воспоминание детства*. М.: Рудомино.

— Freud Z. (1991) *Leonardo da Vinci and a memory of his childhood*. М.: Rudomino. — in Russ.

118 Хонинева Е. (2019) Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 4(37): 102–129.

— Khonineva E. (2019) Semiotic vigilance and the cultivation of sincerity in the Catholic practice of vocational discernment. *State, religion and church in Russia and worldwide*, 4(37): 102–129. — in Russ.

Эрвье-Леже Д. (2015) В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*, 1 (33): 254–268.

— Hervieu-Léger D. (2015) In search of certainty: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *State, religion and church in Russia and worldwide*, 1 (33): 254–268. — in Russ.

Ashley B. M. (1995) *Spiritual direction in the Dominican tradition*. Paulist Press.

Barry W. A. (2001) *Letting God come close: An approach to the Ignatian spiritual exercises*. Jesuit Way.

Barry W. A., Connolly W. J. (1982) *The practice of spiritual direction*. Seabury Press.

Bidwell D. R. (2009) The embedded psychology of contemporary spiritual direction. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 11(3): 148–171. <https://doi.org/10.1080/19349630903080947>

Birmingham M., Connolly W. J. (1994) *Witnessing to the fire: Spiritual direction and the development of directors: One center's experience*. Sheed and Ward.

Bradshaw J. (1990) *Homecoming: Reclaiming and championing your inner child*. Bantam Books.

Bynum C. W. (1982) *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press.

- Calvino I. (1988) *Six memos for the next millennium*. Harvard University Press.
- Carruthers M. (1998) *The craft of thought: Meditation, rhetoric, and the making of images, 400–1200*. Cambridge University Press.
- Casey E.S. (1976) Comparative phenomenology of mental activity: Memory, hallucination, and fantasy contrasted with imagination. *Research in Phenomenology*, 6: 1–25. <https://doi.org/10.1163/156916476X00014>
- Conroy M. (1995) *Looking into the well: Supervision of spiritual directors*. Loyola University Press.
- Csordas T.J. (1994) *The sacred self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. University of California Press.
- Csordas T.J. (2002) *Body/meaning/healing*. Palgrave Macmillan.
- Culligan K.G. (1980) Toward a contemporary model of spiritual direction: A comparative study of Saint John of The Cross and Carl R. Rogers. *Ephemerides Carmeliticae*, 31(1): 29–89.
- Cushman P. (1996) *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Addison-Wesley/Addison Wesley Longman.
- De Boer W. (2011) *Invisible contemplation: A paradox in the Spiritual Exercises*. K. A. E. Enenkel, W. Melion (eds.) *Meditatio — refashioning the self: Theory and practice in Late Medieval and Early Modern intellectual culture*, Brill: 235–256. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004192430.i-440.64>
- Dougherty R. M. (1995) *Group spiritual direction: Community for discernment*. Paulist Press.
- Enenkel K. A. E. & Melion W. (2011) *Meditatio — refashioning the self: Theory and practice in Late Medieval and Early Modern intellectual culture*. Brill.
- Hadot I. (1986) *The spiritual guide*. A. H. Armstrong (ed.) *Classical Mediterranean spirituality*. Crossroads: 436–455.
- Halpin M. (1982) *Imagine that! Using phantasy in spiritual direction*. William C. Brown Co.
- Hervieu-Léger D. (2000) *Individualism religious and modern: Continuities and discontinuities*. D. Lyon, M. van Die (eds.) *Rethinking church, state, and modernity: Canada between Europe and America*, University of Toronto Press: 52–65. <https://www.jstor.org/stable/10.3138/9781442679306.8>
- Illouz E. (2008) *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. University of California Press.
- Ivy M. (1993) Have you seen me? Recovering the inner child in late twentieth-century America. *Social Text*, 37: 227–252. <https://doi.org/10.2307/466270>
- Karnes M. (2011) *Imagination, meditation, and cognition in the Middle Ages*. University of Chicago Press.
- Kennedy D. (2012) *The well of being: Childhood, subjectivity, and education*. State University of New York Press.
- Kugelman R. (2011) *Psychology and Catholicism: Contested boundaries*. Cambridge University Press.

- Lacan J. (2005) *Le triomphe de la religion. Discours aux catholiques*. Éditions du Seuil.
- Lambek M., Antze P. (1996) *Introduction: Forecasting memory*. P. Antze, M. Lambek (eds.) *Tense past: Cultural essays in trauma and memory*, Routledge: xi-xxxviii.
- Lasch C. (1979) *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. W. W. Norton.
- London P. (1967) *The modes and morals of psychotherapy*. Holt, Rinehart and Winston.
- Luehrmann S. (2018) *Introduction: The senses of prayer in Eastern Orthodox Christianity*. Luehrmann S. (ed.) *Praying with senses: Contemporary Orthodox Christian spirituality in practice*, Indiana University Press: 1-26.
- Luhrmann T. M. & Morgain R. (2012) Prayer as inner sense cultivation: An attentional learning theory of spiritual experience. *Ethos*, 40(4): 359-389. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.1548-1352.2012.01266.x>
- Luhrmann T. M. (2004) Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary US Christianity. *American Anthropologist*, 106(3): 518-528. <https://www.jstor.org/stable/3567616>
- Luhrmann T. M. (2012) *When God talks back: Understanding the American Evangelical relationship with God*. Vintage Books.
- Molina M. J. (2013) *To overcome oneself: The Jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767*. University of California Press.
- Moskowitz E. S. (2001) *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*. John Hopkins University Press.
- Muravchik S. (2011) *American Protestantism in the age of psychology*. Cambridge University Press.
- Myers-Shirk S. E. (2009) *Helping the Good Shepherd: Pastoral counselors in a psychotherapeutic culture, 1925-1975*. The John Hopkins University Press.
- Pritzker S. E. (2016) New Age with Chinese characteristics? Translating inner child emotion pedagogies in contemporary China. *Ethos*, 44(2): 150-170. <https://doi.org/10.1111/etho.12116>
- Rieff P. (1966) *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*. Harper & Row.
- Ruffing J. (1989) *Uncovering stories of faith: Spiritual direction and narrative*. Paulist Press.
- Ruffing J. (2000) *Spiritual direction: Beyond the beginnings*. Paulist Press.
- Sluhovsky M. (2014) *Loyola's Spiritual Exercises and the modern self*. R. A. Maryks (ed.) *A companion to Ignatius of Loyola: Life, writings, spirituality, influence*. Brill: 216-231. https://doi.org/10.1163/9789004280601_014
- Stiles A. (2018) New Thought and the Inner Child in Frances Hodgson Burnett's "Little Lord Fauntleroy". *Nineteenth-Century Literature*, 73(3): 326-352. <https://doi.org/10.1525/ncl.2018.73.3.326>
- Stinissen W. (1999) *The gift of spiritual direction: On spiritual guidance and care for the soul*. Liguori Publications.
- Studzinski R. (1985) *Spiritual direction and midlife development*. Loyola University Press.
- Van Kaam A. L. (1976) *Dynamics of spiritual self-direction*. Dimension Books.

Whitfield C. L. (1987) *Healing the child within: Discovery and recovery for adult children of dysfunctional families*. Health Communications, Inc.

Williams R. (2015[1976]) *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press.

Winnicott D. W. (1960) *Ego distortion in terms of true and false self*. D. W. Winnicott, The maturational processes and the facilitating environment, International Universities Press: 140–52. Zuercher S. (1993) *Enneagram Companions: Growing in Relationships and Spiritual Direction*. Ave Maria Press.

Екатерина А. Хонинева — к. ист. н., научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН; доцент факультета антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге. Научные интересы: антропология религии, лингвистическая антропология, антропология этики и морали, социальные исследования психотерапевтической культуры. E-mail: ekhonineva@eu.spb.ru

Ekaterina A. Khonineva is a researcher at the Laboratory of Anthropological Linguistics, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences; Associate Professor at the Department of Anthropology, European University at St. Petersburg. Scientific interests: anthropology of religion, linguistic anthropology, anthropology of ethics and morality, social studies of psychotherapeutic culture. E-mail: ekhonineva@eu.spb.ru

«Вывод к наилучшему объяснению» как методология социальной онтологии

ВАЛЕРИЙ С. ШЕВЧЕНКО

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

ORCID: 0000-0001-5040-8897

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-122-140>



Рекомендация для цитирования:
Шевченко В. С. (2023) «Вывод к наилучшему объяснению» как методология социальной онтологии. *Социология власти*, 35 (4): 122–140.

For citations:
Shevchenko V. S. (2023) "Inference to the Best Explanation" As a Methodology of Social Ontology. *Sociology of Power*, 35 (4): 122–140.

Поступила в редакцию: 04.10.2023;
принята в печать: 19.11.2023
Received: 04.10.2023; Accepted for publication: 19.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

В статье рассматривается проблема натуралистической методологии социальной онтологии. Следуя анализу Кэтрин Хоули (2018), автор рассматривает три подхода: концептуальный анализ, амелиоративный (или нормативный) подход и вывод к наилучшему объяснению (от лучшей социальной науки к социальной онтологии). Хоули заключает, что только первые два могут обеспечить жизнеспособную натуралистическую социальную метафизику, а последний — нет. Автор, опираясь на идею натуралистических ограничений социальной онтологии, показывает, что лишь вывод к наилучшему объяснению способен привести к непротиворечивой реалистической социальной онтологии, поскольку эта методология избегает проблемы укорененности в понятиях, не имеющих эмпирического основания, что противоречит реализму, а также не предполагает нормативной прескрипции, также противоречащей реалистическому описанию мира. Проблему, приписываемую критиками выводу к наилучшему объяснению — нехватку предсказательно сильного теоретического ядра социальной теории, из которого происходит вывод к социальной онтологии, — можно решить путем удовлетворения трех критериев, согласно мысли Стивена Тёрнера (2007): физической реализуемости, вычислимости и когнитивного реализма. Автор предлагает реализовать их через внедрение натуралисти-

ческих ограничений в теорию игр. Формальные модели координации, описываемые коррелированным равновесием, вкупе с эволюционными объяснениями когнитивных механизмов, ответственных за причинные процессы, делающие формально описываемую координацию возможной, могут послужить искомым теоретическим ядром, из которого можно вывести онтологию.

Ключевые слова: социальная онтология, вывод к наилучшему объяснению, методология социальной науки, научный реализм, теория игр, эволюционные объяснения, социальная координация

Valerii S. Shevchenko

Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-5040-8897

“Inference to the Best Explanation” as a Methodology of Social Ontology

Abstract:

The article discusses the problem of the naturalistic methodology of social ontology. Following Katherine Hawley's (2018) analysis, the author considers three approaches: conceptual analysis, the ameliorative (or normative) approach, and inference to the best explanation (from best social science to social ontology). Hawley concludes that only the first two can provide a viable naturalistic social metaphysics, and the latter cannot. The author, drawing on the notion of naturalistic limitations of social ontology, shows that only a conclusion to the best explanation can lead to a consistent realistic social ontology; this methodology avoids the problem of being rooted in concepts that do not have an empirical basis, which contradicts realism, and also does not imply normative prescription, which also contradicts the realistic description of the world. The problem critics attribute to inference to the best explanation — the lack of a predictively strong theoretical core of social theory from which to infer social ontology — can be resolved by satisfying three criteria (Turner, 2007): physical realizability, computability, and cognitive realism. The author proposes to implement them through the introduction of naturalistic restrictions into game theory. Formal models of coordination described by a correlated equilibrium — coupled with evolutionary explanations of the cognitive mechanisms responsible for the causal processes that make formally described coordination possible — may provide the desired theoretical core from which ontology can be derived.

Keywords: Social ontology, Inference to the best explanation, Methodology of social science, Scientific realism, Game theory, Evolutionary explanations, Social coordination

123

Введение

Социологические теории, как и теории в других дисциплинах, постулируют наличие определенных сущностей или процес-

сов. Наборы подобных сущностей и процессов часто называют социальной онтологией. Вопрос о социальной онтологии, в свою очередь, предполагает способ ее достижения — на чем основан выбор тех или иных сущностей или процессов, «населяющий» мир социального: это «структуры», «практики», «актанты», «акты коммуникации» или что-то другое. Иначе говоря, нужна методология — отправная точка и ряд логических шагов для достижения постулируемой онтологии.

Хоули [Hawley 2018] оценивает три возможности подобной методологии: концептуальный анализ, амелиоративный (или нормативный) подход и вывод от лучшей социальной науки к социальной онтологии. Она заключает, что только первые два могут обеспечить жизнеспособную натуралистическую социальную метафизику, а последний — нет. Я попытаюсь показать обратное, рассмотрев отношение методологий к реализму и фаллибилизму. Под реализмом в отношении какой-либо сущности я имею в виду ее независимость от разума — тезис о том, что сущности обладают определенными фиксированными свойствами независимо от наших представлений и теорий о них¹. Под фаллибилизмом я подразумеваю позицию, согласно которой наука может ошибаться в отношении структуры мира². В разделах 1–3 рассматриваются три предложенные методологии, в разделе 4 — натуралистические ограничения социальной онтологии как шаг к выводу к наилучшему объяснению.

124

Концептуальный анализ и «Стандартная модель социальной онтологии»

Как указывает Хоули [Hawley 2018], стратегия концептуального анализа социальной онтологии, как видно в работах Гилберт [Gilbert 1992], Сёрла [Searle 1995], Туомела [Tuomela 2002] и других, не обеспечивает жизнеспособной натуралистической социальной онтологии.

Гуала [Guala 2007] называет подход к социальной онтологии, использующий концептуальный анализ, «Стандартной моделью социальной онтологии». Практикующие этот подход начинают с *априорного* теоретизирования, беря концепции, которые они считают важными, и разбивая их на части.

Например, Сёрл спрашивает, возможно ли быть эпистемологически объективным в отношении онтологически субъективных вопросов? Другими словами, как мы можем знать истину о вещах,

1 Эта точка зрения удачно выражена в: [Boyd 1983], а относительно социальных наук — в: [Bunge 1993].

2 См.: Guala (2016), гл. 11 для обсуждения фаллибилизма в отношении социальных видов.

существование которых зависит от наших представлений или чувств, например, о деньгах, собственности и браке [Searle 1995]? Анализируя это ортогональное различие онтологии/эпистемологии и объективности/субъективности, Сёрл приходит к идее недостающего ингредиента, который обеспечивает реализм в отношении онтологически субъективных сущностей, а именно конститутивных правил формы «X считается Y в С».

В более общем плане «Стандартная модель» описывает слабо ограниченные индивидуалистические основы социальных явлений и состоит из трех ключевых элементов: рефлексивности, перформативности и коллективной интенциональности, как это описано у Туомелы [Tuomela 2002]. По словам Гуалы, большинство философов, поддерживающих «Стандартную модель», подписываются под всеми тремя.

Рефлексивность — это свойство социальных сущностей состоять в значительной степени из убеждений относительно убеждений. Существуют формулировки рефлексивных убеждений в режиме «я» (I-mode) и в режиме «мы» (we-mode). Некоторые философы говорят, что первоначальные и самые основные убеждения, составляющие «суть» социального, по существу, находятся в режиме «мы» и не сводятся к режиму «я» [Gilbert 1992; Tuomela 2002]. Однако существуют также полностью индивидуалистические описания рефлексивных убеждений, основанные на теории игр [см.: Vicchieri 2005].

125

Перформативность означает, что социальные объекты должны постоянно поддерживаться и могут исполняться или воссоздаваться. Опираясь на исследование перформативности финансовых рынков [MacKenzie 2006], Гуала подчеркивает, что объяснения социальной онтологии на индивидуальном уровне с участием когнитивных механизмов не являются исчерпывающими, поскольку усиление, направление и распространение убеждений являются одинаково важными вопросами для социальной онтологии. Коллективная интенциональность, в свою очередь, представляет собой совместную направленность множества индивидов на какое-то явление, способствующее его конституированию.

Коллективная интенциональность обычно представляют либо как производное от общеизвестных знаний и я-убеждения (I-belief) в форме «каждый знает, что все знают, что P», где P — это некий социальный факт, например, социальная норма, либо как примитивное понятие, что делает общеизвестные знания излишними. Более того, предпринимаются попытки натурализовать коллективную интенциональность, показывая ее несводимость к индивидуальной интенциональности [Gallotti 2012; Rakoczy & Tomasello 2007], но его обсуждение выходит за рамки данной статьи.

Какое отношение имеет «Стандартная модель» и ее метод концептуального анализа к реализму и фаллибилизму? С реалистической точки зрения, как указывает Хоули, эпистемический доступ к социальной реальности не может быть предоставлен только путем анализа концепций, поскольку они могут быть произвольными и не отражать структуру мира. Однако такие понятия, как «совместное обязательство» Гилберт (1992) или «мы-интенция» Туомелы (2002), не являются полностью произвольными, поскольку отражают интуитивные представления о социальном мире. Вот почему, по мнению Хоули, концептуальный анализ более эффективен в контексте философии социальных наук по сравнению с философией естественных наук, поскольку зависимое от разума социальное видится нам, его обитателям, более эпистемически прозрачным, чем независимые от разума материи.

126

Хоули использует аргумент Хакинга для различия интерактивных и индифферентных видов, где первые участвуют в рефлексивных петлях с убеждениями отдельных людей, а вторые нет [Hacking 1999]. Это значит, что наши классификации социального мира помогают установить и поддерживать его, тогда как несоциальные объекты безразличны к нашим классификациям. Они не меняют своего поведения с учетом этих классификаций, в отличие от социальных объектов. Эта идея иллюстрирует понятия рефлексивности и перформативности, характерные для «Стандартной модели». Если социальные сущности состоят из убеждений относительно убеждений, это означает, что их природа зависит от этих убеждений, и если убеждения меняются, соответственно, изменяются и социальные сущности. Если социальные сущности зависят от убеждений о них, необходимо постоянно их исполнять, чтобы поддерживать их. Для этого необходимо, чтобы у людей была коллективная интенциональность в отношении этих убеждений. Например, чтобы деньги были самими собой, необходимо, чтобы соответствующее сообщество коллективно «принимало» (ассерт), что определенные физические объекты могут использоваться в качестве средства обмена.

Три взаимосвязанных понятия: рефлексивность, перформативность и коллективная интенциональность — вместе с методом их достижения — концептуальным анализом — предполагают, что нельзя заблуждаться относительно природы социальных сущностей, ибо они постулируются априорно и основаны на интуитивных понятиях. Следовательно, если эпистемический доступ ограничен, концептуальный анализ не может привести к натуралистической социальной онтологии сам по себе, а нуждается в некотором дополнении. Как резюмирует Хоули, концептуальный анализ по-прежнему остается полезной методологией, если использовать

его с осторожностью, но он не может с уверенностью привести к подлинно натуралистической социальной онтологии.

Амелиоративный подход

Хаслангер [Haslanger 2012] различает концептуальные, описательные и амелиоративные подходы к анализу социальных категорий, таких как «раса», «гендер» и других, которые также можно распространить на институциональные категории вроде «брака», «границ» и других. Она проводит различие между манифестными и оперативными понятиями: первые — это теория, которую люди используют для придания смысла термину, а вторые — практика, связанная с ней.

По мнению Хаслангер, концептуальный подход проливает свет на «наше» (исследователей) манифестное понятие, скажем, «брака», исследуя, чем «мы» его считаем. Манифестное понятие показывает, как различные понимания термина «брак» менялись с течением времени и в зависимости от социальной структуры. Описательный подход ограничивает оперативное понятие «брака», объясняя, где возможно, естественные (химические, биологические, неврологические) ограничения на парадигмальные случаи изучаемого термина. Наконец, амелиоративный подход определяет «наши» цели в отношении этого термина и поясняет, какая концепция будет соответствовать этой цели. Важным дополнением является то, что в последнем случае требуется «нормативный вклад» (normative input).

127

Смысл этого подхода к социальным категориям заключается в том, что если у человека есть описательно точная теория, но ему не нравятся ее нормативные результаты, он имеет право ее отвергнуть. Как отмечает Гуала, Хаслангер выдвигает идею о том, что морально неприемлемые институты могут и должны быть реформированы [Guala 2016: 188]. Однако, как он отмечает, эта позиция находится в противоречии с реализмом, поскольку последний предполагает, что референция категории определяется миром, а не «нами». Недостатком этого подхода является сведение онтологии к политике, а это означает, что нужно обсуждать и сходиться на «наших» целях в отношении изучаемого термина, что может быть не самоочевидным и труднодостижимым. Можно сказать, что эта проблема характерна и для других направлений конструктивизма. Например, понятие «онтологической политики» из акторно-сетевой теории [Law 2004; Mol 1999], которое подчеркивает случайность в процессе задействования различных реальностей.

Таким образом, амелиоративный подход, будучи примером конструктивизма, не допускает фаллибилизма, ибо если можно

заблуждаться в действующих и манифестных понятиях социальной категории, то нельзя заблуждаться и в нормативном вкладе. А поскольку нормативность имеет объяснительную важность для амелиоративного подхода, весь подход становится не вполне реалистическим. А нереалистический подход не может привести к натуралистической социальной онтологии.

Вывод к социальной онтологии из социальных наук

Наконец, существует стратегия вывода социальной онтологии из лучших социальных наук, основанная на методе логического вывода к наилучшему объяснению (inference to the best explanation, IBE). Чтобы приблизиться к тому, что существует на самом деле, нужны зрелые и предсказательно успешные теории. Эта позиция известна как научный реализм [Chakravartty 2007; Psillos 1999]. Семантически научные теории рассматриваются как истинные описания структуры мира, а это означает, что они могут быть либо истинными, либо ложными, что предполагает фаллибизм, а с метафизической точки зрения реализм рассматривает мир как независимые от разума естественные виды¹.

128

Хоули критикует эту стратегию, поскольку, как она указывает, до сих пор существуют расхождения в парадигмах социальных наук, от рационального выбора до герменевтики и Verstehen Вебера. По мнению Хоули, социальные науки не имеют согласованного теоретического ядра, способного генерировать правдоподобные предсказания. Несмотря на несколько опций подобного ядра [см.: Fagato 1989; Gintis & Helbing 2013], они не получили широкого распространения. Наличие предсказательной силы наряду со зрелостью науки является предпосылкой для вывода из научной теории в онтологию, как утверждает Псиллос [Psillos 1999], на которого ссылается Хоули. По ее словам, «не существует социальных аналогов гравитационных волн или бозона Хиггса, которые выводят физику на передний план» [2018: 191].

Стратегия вывода к наилучшему объяснению, которая считается индуктивной демонстрирует направленную связь между социальными науками и социальной онтологией. Однако до сих пор ведутся споры о том, какое направление этой связи «фундаментальнее»:

1 Естественные виды — это части мира, естественно сгруппированные вместе, в отличие от классов, которые сгруппированы случайно. См.: [Boyd 1991; Boyd 2021], где представлено понятие естественного вида. В терминах Хаккинга «естественные виды» — это «безразличные», или не интерактивные, менее «подвижные» виды: они не изменяются под воздействием каких-либо факторов.

