HUMANITARIAN CENTRE

Малгожата Яцино

Культура индивидуализма



УДК 130.2:14
ББК71.0
Я 93

Научная редакция
кандидата философских наук
Радеева Артема Евгеньевича

Перевод с польского
кандидата медицинских наук
Комаристова Александра Васильевича

Малгожата Яцино. Культура индивидуализма. - Х.: Гуманитарный Центр, 2012. - 280 с.

Книга Малгожаты Яцино «Культура индивидуализма» - это философско-социологическое исследование феномена индивидуализма, вдохновленное идеями столпа постструктурализма в социологии П.Бурдье. В этом залог интереса к книге М.Яцино.

Автор рассматривает такие темы, как культуризация социальных различий, стиль жизни как способ самовыражения и стратегия избегания неприятностей, способы повышения качества жизни, искусство жить, культ истинной и здоровой личности, методики создания себя и т.д. Автор отвечает на такие вопросы: кто или что управляет нашей жизнью, формирует наше восприятие окружающей действительности? Власть, культура или что-то непознанное? А может мы сами, «по своей воле», занимаем место на игровом поле, а управляют нами другие люди, преследуя свои, неизвестные нам цели. Книга М. Яцино — это путеводитель по современному миру.

Книга, прежде всего, будет интересна для философов, культурологов, социологов, психологов и искусствоведов, а также всем тем, кому не безразличны тенденции в развитии общества, и кто хочет принимать активное участие в их формировании и стремится освоить искусство жить.

Malgorzata Jacyno's book "Culture of individualism" is a philosophical-sociological research of the phenomenon of individualism inspired by the ideas of the pillar of structuralism in sociology P.Bourdieau. This determines the interest towards this book.

The author considers the following issues: culturalization of social differences, life style as a way of self-expression and strategy of avoiding failures, ways of improving the quality of life, the art of living, the cult of true and healthy personality, techniques of self-creation. The author answers the following questions: who or what manages our lives, forms our perception of the external reality? Is it power, culture of something unknown? Or may be, it is us, by our own decision, take the place on the playing filed, and we are managed by other people who are seeking to fulfill their own, unknown to us goals. M. Jacyno's book is a guide in a modern world.

The book will be first of all interesting for philosophers, culturologists, psychologists and art historians as well as for all those who care about the trends in the development of society and those who want to take active part in their formation and seek to master the art of life.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Права на публикацию книги на русском языке принадлежат издательству «Гуманитарный Центр».

ISBN 978-83-01-15072-3 (польск.) © Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2007
ISBN 978-966-8324-83-3 © «Гуманитарный центр»,
перевод на русский язык, оформление, 2012

ОДЕРЖАНИЕ

Предисловие научного редактора..... 6

Предисловие.....12

1... В поисках собственного вкуса. Культуризация социальных различий..... 24

1.1. Свобода в кредит 35

1.2. Стиль жизни как способ самовыражения и избегания неудач.Коммерциализация бунта..... 62

1.3. Культурный нарциссизм, рационализация ответственности и рационализация желания.....82

1.4. Уничтожение вкуса. Рационализация жизнеутверждения и вынужденный самоконтроль..... 97

2. Догони жизнь. О повышении качества жизни и искусстве жить 112

2.1. Власть над жизнью: жизнь как «политический объект»... 121

2.2. Коммерциализация здоровья.....144

2.3. Культ истинной личности и культ здоровой личности.....164

3. Профессионализация субъектности.....191

3.1. Выбор себя. От методики спасения к методике самореализации.....199

3.2. Методики создания себя.....225

3.3. Успех и неудача.....248

Список литературы..... 273

«Культура индивидуализма»
М. Яцино и культура индивидуализма

Бывают книги, одно только название которых вызывает двойственные чувства: с одной стороны - чувство «и-так-понятности», подозрение, что ничего нового за книгой с таким вот названием стоять не может; с другой стороны, чувство «а вдруг», понимание, что именно за книгами с простым названием бывают спрятаны сокровища.

Книга Малгожаты Яцино «Культура индивидуализма» явно из этого числа: с одной стороны, тема индивидуализма столь часто поднималась в истории мысли, что давно уже стала трюизмом; с другой стороны, чувство «а вдруг» не покидает читателя до последних страниц этой книги.

По сути, это - философско-социологическое исследование феномена индивидуализма, вдохновленное идеями столпа постструктурализма в социологии П.Бурдье. В этом залог интереса к книге М.Яцино: идеи Бурдье сейчас и особенно в России только начинают набирать интеллектуальный вес, а в лице этой книги мы имеем уже применение и развитие идей французского социолога. Пересказывать Бурдье и показывать, как именно его идеи путешествуют по территориям смыслов, задаваемых польской исследовательницей - дело явно излишнее, прежде всего, ввиду прозрачности языка и стиля М.Яцино. Гораздо интереснее обратить внимание на другой аспект.

Книга прослеживает самые разные пути и перепутья индивидуализма в Европе, при этом ключевыми вехами М.Яцино выделяет 1968-й год, известный своими бурными молодежными восстаниями во Франции, и становление общества потребления во второй половине XX века. Это, пожалуй, самое загадочное в понятии индивидуализма - его диапазон простирается от поэзии свободы до прозы жизни. К индивидуализму можно отнести и идеологию свободы от внешних принуждений. Индивидуализм в этом случае понимается как комплекс идей, обосновывающих существование и развитие человека

вне социальных (или шире - коллективных) связей. Но к индивидуализму можно отнести и идеологию концентрации на своих собственных, личных интересах, и то, что ему сопутствует, принимается в этом случае в качестве высшего; и личный интерес, разумеется, зачастую превращается в интерес потребления. В этом отношении примечательно, что М.Яцино рассматривает обе эти крайности как равноправные. И в самом деле, это один из парадоксов индивидуализма: борьба за свободу приводит к свободе в самом пошлом ее варианте - свободе потребления. Как напоминал в свое время С.Жижек, «благородное дело борьбы за свободу и справедливость обернулось борьбой за право есть бананы и смотреть порно». По сути, М.Яцино не дает никаких рецептов избежать этой деградации. Более того, уже одним фактом несколько отстраненного описания процессов индивидуализации в XX века польская исследовательница оставляет в стороне какие бы то ни было оценочные суждения.

В чем же тогда может состоять теория и практика индивидуализма, если о какой бы свободе ни шла речь, в конце концов, она оборачивается свободой потребления?

Полагаю, что именно к этому вопросу побуждает книга М.Яцино и потому возможно очертить если не контур, то хотя бы то направление, в котором следует двигаться, чтобы выйти из такой обреченности индивидуализма стать пошлостью.

Пожалуй, самое сомнительное, что есть в индивидуализме -это сам же индивид: выступая основанием индивидуализма, идея индивида является в то же время и его пределом, не давая ему возможности развивать свое же основание. А развитие это есть, и состоит оно в той концептуальной «вилке», которую в наиболее лапидарной форме выразил Ф.Трюффо: «