от априорной философской концептуализации или от генерализации внутринаучных эмпирических и теоретических выводов. Опираясь на работы Эпштейна [Epstein 2015], Лосэ [Lohse 2017] и Сёрла [Searle 2008], Луэр рассматривает и критически оценивает аргумент о том, что социальная онтология предшествует социальной научной методологии, поскольку она может способствовать успеху в предсказании и объяснении, обеспечивая правильное представление о социальной реальности [Lauer 2019]. Например, Сёрл отмечает, что социальная онтология предшествует методологии и теории: «Она первична в том смысле, что, если у вас нет четкого представления о природе явлений, которые вы исследуете, вы вряд ли разработаете правильную методологию и правильный теоретический аппарат для проведения исследования» [Searle 2008: 443]¹. Эпштейн выражает аналогичную обеспокоенность: «Онтология имеет разветвления, а онтологические ошибки приводят к ошибкам научным. Утверждения о природе сущностей в науке — о том, как они составлены, о сущностях, от которых они онтологически зависят — вплетены в модели науки» [2015: 127]. Онтология влияет на методологию в смысле определения соответствующих аспектов рассматриваемого явления, которые влияют на подход к нему. Однако априорно определить эти аспекты сложно. Социальная онтология может и не предшествовать социальной методологии, поскольку соответствующие аспекты явлений подлежат эмпирической проверке, и это применимо и к социальной науке.

129

Литтл [Little 2020] отвергает априорную позицию и утверждает, что социальная онтология не может быть построена на неэмпирических основаниях. В отличие от Луэра, Эпштейна и Сёрла, он считает, что социальная онтология — это наиболее абстрактная область социально-научных теоретизирований и что она итеративно связана с эмпирическими исследованиями и формированием теорий. Эта позиция предполагает тот же индуктивный процесс, что и в естественных науках, и поддерживает вывод от социальных наук к социальной онтологии. Однако Литтл явно отвергает «единство научной онтологии», подразумеваемое в рассуждениях Хоули, которые предполагают вывод из «теоретического ядра» науки. Литтл подразумевает плюрализм и индивидуальное исследование социальной онтологии в каждом отдельном случае, а Хоули — монизм в отношении основного набора сущностей и отношений: существуют «базовые» части, применимые повсюду. Литтл отрицает

1 Существует предложение явно социологически формализовать теорию Сёрла и сравнить ее с теориями Дюркгейма, Бурдьё и Гидденса [McCaffree 2018].

возможность такой полной социальной онтологии, которая могла бы служить основой для социально-научных теорий и которая бы подсвечивала истинную природу вещей. По его словам, у социальной реальности нет такой «природы», то есть нет «атомов» или фундаментальных элементов¹. Литтл также отрицает идею о том, что может существовать окончательный список сущностей, из которых состоит социальный мир и в терминах которого следует переформулировать все известные социальные научные концепции². Другими словами, реализм Литтла гораздо слабее научного реализма, подразумеваемого Хоули: это два разных понимания одного и того же термина, поэтому для Литтла нет сложности в приспособлении реализма к социальной онтологии.

130 Можно ли быть научным реалистом в отношении социальных видов, и что для этого нужно? Думаю, да, но необходимо определить, что означает независимость от разума. Есть несколько вариантов. Можно следовать за Россом [Ross 2008] и Кинкейдом [Kincaid 2008] и поддержать структурный реализм, который в зависимости от его версии, онтической или эпистемической, утверждает, что все, что существует, или все, что мы можем знать, является модальной структурой мира соответственно [Ladyman et al. 2007; Worrall 1989]. Кинкейд [2008] защищает тезис о том, что структурный реализм уже реализован в социальных науках. Он говорит, что социологическое понятие социальной структуры, предполагающее отношения между ролями и позициями, а не между индивидами, и понятие аргументов равновесия, обсуждаемое Собером, являются примерами структурных отношений [Sober 1983]. Однако, как утверждает Кинкейд, социальные структурные отношения носят не причинный, а концептуальный характер. Роли и институты определяются друг с другом. Например, профессора — это ученые, которые преподают в университетах, а университеты — это места, где студенты учатся у профессоров. В данном случае «структура» — это не модальная структура мира, а скорее отношение между понятиями и физически реализуемыми сущностями в мире. В этом случае независимость социальных явлений от разума не обсуждается напрямую, но признается через понятие социальных структурных отношений как концептуальных, а не причинных. Кинкейд использует математическое понятие структурной эквивалентности, чтобы показать,

1 Как я предположил в другом месте [Shevchenko 2023], рекурсивный процесс координации, описанный теорией игр, может быть этим общим принципом «разрезания социального мира на стыки».

2 В отличие от Литтла, Тёрнер предлагает элиминативистский взгляд на социальную онтологию и предлагает переопределить социологические концепции в нейробиологическом словаре [Turner 2018; Turner 2019].

что, например, социальные роли «арендодателя» и «квартиросъемщика» не зависят от конкретных физически реализованных характеристик индивидом. Эти отношения могут существовать между любыми взятыми индивидами, они структурно эквивалентны. Однако эти отношения не репрезентируют модальную структуру мира, поскольку «арендодатели» и «квартиросъемщики» — не естественные виды и зависят от существования людей и их социальных ролей. Иначе говоря, это различие наводит на мысль о критериях «реальности» структур в понимании Кинкейда.

Другой вариант решения этой проблемы предлагает Гуала [2016, ch. 12]: социальные виды не являются строго независимыми от разума, как в «правильном» научном реализме, а во многом зависят от наших представлений о них. Он серьезно относится к идее Хакинга [1999] о рефлексивных петлях и социальных видах как интерактивных видах и утверждает, что причинная зависимость социальных видов от репрезентаций не исключает реализма. Причинная зависимость означает, что наши представления о социальных видах влияют на их природу. Но будет ли это подразумевать антиреализм и антифаллибилизм в отношении социальных типов? Гуала говорит «нет», поскольку его социальные виды являются не только продуктом наших представлений о них, как это происходит в «Стандартной модели», обсуждавшейся ранее, но также и продуктом повторяющихся поведенческих закономерностей, фиксируемых как равновесия стратегических игр, исследуемых теорией игр. Поскольку подход Гуалы использует аргументы равновесия, он также касается структуры и, с точки зрения Кинкейда, рассматривает процесс возникновения концептуальных отношений посредством социальной координации. Однако следующим натуралистическим шагом будет вопрос: каковы причинные механизмы возникновения концептуальных или институциональных отношений и социальных ролей?

Более радикально, Гинтис [2007, 2009, 2013] утверждает, что социальные и поведенческие науки могут быть объединены на основе теории игр, которая выступает в качестве искомого «ядра». Он утверждает, что теория игр — это «универсальный лексикон жизни», поскольку она «позволяет точно сформулировать значимые эмпирические утверждения, но не накладывает никакой конкретной структуры на прогнозируемое поведение» [2007: 8]. Однако есть серьезные сомнения в общей применимости теории игр [Guala 2006]. Кроме того, по мнению Тёрнера [Turner 2007], социальная теория требует «разумных» (sane) ограничений: она должна быть физически, вычислительно и когнитивно реалистической. Это означает, что ее понятия и объяснения должны быть основаны на физически реализуемых когнитивных механизмах и поддаваться вычисли-

тельной обработке. Теория игр в этом смысле охватывает только вычислительно управляемый аспект. Все это означает, что такое «ядро» можно собрать с большим вниманием к натуралистическим ограничениям.

Натуралистические ограничения для вывода к социальной онтологии

Кажется, что вывод к наилучшему объяснению в социальной онтологии требует более явного обращения к натуралистическим компонентам такой онтологии. В частности, к тем, что касаются причинной зависимости социальных видов от наших убеждений. Но как это объяснить?

По мнению Тёрнера [Turner 2007], социальная теория в значительной степени опирается на и щедро использует менталистские и когнитивные понятия вроде «значения», «убеждения», «коллективных представлений» и тому подобных, но в то же время она минимально обращается к реальной когнитивной науке и использует эти понятия лишь метафорически. «Разумные» ограничения физического, вычислительного и когнитивного реализма в социальной теории означают, что понятия и объяснения социальных наук должны быть основаны на физически реализуемых когнитивных объектах и быть вычислительно поддающимися обработке. Тёрнер, опираясь на Гуалу [Guala 2016], который обсуждает возможность достижения равновесия в стратегической игре без явного предварительного соглашения с помощью физического маркера, который он называет «фокальной точкой», схематично соединяет области совместного внимания (joint attention), фокальных точек, коррелированного равновесия и социальной координации и предлагает идею, что «мы можем думать о реальных обществах как о состоящих из множества фокальных точек, которые являются предметом совместного внимания различных пересекающихся групп, как о распределенном, а не централизованном источнике множества способов координации» [Turner 2018: 209]. Таким образом, он делает предварительные шаги к удовлетворению собственных теоретических ограничений. И если можно сказать, что теоретико-игровые объяснения координации являются вычислительно реалистическими в их описании достижения и поддержания равновесия в стратегических играх, то есть посредством индуктивного обучения [Vanderschraaf 2001], два других требования остаются неудовлетворенными.

Спербер [Sperber 2011] строит свою социальную онтологию на идее когнитивного реализма, что теоретически удовлетворяет реалистическому критерию Тёрнера: он предлагает натуралисти-

ческую механистическую социальную онтологию, основанную на эпидемиологии репрезентаций [Sperber 1996]. Он рассматривает социальное как агрегат субличностных социально-когнитивных причинных цепочек, преимущественно «состоящих» из репрезентаций реальности. Социальные явления, по Сперберу, представляют собой «причинные цепочки психических событий внутри людей и событий в их общей среде» [2011: 71]. Онтологическое предложение Спербера ограничено, ведь поскольку оно рассматривает социальные сущности вроде институтов как иерархически вложенные наборы стабилизированных представлений и поведений, оно не рассматривает (1) зависимость социальных объектов от представлений, (2) причинное возникновение этих представлений и (3) нормативную силу этих представлений. Более того, идея Спербера о стабилизации содержания репрезентаций как основного онтологического механизма и объяснительной цели натуралистической социальной науки весьма близка формальным натуралистическим теориям значения и репрезентации, опирающимся на эволюционную теорию игр и удовлетворяющим критериями исчислимости и когнитивного реализма [см.: Hagms 2004]. Это означает, что подход Спербера также является неполным и не может использоваться в качестве единственного источника искомого «ядра», из которого можно логически вывести социальную онтологию.

133

Саркия и коллеги [Sarkia et al. 2020] предлагают концепцию разделения труда между учеными-когнитивистами и социологами, изучающими социальные явления, которая основана на механистической философии науки [Craver & Darden 2013; Glennan 2017]. Основная идея заключается в том, что механизмы явлений состоят из сущностей, «чья деятельность и взаимодействия организованы так, чтобы нести ответственность за явление» [Glennan 2017: 17]. Опираясь на идеи Бехтеля [2009] о механистическом объяснении в когнитивной науке, авторы предполагают, что такие объяснения можно дать, ответив на четыре вопроса:

1. Что это за явление?
2. Из каких сущностей и процессов оно состоит?
3. Взаимодействия каких сущностей способствуют этому явлению?
4. Какова среда, в которой находится механизм, и как она влияет на его функционирование?

Разделение труда, утверждают авторы, достигается путем ответа на различные группы вопросов Бехтеля. Эволюционные антропологи и психологи развития (developmental psychologists) отвечают на первый и четвертый из них, изучая ключевые различия между когнитивными способностями человека и человекообразных обезьян, а также развитие уникально человеческих свойств в ходе онто-

генеза человека. В свою очередь, ученые-когнитивисты отвечают на второй и третий вопросы, определяя конкретные когнитивные механизмы, например, вовлечение и аффордансы общих объектов¹. Кроме того, Саркиа и его коллеги выдвинули идею о том, что социологи могут заняться дополнительными вопросами, выходящими за рамки предложенных Бехтелем, а именно сложными социальными сетями, возникающими в результате социальной координации.

Кроме того, Игнатоу [Ignatow 2014] предполагает, что для дальнейшего развития социологической теории (чтобы мы могли вывести из нее онтологию) необходимо учитывать последние достижения как когнитивных, так и вычислительных наук. Для этого, утверждает он, сначала необходимо занять определенную позицию в философских дебатах социальных наук относительно онтологии. Он предлагает, чтобы онтология когнитивной социологии была одновременно реалистической и конструктивистской, поскольку экспериментальные методы, такие как магнитно-резонансная томография, выявляют реальные явления, которые используются для объяснения того, как люди интерпретируют социальный мир и ориентируются в нем. Онтологические и эпистемологические позиции когнитивной социологии, по мнению Игнатоу, совместимы с различными версиями философского реализма, в частности с «реалистическим конструкционизмом» Элдера-Вассы [Elder-Vass 2007] и «натурализованным» критическим реализмом без метафизики Кайдесоя [Kaidesoja 2013].

Аналогичным образом, обсуждая интеграцию когнитивных и социальных наук, Кайдесоя и соавторы, вслед за Саном [Sun 2012] и Блохом [Bloch 2012], предполагают, что когнитивные объяснения обосновывают и ограничивают социальные. Это означает, что когнитивные объяснения онтологически более фундаментальны, а социальные объяснения частично зависят от когнитивных и супервентны² на них. Кайдесоя называет этот подход «снизу вверх»

1 Вовлечение — это процесс социальной моторной координации, который синхронен во времени. Например, люди аплодируют в театре. Общая доступность объекта — это возможность действия объекта. Если агенты имеют схожий репертуар действий, они могут участвовать в спонтанно возникшей координации относительно определенного объекта. Сопоставление восприятия и действия — это процесс сопоставления наблюдаемых действий и собственного репертуара действий агента [Knoblich 2011].

2 Супервентность — метафизическое отношение между разными «уровнями» реальности, при котором свойства более высокого «уровня» основываются на свойствах более низкого не полностью, а лишь частично. Иначе говоря, это онтологическая зависимость, но не причинная (причина вызывает следствие), а конститутивная (условие возможности).

(bottom-up) из-за его внимания к причинным механизмам, которые лежат в основе и обеспечивают возникновение конкретных явлений. В то же время они критикуют подход Гинтиса к интеграции поведенческих наук посредством теоретико-игровой унификации [Gintis 2007, 2009] за неспособность объяснить причинные механизмы и за сильную зависимость от модели рационального актора, которая подразумевает «экономический империализм» [Mäki 2009]. Основное теоретическое утверждение Гинтиса в этом контексте заключается в том, что модель рационального актора и теория игр, модифицированные с учетом развитой природы человеческой психологии и социокультурной теории норм, рассматриваемых через призму теории игр, обеспечивают единую основу моделирования поведения. Кайдесоя и его коллеги называют этот подход «сверху вниз» (top-down) из-за его акцента на встраивании явлений, изучаемых в поведенческих науках, таких как социология, психология и антропология, в общую теоретическую структуру теории игр, чтобы понять их. Что касается подходов, обсуждаемых Кайдесоя и его коллегами, то подходы «сверху вниз» и «снизу вверх» лишь частично удовлетворяют ограничениям Тёрнера.

Чтобы удовлетворить вычислительным, когнитивным и физическим критериям теоретического ядра социальной науки, на основе которого можно построить онтологию, необходимо обратиться к концептуальным ограничениям теории игр и подтолкнуть ее к эволюционным объяснениям когнитивных способностей, ответственных за социальное познание. Эти ограничения подразумевают понятие рациональности, но не ограничиваются только его экономическим, или инструментальным, значением. Понятия «оптимальность» и «эволюционная рациональность» являются ключевыми в этом контексте [Hammerstein & Stevens 2012; Okasha 2017; Okasha & Binmore 2012], поскольку обеспечивают основу для описания социального выбора как явления, управляемого когнитивной оптимизацией, которой способствует естественный отбор. Один из главных аргументов эволюционной теории принятия решений заключается в том, что и эволюционный процесс, и организмы можно рассматривать «как если бы» они были рациональными [Okasha 2018; Okasha & Binmore 2012]. Это означает, что филогенетические характеристики организмов, включая определенное поведение, оптимизируются или приближаются к оптимальным. Однако эта теория не предсказывает, что люди будут целенаправленно оптимизировать что-либо в ходе повседневной жизни. Вместо этого она утверждает, что эволюция налагает ограничения и благоприятствует поведению, ведущему к адаптивным целям.

Тёрнер, в свою очередь, говорит о «пузыре Verstehen» [Turner 2018], который представляет собой веберовскую сферу значимого [Weber

1924]. Его точка зрения заключается в том, что у этого «пузыря» есть биологические и когнитивные условия возможности — зеркальные нейроны отвечают за саму способность эмпатии, которая необходима, чтобы что-то «понять» [Turner 2019]. Моя позиция близка позиции Тёрнера в том, что существует причинная основа социальных явлений, корнящаяся в познании, но она также отличается в том смысле, что меня больше интересует окончательное (ultimate) объяснение влияния познания на социальные явления, тогда как Тёрнер больше заинтересован в проксимальных, потому что ему интересно, как они связаны между собой.

Заключение

Выше было изложено несколько соображений для общей натуралистически ограниченной социальной теории, на основе которой можно было бы построить онтологию, которую я более подробно излагаю в другом месте [Shevchenko 2023]. В целом натуралистическая социальная онтология нуждается как в эмпирически успешных формальных теоретико-игровых моделях социальной координации, так и в эволюционно сформированных когнитивных механизмах, объясняющих, как эта координация возможна. Если социальный онтолог-натуралист начинает, как Гуала, с теоретико-игровой части, которая поддерживает реализм в отношении наблюдаемых поведенческих стратегий в равновесии, он натывается на необходимость когнитивных механизмов, ответственных за это. И если этот онтолог начинает, подобно Сперберу, с когнитивной части, поддерживающей реализм когнитивных состояний и онтологическую редукцию социальных явлений к этим состояниям, то он приходит к необходимости объединяющего механизма, в свете которого связь между этими когнитивными состояниями имеет смысл. Подводя итог, можно прийти к натуралистической социальной онтологии, используя теорию игр как «ядро» социальной науки, дополненное ее когнитивными и эволюционными ограничениями.

Проблему вывода к наилучшему объяснению — нехватку предсказательно сильного теоретического ядра социальной теории, из которого происходит вывод к социальной онтологии — можно решить путем удовлетворения трех критериев Тёрнера: физического, вычислительного и когнитивного реализма. Изучив существующие подходы натуралистической социальной онтологии, мы обнаружили их лакуны и предложили способ удовлетворения этих критериев путём расширения теории игр с помощью когнитивных и эволюционных ограничений агентов. Формальные модели координации вкуче с эволюционными объяснениями когнитивных механизмов,

ответственных за каузальные процессы, делающие формально описываемую координацию возможной, могут послужить искомым теоретическим ядром.

Библиография / References

- Bechtel W. (2009) Looking down, around, and up: Mechanistic explanation in psychology. *Philosophical Psychology*, 22(5): 543–564. <https://doi.org/10.1080/09515080903238948>
- Bicchieri C. (2005) *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511616037>
- Bloch M. (2012) *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge University Press. <https://books.google.com?id=bjUmDSk2KcC>
- Boyd R. (1991) Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 61(1/2): 127–148. <https://www.jstor.org/stable/4320174>
- Boyd R. (2021) Rethinking natural kinds, reference and truth: Towards more correspondence with reality, not less. *Synthese*, 198(12): 2863–2903. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02138-4>
- Boyd R. N. (1983) On the Current Status of the Issue of Scientific Realism. In C. G. Hempel, H. Putnam & W. K. Essler (Eds.) *Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Wolfgang Stegmüller on the Occasion of His 60th Birthday, June 3rd, 1983* (pp. 45–90). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-015-7676-5_3
- Bunge M. (1993) Realism and antirealism in social science. *Theory and Decision*, 35(3): 207–235. <https://doi.org/10.1007/BF01075199>
- Chakravartty A. (2007) *A metaphysics for scientific realism: Knowing the unobservable* (1. publ), Cambridge University Press.
- Craver C. F. & Darden L. (2013) *In Search of Mechanisms: Discoveries across the Life Sciences*, University of Chicago Press. <https://books.google.com?id=ESI3AAAAQBAJ>
- Elder-Vass D. (2007) A Method for Social Ontology: Iterating Ontology and Social Research. *Journal of Critical Realism*, 6(2): 226–249. <https://doi.org/10.1558/jocr.v6i2.226>
- Epstein B. (2015) *The ant trap: Rebuilding the foundations of the social sciences*, Oxford University Press.
- Fararo T. J. (1989) *The meaning of general theoretical sociology: Tradition and formalization*, Cambridge University Press.
- Gallotti M. (2012) A Naturalistic Argument for the Irreducibility of Collective Intentionality. *Philosophy of the Social Sciences*, 42(1): 3–30. <https://doi.org/10.1177/0048393111426864>
- Gilbert M. (1992) *On Social Facts*. Princeton University Press. <https://books.google.com?id=yYvcDwAAQBAJ>
- Gintis H. (2007) A framework for the unification of the behavioral sciences. *Behavioral and Brain Sciences*, 30(1): 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0140525X07000581>

Gintis H. (2009) *The bounds of reason: Game theory and the unification of the behavioral sciences*, Princeton University Press.

Gintis H. & Helbing D. (2013) Homo Socialis: An Analytical Core for Sociological Theory. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2362262>

Glennan S. (2017) *The New Mechanical Philosophy* (Vol. 1), Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198779711.001.0001>

Guala F. (2006) Has Game Theory Been Refuted? *The Journal of Philosophy*, 103(5): 239–263. <https://www.jstor.org/stable/20619937>

Guala F. (2007) The Philosophy of Social Science: Metaphysical and Empirical. *Philosophy Compass*, 2(6): 954–980. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00095.x>

Guala F. (2016) *Understanding institutions: The science and philosophy of living together*, Princeton University Press.

Hacking I. (1999) *The Social Construction of What?* Harvard University Press. <https://books.google.com?id=XkCR1p2YMRwC>

Hammerstein P. & Stevens J. R. (Eds.). (2012) *Evolution and the mechanisms of decision making: Forum, which was held in Frankfurt am Main, from June 19–24, 2011*, MIT Press.

Harms W. F. (2004) *Information and Meaning in Evolutionary Processes*, Cambridge University Press. <https://books.google.com?id=zt199e9ugtAC>

138 Haslanger S. A. (2012) *Resisting reality: Social construction and social critique*, Oxford University Press.

Hawley K. (2018) Social Science as a Guide to Social Metaphysics? *Journal for General Philosophy of Science*, 49(2): 187–198. <https://doi.org/10.1007/s10838-017-9389-5>

Ignatow G. (2014) Ontology and Method in Cognitive Sociology. *Sociological Forum*, 29(4): 990–994. <https://doi.org/10.1111/socf.12131>

Kaidesoja T. (2013) *Naturalizing Critical Realist Social Ontology* (0th ed.), Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203753484>

Kaidesoja T., Sarkia M. & Hyryläinen M. (2019) Arguments for the cognitive social sciences. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 49(4): 480–498. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12226>

Kincaid H. (2008) Structural Realism and the Social Sciences. *Philosophy of Science*, 75(5): 720–731. <https://doi.org/10.1086/594517>

Ladyman J., Ross D., Spurrett D. & Collier J. (2007) *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, OUP Oxford. <https://books.google.com?id=khBREAQAQBAJ>

Lauer R. (2019) Is Social Ontology Prior to Social Scientific Methodology? *Philosophy of the Social Sciences*, 49(3): 171–189. <https://doi.org/10.1177/0048393119840328>

Law J. (2004) *After Method: Mess in Social Science Research*, Psychology Press. <https://books.google.com?id=E20X7N0nBfQC>

Little D. (2020) Social Ontology De-Dramatized. *Philosophy of the Social Sciences*, 51(1): 13–23. <https://doi.org/10.1177/0048393120916145>

Lohse S. (2017) Pragmatism, Ontology, and Philosophy of the Social Sciences in Practice. *Philosophy of the Social Sciences*, 47(1): 3–27. <https://doi.org/10.1177/0048393116654869>

- MacKenzie D. A. (2006) *An engine, not a camera: How financial models shape markets*, MIT Press.
- Mäki U. (2009) Economics Imperialism: Concept and Constraints. *Philosophy of the Social Sciences*, 39(3): 351–380. <https://doi.org/10.1177/0048393108319023>
- McCaffree K. (2018) A sociological formalization of Searle's social ontology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 48(3): 330–349. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12172>
- Mol A. (1999) Ontological Politics. A Word and Some Questions. *The Sociological Review*, 47: 74–89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1999.tb03483.x>
- Okasha S. (2017) *Biology and the Theory of Rationality*. <https://doi.org/10.1017/9781107295490.009>
- Okasha S. (2018) *Agents and goals in evolution* (First edition), Oxford University Press.
- Okasha S. & Binmore K. (2012) *Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour*, Cambridge University Press. <https://books.google.com?id=vkqq2RzRox8C>
- Psillos S. (1999) *Scientific Realism: How Science Tracks Truth* (Oth ed.), Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203979648>
- Rakoczy H. & Tomasello M. (2007) The Ontogeny of Social Ontology: Steps to Shared Intentionality and Status Functions. In S. L. Tsohatzidis (Ed.) *Intentional Acts and Institutional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology* (pp. 113–137), Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6104-2_5
- Ross D. (2008) Ontic Structural Realism and Economics. *Philosophy of Science*, 75(5): 732–743. <https://doi.org/10.1086/594518>
- Sarkia M., Kaidesoja T. & Hyryläinen M. (2020) Mechanistic explanations in the cognitive social sciences: Lessons from three case studies. *Social Science Information*, 59(4): 580–603. <https://doi.org/10.1177/0539018420968742>
- Searle J. (1995) *The Construction of Social Reality*, Simon and Schuster. <https://books.google.com?id=zrLQwJCCoOsC>
- Searle J. R. (2008) Language and social ontology. *Theory and Society*, 37(5): 443–459. <https://doi.org/10.1007/s11186-008-9068-y>
- Shevchenko V. (2023) Coordination as Naturalistic Social Ontology: Constraints and Explanation. *Philosophy of the Social Sciences*, 004839312211504. <https://doi.org/10.1177/00483931221150486>
- Sober E. (1983) Equilibrium explanation. *Philosophical Studies*, 43(2): 201–210. <https://doi.org/10.1007/BF00372383>
- Sperber D. (1996) *Explaining culture: A naturalistic approach*, Blackwell.
- Sperber D. (2011) A naturalistic ontology for mechanistic explanations in the social sciences. In P. Demeulenaere (Ed.) *Analytical Sociology and Social Mechanisms* (pp. 64–77), Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511921315.004>
- Sun R. (2012) *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences*, MIT Press. <https://books.google.com?id=Dd3xCwAAQBAJ>
- Tuomela R. (2002) *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View* (1st ed.), Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487446>

Turner S. (2018) *Cognitive Science and the Social: A Primer* (1st ed.), Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351180528>

Turner S. (2007) Social Theory as a Cognitive Neuroscience. *European Journal of Social Theory*, 10(3): 357–374. <https://doi.org/10.1177/1368431007080700>

Turner S. (2019) Verstehen Naturalized. *Philosophy of the Social Sciences*, 49(4): 243–264. <https://doi.org/10.1177/0048393119847102>

Vanderschraaf P. (2001) *Learning and coordination: Inductive deliberation, equilibrium, and convention*, Routledge.

Weber M. (1924) *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr.

Worrall J. (1989) Structural Realism: The Best of Both Worlds? *Dialectica*, 43(1-2): 99–124. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1989.tb00933.x>

Валерий Сергеевич Шевченко — преподаватель факультета социальных наук МВШСЭН, аспирант Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ. Научные интересы: философия социальной науки, философия когнитивной науки, социальная онтология, эволюционная теория игр. ORCID: 0000-0001-5040-8897. E-mail: valerii.s.shevchenko@gmail.com

- 140 Valerii S. Shevchenko — lecturer at the Faculty of Social Sciences at the Moscow School of Social and Economic Sciences, postgraduate student at the School of Philosophy and Cultural Studies at the Higher School of Economics. Research interests: philosophy of social science, philosophy of cognitive science, social ontology, evolutionary game theory. ORCID: 0000-0001-5040-8897. E-mail: valerii.s.shevchenko@gmail.com

Проект исследования экспертизы и опыта Г. Коллинза и Р. Эванса как способ преодоления кризиса экспертных знаний: проблема философских оснований

Владислав Р. Калинин

МВШСЭН, Москва, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-7873-4683

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-141-158>



Рекомендация для цитирования:

Калинин В. Р. (2023) Проект исследования экспертизы и опыта Г. Коллинза и Р. Эванса как способ преодоления кризиса экспертных знаний: проблема философских оснований. *Социология власти*, 35 (4): 141–158.

For citations:

Kalinin V. R. (2023) Studies of Expertise and Experience as a Way to Overcome the Crisis of Expert Knowledge: The Problem of Philosophical Foundations. *Sociology of Power*, 35 (4): 141–158.

Поступила в редакцию: 10.10.2023;
принята в печать: 27.11.2023
Received: 10.10.2023; Accepted for publication: 27.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

В фокусе внимания статьи — проект британских социологов Г. Коллинза и Р. Эванса по исследованию экспертизы и опыта (SEE). Автором данной статьи предпринята попытка экспликации контекстов говорения об экспертизе как социально-политическом феномене. С одной стороны, экспертиза в одном направлении исследований тематизируется как важная составляющая общественно-политических процессов. Экспертиза определяется в терминах власти, ее способность воздействовать легитимизирующим образом на процессы принятия решений возрастает. С другой стороны, социо-онтологический статус экспертизы нивелируется за счет демократизации доступа к информации и расхождения режимов сосуществования науки и политики, отчего, полагают исследователи, экспертиза пребывает в кризисе. В этих контекстах автор статьи обращается к проекту SEE, призванному устранить побочные эффекты от распространения конструктивистских направлений социологий знания и науки. Поставив под сомнение способность групп иметь доступ к истине и от ее имени формулировать экспертные оценки, конструктивистская социология убрала с интеллектуальной сцены эксперта как носителя специфицированных знаний. Коллинз и Эванс возвращают в повестку исследований экспертизу; они предлагают нормативную типологизацию экспертного опыта. Автор статьи реконструирует логику построения классификаций экспертизы и проблематизирует два

из ее ключевых типов — интеракционная и контрибуционная экспертизы. В статье детально описываются философские допущения, стоящие за понятием «интеракционная экспертиза». Притязания данного концепта — как видится автором проекта — описать не только распространенный тип экспертности, но и стать одним из концептуальных ресурсов для описания общества сомнительны, по причине лингвистического редукционизма. Коллинз и Эванс в рамках первичного различения типов экспертиз воспроизводят классические проблемы социологической теории.

Ключевые слова: социология экспертизы, интеракционная экспертиза, форма жизни, Г. Коллинз, Р. Эванс

Vladislav R. Kalinin

MSES, Moscow, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-7873-4683

Project Studies of Expertise and Experience as a Way to Overcome the Crisis of Expert Knowledge: The Problem of Philosophical Foundations

Abstract:

142

The focus of the article is the project of British sociologists H. Collins and R. Evans on the Study of Expertise and Experience (SEE). The author of this article attempts to explicate the contexts of talking about expertise as a socio-political phenomenon. On the one hand, expertise is discussed in one line of research as an important component of socio-political processes. Expertise is defined in terms of power, its ability to influence decision-making processes in a legitimising way is increasing. On the other hand, the socio-ontological status of expertise is leveled due to the democratisation of access to information and the divergence of the modes of co-existence of science and politics, which is why, according to the researchers, expertise is in crisis. In these contexts, the author turns to the SEE project, which seeks to address the side effects of the proliferation of constructivist sociologies of knowledge and science. By questioning the ability of groups to access the truth and formulate expert judgements on its behalf, constructivist sociology removed the expert as a bearer of specified knowledge from the intellectual scene. Collins and Evans put expertise back on the research agenda; they propose a normative typology of expertise. The author of the article reconstructs the logic of constructing classifications of expertise and problematising two of its key types — interactional and contributory expertise. The article describes in detail the philosophical assumptions behind the concept of interactional expertise. The claims of this concept — as the author of the project sees it — to describe not only a common type of expertise, but also to become one of the conceptual resources for describing society are questionable, due to linguistic reductionism. Collins and Evans reproduce classic problems of sociological theory within the primary distinction of types of expertise.

Keywords: sociology of expertise, interactional expertise, form of life, H. Collins, R. Evans

Введение. Статус экспертизы в современной социологии

В современной социологической теории можно выделить несколько полярных оценок касательно статуса экспертизы. В первой концептуальной линии статус экспертизы возводится в доминирующее положение в отношении зон принятия решений (публичная политика). Еще в 1990 г. Шейла Ясановф в книге с красноречивым названием «Пятая ветвь власти: научные советники как политики» указывала на возрастающую роль науки в процессе принятия решений [Jasanoff S. 2009]. Основной тезис ее книги заключается в том, что представители регулирующих государственных органов стали более зависимы от научных советников. Однако взаимосвязь между двумя этими субъектами в контексте общественного воздействия их решений приобретает неоднозначные, а иногда и негативные последствия. Отсюда требуется иная процедурность, доверительная рамка и публичная согласованность между экспертами и политиками. Этот подход в той или иной степени тематизируется многими авторами. Стивен Тернер вписывает проблему экспертизы (cognitive authority) в контекст демократии, показывая негативное воздействие неподотчетных народу экспертов на процессы принятия решений [Turner 2013]. Схожую критическую позицию можно обнаружить у известного социального эпистемолога С. Фуллера, для которого экспертиза является определенной формой «когнитивного авторитаризма» [Fuller 2001: 150]. В русскоязычном исследовательском поле часто используют термин «экспертотократия» для описания властвования и гегемонии экспертов в принятии решений [Ашке-ров 2009]. Таким образом, статус экспертизы в обозначенной перспективе занимает одно из доминирующих положений в социальных и политических практиках.

143

В другом направлении мысли, напротив, отмечается кризис, и даже крах экспертизы. Используя яркий и провокативный стиль, Т. Николс в книге «Смерть экспертизы» выделяет крупным планом предмет интеллектуального беспокойства — девальвация статуса эксперта, вызванная различным сочетанием факторов. «Боюсь, — пишет он, — что сейчас мы наблюдаем процесс обесценивания экспертного знания в любой области; спровоцированное Google, Wikipedia и блогами стирание любых границ между профессионалами и дилетантами, студентами и преподавателями, знающими и просто любопытствующими» [Николс 2019: 20]. Другой автор, социолог Г. Эяль, предложил метафору, описывающую кризисное напряжение касемо области пересечений экспертизы, науки и политики [Eyal 2019:13]. В его ориентационно-пространственной метафоре представлено трехполосное движение, где крайний

левый ряд со скоростным движением занимает государственная политика. Крайний правый, медленный ряд занимает наука как область исследований. Кризис возникает на линии пересечения двух крайних полос. Природа этого кризиса вызвана темпоральной рассинхронизацией этих двух рядов. Политические деятели, как правило, принимают решения в модусе «сейчас», тогда как наука функционирует в растянутом временном потоке, поэтому экспертиза в лице ученых выступает формой легитимации постфактум уже принятого политического решения.

Обозначенное нами напряжение в исследовательской литературе побуждает исследователей занять определенную позицию. Мы будем придерживаться второй линии рассуждений. Помимо имманентных факторов, связанных с изменением социологической мысли — о чем мы напишем ниже, — следует добавить в усиление позиций ряд внешних обстоятельств, подрывающих место и роль экспертизы в современном обществе. С одной стороны, действительно, относительная демократизация доступа к знанию разрывает «узкие потоки информации» [Фуллер 2021: 27]. Это приводит к тому, что подрывается базовая монополия специалистов, положение которых зависит от обладания компетенциями и знаниями. Для примера приведем кейс взаимоотношения пациента и врача. Так, человек, испытывающий какого-либо рода болевые ощущения, сам себе ставит диагноз до осмотра и заключения специалиста-врача. Он соотносит свою симптоматику с набором признаков, обозначенных в интернет-источниках. Поставив, таким образом, себе диагноз, пациент осуществил экспертную процедуру вместо врача, подрывая его специфицированную монополию знания [Решетников и др. 2020]. С другой стороны, в доказательство позиции Г. Эяля можно привести пример с распространением эпидемии COVID-19. В логике акселерации информационных потоков процесс принятия решения либо не совпадает с изменившейся конъюнктурой, либо, наоборот, решения принимаются поспешно и без надлежащего научного, шире — экспертного, обоснования. Начало распространения эпидемии COVID-19 актуализировало проблему временного лага между знанием и практикой [Inbar 2020]. Помимо этих двух причин институционального кризиса экспертизы, следует указать бегло и на фактор распространения «постправды» как нарочито антиобъективистскую форму интеракции в публичных коммуникациях.

В этом проблематичном контексте нам представляется необходимым обратиться к исследовательскому проекту по анализу экспертизы и опыта британских социологов Г. Коллинза и Р. Эванса — SEE (studies of expertise and experience). Исходное исследовательское намерение авторов актуализировать экспертизу и придать ей зна-

чимый статус заслуживает внимания. Во-первых, цели социологов сфокусированы на выработку, путем всеохватной классификации, «конечного словаря» экспертизы. Во-вторых, описание, которое разворачивают авторы, заточено на выработку нормативности: кого потенциально можно считать экспертом, а кого нет. И, что важно, позволяет оценить уровень экспертности ученых и граждан. Наконец, Г. Коллинз и Р. Эванс анализируют роль экспертов в принятии публичных решений и определяют возможные варианты инклюзии экспертизы и экспертов. Оговоримся, что в наши цели не входит рассмотрение проекта SEE в целом. В рамках данной статьи мы обозначим ряд факторов, которые поспособствовали девальвации статуса экспертизы и сделали проект востребованным, а также аналитически разберем положения исследовательского проекта Г. Коллинза и Р. Эванса касательно типизации возможных опытов и экспертиз. Далее мы покажем, что некоторые теоретические приращения авторов проекта в силу заложенных философских допущений проблематичны. Наша исследовательская задача — эксплицировать допущения и показать пределы проекта SEE как способа преодоления кризиса экспертизы.

145

От реляционного к реалистическому подходу экспертизы

Что такое экспертиза? Экспертиза, — пишет Фуллер в «Основах управления знаниями», — как термин появляется в 1870-е гг. во Франции. Первоначально экспертов определяли как индивидов, которые вовлекались в судебный процесс в качестве сторонних специалистов или носителей востребованных для судопроизводства компетенций. «Первые эксперты были призваны в качестве свидетелей в судебных процессах по выявлению подделок почерка. Эти люди имели опыт в распознавании сценариев, которые казались неразличимыми обычному наблюдателю» [Fuller 2001: 144]. Экспертиза (expertise) как понятие отсылало к этимологически изначально базовому понятию опыта (experience) и означало своего рода испытание проблемного объекта, в том числе условий его данности. Ключевое отличие эксперта от ученого в то время маркировалось в способе артикуляции и манифестации опыта. Во-первых, требовалось публичное рассуждение и построение выводов. Во-вторых, демонстрируемый опыт легитимировался публичным признанием и доверием. И наконец, экспертиза строилась на оценке, по результатам которой можно было бы сделать практические выводы.

В свою очередь, эксперт — это не публичный интеллектual и не «человек с улицы», как выразился бы А. Шюц. Интеллектual осуществляет общественную критику и публично артикулирует

свою позицию и свое отношение по проблемам текущей повестки. Это вовсе не означает, что интеллектуал не может быть экспертом. Общим основанием для них является то, что они существуют «за счет расстояния между здравым смыслом и техническими или общими знаниями. Это расстояние, конечно, в основном создается и поддерживается интеллектуалами и экспертами» [Grundmann at el. 2012: 29]. Там, где за экспертом закрепляется техническое, специализированное знание, интеллектуал относится к общему домену знания, вовлекая их как культурный ресурс для формирования «Weltanschauung». Человек с улицы живет в мире связанных самоочевидностей и не располагает эпистемической привязанностью к проблемной области познания, чего нельзя сказать об эксперте. Наоборот, самоидентификация индивида как эксперта возможна лишь в той мере, в какой устанавливается особая связь с предметным полем, в котором располагаются объекты экспертного анализа. Согласно Карин Кнорр-Цетиной, «объекты выполняют фокусирующую и интегрирующую роль в режимах экспертизы, превосходящих время жизни эксперта. В подобных режимах объекты формируют коллективные договоренности и моральный порядок. Кроме того, объектные миры создают контекст, в котором работает эксперт, тем самым представляя собой что-то вроде эмоционального убежища для личности эксперта» [Кнорр-Цетина 2006: 281].

146

Говоря о качествах эксперта, Фуллер подчеркивает, что речь не идет про субстантивные и универсальные свойства. Скорее, роль эксперта социально относительна постольку, поскольку качество и статус зависят от признания других акторов или институтов. Стив Фуллер аргументирует это следующим образом. Во-первых, для формирования экспертного опыта требуется культурная социализация и образовательная среда, в которой опыт может усваиваться. Это означает, что типы экспертиз зависят от специфицированных типов подготовок и научений. Во-вторых, экспертизы применяются в специфических и местных контекстах, где необходимо проявить определенный тип опыта. Недопустимо демонстрировать экспертное знание в нерелевантном контексте. И наконец, эксперт существует в когорте других экспертов, которые либо оспаривают, либо подтверждают его экспертные притязания [Fuller 2001: 145-146].

В социальной атрибуции эксперта имплицитно заложено реляционное измерение. Реляционность означает в данном случае ролевую зависимость эксперта. То есть эксперт объективируется и идентифицируется в социальном пространстве как эксперт другими акторами. «В реляционных подходах, — отмечают Коллинз и Эванс, — экспертиза рассматривается как вопрос взаимоотношений экспертов с другими. Концепция, согласно которой экс-

пертиза — это всего лишь «атрибуция» — часто ретроспективное присвоение ярлыка, — является примером реляционной теории» [Collins, Evans 2007: 3]. Относительный характер конструирования экспертизы предполагает, таким образом, что экспертиза, как и сам статус эксперта, возникает во время внешнего запроса и что в самой экспертизе нет внутренних свойств. Основной фокус смещается в сторону уполномочивающих инстанций и акторов, предписывающих индивидам говорить как экспертам. Сложности с реляционной характеристикой стали особо заметны с распространением конструктивистских направлений в социологии и развитием пост-модернизма [Fischer 2009: 137-138].

Одним из ярких примеров направления, подорвавшего доверие к статусу эксперта, — социология науки и техники, развиваемая акторно-сетевым теоретиком Б. Латуром и коллегами по цеху STS. Определив, что научный факт — это результат конвенций, результат споров, борьбы за внимание спонсоров и публики, социологи конструктивистского подхода из STS подорвали доверие к науке как автономной сфере производства знаний. Латур новаторским решением встроить социологическое описание не только в контекст, но и в само содержание знаний побочно затронул экспертизу как перекрестное явление научной теории и практики принятия решений. Не только статус эксперта стал относительным, т. е. социально конструируемым, но и потенциально само знание приобрело нестабильную природу и зависимость от, используя выражение Л. Флека, стиля мышления. В ходе двойной релятивизации (социальной и научной) был проложен путь к подрыву экспертизы как определенной практики, сложившейся институционально еще в начале XX в. Расширим этот тезис с помощью обращения к Г. Коллинзу и Р. Эвансу, которые впервые указали на побочные эффекты STS для экспертизы. В предложенной ими периодизации развития социологии науки следует выделять три волны изменений, связанные с реконцептуализацией объекта исследований и постановкой исследовательских задач. В рамках первой волны, длившейся до середины 1960-х гг., были предложены описания, заточенные на выявление факторов успеха научных открытий, как и на факторы распространения знаний в институциональных средах. Ярким примером работ в первой волне могут являться произведения Р. Мертоня по социологии науки. Авторы проекта SEE пишут: «Поскольку науки считались эзотерическими и авторитетными, было немыслимо, чтобы принятие решений в вопросах, связанных с наукой и технологиями, могло идти в каком-либо другом направлении, кроме как сверху вниз» [Collins, Evans 2002: 239]. Именно авторитет науки и ее эзотеризм обеспечивал прочное социальное и политическое положение экспертизы. Легитимность науки, другими словами, распростра-

лась также и на экспертов, от имени которой они и осуществляли свой *modus operandi*.

Следующая волна — распространение релятивизма и конструктивизма. Ключевой особенностью работ в данный период — обращение к экстранаучным факторам, определяющим научный процесс. От Д. Блура, у которого математика есть производная социальных практик, до Б. Латура, полагавшего, что открытия Пастера, равно и пастеризация Франции — есть результат в том числе сочетания политических и социальных альянсов. Разъяв замкнутость научного мира и обнаружив там поле борьбы, социологи подорвали авторитетность науки и экспертизы. В связи с этим возникают закономерные вопросы. Как можно доверять эксперту, говорящему от лица «научного», сконструированного путем ненаучных средств объекта? В этом случае придется признать, что глобальное потепление и ГМО — это конвенции, за которыми скрывается чья-то злая воля, либо контрверзы — несостоявшиеся по социально-политическим причинам научные факты. Надо сказать, что не только Коллинз обозначил негативные последствия так называемой второй волны социологии науки и технологий. Латур также был обеспокоен идеологизацией научных фактов, которые ранее им подвергались социологической деконструкции и денатурализации. «В то время как мы, — пишет он, — годами пытались обнаружить реальные предубеждения, скрытые за видимостью объективных заявлений, теперь нам предстоит выявить реальные объективные и неопровержимые факты, скрытые за иллюзией предубеждений?» [Latour 2004: 227].

Третья волна за авторством Коллинза и Эванса возникла вследствие проблематичных побочных эффектов от предыдущей волны. Это попытка, с одной стороны, в противовес реляционной теории экспертизы, заново сформулировать нормативное определение экспертизы, которое в силу наличия верифицированных критериев опыта и рациональности будет способно маркировать вариацию экспертизы. И с другой стороны, попытка вернуть в тематическую повестку взаимоотношения ученых и политиков, свободных от принципа партийности в науке и научной партийности. В конечном счете, как указывают авторы, основная задача социологии науки и техники в рамках третьей волны — указать релятивистски и конструктивистски настроенным социологам, что экспертиза — это не ведомство риторики и не символический трюк [Collins, Evans 2015: 120].

Типология экспертиз и интеракционная экспертиза

Первый шаг Г. Коллинза и Р. Эванса на пути к реактуализации экспертизы состоял в выделении «идеальных типов» экспертов. К таковым они относили «интеракционный» и «контрибуционный» типы

экспертиз. Главная задача состояла в том, как сформулировать типы экспертных знаний и определить, как они могут сочетаться друг с другом [Collins, Evans 2002: 254]. В дальнейшем они расширили типы экспертизы, в результате чего получилась «периодическая таблица экспертных знаний». По словам Коллинза, она «представляет собой попытку перечислить исчерпывающим образом все типы экспертных знаний, которые могут иметь отношение к вопросам принятия технических решений в общественном поле, от универсальных до специализированных» [Collins 2018: 71].

Таблица 1. Периодическая таблица экспертизы и опыта
Table 1. Periodical table of expertise and experience
[Взято из: Collins, Evans 2007: 159]

Повсеместная экспертиза					
Специ- альная экспертиза	Повсеместное неявное знание			Специальное неявное знание	
	Знание пивной подставки	Популяр- ное пони- мание	Знание из перво- источ- ника	Интерак- ционная экспер- тиза	Контри- буционная экспер- тиза

149

В таблице они выделяют несколько уровней типологий. Важным разделом периодической таблицы экспертизы является категория «повсеместной» (ubiquitous) экспертизы. Примером такого типа опыта и знания является общий для всех когнитивный ресурс — повседневный язык. Следующий уровень в периодической таблице — «специальная экспертиза», которая, в свою очередь, подразделяется на повсеместные и специальные неявные знания. Повсеместное специальное знание включает в себя несколько позиций: «знание пивной подставки», «популярное понимание», «знание из первоисточника». Первая позиция, несмотря на причудливое название, отсылает к знанию отдельного факта. Это элементарная информация: как перемещать слона на шахматной доске, знание состава продукта и т.п. «Популярное понимание» складывается из потребления научно-популярных источников. Пример суждения в рамках популярного понимания может быть таков: «спрос рождает предложение». Оба режима экспертизы зависят от «низкой пропускной способности» средств информации, которые обеспечивают

общественное понимание и опытное знание [Collins, Evans 2007: 21]. Третий тип экспертизы — «знание первоисточника» — ближе к специализированному, однако в отличие от последнего не требует владения узкоспециализированным неявным знанием и находится в поле повсеместных практик. Учебники, как правило, написаны простым языком и подходят для первичного ознакомления и погружения в тематику. Углубление и дальнейшая специализация знания и опыта требует контакта с экспертным сообществом, так как только находясь внутри сообщества, можно отследить ключевые проблемы и точки напряжения в рамках конкретной темы [Ibid.: 22].

Контрибуционный опыт, которому авторы уделяют пристальное внимание, приобретается путем «полномасштабного физического погружения» (т. е. посредством практики) в предметное поле. Здесь закладываются зоны экспертных знаний [Collins, Evans 2002: 254]. Контрибуционные эксперты — это субъекты научных и производственных практик: они решают конкретные, физические, материальные, интеллектуальные задачи. В качестве контрибуционных экспертов могут выступать специалисты, ученые, деятельность которых локализована лабораторной практикой: физики, экспериментирующие над материалом, вирусологи, секвенирующие последовательность генома, и т.п. Контрибуционные эксперты как практики и как носители определенных навыков создают то, что может стать предметом опыта и исходным элементом цепочек знаний и информации. Важно подчеркнуть, что генерируемый ими опыт должен перейти из потенциального режима в действительный. Для внешних наблюдателей такой тип генерации знания и опыта представляется эзотеричным процессом. Это значит, что носители такой экспертности не будут считываться сторонними акторами как эксперты в силу отсутствия предпосылок и критериев, раскрывающие значимость их знания и опыта для общественных отношений. Кроме того, потенциальная коммуникация контрибуционных экспертов, например, с гражданами, затруднительна по причине герметичности их эпистемического мира. Поэтому, утверждают авторы периодической таблицы, такой тип опыта и экспертизы нельзя отнести к социальному регистру. Контрибуционная экспертиза — несоциальна. Интеракционная экспертность, напротив, приобретается исключительно «через лингвистическую социализацию» с практикующими агентами в данной области и позволяет свободно говорить на специализированном языке без телесного вовлечения в сами практики.

Интеракционная экспертиза отвечает как за насыщение нового опыта интерпретацией, так и за передачу потенциального нового знания. Благодаря такому типу экспертизы бессмысленный контрибуционный опыт для наблюдателя становится осмысленным,

встраивается в ясную смысловую картину. Интеракционная экспертиза осуществляется во многих сферах профессиональной практики. Наиболее выпукло присутствует там, где требуется сложная координация разнопорядковых экспертных позиций: в правительственных комиссиях, на врачебных консилиумах и т. д. Также опыт взаимодействия обнаруживается, например, в практиках слепого рецензирования научных статей. Рецензент может выступать из смежной области знания. Маловероятно, что и эксперименты, описываемые в статьях, рецензенты проводили. Однако интеракционный опыт рецензентов позволяет сформулировать суждение о валидности научной статьи. Помимо рецензирования этот тип опыта также используется в журналистской и управленческой деятельности. Перечисленные акторы интеракционного опыта способны переводить эзотерическое или узкоспециализированное знание в общедоступное, т. е. встраивать в созданный практиками опыт новые значения и транспонировать в расширенный контекст или переводить на язык, доступный всем членам общества [Collins, Evans 2007: 73]. Носители опыта взаимодействия, таким образом, замыкают замкнутость мира, в котором создаются научные факты. Перечисленные уровни экспертизы структурированы от простого к сложному. Авторы отмечают, что деление не маркирует все вариации опыта. Это объясняется тем, что любая типизация работает в срезе синхронии и как таковая неустойчива к темпоральным изменениям. Тем не менее представленные типы экспертности могут служить своего рода вспомогательной картой для лиц, перед которыми стоит проблема интеграции экспертизы в процесс принятия решений. Если опыт, лежащий в основании экспертизы, распределен между акторами неравномерно, должен быть инструмент, позволяющий категоризировать и классифицировать его. Соответственно, научная легитимность решения, в том числе политического, пропорциональна тому, какой тип опыта и экспертизы был вовлечен в качестве обоснования решения.

151

Разработанный авторами проект SEE также имеет ценность и для тех, кто озабочен проблемой неподотчетности экспертов в процессе формулирования политики (policy). Непрозрачность выбора экспертов в правительственные комиссии или назначение на должности — предмет общественных дискуссий. И как само участие граждан, не обладающих экспертными навыками, в процессе принятия решений. Проблема экспертного элитизма, т. е. своего рода монополизма на формулирование экспертной оценки и экспертного эгалитаризма, где каждый является носителем актуального и/или виртуального опыта, нивелируется путем выстраивания таксономии экспертности. Разнообразие и диапазон опыта как гаранта экспертизы должно быть гармоничным образом построено и затем

встроено в практики демократического участия. Без наличия такой «предустановленной гармонии» открывается дорога популизму. Авторы резюмируют, что следует осторожно увеличивать разнообразие (diversity) экспертизы особенно в той части, где обсуждаются сложные технические, проблемные вопросы, и исключать тех, кто не имеет вовсе опыта в данном вопросе. Напротив, в той части, где данный вопрос стал предметом формулирования общественной политики, требуется демократизация доступа экспертизы для всех заинтересованных лиц [Collins et al. 2020: 83].

Следует признать, что не все авторы разделяют оптимизм в отношении способности авторов проекта сформулировать нормативное решение проблемы экспертизы и ее места в рамках демократических практик [Wynne 2003; Jasonoff 2003]. Так, Ш. Ясановф утверждает, что Коллинз и Эванс не желают учитывать прежде всего политическую природу экспертизы. Роль граждан в сферах принятия государственных решений основана у них на редукционистском представлении. В любом случае, демаркация уровня экспертизы, критерии применимости опыта, как и разделение науки и политики в целом, ситуативно устанавливаются вовлеченными в локальные контексты учеными, политиками и гражданами, а не нормативными предписаниями [Jasonoff 2003: 398]. Спустя 13 лет после запуска своего исследовательского проекта по изучению экспертизы и опыта (точка отсчета — публикация одноименной статьи «Третья волна в исследовании науки: исследование экспертизы и опыта» в 2002 г.) британские социологи стали утверждать, повышая теоретические ставки, что одно из главных понятий их словаря — интеракционная экспертиза — «потенциально может стать основой для теории общества» [Collins, Evans 2015: 119]. Однако нам представляется такое интеллектуальное притязание весьма проблематичным.

О философских основаниях интеракционной экспертизы

В этой части текста мы преследуем две задачи: проблематизировать философские допущения и тем самым обозначить пределы проекта SEE. Коллинз и Эванс открыто указывают на философские предпосылки проекта и задействованные ими философские концепты. В их типологии, как на повсеместном, так и на специальном уровне экспертизы отчетливо используется концепт неявного знания. Неявное, или практическое знание — понятие, введенное в оборот М. Полани. Многие социальные действия исполняются в фоновом режиме, исключаящем рефлексивные установки относительно того, как это действие должно осуществляться. Это знание не выражается в пропозициональном языке. Знание того, как ездить на ве-

лосипеде, указывает М. Полани, не дано в эксплицитной форме. «Писанные правила умелого действия могут быть полезными, но в целом они не определяют успешность деятельности: это максимумы, которые могут служить путеводной нитью только в том случае, если они вписываются в практическое умение или владение искусством» [Полани 1995: 83]. Сам Коллинз, в отличие от М. Полани, не считает, что имплицитные фоновые знания должны быть только личностными. Напротив, доказывает он, следовало бы расширить узкий диапазон неявных личностных знаний до коллективных. В его классификации неявных знаний выделяются соматические неявные знания, характеризующие телесное поведение, реляционное неявное знание, отсылающее к отношению между акторами, а также коллективное неявное знание. Именно коллективы устанавливают границы условий применимости неявных знания [Collins 2010]. В свете экспертизы неявные знания позволяют носителям опыта расширять контексты знаний. Знать не только правило, информацию и т.п., но и знать, где и как это правило или информацию применять. Применимость повседневного языка является примером коллективного неявного знания. Так, в некоторых культурах ближнего Востока читают и пишут не так, как принято в других в культурах — справа налево. «Неявное знание для Коллинза — это знание значений словоупотреблений, и оно возникает тогда, когда возникает человеческое сообщество» [Столярова 2018: 45].

153

Вторым, наиболее важным источником философских оснований для проекта SEE являются поздние работы Витгенштейна. Ядром интеракционной экспертизы является концепт «формы жизни». Не будет ошибкой считать такой тип экспертизы социологическим воплощением концепта Витгенштейна. «С философской точки зрения интеракционная экспертиза в том виде, в каком она впервые появилась, делает новое утверждение о том, как работают формы жизни и как люди вписываются в них» [Collins, Evans 2015: 116]. Известно, что Витгенштейн так и не дал четкого определения форм жизни (надо оговориться, что это и не входило в его намерения). Формы жизни не дефинируются, а описываются. Эта дескриптивная стратегия в то же время и порождает условия для разночтений.

Как реинтерпретирует концепт формы жизни Г. Коллинз? Форма жизни у него — это речевые акты в рамках правилосообразных действий; она определяется правилами, имеющими свою темпоральную дискретность и пространственную локальность. Употребление языка, прежде всего для Коллинза, — это форма жизни. Коллинз исключает материальность практик из формы жизни и этим решением, на наш взгляд, порождает контрпродуктивное последствие, заключающееся в проблеме несводимости материального и символического. Обратим внимание, что для самого Витгенштейна

дилемма физического и ментального, внешнего и внутреннего, которую нарочито вводит Коллинз, являлась ложной проблемой. Разберем этот момент.

Оставаясь в поле витгенштейнианской философии, Коллинз делает нетривиальный ход, высвобождающий ему место для интеракционной экспертизы как модели теории общества: между формой жизни как языковой игрой существует зазор, зона, отделяющая ее от телесной практики. Овладевая языком практики, а не самой практикой, эксперт может свидетельствовать о приобщении к форме жизни. Поскольку сама форма жизни конституирована как практика только в языке и в речевой прагматике, постольку и опыт этой формы жизни может быть дан исключительно в языке. Аргументация здесь следующая. Интенциональное содержание действия определено лингвистически. Объект дан в том виде, в котором он представлен субъекту, благодаря первичному акту означивания самого объекта со стороны субъекта. В этом смысле любая перцепция материального мира языковым образом опосредована, что означает предшествование языковых форм в усвоении всегда уже обозначенного и поименованного опыта или объекта опыта. Если данный аргумент наложить на интеракционный и контрибуционный типы экспертизы, то мы получаем два вида опыта: языковой и физический. Однако про физический опыт (контрибуционную экспертизу) нельзя сказать ничего определенного до тех пор, пока он не станет частью языкового. Применяя далее этот ход мысли к экспертизе, скажем, что контрибуционные эксперты, работающие внутри материального мира, экспертами как таковыми не являются до тех пор, пока их опыт и знание не станут предметом выражения и говорения со стороны интеракционных экспертов. Иначе говоря, контрибутивный опыт конституируется (признается таковым) только в перспективе опыта взаимодействия и то, насколько он будет принят, прямо зависит от языковых практик перевода. Это решение кажется странным и даже нелогичным, учитывая первоначальное намерение Коллинза освободить статус экспертизы из-под «ведомства риторики». Объяснить это решение можно двумя способами. С одной стороны, следует упомянуть биографический опыт самого британского социолога.

Будучи «прикомандированным» социологом и включенным наблюдателем в лаборатории физиков, занимавшихся изучением гравитационных волн, Коллинз усвоил словарь своих «подопечных», не участвуя в реальной работе с приборами. Данный опыт дал Коллинзу импульс к разработке модели имитационной игры, своего рода теста Тьюринга. В имитационной игре аудитория получает ответы на вопросы как со стороны контрибуционного эксперта, так и интеракционного. Главная задача аудитории — распознать, кто

из них действительно является носителем опыта, а кто относится к интеракционной экспертизе. Опыт взаимодействия с физиками позволил Коллинзу успешно представить себя в рамках игры представителем этой науки таким образом, что другие наблюдатели не смогли его разоблачить. С другой стороны, социологическое прочтение Витгенштейна было во многом обусловлено интерпретацией П. Уинча [Ibid.]. То, что Уинчу представлялось продуктивной исследовательской метафорой — рассматривать социальные взаимодействия как разговор, «обмен идеями в разговоре» [Уинч 1996: 96] — для Коллинза стало онтологическим основанием построения теории экспертизы и опыта. Предшествование лингвистических отношений физическим берется Коллинзом именно у Уинча. В итоге действие является социальным в той мере, в какой оно опосредовано языковой игрой. Минимизация роли телесных практик в процессе инсталляции опыта, а стало быть, и контрибуционной экспертизы, для Коллинза и Эванса обусловлено жестким разделением языка и телесной практики. Интеракционная экспертиза возможна при удержании разделяющей границы и погружения в понимание (язык) практик, но не в саму практику. Являясь социальным оператором формы жизни, концепт опыта взаимодействия призван отразить условия сочетания форм жизни, их перехода и взаимопроникновения. Введенный Коллинзом и Эвансом картезианский дуализм, как и, впрочем, всякий дуализм, порождает перечень классических философских проблем соотношения внешнего/внутреннего, материального/ментального и прочее. Так, О. Столярова предлагает рассматривать подход Коллинза не как картезианский, а как кантианский. Бинарная схема контрибуция/интеракция ложится на кантовское различие вещи-в-себе и вещи-для-нас. В таком случае, продолжая кантианские размышления, контрибуционную экспертизу нельзя познать, ее только можно мыслить, что она есть, и не более того [Столярова 2018].

Если для философии такие проблемы традиционны, то для социологии как автономной науки дуализм может иметь негативные последствия [Филиппов 2003]. Коллинз и Эванс, онтологизируя формы жизни как фундамент интеракционной экспертизы, сводят тем самым социологический проект исследования экспертизы к лингвистическому региону знания. Притязание концепта интеракционной экспертизы на то, чтобы быть теорией общества в этом изводе, выглядит, на наш взгляд, необоснованным, поскольку из такой теории изъяты телесные практики и навыки. Теоретический ход Коллинза и его соавторов в конечном счете приводит к тому, что основной источник экспертизы (контрибуционный опыт) — телесные, физические практики — становится недоступным для объективации *per se*. Вместе с телесными практиками исчезает и чув-

ственность как дополнительный источник понимания, вследствие чего возникает закономерный вопрос о валидности и истинности перевода опыта и экспертизы. В какой мере мы можем быть убеждены в неискаженности переведенного знания в рамках интеракционного взаимодействия? Является ли объект экспертного знания одним и тем же в рамках двух потенциально разных, но созависимых друг от друга видов экспертиз? В неспособности сформулировать ответы на эти вопросы мы обнаруживаем объяснительную слабость проекта SEE.

Библиография / References

Ашкеров А. А. (2009) *Эксперткратия. Управление знаниями: производство и обращение информации в эпоху ультракапитализма*. М.: Европа.

— Ashkerov A. A. (2009) *Expertocracy. Knowledge Management: Production and Circulation of Information in the Epoch of Ultracapitalism*. Moscow: Europe. — in Russ.

Кнорр-Цетина К. (2006) Социальность и объекты. Социальные отношения в пост-социальных обществах знания. *Социология вещей*. М.: Территория будущего: 267-306.

— Knorr-Cetina K. (2006) Sociality and objects. Social relations in post-social knowledge societies. *Sociology of things*. Moscow: 267-306. — in Russ.

Николс Т. (2019) *Смерть экспертизы: как интернет убивает научные знания*. М.: Бомбра.

— Nichols T. (2019) *Death of expertise: how the Internet is killing scientific knowledge*. М.: Bombra. — in Russ.

Решетников А. В., Айвазян Ш. Г., Присяжная Н. В. (2020) Роль участкового врача во мнениях молодых и опытных профессионалов. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*, 2: 331-346. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.764>

— Reshetnikov A. V., Ayvazyan Sh. G., Prisyazhnaya N. V. (2020) The role of the district doctor in the opinions of young and experienced professionals. *Monitoring of public opinion: economic and social changes*, 2: 331-346. — in Russ.

Полани М. (1995) *Личностное знание. На пути к посткритической философии* / Под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова; пер. с англ. М. Б. Гнедовского, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. М.

— Polanyi M. (1995) *Personal knowledge. On the way to postcritical philosophy* / Edited by V. A. Lektorsky, V. A. Arshinov; transl. by M. B. Gnedovsky, N. M. Smirnova, B. A. Starostin. Moscow. — in Russ.

Столярова О. (2018) Третья волна исследований науки как философское обоснование STS. *Логос*, 28, 5(126): 31-52.

— Stolyarova O. (2018) The Third Wave of Science Research as a Philosophical Justification of STS. *Logos*, 28, 5(126): 31-52. — in Russ.

Уинч П. (1996) *Идеи социальной науки и ее отношение к философии* / Перевод с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество.

— Winch P. (1996) *Ideas of social science and its relation to philosophy* / Transl. by M. Gorbacheva, T. Dmitriev. M.: Russian Phenomenological Society. — in Russ.

Филиппов А. Ф. (2003) *Теоретические основания социологии пространства*. М.: Канон-ПрессЦ.

— Filippov A. F. (2003) *Theoretical foundations of the sociology of space*. M.: Kanon-Press-C, 2003. — in Russ.

Фуллер С. (2021) *Постправда: знание как борьба за власть*. М.: Изд-во ВШЭ, 2021.

— Fuller S. (2021) *Post-truth: knowledge as a struggle for power*. Moscow: HSE, 2021. — in Russ

Collins H. M., Evans R. J. (2015) Expertise Revisited. Pt. I: Interactional Expertise. *Studies in History and Philosophy of Science*, pt. A 54: 113-123. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1611.04423>

Collins H., Evans R. (2007) *Rethinking expertise*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins H., Evans R. (2002) The third wave of science studies: studies of expertise and experience. *Social Studies of Science*, 32 (2): 235-296. <https://doi.org/10.1177/0306312702032002003>

Collins H. (2018) Studies of Expertise and Experience. *Topoi*, 37: 67-77. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-016-9412-1>

Collins H. (2010) *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.

Collins H. M. et al. (2020) *Experts and the Will of the People*. Cham: Palgrave Macmillan.

Fischer F. (2009) *Democracy and expertise: Reorienting policy inquiry*. OUP Oxford.

Fuller S. (2001) *Knowledge Management Foundations*. Routledge.

Eyal G. (2019) *The Crisis of Expertise*. Polity Press.

Grundmann R., Stehr N. (2012) *Experts: The knowledge and power of expertise*. London: Routledge.

Inbar D. (2020) *Bash the Expert: Expertise Amid the COVID-19 Crisis Conference Summary*. Institute for National Security Studies (INSS).

Jasanoff S. (2003) Breaking the Waves in Science Studies: Comment on H. M. Collins and Robert Evans, "The Third Wave of Science Studies". *Social Studies of Science*, 33 (3): 389-400. <https://doi.org/10.1177/03063127030333004>

Jasanoff S. (1990) *The fifth branch: science advisers as policymakers*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Latour B. (2004) Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2): 225-248. <http://dx.doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.764>

Turner S. P. (2013) *The Politics of Expertise* (1st ed.). Routledge.

Wynne B. (2003) Seasick on the Third Wave? Subverting the Hegemony of Propositionalism: Response to Collins & Evans (2002). *Social Studies of Science*, 33(3): 401-417. <https://doi.org/10.1177/03063127030333005>

Калинин Владислав Романович — магистр социологии, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН), старший преподаватель МВШСЭН. Научные интересы: социология политики, governmentality studies. ORCID: 0000-0002-7873-4683. E-mail: vrkalinin1@gmail.com

Kalinin Vladislav — MA in Sociology, MSSES, senior lecturer MSSES. Scientific interests: sociology of politics, governmentality studies. ORCID: 0000-0002-7873-4683. E-mail: vrkalinin1@gmail.com

Предисловие к переводу манифеста «новой социологии детства»

АРТЕМ С. СЕРЕБРЯКОВ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-5564-0975

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-159-165>



Рекомендация для цитирования:
Серебряков А. С. (2023) Предисловие к переводу манифеста «новой социологии детства». *Социология власти*, 35 (4): 159–165.

For citations:
Serebryakov A. S. (2023) Preface to the Translation of the Manifesto of the “New Sociology of Childhood”. *Sociology of Power*, 35 (4): 159–165.

Поступила в редакцию: 15.10.2023;
принята в печать: 23.11.2023
Received: 15.10.2023; Accepted for publication: 23.11.2023

Copyright: © 2023 by the author.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Программная статья Эллисон Джеймс и Алана Праута для сборника «Конструируя и реконструируя детство» — пожалуй, самая авторитетная теоретическая работа в области социальных исследований детства, вышедшая за последние четыре десятилетия. Без ее упоминания обычно не могут обойтись те, кто настаивает на необходимости изучать детство в качестве отдельного социального феномена, а детей — как агентов, непосредственно вовлеченных в организацию коллективной жизни и способных создавать и поддерживать автономные культуры и системы отношений. Но всякое теоретическое высказывание, становясь общим местом, подвергается неизбежной редукции; оно низводится либо до набора некритически воспроизводимых положений, либо до карикатуры, служащей мишенью для колкостей и козлом отпущения, на которого возлагается ответственность за эпистемологические

159

В статье использованы результаты проекта «Природа в оптике цифровой культуры: парадоксы, гибриды, фантазмы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 году.

тупики и кризисы. Перевод статьи на русский язык был осуществлен в том числе для того, чтобы дать новый импульс осмыслению и обсуждению поднятых авторами проблем, выводя их рецепцию за рамки догматического повторения или пренебрежительного отбрасывания.

Опубликованный в 1990 году, этот текст-манифест не был первой попыткой артикулировать новые установки в отношении изучения детства для общественных наук. Праут и Джеймс, однако, не просто опираются и ссылаются на вышедшие в 80-е годы работы коллег, таких как Крис Дженкс или Леена Аланен. И себя, и своих соратников они позиционируют уже как представителей «возникающей» исследовательской парадигмы — так называемой «новой социологии детства». Речь идет не только об обосновании концептуальной новизны текущих исследований. Основное внимание Праута и Джеймс сосредоточено скорее на демонстрации того, что наряду с доминировавшими воззрениями на детство долгое время присутствовали, но заглушались альтернативные голоса; а также — что из-за некритического принятия перспективы социализации и психологии развития детство оставалось как бы слепой зоной для исследователей даже после того, как открытия структурализма, символического интеракционизма и социального конструктивизма укоренились в науках об обществе. Таким образом, именно Прауту и Джеймс удалось совершить *перформативный акт*, объединяющий растущее многообразие исследовательских проектов в единое научное поле и утверждающий, что текущих теоретических и методологических инструментов достаточно для иного подхода к изучению детства, даже если сама настройка данных инструментов под это специфическое поле далека от завершения.

Разработка новой исследовательской парадигмы проходила преимущественно в рамках серии междисциплинарных семинаров и конференций «Этнография детства» (*The Ethnography of Childhood*), проводившихся в 80-е годы в Кембридже под руководством социального антрополога Джудит Эннью, чьи работы о маргинализации и эксплуатации детей заслуживают отдельного упоминания [см., напр.: Ennew 1986]. Посредством этих встреч постепенно выстраивалась сеть исследователей из разных стран, прежде работавших поодиночке и в разных областях¹, но одинаково неудовлетворенных тем, что в их дисциплинах детство остается маргинальной

1 Так, к примеру, Праут начинал с исследований в области медицинской социологии, а Джеймс занималась антропологией, ориентируясь на интерпретативный подход Клиффорда Гирца [см.: Smith, Greene 2014: 130; 169].

областью интересов, а также обеспокоенных ситуацией с социальной защитой несовершеннолетних. Как вспоминает Эллисон Джеймс: «Наш сборник стал отражением дискуссий, которые велись в то время на межнациональном уровне <...>. Это настолько захватывающе, когда обнаруживаешь, что являешься частью чего-то, хотя и не догадывался об этом, пока не встретил других людей, которые точно так же пытаются осмыслить, чем же именно они занимаются» [Smith, Greene 2014: 131]. Воодушевленность и оптимизм — как исследовательский, так и политический — характерны для этого текста и других работ, подкреплявших установление новой науки о детстве.

В 1998 году, вскоре после переиздания сборника «Конструируя и реконструируя детство» (1997), Джеймс и Праут совместно с Крисом Дженксом выпустили еще одну книгу, «Теоретизируя детство» [James et al. 1998], в которой систематизировали появившиеся исследования и представили их уже как поле междисциплинарных исследований детства (*childhood studies*). Предложенная ими картография, с одной стороны, подтверждала возникновение множества плодотворных подходов и исследовательских перспектив, но с другой — свидетельствовала о наличии в этом поле не концептуального единства, но линий напряжения и непримиримых противоречий. Авторы выделили четыре дихотомии: структура и агентность, тождество и различие, постоянство и изменчивость, локальность и глобальность; организовали их в систему координат с полюсами в виде четырех «философских измерений»: волюнтаризм, детерминизм, универсализм и партикуляризм; и расположили на ней четыре основных дискурса:

- дискурс о социально *структурированном* ребенке: детство как перманентный элемент структуры общества и системы его воспроизводства, дети как особый социальный класс [см.: Qvortrup 1994];
- дискурс о социально *сконструированном* ребенке: детство как исторически изменчивая культурная форма, дети как участники процессов конструирования социальных систем [см.: Jenks 1982];
- дискурс о ребенке-*миноритарии* (*minority group child*): детство как универсальный механизм патерналистского подчинения, дети как угнетаемое меньшинство [см.: Masson 1995];
- дискурс о ребенке-*дикаре* (*tribal child*): детство как автономная символическая система, дети как представители отдельного сообщества, чьи практики никогда не подчинены полностью процессам социализации и нормализации [см.: Stephens 1995].

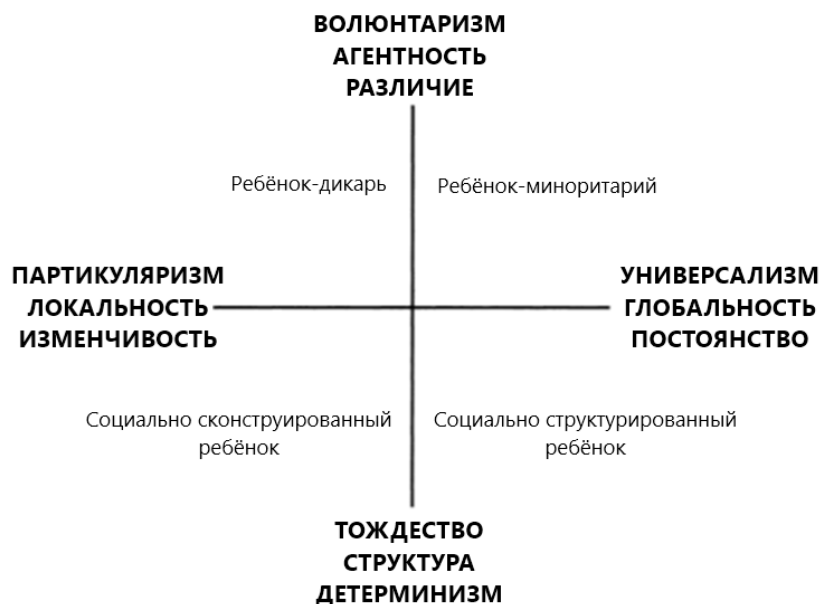


Рис. 1. Система научных дискурсов о детстве [James et al. 1998: 147]

Этот систематизирующий жест был в действительности жестом полемическим, осуществленным отнюдь не из нейтральной позиции: не только дискурс о социально сконструированном детстве, но все четыре дискурса представляли собой научные конструкты; но для того чтобы увидеть их как таковые и разместить на системе координат, требовалось сохранять именно конструктивистскую рамку. Другими словами, предложенная модель была имплицитно асимметричной — при мнимом равенстве дискурсов один из них был также и метадискурсом [см.: Moggs 2002]. Читатель манифеста 1990 года наверняка заметит, что и там конструктивистская оптика занимает привилегированное положение по отношению к остальным перспективам. Как впоследствии будут указывать критики «новой социологии детства», конструктивистская методология и риторика, которым отдавали предпочтение сторонники движения, сами были детерминированы неолиберальным консенсусом, установившимся в 80-е годы [см.: Ва 2021].

Третье издание «Конструируя и реконструируя детство» состоялось в 2015 году, спустя четверть века после того, как новая парадигма была провозглашена. Теперь она обогатилась альтернативными программными заявлениями [см., напр.: Qvortrup et al. 2009: 1-6] и работами, посвященными критической оценке состояния дисциплины изнутри нее самой [см., напр.: Tisdall, Punch 2012]. В пред-

словии к последнему изданию Джеймс и Праут размышляют об историческом моменте, которому принадлежал их перформативный акт. Они характеризуют его как время позднего модерна — время неопределенности, когда институты и формы социальной организации, без которых невозможно было представить современное общество, стали подвергаться мутациям и эрозии:

Однако в 1980-е и 1990-е неопределенность сопровождалась оптимистическими и прогрессивистскими общественными настроениями, которые способствовали распространению таких идей, как участие детей в принятии решений. После финансового кризиса 2008 года подобное предполагать уже не получается. Как оказалось, социологи — хотя некоторым удалось это предвидеть — приняли крупнейший в истории кредитный бум (и крах) за новую общественную эпоху. Сова Минервы вылетает в сумерки, и сегодня мы лишь смутно различаем наступление (возможно, кто знает?) пессимистических общественных настроений и тенденций, свидетельствующих об откате к более консервативным в культурном отношении взглядам на роль детей и детские возможности, а также на сами исследования детства [James, Prout 2015: ix]¹.

Другими словами, возможность исследовать детство *само по себе*, о появлении которой объявили авторы манифеста, может быть рассмотрена не только как свидетельство прогресса социальных наук и человечества в целом, но и как следствие неостановимого распада социальной структуры, в результате которого отдельные ее элементы становятся более различимыми. И более того — в наступившем с опозданием обращении к детству можно увидеть признак заката современной социологии как таковой. Именно такой вывод сделал Алан Праут, чьи позднейшие работы в значительной степени представляют собой опыт самокритики. Согласно Прауту, новая парадигма одновременно с тем, чтобы высвободить концептуальное пространство для детства, фактически продемонстрировала принципиальную неспособность аппаратов современной социологии в этом пространстве ориентироваться — и именно оперирование дихотомиями, проиллюстрированное выше системой дискурсов о детстве, является сутью проблемы. Вместо него требуется мышление, делающее ставку на исключенное третье и вскрывающее гетерогенность и сетевой характер детско-взрослого взаимодействия [см.: Prout 2011, 2005].

1 Прямым следствием кризиса стало сокращение финансирования исследований детства во многих странах. Отвечая на просьбу оценить нынешнее состояние дисциплины, Праут признался: «...мы в депрессии, и я думаю, что этот период продлится гораздо дольше, чем кто-либо ожидает» [Smith, Greene 2014: 173].

Что касается Эллисон Джеймс, то, хотя ее исследовательский подход не претерпел столь заметных изменений, продемонстрированная ей рефлексия над первоначальными установками «новой социологии детства» не менее характерна. Одну из своих последних работ, монографию «Социализируя детей» [James 2013], она посвятила переоценке концепта социализации — то есть обратилась к той самой проблематике, которую прежде они с Праутом фактически отбросили как воплощение гегемонной и десубъективирующей установки. По словам Джеймс, в науке теория социализации действительно утратила прежнюю привлекательность и убедительность, но в то же время это понятие оказалось апроприировано политиками-популистами и стало широко использоваться для возгонки моральной паники по поводу поведенческих отклонений у молодого поколения. Потому понятие социализации должно быть переосмыслено уже с учетом принципов новой парадигмы — анализ социализации должен быть сфокусирован на детском опыте и детской точке зрения, то есть на том, каким образом дети сталкиваются с требованиями социального мира, как интерпретируют их и адаптируются к ним, как проявляют свою агентность и выстраивают траекторию индивидуальной жизни в контексте ее укорененности в жизни общественной.

164

Таким образом, представленный русскоязычной аудитории текст стоит читать с учетом сразу нескольких аспектов: как ключевой эпизод истории развивающегося дисциплинарного поля; как момент частной исследовательской биографии, которая в случае обоих авторов приведет к переоценке первоначальных установок; как отражение состояния социальных наук в 80–90-е годы XX века в их отношении к доминирующей идеологии; и как повод вернуться к обсуждению основополагающих вопросов касательно условий возможности изучения детства и детского опыта. Независимо от того, как мы расцениваем состояние исследований детства сейчас, ключевая мысль манифеста Джеймс и Праута — что, исследуя детство *вместе* с детьми, мы участвуем в реконструировании как детства, так и общества в целом — все еще, как кажется, требует нашего внимания и рефлексии.

Библиография / References

- Ba S. (2021) The Critique of Sociology of Childhood. Human Capital as the Concrete “Social Construction of Childhood”. *Power and Education*, 13(2): 73–87. <https://doi.org/10.1177/17577438211011637>
- Ennew J. (1986) *The Sexual Exploitation of Children*, Cambridge: Polity Press.
- James A., Jenks C., Prout A. (1998) *Theorizing Childhood*, Cambridge: Polity Press.

- James A., Prout A. (eds.) (2015) *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, Classic Edition, London: Farmer Press/ Taylor & Francis.
- Jenks C. (1982). *The Sociology of Childhood: Essential Readings*. London: Batsford Academic and Educational.
- Masson J. (1994). The Children Act 1989 and Young People: Dependence and Rights to Independence. In Deborah J. Lockton (Ed.) *Children & The Law*, London: Cavendish: 1–12.
- Morris J. R. (2002) The Several Social Constructions of James, Jenks, and Prout: A Contribution to the Sociological Theorization of Childhood. *The International Journal of Children's Rights*, 10: 39–54. <https://doi.org/10.1163/157181802772758119>
- Prout A. (2005) *The Future of Childhood. Towards the Interdisciplinary Study of Children*, London, New York: Routledge.
- Prout A. (2011) Taking a Step Away from Modernity: Reconsidering the New Sociology of Childhood. *Global Studies of Childhood*, 1(1): 4–14. <http://dx.doi.org/10.2304/gsch.2011.1.1.4>
- Qvortrup J. (ed.) (1994) *Childhood Matters*, Aldershot: Avebury.
- Qvortrup J., Corsaro W. A., Honig M.-S. (eds.) (2009) *The Palgrave Handbook of Childhood Studies*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Smith C., Greene S. (2014) *Key thinkers in childhood studies*, Bristol: Policy Press.
- Stephens S. (ed.) (1995) *Children and the Politics of Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Tisdall E. K. M., Punch S. (2012) Not So “New”? Looking Critically at Childhood Studies. *Children's Geographies*, 10 (3): 249–264. <https://doi.org/10.1080/14733285.2012.693376>

Серебряков Артём Сергеевич — выпускник аспирантуры Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: философская антропология, философия детства, материалистическая диалектика, радикальная демократия, герменевтика. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Serebryakov Artem Sergeevich is a graduate of the graduate school of the Center for Practical Philosophy “Stasis” of the European University in St. Petersburg, an employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture at the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Scientific interests: philosophical anthropology, philosophy of childhood, materialist dialectics, radical democracy, hermeneutics. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Новая парадигма для социологии детства? Происхождение, перспективы и проблемы

АЛАН ПРАУТ И ЭЛИСОН ДЖЕЙМС

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-165-197>

Рекомендация для цитирования:

Праут А., Джеймс Э. (2023) Новая парадигма для социологии детства? Происхождение, перспективы и проблемы. *Социология власти*, 35 (4): 165–197.

For citations:

Prout A., James A. (2023) A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. *Sociology of Power*, 35 (4): 165–197.

Поступил в редакцию: 04.09.2023; принят в печать: 22.11.2023

Received: 04.09.2023; Accepted for publication: 22.11.2023

From: Prout A., James A. (2015) A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. *Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. Ed. by Allison James and Alan Prout. London, Washington, D.C.: Taylor & Francis Group. Pp. 7–32.

Copyright: © 2023 by the authors. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC-BY-NC-ND) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Введение: природа детства

Название нашей книги «Конструируя и реконструируя детство» отражает дух нашего замысла. Во-первых, во введении к книге мы говорили о «возникающей парадигме» (*emergent paradigm*) изучения детства, и здесь мы представим ее в качестве зарождающегося и еще не до конца сформированного исследовательского подхода. Во-вторых, это название в краткой форме выражает наше представление о том, что детство как социальный институт — это формирующаяся посредством договоренностей (*actively negotiated*) совокупность социальных отношений, в рамках которой конституируются ранние годы жизни человека. Незрелость детей — это биологический факт, однако то, как эта незрелость осмысливается и каким значением наделяется, — факт культурный [см.: La Fontaine 1979]. Именно эти изменчивые «культурные

Перевод с англ. Ефименко В. С. и Серебрякова А. С. выполнен по: Prout A., James A. (2015) A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. *Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. Ed. by Allison James and Alan Prout. London, Washington, D.C.: Taylor & Francis Group: 7–32.

Материал подготовлен в рамках проекта «Природа в оптике цифровой культуры: парадоксы, гибриды, фантазмы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 году.

факты» можно определить как то, что делает детство социальным институтом. В связи с этим возможно говорить о социальном конструировании детства и, как будет показано далее, о его ре- и деконструировании. В этом двояком смысле, следовательно, детство одновременно и конструируется, и реконструируется — как для детей, так и самими детьми.

Пытаясь описать и проанализировать специфику этих процессов, в последние годы исследователи начали разрабатывать новые подходы к изучению детства. Среди первопроходцев «возникающей парадигмы» можно назвать Шарлотт Хардман, которая в 1973 году сравнила свою работу в области детской антропологии с исследованиями женщин, утверждая, что «как женщин, так и детей можно назвать “немыми группами”, то есть незаметными или неуловимыми (с точки зрения тех, кто изучает общество)» [Hardman 1973: 85]. Мы полагаем, что термин «немые» в этой дискуссии вполне уместен. История изучения детства социальными науками отмечена не отсутствием интереса к детям — как мы покажем, дело далеко не в этом — а молчанием самих детей. То, что пытаются сделать сторонники возникающей парадигмы, — это дать голос детям, рассматривая их, как и предложила Хардман, в качестве «людей, достойных отдельного изучения, а не только в качестве вместилища тех представлений, которые в них вложили взрослые» [Ibid.: 87].

167

Далее мы рассмотрим истоки этого подхода, проанализируем его преимущества и обозначим некоторые проблемы, которые нужно решить для его дальнейшего развития. Мы покажем, каким образом новые социополитические условия сделали возможными альтернативные подходы к исследованию детства в связи с тем, что опыт детства изменился и для самих детей. Мы опишем эти изменения в контексте новых направлений в социальных науках, возникновение которых Малкольм Крик связал с «переходом от функции к значению», сделавшим возможным изучение социальных категорий, а не групп [Crick 1976: 2]. Наконец, мы определим, что «возникающая парадигма» может дать для дальнейшего развития социологии детства.

На этом моменте уместно сформулировать, что представляется нам ключевыми особенностями новой парадигмы:

1. Детство понимается как социальный конструкт. В качестве такового оно обеспечивает интерпретативную рамку, задающую контекст для ранних лет человеческой жизни. Детство, как нечто отличное от биологической незрелости, не является ни естественной, ни универсальной характеристикой человеческих групп, но является специфической структурной и культурной составляющей многих обществ.
2. Детство — переменная социального анализа. Его невозможно полностью отделить от других переменных, таких как класс,

гендер или этничность. Компаративный и кросс-культурный анализ выявляет разнообразие детств, а не единый и универсальный феномен.

3. Социальные отношения и культуры детей заслуживают отдельного изучения, независимого от воззрений и переживаний взрослых.
4. Дети играют активную роль в конструировании и определении своих социальных жизней, жизней тех, кто их окружает, и обществ, в которых они живут, — и должны исследоваться с учетом этого. Дети не просто пассивные субъекты социальных структур и процессов.
5. Этнография — особенно полезная для изучения детства методология. Она предоставляет больше возможностей для того, чтобы дети активно участвовали в производстве социологических данных и их голоса были услышаны, чем это обычно могут позволить социальные эксперименты или анкетирование.
6. Детство — это феномен, в связи с которым особенно заметна двойная герменевтика социальных наук¹ [см.: Giddens, 1976]². Иными словами, провозглашать новую парадигму социологии детства — значит как реагировать на процесс реконструирования детства в обществе, так и принимать в нем участие.

Очевидно, что эти шесть пунктов представляют собой лишь грубый набросок того, каким потенциалом «возникающая парадигма» обладает в отношении исследований детства. Требуется проделать гораздо больше работы, чтобы интегрировать, теоретически развить и эмпирически обосновать эти положения. Пока неясно, действительно ли они представляют собой радикальный разрыв с прошлой традицией, как утверждают некоторые, проявляя, пожалуй, излишний энтузиазм относительно перспектив для исследований детства получить признание и широкое распространение в социологии. Хотя социологи *действительно* уделяли детству как самостоятельному объекту изучения мало внимания, а многие ключевые понятия, с помощью которых детство осмыслялось, проблематичны, ошибкой было бы предполагать,

1 «Двойная герменевтика» — понятие, предложенное британским социологом Энтони Гидденсом для описания специфики функционирования социальных наук в человеческом сообществе. Согласно Гидденсу, производимые учеными интерпретации социальных фактов в свою очередь интерпретируются членами сообщества, что приводит к трансформации самих социальных фактов (здесь и далее — *прим. пер.*).

2 Русский перевод: Гидденс Э. (2002) Новые правила социологического метода. *Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. Ч. 2.* М.: Книжный дом «Университет».

что детство вовсе отсутствовало в дискурсе социальных исследователей. Напротив, «век ребенка»¹ стал таковым именно за счет массива знаний, собранных психологами и другими социальными учеными благодаря систематическому изучению детей. Если концепция детства как самоценной стадии жизненного цикла человека кристаллизовалась в западной мысли XIX века, то в XX веке это теоретическое пространство получило глубокую разработку и наполнилось подробными эмпирическими свидетельствами. Такие методы познания, как психологический эксперимент, психометрическое тестирование, социометрическая матрица, этнографическое описание и лонгитюдные исследования, были применены к детству и структурировали наше мышление о детях. Однако для нас крайне важно, что это также привело к повсеместному навязыванию специфически западного понимания детства в отношении всех детей, что эффективно скрывает факт социальной сконструированности института детства [см. Boyden в этом сборнике]. Следовательно, чтобы доказать преимущество новых подходов для осмысления современных представлений о детстве, нам необходимо сопоставить их с теми, что царили прежде.

Комплексность предпосылок возникновения «новой» парадигмы требует от нас скорее тематического, нежели исторического описания тех процессов, которые способствовали, а иногда и препятствовали изменению мышления о детстве. Очевидно, что психологические объяснения развития ребенка, провозглашенные еще в начале двадцатого столетия, до недавнего времени доминировали в изучении детства. Они одновременно поддерживались практиками воспитания и обучения детей и поддерживали их, устраняя разрыв между теорией и практикой, родителем и ребенком, учителем и учеником, политиком и населением. Следовательно, именно психология развития преимущественно предоставила объяснительные модели для описания природы ребенка и, по сути, обосновала понимание самого детства как естественного состояния. Однако в то же самое время звучали другие голоса, вдохновленные идеологиями популистских движений и парадигмальными сдвигами в социальных науках, но они долго оставались незамеченными и неслышанными или, скорее, заглушенными. Сейчас, в последнее десятилетие XX века, мы можем поднять вопрос об их актуальности, поскольку эта восстановленная альтернативная линия социологии детства впервые стала чем-то большим, нежели просто возможностью. Чтобы распутать нити этих дебатов, мы начнем с анализа господствующих объяснительных моделей.

1 «Веком ребенка» назвала XX век шведская писательница Эллен Кей, опубликовавшая в 1900 году одноименную книгу.

Преобладающие и господствующие представления

Ключевым в доминирующей системе изучения детей и детства было понятие развития, с которым соотносились три преобладающих мотива: «рациональность», «естественность» и «универсальность». Они структурировали мышление, не ограничиваясь дисциплинарными рамками психологии и оказывая влияние не только на социологические подходы к изучению детей, но и на социополитический контекст детства как такового. Понятие «развитие» напрямую связывает биологические факты незрелости, такие как зависимость от взрослых, с социальными аспектами детства. Вследствие этого универсальность окружающих детство социальных практик, которая находится в центре внимания современной критики, до конца 1970-х оставалась по большому счету непроблематизированной. Опора на предполагаемую естественность детства оставляла мало теоретического пространства для проработки альтернативных моделей.

Преобладающий и фокусирующийся на развитии взгляд на детство, предложенный психологией, основан на идее естественного взросления [см.: Jenks 1982]. Эту самоподдерживающуюся модель можно грубо очертить следующим образом: рациональность есть универсальный показатель взрослости, детство же — период обучения ради развития рациональности. Таким образом, детство важно изучать в качестве особого досоциального периода, биологически детерминированной ступени на пути к состоянию полноценного человека, то есть взрослости. Естественность детства одновременно и обуславливает его универсальность, и сама обуславливается ей. Это не что иное, как эволюционная модель: ребенок, вырастающий во взрослого, олицетворяет развитие от простоты мысли к ее сложности, от иррационального поведения к рациональному. В качестве объяснительной рамки она черпает вдохновение из более ранней эпохи, когда зарождался интерес к научному изучению общества. В XIX веке западные теоретики-социологи, эти самопровозглашенные представители рациональности, видели в других культурах примитивные формы человеческого состояния, расценивая их как детские в своей простоте и иррациональные в своих верованиях. Вслед за теорией социальной эволюции Конта «дикарь» рассматривался как предшественник цивилизованного человека, подобно тому, как ребенок был прообразом взрослого. Эдуард Тайлор, к примеру, утверждал, что способен применить «к их [“дикарей”] нравственному, так же как и умственному, состоянию <...> часто употребляемое сравнение диких с детьми» [Tylog 1871: 31]¹. Близость дикаря к природному

170

1 Русский перевод: Тайлор Э. (1989) *Первобытная культура*. М.: Издательство политической литературы. С. 39.

миру сделала «дитя природы» Руссо подходящей метафорой для концепций социальной эволюции XIX — начала XX века.

Аналогичным образом соединяет биологическое и социальное модель детского развития, которая стала доминирующей в западной мысли. В ее рамках формы деятельности детей — их язык, игра и взаимодействия — имеют значение в качестве символических маркеров развития. Эти формы деятельности выступают прообразами будущего участия ребенка в мире взрослых. Их значимости для общественной жизни самих детей, как и разнообразию этих форм в зависимости от социального контекста детства, внимания уделяется мало. Снижение степени «иррациональности» игр по мере взросления детей расценивается как развитие «рациональности» мышления, продвижение по пути, на котором «примитивные» понятия заменяются сложными идеями. Колоссальное и неустранимое воздействие этой объяснительной рамки можно проиллюстрировать на примере рецепции работ Жана Пиаже о детском развитии. Отдельно стоит подчеркнуть, что сам Пиаже признавал влияние, которое на его идеи оказали исследования Леви-Брюля, посвященные «первобытному» мышлению. Как отмечает Пол Лайт, именно подход Пиаже доминировал в исследованиях сознания на протяжении последней четверти века, полностью затмевая «более ранние теоретические модели, которые пытались объяснить когнитивное развитие ребенка через его социальный опыт» [Light 1986: 170]. Согласно Пиаже, развитие ребенка имеет особую структуру, состоящую из ряда заранее определенных стадий, которые в конечном счете ведут к достижению логической компетентности. Последняя свидетельствует об обретении взрослой рациональности. В рамках такой концептуальной схемы дети представляются маргинальными существами, ожидающими перехода в социальный мир взрослых через приобретение когнитивных навыков.

171

Единство фигуры «ребенка», которая постоянно появляется как в заглавиях, так и в самих текстах работ Пиаже, сконструировано на основе предположения о естественности и универсальности детства. Детям появляться не обязательно: всех их разом репрезентирует «ребенок» как телесная манифестация когнитивного развития от младенчества до взрослости. Будучи наследием западной интеллектуальной традиции, сконцентрированной на научной рациональности, «ребенок» представляет собой лабораторный образец для исследования примитивных форм сознания. И детей разных возрастов в самом деле приводили в лаборатории, чтобы выявить механизм последовательного возникновения рациональности «ребенка». Такой подход согласуется с эволюционными воззрениями, присущими культурному примитивизму XIX столетия, который описал Джордж Боас [Boas 1966].

Работы Пиаже послужили источником вдохновения для многих исследований детства и, соответственно, для многих социальных практик, затрагивающих детей. К примеру, его модель стадий развития сознания продолжает задавать направление господствующим сегодня на Западе взглядам на воспитание детей [см.: Urwin 1985]. Также она лежит в основе современных образовательных теорий и практик, как продемонстрировала Валери Уолкердин [Walkerdine 1984]. Эта оптика настолько укоренилась в обыденных представлениях о детях в западных обществах, что сложно мыслить вне ее. Даже распространенное родительское причитание: «Это у нее/него просто такой период» — имплицитно опирается на пиажетианскую модель, давая биологическое обоснование кризису в социальных отношениях. Вызов, который этой догме бросают современные подходы к детству, тем более примечателен с учетом повсеместного доминирования психологических моделей развития в современной жизни.

В 1950-е годы научно сконструированные «иррациональность», «естественность» и «универсальность» детства были напрямую заимствованы из психологических дискурсов социологами, приняв форму теорий социализации. Позитивизм, захвативший в то время социальные науки, предложил «научное» объяснение процесса, посредством которого дети осваивают способы участия в общественной жизни. В структурно-функциональных подходах к обществу¹ «индивид» сводился к конечному числу социальных ролей, а социализация в свою очередь была механизмом, посредством которого они воспроизводятся в последующих поколениях. Теория должна была объяснить, какими способами дети постепенно приобретают знания об этих ролях, однако неоднократно терпела неудачу. То, как конкретно происходит процесс социализации, часто игнорировалось или замалчивалось, поскольку для этого подхода была характерна, по словам Дэвида Рафки, «неясная, несколько путаная... избыточная “психологизация”» [Rafky 1973: 44]. Значительная доля теоретических промахов связана именно с этим вопросом о собственно процессе: слова типа «ассимиляция», «индукция»²

1 Структурный функционализм — социологический подход, в котором общество понимается как система со множеством структурных компонентов, интегрированных в единое целое и поддерживающих это единство за счет исполнения определенных функций и воспроизводства социальных норм. Главным теоретиком структурного функционализма считается американский социолог Толкотт Парсонс.

2 В дискурсе теоретиков социализации под индукцией понимается введение индивида в сферу определенных знаний или практик.

или «наращивание»¹ только препятствовали обсуждению конкретных способов, посредством которых дети становятся познающими субъектами.

Как показывает Элизабет Тонкин, предложившая свое переосмысление теории социализации [Tonkin 1982], подобные уловки стали возможны, поскольку традиционная модель содержит фундаментальную путаницу, признание которой и проложило путь более современным подходам. Перенос психологической модели непосредственно в социологическую теорию свел воедино два определения субъекта: индивида как представителя биологического вида и личность как представителя сообщества. Как указывает Тонкин, именно на индивиде фокусируется классическая психология, и поэтому, иронически замечает она, «изменение в поведении небольшой группы студентов университета может рассматриваться как проявление изменений в целом мире» [Ibid.: 245]. В социологии же, напротив, внимание уделяется социальным аспектам личности — именно они становятся предметом обсуждения и зависят от общественных отношений, в то время как психологические аспекты индивида в рамках социологического объяснения рассматриваются в качестве остаточных явлений. Традиционные функционалистские подходы к социализации стирают эти различия и в конечном итоге не могут дать удовлетворительного объяснения процессу, в котором «индивид приобретает личностность» [Ibid.: 245]. Как формулирует это Крис Дженкс, «социальная трансформация ребенка во взрослого не вытекает напрямую из его физического развития», что логически предполагают традиционные подходы к социализации [Jenks 1982: 12].

173

Эта скрытая бинарность психологической модели была некритически принята классической теорией социализации. При таком подходе дети рассматриваются как «незрелые, иррациональные, некомпетентные, асоциальные и бескультурные», взрослые же предстают «зрелыми, рациональными, компетентными, социальными и самостоятельными» [Mackay 1973: 28]. Они, по сути, представляют два разных вида, а социализация — это процесс, который волшебным образом трансформирует один вид в другой, превращает асоциального ребенка в социального взрослого. Таким образом, чтобы эта модель вообще работала, ребенок должен восприниматься и описываться как существо иной природы: словно лабораторная крыса, он находится во власти внешних стимулов, пассивный и приспособляющийся. Потерянный в социальном лабиринте, он нужда-

1 Имеется в виду концепция когнитивистов Дэвида Румельхарта и Дональда Нормана о трех формах научения: наращивании (*accretion*), настройке (*tuning*) и создании новых структур (*restructuring*).

ется во взрослом, который покажет, куда ему двигаться. Подобно крысе, ребенок реагирует так, как от него требуется, и в качестве награды обретает «социальность», становясь взрослым. Ребенок сконструирован в качестве того, кто не способен сам инициировать взаимодействия, поэтому его природа и представляется фундаментально отличной от природы взрослого. Вот как работа этой модели была описана у Фредерика Элкина в начале 1960-х: «Агенты социализации учат, служат образцами и привлекают к участию. Благодаря своей способности вознаграждать или наказывать они обеспечивают сотрудничество и обучение, предотвращая девиации поведения» [Elkin 1960: 101]. Похожая по описанию на тоталитарный режим, эта модель социализации обеспечила теоретическую устойчивость функционалистских описаний общества и способствовала тому, что картина мира в них оставалась статичной. Этим она породила ряд новых проблем, связанных с последствиями якобы неудачной социализации для повседневной жизни некоторых детей.

Причина описанного несовпадения теории и практики заключается отчасти в том, что подходы к изучению детей, вытекающие из теории социализации, отталкивались прежде всего от обеспокоенности взрослых за воспроизводство социального порядка. Детей не воспринимали иначе как пассивных представителей будущих поколений, что, как оказалось, в теоретическом отношении имело серьезные последствия. Резюмируя традиционные подходы к теории социализации, Шилдкраут отмечает, что:

...детская культура рассматривается как репетиция взрослой жизни, и социализация состоит из процессов, посредством которых детей тем или иным способом заставляют либо соответствовать требованиям (в случае «успешной» социализации), либо становиться девиантами (в случае «неудавшейся социализации») [Shildkrou 1978: 109–110].

Такое пренебрежение самим процессом социализации и чрезмерный упор на ее последствия породили целую серию дискуссий и всплеск моральной паники по поводу детства. Дебаты фокусировались на роли семьи и школы в качестве агентов социализации, но влиянию и значению этих институтов в жизни самих детей уделялось мало внимания. Будучи важными составляющими социального ландшафта взрослых, семья и школа также рассматривались этими взрослыми в качестве первостепенных условий для развития их детей. То, что процессы социализации могут содержать противоречия или даже внутренний конфликт, важным не казалось. ИмPLICITно привязанный к психологической модели детского развития, социологический подход к взрослению основывался на унаследованном им индивидуалистическом натурализме. Все дети, которые, казалось, терпят неудачу в процессе социализации, потенциально

включались в ряд новых категорий «ребенка»: отстающие в школе, девиантные, беспризорники. Неспособность гармонично социализироваться и включиться в функционирование общества означала, по сути, неспособность быть человеком.

Несогласные голоса: вызов традиции

Повсеместность психологических объяснений детской социальности, с одной стороны, поддерживалась их универсальностью, а с другой — сама служила поддержкой универсалистским представлениям. Подобно тому, как категория «женщин» в дофеминистском мышлении была «чем-то универсальным», категория «детей» в традиционных объяснениях оставалась привязана к тому, что Кирстен Хаструп назвала «биологической семантикой» (*semantics of biology*) [Hastrup 1978: 49]. Биологические факты жизни, рождения и младенчества постоянно использовались для объяснения социальных фактов детства, культурная составляющая же практически не принималась в расчет. Однако постепенно росло осознание, что смыслы, закрепленные за категориями «ребенок» и «детство», могут меняться в зависимости от места и времени, и это начало расшатывать традиционные модели развития и социализации. Как отмечает Курт Данцигер, традиционные модели социализации, разработанные на Западе, имплицитно содержали культурные предубеждения, что делало их малополезными для сравнительных целей, — возникающая парадигма же, напротив, исходит из предположения, что ребенок социализируется в соответствии с принадлежностью к «конкретной культуре на определенном этапе ее истории» [Danziger 1970].

175

Несомненно, толчок новым направлениям в исследовании детства дало распространение в общественных науках интерпретативных, или понимающих, подходов, в первую очередь символического интеракционизма и феноменологической социологии. Они, в частности, спровоцировали интерес к детям как социальным акторам и детству как особому типу социальной реальности. Так, заинтересованность повседневной социальной деятельностью — тема, ставшая центральной для интеракционизма, — позволила поставить под вопрос то, что прежде казалось неproblemатичным. Понимающая традиция работает с аспектами повседневности, которые кажутся сами собой разумеющимися, с помощью «вынесения их за скобки» — в ходе критической рефлексии они подвергаются острашению и становятся доступными для социологического анализа. Другая важная черта понимающего подхода состоит в признании, что социальная реальность не является фиксированной, единой и неизменной. Вместо этого общественная жизнь рассматривается как то, что постоянно создается деятельностью социальных акторов. Это

достижение людей, осуществляемое на основе убеждений, точек зрения и обобщений, которые порождают осмысленное и намеренное действие. Объяснение социальной жизни требует понимания, какой смысл она имеет для участников в специфическом контексте ее возникновения. Эти особенности понимающей социологии обуславливают особый интерес к точкам зрения тех групп, которые занимают низшее положение в общественной организации, и одна из таких низкостатусных групп — это, разумеется, дети.

Потому в 1950-х и 60-х исследования в рамках понимающей социологии стали мощным источником критики господствовавшего в то время структурного функционализма, от которого и произошли концепции детской социализации. Их общая критика переворачивала отношения между структурой и агентностью, как они понимались в функционализме. Сторонники интерпретативных подходов подчеркивали роль индивидуальной творческой деятельности в организации человеческого сообщества. Неотъемлемой частью этой критики было и наступление на господствующие представления о социализации, которое, пожалуй, подытожил Деннис Ронг своим знаменитым обвинением Толкотта Парсонса в том, что тот придерживается «гиперсоциализированной концепции человека» [Wtong 1961]. Были намечены феноменологическая [Rafky 1973] и интеракционистская [MacKay 1973] альтернативы, предполагавшие за детьми более активную роль. До предположения, что понятие о детстве в теории социализации было само по себе ошибочным, оставалось сделать один шаг. Роберт Маккей сформулировал интеракционистскую позицию следующим образом:

Если верны два утверждения: что дети способны интерпретировать социальный мир и что они обладают собственными культурами, — тогда изучение взаимодействия взрослых и детей, прежде именовавшееся социализацией, становится изучением культурной ассимиляции или, что более теоретически важно, изучением значимых социальных взаимодействий [Ibid.: 31].

Следующий толчок новым направлениям в исследовании детства дал структурализм, во всех его многочисленных формах, после всплеска интереса к семиологии. Продолжая разрушение традиционных моделей социализации и критику представлений о детском развитии, за которыми изучение детства прежде следовало, эти интеллектуальные тенденции в большей степени затрагивали те способы, какими процессы социальной классификации структурируют не только институциональную организацию общественной жизни, но и само наше восприятие ее. В этих спорах доказывалась возможность альтернативных картин мира, несогласия с господствующими положениями — они подготовили почву для новой ис-

следовательской установки, согласно которой определенные социальные группы могут обладать иными взглядами на социальную реальность, нежели большинство. Семиология стала рассматриваться как все более значимый инструмент для понимания того, как в повседневной жизни осуществляется выражение смыслов, и породила богатую традицию семиотического анализа. Многие из этих работ фокусировались на том, как низкостатусные группы используют невербальные формы символического выражения [см.: Hebdige 1979], а также на способности языка формировать социальную реальность [см.: Ricoeur 1978]¹.

Изменение общего интеллектуального климата в 1970-х задало новые направления изучению детства во многих дисциплинах, но первые шаги, пожалуй, были сделаны в области истории детства. Хотя французский исследователь Филипп Арьес был далеко не первым историком, предложившим радикальную критику понятия детства, именно его работа оказала огромное влияние на общественные науки. Его яркое и смелое заявление, что в средневековом обществе «детство не осознавалось как нечто особенное»² [Aries 1962: 125]³, было с готовностью подхвачено социологами. Оно быстро прижилось в качестве примера изменчивости человеческих сообществ, тем более что относилось не к чему-то «экзотическому» или «примитивному», а, напротив, к знакомому западноевропейскому прошлому.

177

Арьес бросил вызов господствующим взглядам, выдвинув предположение, что понятие детства возникло в Европе между XV и XVIII веками. Тем самым он проделал огромную брешь в традиционных представлениях об универсальности детства. Активно используя в качестве примеров средневековые иконы, он утверждал, что, за исключением младенческого состояния, художники изображали детей как миниатюрных взрослых. Однако начиная с XV века детей начали рисовать именно как детей, что свидетельствует об их постепенном исключении из повседневной жизни взрослого общества. Согласно Арьесу, этому способствовали, во-первых, распространение «сюсюканья» с детьми, подчеркивающего их особую природу

- 1 Переводы на русский язык двух очерков из книги Рикёра были опубликованы в номерах журнала *Horizon*: 2(2) 2013, 3(1) 2014 и 4(1) 2015.
- 2 Приводя перевод из русского издания книги, стоит отметить, что, как неоднократно указывали комментаторы, именно в английском переводе тезис Арьеса прозвучал особенно радикально — как утверждение, что «в средневековом обществе не существовало идеи детства» (*“in medieval society the idea of childhood did not exist”*).
- 3 Цитируется по русскому переводу: Арьес Ф. (1999) *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*. Екатеринбург: Изд-во. Урал. ун-та. С. 136.

и специфические потребности, а во-вторых — формирование системы образования, обязывающей детей длительное время учиться в школе, прежде чем они примут на себя обязанности взрослых. Изначально доступные (экономически и фактически) только представителям высших классов — единственным, у кого были время и деньги на «детство», — эти тенденции распространились и на низшие слои общества. Детство стало институционализированным для всех.

Исследование Арьеса породило волну исторических работ, посвященных семье и детству. Некоторые из них выражали поддержку идее Арьеса об «открытии детства», в то время как другие отвергали ее. Например, Ллойд Демоз [De Mause 1976] сохранил представление об универсальности человеческого детства, но в то же время характеризовал ранние практики воспитания детей как столь жестокие и эксплуататорские, что с современными западными они имеют мало общего. Детство, утверждал он, осталось тем же — изменились родители. Также тезис Арьеса все чаще становился объектом критического анализа других историков с точки зрения его исторического метода, доказательной базы и интерпретации. Споры продолжают по сей день, однако один из наиболее интересных образцов критики можно обнаружить у Линды Поллок [Pollock 1983]. Привлекая 415 первичных источников, датируемых 1500–1900 годами, она утверждает:

Многие историки придерживались ошибочного мнения, что если в обществе прошлого не было современного западного понятия детства, то значит, в нем и вовсе не было такого понятия. Это совершенно безосновательная точка зрения — с чего бы обществам прошлого рассматривать детей так же, как это делает западное общество сегодня? Более того, даже если дети в прошлом рассматривались иначе, это еще не значит, что их не считали детьми [Ibid.: 263].

Тон этого исследования далек от сенсационности работы Арьеса, и завершается оно более скромным утверждением, что хотя западные общества и прошлого, и настоящего проводили границу между детьми и взрослыми и обращались с детьми иначе, чем со взрослыми, конкретная форма современного детства все же исторически специфична.

Хотя общепризнанной связи между ними нет, эта менее впечатляющая формулировка утверждения о детстве как социальном конструкте подкрепляется более ранними работами социальных антропологов, занимавшихся исследованиями культуры и личности. Призванные проиллюстрировать релятивизм культуры и ее безграничную пластичность, эти исследования особенно выделяли разнообразие практик воспитания детей. Рут Бенедикт [Benedict

1935]¹ приводит хорошо известный пример: сравнивая детство у народов зунги, добу и квакиутл, она обнаруживает существенные отличия в том, что касается ответственности, которую детям позволено на себя брать, а также в степени их подчиненности взрослым и способе распределения гендерных характеристик. Ранее Маргарет Мид [Mead 1928]², ведущая представительница школы «Культура и личность», попыталась опровергнуть предположение психолога Стэнли Холла о том, что бунт в подростковом возрасте естественен. В своей работе о Самоа она показала, что там этот феномен отсутствует. Тем не менее, несмотря на пристальное внимание к изменчивости детства, эти исследовательницы придерживались конвенционального взгляда на социализацию как на процесс формирования под руководством взрослых. Школа «Культура и личность» уделяла особое внимание практикам воспитания детей — предполагалось, что это они служат основным средством передачи культурных черт. Детство как самостоятельный феномен и роль детей как активных участников их собственного воспитательного процесса не представляли особого интереса.

Менее широко известно об интересе антропологов к возрасту как принципу социальной дифференциации и стратификации. Однако мы предполагаем, что разработанный в контексте этой проблемы теоретический корпус и соответствующий этнографический материал имели даже более существенное влияние на сегодняшний новый способ мыслить о детстве, чем первыми приходящие на ум работы представителей школы «Культура и личность» [см. James, Prout в этом сборнике]. Ставшая сегодня классической работа Шмуэля Эйзенштадта [Eisenstadt 1956] о смене поколений в современных обществах — напоминание о том потенциале, которым эта область исследований обладает. Пишущий с позиций структурного функционализма Парсонса, но многое заимствующий у антропологии, Эйзенштадт выдвигает идею, что строгая возрастная категоризация способствует социальной стабильности в современных обществах. В частности, он определяет молодежные субкультуры как механизм, с помощью которого будущие семейные и профессиональные взрослые роли могут осваиваться в безопасных условиях, но в то же время «удерживаться на расстоянии». И это представление, что благодаря принадлежности молодых людей к четко выделенным возрастным группам формируется переходная стадия, на которой

- 1 Русский перевод: Бенедикт Р. (2023) *Модели культуры*. М.: Издательская группа «Альма Матер»; «Гаудеамус».
- 2 Русский перевод: Мид М. (1988) *Культура и мир детства. Избранные произведения*. М.: Наука.

они остаются частично отделены от взрослого общества, находит отражение в антропологических исследованиях возрастных систем различных культур.

Отсюда выросла масса работ, посвященных субкультурам. Такие теоретики-функционалисты, как Фрэнк Масгроу [Musgrove 1964], развили предположение Эйзенштадта, придя к выводу, что молодежь можно охарактеризовать как особый потребительский класс, не вписывающийся в привычную стратификацию капиталистического общества. Позднее эта точка зрения была отвергнута в работах Центра современных культурных исследований¹ [см.: Hall, Jefferson 1976]. Авторы из этой традиции, объединяющей марксизм и семиологию, напротив, видели в молодежных субкультурах выражение противоречий и конфликтов внутри классовой структуры. Наиболее известный пример — анализ скинхедов, проведенный Филом Коэном [Cohen 1972]. Коэн описывает скинхедов, с их ботинками, подтяжками, рубашками и коротко стриженными волосами, как тех, кто пытался волшебным образом восстановить традиционную жизнь английского рабочего класса, которая стремительно исчезала в ходе урбанистических преобразований шестидесятых.

180

Возникновение молодежных субкультур рабочего класса и их последующий анализ как групп со специфическими идеологиями пробудили социологический интерес к «возрасту» как принципу стратификации *западных* обществ. Другие возрастные категории, такие как «дети» и «пожилые люди», приобрели статус «социальных проблем» в социополитическом контексте обществ со «стареющим» населением и возрастающей «детоцентричностью». Поэтому одновременно с исследованиями мировоззрений представителей субкультур было высказано предположение, что дети младшего возраста также могут обитать в полуавтономных социальных мирах, происходящее внутри которых миром взрослых еще не понято. Так, в 1973 году Шарлотта Хардман поставила целью своего исследования «обнаружить, есть ли в детстве саморегулирующийся, автономный мир, который не обязательно отражает раннюю стадию развития взрослой культуры» [Hardman 1973: 87]. Язык и понятия, используемые самими детьми, стали золотой жилой для семиологических подходов: когда необходимость описывать детское поведение и язык

1 Центр современных культурных исследований (Centre for Contemporary Cultural Studies) был открыт в Бирмингемском Университете в 1964 году марксистскими социологами Ричардом Хоггартом и Стюартом Холлом. Опираясь на теорию гегемонии Антонио Грамши и концепцию идеологических аппаратов Луи Альтюссера, представители Центра занимались анализом явлений современной культуры как выражения отношений классового угнетения и доминирования.

как досоциальные или дорациональные исчезла, стало возможным контекстуализировать их в качестве выражения собственного социального мира детей [см.: James 1979a, 1979b].

Хотя непосредственное влияние этих новых теоретических взглядов на эмпирические исследования было в основном разочаровывающим, одна область — социология образования — стала исключением из общего правила. Так, новаторские работы Дэвида Харгривза [Hargreaves 1967] и Колина Лейси [Lacey 1970] о значении и процессе социальной дифференциации в субкультурах учеников средней школы пробудили интерес к тому, что думают дети о своей повседневной жизни. Это, в свою очередь, дало голос (на тот момент) «новым направлениям» в социологии образования [Young 1971]. Майкл Янг предложил задействовать понимающие подходы с целью перенаправить внимание социологии образования с традиционных для нее структурных вопросов на сам процесс обучения. Это требовало критического анализа того, что для самих участников образовательного процесса представляют такие понятия, как «достижение», «способность» и «знание». В фокусе исследований оказались взаимодействия между акторами (в основном учителями и учениками) в конкретных образовательных условиях. Если вначале это были классные комнаты, то вскоре изучение распространилось и на другие обстоятельства, в которых проходит жизнь учеников. Подобно тому, как представления о детской субъективности изменились в преобразованных теориях социализации, в рамках этих исследований дети — как те, кто учится в школе, — также были уже не объектами образовательной системы, но активными ее участниками. Хотя эти представления были далеко не бесспорными, все же их позитивным следствием стало появление совершенно нового вида эмпирических исследований, описывающих и анализирующих ученический опыт и культуру [см., напр.: Woods 1980].

181

В конце 1960-х и в психологии — которая, как уже было показано, всегда оставалась главной областью социальных исследований детства — начали раздаваться сомневающиеся голоса. Принципиальная критика с их стороны также основывалась на понимающем подходе и учете культурного и исторического релятивизма. Публикация двух сборников, британского под редакцией Мартина Ричардса [Richards 1974] и североамериканского под редакцией Франка Кесселла и Александра Зигеля [Kessell, Siegel 1983], считается для утверждения нового подхода знаменательным этапом. Как позже напишет Ричардс, они предполагали:

...критику психологии, основывающейся на универсальных законах, которые якобы оставались неизменными во всех обществах и во все времена. Были приведены доводы в пользу того, что такие понятия,

как «мать» и «дитя», не только несут с собой бессмысленную генерализацию, но и неадекватно представляют отношения между индивидуальным и общественным мирами, описывая социальные отношения так, словно они подчинены законам природы [Richards, Light 1986: 3].

Хотя фокус здесь все еще оставался на индивиде, признание социальной сконструированности детства повысило внимание к общественному контексту, в котором осуществляются психологические процессы.

Исследовательская программа, возникшая благодаря этим новым взглядам, оказалась чрезвычайно плодотворной. Влияние интерпретативного подхода можно продемонстрировать на примере двух исследовательских направлений, которые он вдохновил и позволил учредить. Первое нацелилось на основополагающую для пиаженизма экспериментальную базу. «Объективность» задач Пиаже на сохранение¹ была подвергнута сомнению Джеймсом МакГарриглом и Маргарет Дональдсон [см. подр.: Donaldson 1978]. Они показали, что если взрослого в эксперименте заменить на «шаловливого мишку», то детям удастся достичь таких результатов, которые ранее расценивались для них как преждевременные². Как предполагается, причина этих результатов в том, что из-за замены взрослого участника на плюшевого мишку эксперимент стал для ребенка в гораздо большей степени «имеющим смысл». Переоценка Пиаже, к которой привела такая работа, еще не полностью завершена. Не так давно Пол Лайт [Light 1986] выдвинул предположение, что влиять на «результаты» опытов могут и социальный контекст отношений взрослых и детей, и та символическая нагрузка, которую дети привносят в эксперименты своим участием (это касается и общественных правил, и используемых объектов).

1 Речь идет о тестах Пиаже, выявлявших у детей способность фиксировать, что количественная характеристика вещества или предмета сохранилась после изменения формы. Например, взрослый демонстрировал ребенку два идентичных стаканчика с водой и спрашивал, одинаковое ли в них количество жидкости. После этого вода из одного стаканчика переливалась в сосуд иной формы, и взрослый повторял вопрос, никак не меня формулировки. В предложенных Пиаже экспериментальных условиях большинству подопытных детей дошкольного возраста справиться с задачами на сохранение не удавалось.

2 Гипотеза МакГарригла состояла в том, что дети лучше ориентируются в ситуации, когда изменение формы происходит не по воле взрослого, а демонстративно «случайным» образом. Поэтому детям предлагались задачи, аналогичные тестам Пиаже, но манипуляции с предметами проводились через игрушечного медвежонка, неловкого и склонного к баловству. Количество детей в возрасте 4–6 лет, демонстрирующих способность правильно ответить на вопрос, в таких условиях резко возрастало.

Главной задачей второго направления, в котором отразилось влияние понимающего подхода на психологию, было прояснение правил и значений повседневной жизни. Основные принципы этого направления можно проиллюстрировать «этногенетическим подходом» Рома Харре [Harre 1979]. Он предполагает: фокус на системе значений, в рамках которой осуществляются социальные действия; интерес к тому, как внутри языка конституируются субъективность и интересубъективность; стремление в процессе исследования учитывать категории, общепринятые среди самих акторов. В целом метод можно было применять в работе с социальными акторами любых возрастов, однако на практике многие исследования, проводившиеся в рамках этого направления, имели дело с детьми и молодежью. В итоге у них оказалось много общего с приведенными нами выше исследованиями в области образования и субкультур [см.: Marsh et al. 1978].

Таковы некоторые из тех интеллектуальных тенденций, которые сделали теоретически состоятельной область под названием «социальное конструирование детства». Было бы, однако, наивно предполагать, что ее создание стало возможным лишь благодаря сообществу социальных ученых. Очевидно, например, что влияние интерпретивизма в социальных науках подкреплялось политическими возможностями, которые он, казалось, предоставлял. Если социальные (и психологические) реальности суть конструкты человеческого рассудка и целенаправленной деятельности, тогда их возможно как создавать, так и разрушать. Такой волюнтаризм в своей наиболее оптимистичной форме был свойственен радикальным политическим движениям 1960-х и 70-х и подкреплял их «контркультурное» мышление. Антиколониализм, движения за гражданские права, права женщин, антипсихиатрия — все они предполагали, что общественные отношения не зафиксированы социальными и психологическими законами и могут быть перестроены на иных основаниях (через различные формы социальной и политической борьбы). Хотя оптимизм по поводу социальных перемен за последнее десятилетие ослабел, на своем пике он ставил под вопрос любые социальные отношения, даже те, что казались неоспоримыми. Дети и детство, хотя и не были в центре этой критики, все же сыграли некоторую роль, например, во всплеске интереса к правам детей [см.: Franklin 1986].

При рассмотрении вопроса взаимоотношений социальных наук и общества нами уже было отмечено, что психология развития Пиаже сформировала практики преподавания в начальной школе. В целом, хотя социология и психология и могут стремиться только лишь понять мир таким, какой он есть, их результаты, открытия, терминология и способы описания реальности тем не менее воспринимаются

самим этим миром, становясь определяющими для исследуемых сообществ. В этом смысле невозможны научные концепции детства, которые были бы социально и политически невинными. Тогда как радикальные мыслители шестидесятых брали на себя роль освободителей детей от угнетения, теперь мы видим социальных исследователей, которые, с большей осторожностью, признают участие своих дисциплин в производстве детства в его нынешней форме.

Препятствия и перспективы конструирования новой парадигмы

Мы проследили извилистый путь возникновения новой парадигмы исследований детства; и тем не менее она все еще относительно изменчива и не оформлена. Остается множество препятствий, которые требуется преодолеть, прежде чем можно будет сказать, что социология детства обрела прочное теоретическое основание. Далее мы обозначим некоторые из них.

Прежде всего следует признать, что доминирующие по сей день концепции «развития» и «социализации» чрезвычайно устойчивы к критике. Они устояли, несмотря на все, что было против них сказано. Ричардс, к примеру, сетует, что вопреки широко распространенной дискуссии о необходимости психологии развития и когнитивной психологии локализовать себя в рамках социального и культурного контекста, только малая часть публиковавшихся в последнее время эмпирических исследований хотя бы отдаленно рассматривает такую возможность [Richards, Light 1986: 3]. Аналогичным образом понятие социализации продолжает господствовать в социологических теориях и исследованиях, касающихся детей. Отсутствие перемен особенно заметно, например, в социологии семьи. В то время как феминистская критика радикально изменила представления о женщинах и семье, представления о детстве остаются относительно статичными, словно зона спокойствия в центре смерча. Например, можно заметить огромную разницу между блестящей работой Дэвида Моргана «Социальная теория и семья» и его же (не менее замечательной) монографией «Семья, политика и социальная теория», изданной десятилетием позже [Morgan 1975, 1985]; эта разница видна в случае большинства тем, однако проблематика детства осталась практически без изменений и занимает во второй работе едва ли не более маргинальное положение, чем в первой.

Требуется немедленно признать, что такое положение дел отчасти обусловлено тем, что господствующие представления продолжают воспроизводиться. Вопреки всей критике, озвученной нами выше, они все еще чрезвычайно сильно влияют на производство знания о детстве, и любые новые направления вынуждены стро-

иться на их фундаменте. Разумеется, в той мере, в какой разработка возникающей парадигмы связана со старыми идеями, их можно рассматривать как ее источник. Как бы то ни было, на сегодняшний день очевидно, что эти идеи более неадекватны. Ответственность за их продолжающееся господство отчасти лежит на тех, кто (как и мы) давно говорит о социологии детства, но редко превращает эти слова в публикации. Наша книга в какой-то степени призвана исправить ситуацию. Но следует также признать, что и внутри самой социологии глубоко укоренились силы, сопротивляющиеся переосмыслению детства. Анн-Мари Эмберт разоблачила некоторые из них в своем обзоре североамериканских социологических работ о детстве [Ambert 1986]. Она полагает, что относительно редкое упоминание детей коренится в тех же факторах, из-за которых из поля зрения исключались женщины (и гендерная проблематика), а именно — в преобладании мужчин в социологии, из-за чего вопросам ухода за детьми и тем более деятельности самих детей не придается значения. Этот факт, в совокупности с консервативностью и карьерной структурой академии, ориентированной на мужчин, приводит к тому, что «стражи науки... продолжают высоко ценить только определенные типы знания, данных, теорий и методов исследования... Нельзя стать именем нарицательным в социологии благодаря изучению детей» [Ibid.: 16].

185

Сопротивление новым способам мыслить о детстве простирается за рамки социологии. Понятийный аппарат социальных наук соотносится с тем, как детство конструируется в обществе. Понятия вроде социализации, например, вписаны в практики учителей и социальных работников — и поскольку критика распространяется также и на эти практики, она встречает еще более широкое сопротивление. Это вопрос не просто привычек, убеждений, ложного сознания или корыстных интересов, но того, что Фуко называл «режимами истины» [Foucault 1977]¹. Они, согласно Фуко, действуют как самосбывающиеся пророчества: системы мышления о детстве сливаются с институционализированными практиками, порождая осознанных субъектов (учителей, родителей и детей), которые думают о себе (и ощущают себя) в соответствии с этими системами. «Истина» о них и об их положении сама подтверждает собственную достоверность. Ворваться к ним с другой «истиной» (произведенной другой системой мышления о детстве) может быть затруднительно. Например, устойчивость социализации в качестве доминирующего понятия опирается частично на то, как понимание детства встро-

1 Русский перевод: Фуко М. (1999) *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.

но в жестко структурированную матрицу означающих, связывающих детство с семьей и размещающих его по отношению к ней. Как замечает Леена Аланен:

Треугольник детства, семьи и социализации оказывается слитым в единое целое, которое не может быть разобрано на части для отдельного рассмотрения каждой из них... тем самым блокируя возможность даже вообразить новые отношения между тремя компонентами [Alanen 1988: 54].

Размыкание этих отношений — одна из главных теоретических задач для развития альтернативной исследовательской модели.

Как лучше к этой задаче подступиться? В определенном смысле стартовой точкой может послужить возникающая парадигма, которая была здесь очерчена. Критика доминировавших прежде понятий ослабила некоторые концептуальные связи и допустила немного того «творческого воображения», о котором говорит Аланен. Вот уже некоторое время как стало возможным представить теоретическую область, в которой, например, дети могут рассматриваться в качестве активных социальных существ, конструирующих и производящих общественные отношения, а не в качестве «культурных дураков»¹ из теории социализации. Также стало возможным позиционировать межвозрастные отношения как серьезную исследовательскую категорию наравне с классом, гендером и этничностью, и работа в этом направлении уже началась.

Мы уверены, впрочем, что ошибочно полагать, будто теоретизирование о детстве должно (или может) осуществляться без учета теоретических споров внутри социологии в целом. Напротив, необходимо подпитываться от дебатов в социальных науках и вносить в них свой вклад, иначе исследование детства превратится в изолированную и эзотерическую дисциплину. Такой исход практически равноценен полному исчезновению социологии детства, поскольку освободит другие ответвления социологии от необходимости продумывать, к каким следствиям ведет их обращение с темой детства. Скорее, требуется такая социология детства, которая будет достаточно целостной, чтобы существовать в качестве самостоятельного поля, но в то же время сможет оказывать существенное влияние

1 Американский социолог Гарольд Гарфинкель ввел фигуру «культурного дурака» как концептуального персонажа социологии, или «человека-в-обществе-сконструированном-социологом». Наука выставляет членов человеческого сообщества «культурными дураками», когда описывает их как тех, кто действует и мыслит в полном соответствии с представлениями самих социологов о структуре и характеристиках этого сообщества.

на другие дисциплинарные области. Чтобы этого достичь, ее проблематику нужно согласовывать и связывать с более широкими социологическими дискуссиями.

Парадоксальным образом, один из важнейших теоретических ходов, которые следует принять во внимание, имел наибольшее влияние как раз среди изучавших детство психологов. Речь идет о попытке поместить детское развитие в социальный контекст, которую Харре [Harre 1986] обозначил как «шаг в направлении социального конструктивизма». Задача по интеграции социальной и психологической точек зрения оказалась чрезвычайно сложной. Было ясно, что прямолинейные попытки придать большую значимость «социальному контексту» воспроизводят фундаментальную бинарность индивида и общества, которая уже подвергалась нами критике. Как убедительно показывает Дэвид Инглби [Ingleby 1986], «развитие-в-социальном-контексте» никак не проясняет связь психологических процессов и социальных условий, а всего-навсего совмещает их — иными словами, эти теории все так же предполагают индивидуального субъекта, который существует до общества и отдельно от него. В своей аргументации Инглби опирается на постструктуралистские позиции, изложенные в сборнике «Меня субъекта» [Henriques et al. 1984], которые, в свою очередь, восходят к идеям Фуко. Авторы упомянутого сборника утверждают, что представление о субъекте, существующем вне общественных отношений, унаследовано от картезианского дуализма, который социальные науки все еще не преодолели. В то время как структурализм разрешал этот дуализм (или бинарность, как мы обозначили выше) посредством «уничтожения» субъекта, то есть редуцировав индивидов до носителей социальных отношений, постструктуралистское мышление сохраняет эту категорию, но рассматривает субъектов в качестве эффектов «дискурса». Понятие дискурса выходит за рамки различения языка и речи у Соссюра [De Saussure 1983]¹. Будучи одновременно системой понятий и языком, с помощью которого они мыслятся, «дискурс» не может быть отделен от социальных практик и институтов: идеи, концепты, знание, речевые модусы и т.д. служат кодификации социальных практик и, в свою очередь, конституируют их.

Внутри таких дискурсов и создаются субъектные позиции (например, «ребенок»). Как следствие, разные дискурсы конституируют детство (и детей) разными способами — это касается не только академического знания, но также социальных практик и институтов. Инглби показывает потенциал теории дискурса применительно к детству как социальному конструкту, ссылаясь на исследова-

¹ Русский перевод: Соссюр Ф. (2023) *Курс общей лингвистики*. М.: Юрайт.

ние Валери Уолкердин о дошкольном образовании [Walkerline 1984]. Она демонстрирует, как занятия в классе, такие как игра в «больницу», ставят детей в дискурсивно сконструированные субъектные позиции («доктор», «медсестра», «пациент»), которые уже пронизаны отношениями власти и гендера. Тем не менее дети способны переключаться между дискурсами. Уолкердин приводит яркий пример: девочка превращает садовый игровой домик из больницы в дом семейства, изменяя субъектные позиции так, что она, будучи «матерью», может приказать врачу «доесть его ужин».

Хотя внутри психологии это не самый распространенный подход, некоторые представители дисциплины увидели в идеях Фуко способ преодолеть бинарность индивида и общества через осмысление того, как субъект производится внутри и посредством дискурсивных практик. Очевидно, что даже для такой радикально преобразованной психологии интерес к индивидуальному сознанию остается принципиально значимым. Но работы таких психологов, как Кэти Урвин [Urwin 1985], посвященные конструированию власти и желания в процессе развития младенческой психики, показывают, насколько плодотворным этот подход может быть. Вопросы, поднятые этими дебатами о субъективности и социальных связях, не менее важны для социологов. И это показывает, до какой степени существующие академические разграничения, в том числе между социологией и психологией, размываются под влиянием социального конструктивизма. Безусловно, поскольку дискурс понимается как то, что пересекает социальные институты, практики, повседневную жизнь и субъективность, теория дискурса делает несостоятельными многие традиционные социологические разграничения, например, разделение на макро- и микросоциологию [Silverman 1985]. Тем не менее социология и социальная антропология могут сохранить свою специфическую проблематику, если упор будет сделан на эффекты дискурса в конституировании практик и институтов, а не субъективности и психических процессов. Так, Дэвид Армстронг [Armstrong 1983] показал, как в педиатрии смещение дискурсивного фокуса с патологии на нормативное развитие преобразовало тело ребенка для медицинской практики, и тем самым была сконструирована одна из важнейших моделей детства в XX веке. В нашем сборнике «Конструируя и реконструируя детство» сразу несколько авторов хотя бы отчасти опираются в своем анализе на представление о детстве как дискурсивном образовании (или образованиях), в рамках которого конституируются различные типы детей и детств. Хендрик исходит из этого представления в своем историческом обзоре конструкций и реконструкций детства; Глаузер — в деконструкции понятия «уличный ребенок» в контексте Парагвая; и Квортруп — в анализе того, как детство конституируется в социальной статистике.

Применение теории дискурса к детству, однако, не лишено проблем. Первая из них касается соотношения биологических и социальных факторов конструирования: насколько детство как текст может пониматься независимо от детства как стадии биологического роста и взросления? Если, как предполагает Армстронг, детское тело было преобразовано смещением дискурсивных практик в медицине, тогда должны ли мы воспринимать тело *исключительно* как социальный конструкт [Vigu 1986]? Если так, тогда, к примеру, разница в размерах тела и развитости мышц между детьми и взрослыми (того же пола) должна быть нерелевантна для социологических объяснений неравенства в распределении власти среди них. Это, однако, выглядит абсурдным примером того, что Себастьяно Тимпанаро назвал «культурным детерминизмом» [Timpanaro 1975], то есть исключения человеческих существ из остального царства животных через отрицание *какого-либо* влияния на них условий биологического и физического существования [см. Woodhead в этом сборнике]. Но если мы все-таки рассматриваем детство как *одновременно* биологическое и социальное, на чем мы настаивали в начале, какую значимость следует придавать каждому из факторов? Так, в некоторых обществах от детей ожидается выполнение гораздо более физически тяжелой работы, чем в Европе и Северной Америке. Должны ли мы считать это частью культурного разнообразия детства? Или нам следует принять, что на определенном этапе биологические факты затрудняют такое рассуждение и принуждают нас обращаться к этическим и политическим категориям, в том числе насилию и эксплуатации?

189

Вторая проблема вытекает из применения строгой логики к утверждению, что детство социально сконструировано, то есть конституировано в дискурсе. Если так, то не может существовать никакого «реального ребенка» (или любой вариации на ту же тему, например, «аутентичного опыта детства»). Вместо этого мы должны довольствоваться анализом того, как разные дискурсивные практики производят разные детства, каждое из которых «реально» внутри своего собственного режима истины. Многим из занимающихся социологией детства трудно это принять. Существует устойчивая тенденция видеть миссию социологии в развенчании, демистификации и освобождении детства от идеологических искажений господствующих социальных теорий и практик. В частности, этнографические методы преподносят как способ подобраться ближе к «истине» о том, что есть детство [см.: Gubrium, Silverman 1989]. Однако современная этнографическая методология согласуется с теорией дискурса как минимум в той мере, в какой она отвергает натуралистический взгляд на этнографические данные. Весь этнографический материал необходимо понимать рефлексивно, то есть

как продукт исследовательского процесса, в ходе которого наблюдатель осуществил определенную интерпретацию в соответствии с условиями самих этих наблюдений. Но разве не может этнография претендовать на аутентичность в менее строгом смысле, то есть утверждать, что с ее помощью прежде неисследованные и незамеченные аспекты детства стали доступными, а дети, лишенные голоса, получили возможность заговорить? К этой категории вполне может быть отнесена, например, значительная часть работ, посвященных ученическому опыту детей. Не претендующая (как правило) на то, чтобы быть единственно возможным взглядом на жизни школьников (и в этом смысле не претендующая и на аутентичность), такая работа позволила прозвучать голосам тех, кто прежде был безмолвным, — в той мере, в какой контекстуально обусловленная интерпретация вообще способна это сделать.

Вопросы социального конструирования, субъективности и аутентичности тесно связаны с важнейшим теоретическим спором в современной социологии, а именно — с проблемой соотношения в общественной жизни агентности (или «действия») и структуры. Эти дебаты имеют особую значимость для социологии детства, поскольку импульс к тому, чтобы увидеть в детях активных, смыслопорождающих существ, был получен преимущественно от понимающей социологии, которая подчеркивает именно творческое производство («агентность») социальной жизни, а не детерминированность общественного поведения системами социальной организации. В 1960-х и 70-х два типа социологии некоторое время конкурировали друг с другом: один фокусировался на системе социальных отношений в обществе (способ производства, власть и господство, система убеждений и идеология и т.д.); другой — на творческой активности, намерениях и коммуникативном взаимодействии индивидуальных акторов. Попытки объединить эти альтернативные версии социологии были ключевой задачей таких теоретиков, как Гидденс с его теорией «структуриации». Как утверждает Гидденс, социологи должны осознать, что в действительности агентность и структура — это две стороны одной медали: «Каждый акт, который вносит вклад в воспроизводство структуры, также является актом производства, и в качестве такового может инициировать перемены, трансформируя структуру в то же самое время, как он ее воспроизводит» [Giddens 1979: 69].

Хотя попытка Гидденса разрешить эти споры подверглась критике [Clegg 1989], в той или иной форме представление о том, как структура и агентность дополняют друг друга, кажется неотъемлемым компонентом любой новой социологии детства. Восстановить статус детей как социальных акторов (и их деятельности как источника социальных перемен) важно; но, как настаивали представите-

ли понимающей социологии, одного этого недостаточно. Нам также нужно понять детство как социальный институт, существующий помимо деятельности какого-либо конкретного ребенка или взрослого. Необходимо теоретическое пространство и для конструирования детства как института, и для осмысления деятельности детей в рамках и с учетом тех ограничений и возможностей, которые институциональный уровень порождает. Это кажется возможным; к примеру, Дженни Китцингер в статье для нашего сборника, посвященной сексуальному насилию над детьми, удерживает во внимании как структуру, так и агентность. Исследуя взаимообусловленность этих двух уровней, мы можем начать прояснять связи между имеющимися (и созданными по большей части взрослыми) социальными институтами и теми культурами, которые дети конструируют для себя и между собой. Это важно по двум причинам. Во-первых, если мы этого не сделаем, исследования детских культур так и будут подвержены риску остаться на обочине общественного и социологического внимания. Подобная судьба в значительной степени постигла таких новаторов, как Иона и Питер Опи [Orie, Orie 1977, 1984], которые, несмотря на богатство собранного ими этнографического архива, все-таки описывали детство как отдельный мир. Этот мир был связан с доминирующей взрослой культурой лишь постольку, поскольку выступал в отношении последней своего рода анахронистическим чердаком, хранящим заброшенный хлам ушедших времен [см. James, Prout в этом сборнике]. Во-вторых, если мы попытаемся представить детей как тех, кто ограничен структурой, но одновременно как действующих в этой структуре и на нее агентов, мы сможем правдоподобно утверждать, что при строгом соблюдении этого принципа наши описания детства «аутентичны». Не в том смысле, что они открывают некоторую доселе неизвестную вневременную «сущность» детства, а в том, что они достоверно изображают аспекты детства, сконструированного в определенной точке пространства и в определенный момент времени.

Темпоральность, собственно, является тем атрибутом детства, на который обращалось мало внимания. Она, конечно, была присуща теориям психологического развития, но там она фигурирует только как естественная константа, на фоне которой происходит телеологическая трансформация ребенка. Использование понятия социализации в социологии ведет к подавлению настоящего времени детства (*childhood's present tense*), направляя анализ либо в сторону прошлого (что пошло не так при социализации), либо будущего (какими должны быть цели социализации). Такое пренебрежение к настоящему по меньшей мере странно, поскольку как раз социологи склонны проводить синхронический анализ, предпочитая оставлять последовательность событий во времени историкам. Одним

из возможных решений было бы объединение исторических и социологических проектов, но каким бы плодотворным оно ни было, полученный в итоге синтез, скорее всего, продолжит обращаться со временем так, как если бы оно было всего лишь естественной материей, внутри которой происходят события. Нам нужен более тщательный анализ времени как социального конструкта, обуславливающего детство. Начало этому анализу мы положили в заключительной части нашей книги [см. James, Prout в этом сборнике].

Политика и этика в исследовании детства

Наконец, мы обращаемся к значимости эмпирического изучения детства, поскольку, несмотря на все сказанное выше, полагаем, что было бы ошибкой искать пути к обновлению только через развитие теории. Хорошо проведенные эмпирические исследования, например те, что осуществили Солберг, Китцингер и Глаузер, служат важнейшим дополнением к теоретической работе. Но мы полагаем, что, помимо симбиоза теории и эмпирики, социология детства также нуждается в большем количестве исследований, обращенных к темам, которыми прежде пренебрегали: детям и работе, политике, здоровью, питанию и многому другому. Это само по себе может начать уводить социологию детства от стереотипных тем семьи и школьного образования.

Выше мы неоднократно подчеркивали, что социальные науки не просто высказываются о детстве с нейтральной позиции, но активно участвуют в его конструировании и реконструировании. Процессы, посредством которых это осуществляется, очень сложны и лишь отчасти относятся к области сознательной деятельности [Giddens 1984]¹. Тем не менее признание конститутивной роли социальных наук явно требует внимания к общественным последствиям социологической работы. Однако пока не до конца понятно, как этот вопрос лучше всего решать. Традиционное представление о беспристрастных ученых разрушено, но что придет ему на смену? Этот вопрос не относится исключительно к социологии детства; он активно обсуждается во всех науках об обществе [Silverman 1985]. К примеру, Джанет Финч [Finch 1985], рассматривая взаимоотношения качественных исследований и социальной политики, полагает, что социологам нужно позиционировать себя как тех, кто предлагает «просвещение» в ходе широких политических дискуссий, а не продвигает точечные решения общественных проблем в рам-

1 Русский перевод: Гидденс Э. (2005) *Устроение общества: Очерк теории структуризации*. М.: Академический Проект.

ках «социальной инженерии». Она подчеркивает, что отношение общественных наук к социальной политике (и, можно было бы добавить, другим процессам, в которых конституируется общество) отнюдь не прямое. Решения принимаются (или избегаются) вследствие комплексных политических процессов, в которых социологи могут (а могут и не) участвовать. Однако ученые редко (если вообще когда-либо) играют в них определяющую роль. Финч приводит доводы в пользу «демократического» подхода, в котором социологи обеспечивают понимание участникам, представляющим институты и сообщества *всех* уровней. В частности, она выступает за то, чтобы социологи интересовались деятельностью «низовых» организаций, то есть тех, у кого меньше всего формальной власти и влияния, и были вовлечены в нее. Исследовательская работа не должна быть ориентирована лишь на «высокоуровневых» политиков [см. Glauser, Boyden в этом сборнике].

Несмотря на то, что звучит это, в общем, привлекательно, применение такого подхода к детству предполагает некоторые особые трудности. Хотя мы и признаем детей активными социальными существами, все еще справедливо утверждение, что их жизни почти всегда детерминированы и/или в значительной степени ограничены взрослыми. Существует не так много случаев, когда дети организуются на «низовом» уровне и самостоятельно представляют свои интересы. Более того, практически все политические, образовательные, юридические и административные процессы оказывают огромное влияние на детей, в то время как дети имеют мало влияния на них или же не имеют вовсе. Предполагается, например, что практики заботы о детях должны осуществляться «в лучших интересах ребенка», однако с детьми по этому вопросу практически никогда не консультируются. Аналогичным образом недавно в Англии и Уэльсе произошли изменения в требованиях к общественной безопасности, что затруднило молодым людям переезд от родителей по достижении 16 лет; таким образом их поощряют оставаться в семье, но именно это может быть для них неблагоприятным, нежелательным или откровенно опасным. Хотя есть свидетельства независимого политического действия детей (к примеру, Бёрстонская забастовочная школа в 1914-м или участие детей в восстании в Соуэто в 1976-м), его история часто замалчивается или отрицается; это не только затрудняет его включение в академические исследования, но и подрывает какую-либо преемственность детской политической организации. Несмотря на это, дети продолжают предпринимать попытки «говорить за себя». Так, сегодня в Британии дети, взятые под опеку государством, начинают формировать свои собственные организации; кроме того, проекты вроде «Детского юридического центра» (Children's Legal Centre) и телефонные служ-

бы консультаций для детей, нуждающихся в помощи, — это шаги, предпринимаемые сочувствующими взрослыми, которые указывают в том же направлении.

Социологам нужно определиться с отношением как к деятельности самих детей, так и к социальным процессам, которые формируют и ограничивают детские жизни, но в которые сами дети не обязательно вовлечены. Это отношение должно допускать достаточную степень аналитической отрешенности, чтобы избежать угрозы превратить свои высказывания в артикуляцию интересов определенной группы; но в то же время социологи не должны забывать про ответственность за последствия этих высказываний. Такую позицию нелегко занять или удерживать, и она предполагает некоторые существенные дилеммы. Например, нынешняя обеспокоенность сексуальным насилием в отношении детей концентрируется на необходимости защитить их от сексуальной эксплуатации. Но, как утверждает Китцингер в статье из нашего сборника, многие практики, посредством которых эта защита осуществляется, сами по себе лишают детей власти и способности к действию, поскольку укрепляют традиционный взгляд на них как на пассивных жертв. Тогда каким образом мы, ставя под сомнение эти положения, можем способствовать борьбе с насилием над детьми? И в целом как можно практиковать социологию детства, будучи при этом чувствительным к политическим и этическим проблемам, к которым деятельность социологов неизбежно приводит? Мы подготовили наш сборник для того, чтобы поднять эти вопросы, поощрить их обсуждение и внести вклад в их решение.

Библиография / References

- Alanen L. (1988) Rethinking childhood. *Acta Sociologica*, 31 (1): 53–67. DOI: 10.1177/00169938803100105.
- Ambert A.-M. (1986) The place of children in North American sociology. Adler P. and Adler P. (Eds), *Sociological Studies in Child Development*, Greenwich, Connecticut, JAI Press. Vol. 1. Greenwich, Connecticut: JAI Press: 11–31.
- Ardener S. (Ed.) (1978) *Defining Females: The Nature of Women in Society*, London: Croom Helm.
- Aries P. (1962) *Centuries of Childhood*, London: Jonathan Cape.
- Armstrong D. (1983) *The Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge*. In Britain in the Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict R. (1935) *Patterns of Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bernardi B. (1985) *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas G. (1966) *The Cult of Childhood*, London: Warburg Institute.

- Bury M. (1986) Social constructionism and medical sociology. *Sociology of Health and Illness*, 8 (2): 137–69. DOI: 10.1111/1467-9566.ep11340129.
- Clegg S. R. (1989) *Frameworks of Power*, London: Sage.
- Cohen P. (1972) *Subcultural Conflict and Working Class Community*, Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.
- Cohen S. (1971) *Images of Deviance*, Harmondsworth: Penguin.
- Cohen S. (1980) *Folk Devils and Moral Panics*, Oxford: Robertson.
- Crick M. (1976) *Explorations in Language and Meaning*, London: Malaby Press.
- Danziger K. (Ed.) (1970) *Readings in Child Socialization*, London: Pergamon Press Ltd.
- De Mause L. (Ed.) (1976) *The History of Childhood*, London: Souvenir Press.
- De Saussure F. (1983) *Course in General Linguistics*, London: Duckworth.
- Denzin N. K. (1977) *Childhood Socialization*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Donaldson M. (1978) *Children's Minds*, London: Fontana.
- Donzelot J. (1979) *The Policing of Families*, London: Hutchinson.
- Dreitzel H. P. (Ed.) (1973) *Childhood and Socialization*, London: Collier-Macmillan.
- Eisenstadt S. N. (1956) *From Generation to Generation*, London, Collier-Macmillan.
- Elkin F. (1960) *The Child and Society*, New York, Random House.
- Finch J. (1985) *Research and Policy: Uses of Qualitative Methods in Social and Educational Research*, Lewes, Falmer Press.
- Foucault M. (1977) *Discipline and Punish*, London, Allen Lane.
- Franklin B. (Ed) (1986) *The Rights of Children*, Oxford, Basil Blackwell.
- Garfinkel H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Giddens A. (1976) *The New Rules of Sociological Method*, London, Hutchinson.
- Giddens A. (1979) *The Central Problems of Social Theory*, London, Macmillan.
- Giddens A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
- Gubrium J. F., Silverman D. (1989) *The Politics of Field Research: Sociology Beyond Enlightenment*, London, Sage.
- Hall S., Jefferson T. (Eds) (1976) *Resistance Through Rituals: Youth Subculture in Postwar Britain*, London, Hutchinson.
- Hardman C. (1973) Can there be an anthropology of children? *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 4, 1: 85–99. <https://doi.org/10.1177/0907568201008004006>
- Hargreaves D. H. (1967) *Social Relations in a Secondary School*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Harre R. (1979) *Social Being: A Theory of Social Psychology*, Oxford, Basil Blackwell.
- Harre R. (1986) The step to social constructionism. Richards M., Light P. (Eds) (1986) *Children of Social Worlds*, Cambridge, Polity Press: 287–96.
- Hastrup K. (1978) The semantics of biology: Virginity. Ardener S. (Ed) *Defining Females: The Nature of Women in Society*, London, Croom Helm: 49–65.
- Hebdige D. (1979) *Subculture: The Meaning of Style*, London, Methuen.

Henriques J. *et al.* (Eds) (1984) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, London, Methuen.

Ingelby D. (1986) Development in a social context. Richards M., Light P. (Eds) (1986) *Children of Social Worlds*, Cambridge, Polity Press: 297-317.

James A. (1979a) The game of the name: Nicknames in the child's world. *New Society*, 48, 871: 632-34.

James A. (1979b) Confections, concoctions and conceptions. Waites B. *et al.* (Eds) (1982) *Popular Culture: Past and Present*, London, Croom Helm: 294-307.

Jenks C. (1982) *The Sociology of Childhood: Essential Readings*, London, Batsford.

Kessel F. S., Siegel A. W. (Eds) (1983) *The Child and Other Cultural Inventions*, New York, Praeger.

La Fontaine J. S. (1979) *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, London, Academic Press.

Lacey C. (1970) *High Town Grammar. The School as a Social System*, Manchester, Manchester University Press.

Levy-Bruhl L. (1923) *Primitive Mentality*, London, Allen and Unwin.

Light P. (1986) Context, conservation and conversation. Richards M., Light P. (Eds) (1986) *Children of Social Worlds*, Cambridge, Polity Press: 170-90.

Mackay R. (1973) Conceptions of children and models of socialization. Dreitzel H. P. (Ed) (1973) *Childhood and Socialization*, London, Collier-Macmillan: 27-43.

Marsh P. *et al.* (1978) *The Rules of Disorder*, London, Routledge and Kegan Paul.

Mead M. (1963) *Growing Up in New Guinea*, Harmondsworth, Penguin.

Mead M. (1928, 1969) *Coming of Age in Samoa*, Harmondsworth, Penguin.

Mead M., Wolfstein M. (Eds) (1955) *Childhood in Contemporary Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Medrich E. A. *et al.* ((1982) *The Serious Business of Growing Up: A Study of Children's Lives Outside School*, Berkeley, University of California Press.

Morgan D. H. J. (1975) *Social Theory and the Family*, London, Routledge and Kegan Paul.

Morgan D. M. J. (1985) *The Family, Politics and Social Theory*, London, Routledge and Kegan Paul.

Morgan J. *et al.* (1979) *Nicknames, Their Origins and Social Consequences*, London, Routledge and Kegan Paul.

Musgrove F. (1964) *Youth and the Social Order*, London, Routledge and Kegan Paul.

Musgrove P. W. (1988) *Socialising Contexts*, London, Allen and Unwin.

Opie I., Opie P. (1977) *The Lore and Language of Schoolchildren*, London, Paladin.

Opie I., Opie P. (1984) *Children's Games in Street and Playground*, Oxford, Oxford University Press.

Polhemus T. (Ed) (1978) *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth, Penguin.

Pollock L. A. (1983) *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Rafky D. M. (1973) Phenomenology and socialization: Some comments on the assumptions underlying socialization. Dreitzel H. P. (Ed) *Childhood and Socialization*, London, Collier-Macmillan: 44–64.
- Richards M. P. M. (Ed) (1974) *The Integration of a Child into a Social World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Richards M., Light P. (Eds) (1986) *Children of Social Worlds*, Cambridge, Polity Press.
- Ricoeur P. (1978) *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Shildkrout E. (1978) Roles of children in urban Kano. La Fontaine J. S. *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, London, Academic Press.
- Silverman D. (1985) *Qualitative Methodology and Sociology*, Aldershot, Gower.
- Steedman C. et al. (Eds) (1985) *Language, Gender and Childhood*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Timpanaro S. (1975) *On Materialism*, London, New Left Books.
- Tonkin E. (1982) Rethinking socialization. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 13, 3: 243–56.
- Tylor E. B. (1871) *Primitive Culture*, Vol. 1, London, John Murray.
- Urwin C. (1985) Constructing motherhood: The persuasion of normal development. Steedman C. et al. (Eds) (1985) *Language, Gender, and Childhood*, London, Routledge and Kegan Paul: 164–202.
- Waites B. et al. (Eds) (1982) *Popular Culture: Past and Present*, London, Croom Helm.
- Walkerdine V. (1984) Developmental psychology and the child-centred pedagogy: The insertion of Piaget into early education. Henriques J. et al. (Eds) (1984) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, London, Methuen.
- Woods P. (1980) *Pupil Strategies: Explorations in the Sociology of the School*, London, Croom Helm.
- Wrong D. (1961) The oversocialized conception of man in modern sociology. *American Sociological Review*, 26: 184–93. <https://doi.org/10.2307/2089854>
- Young M. F. D. (Ed) (1971) *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, London, Routledge and Kegan Paul.

Авторы

Светлана Ерпылева — PhD по социальным наукам университета Хельсинки; исследовательница в Лаборатории публичной социологии и постдок в Центре исследований Восточной Европы Бременского университета. Научные интересы: общественные движения, коллективное действие, политическое вовлечение, социализация, политическое участие и мышление несовершеннолетних в России; восприятие войны в России. ORCID: 0000-0003-1885-0612. E-mail: yerpilovas@gmail.com

Владислав Р. Калинин — магистр социологии, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН), старший преподаватель МВШСЭН. Научные интересы: социология политики, governmentality studies. ORCID: 0000-0002-7873-4683. E-mail: vrkalinin1@gmail.com

Александра А. Мартыненко — младший научный сотрудник, Лаборатория антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН. Научные интересы: системы защиты детей, социальная работа, социальная политика. ORCID: 0000-0001-8561-3006. E-mail: amartynenko@eu.spb.ru

Артем С. Серебряков — выпускник аспирантуры Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: философская антропология, философия детства, материалистическая диалектика, радикальная демократия, герменевтика. ORCID: 0000-0002- 5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Екатерина А. Хонинева — к. ист. н., научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН; доцент факультета антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге. Научные интересы: антропология религии, лингвистическая антропология, антропология этики и морали, социальные исследования психотерапевтической культуры. E-mail: ekhonlineva@eu.spb.ru

Валерий С. Шевченко — преподаватель факультета социальных наук МВШСЭН, аспирант Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ. Научные интересы: философия социальной науки, философия когнитивной науки, социальная онтология, эволюционная теория игр. ORCID: 0000-0001-5040-8897. E-mail: valerii.s.shevchenko@gmail.com

Authors

Svetlana Erpyleva — PhD in Social Science from the University of Helsinki; a researcher with Public Sociology Laboratory and a post-doctoral researcher at Research Centre for East European Studies, University of Bremen. Scientific interests: protest movements, collective action, political involvement, political socialization, youth and children's political participation in Russia and abroad, perception of war in Russia. ORCID: 0000-0003-1885-0612. E-mail: yerpylovas@gmail.com

Vladislav R. Kalinin — MA in Sociology, MSSES, senior lecturer MSSES. Scientific interests: sociology of politics, governmentality studies. ORCID: 0000-0002-7873-4683. E-mail: vrkalinin1@gmail.com

Ekaterina A. Khonineva — a researcher at the Laboratory of Anthropological Linguistics, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences; Associate Professor at the Department of Anthropology, European University at St. Petersburg. Scientific interests: anthropology of religion, linguistic anthropology, anthropology of ethics and morality, social studies of psychotherapeutic culture. E-mail: ekhonineva@eu.spb.ru

199

Alexandra A. Martynenko — junior researcher, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences. Scientific interests: child protection systems, social work, social policy. ORCID: 0000-0001-8561-3006. E-mail: amartynenko@eu.spb.ru

Artem S. Serebryakov — a graduate of the graduate school of the Center for Practical Philosophy "Stasis" of the European University in St. Petersburg, an employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture at the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Scientific interests: philosophical anthropology, philosophy of childhood, materialist dialectics, radical democracy, hermeneutics. ORCID: 0000-0002-5564-0975. E-mail: aserebryakov@eu.spb.ru

Valerii S. Shevchenko — lecturer at the Faculty of Social Sciences at the Moscow School of Social and Economic Sciences, postgraduate student at the School of Philosophy and Cultural Studies at the Higher School of Economics. Scientific interests: philosophy of social science, philosophy of cognitive science, social ontology, evolutionary game theory. ORCID: 0000-0001-5040-8897. E-mail: valerii.s.shevchenko@gmail.com

СОЦИОЛОГИЯ

ВЛАСТИ

Том 35. № 4 (2023)

«АНТРОПОЛОГИЯ ДЕТСТВА»

Учредитель

Российская Академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2074-0492

e-ISSN 2413-144X

119571, г. Москва, просп. Вернадского, д. 82

Редакция журнала «Социология власти»

<http://socofofpower.ranepa.ru/>

E-mail: soc.of.power@gmail.com

Подписано в печать 27.12.2023

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз.

1-ый завод (1-60 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02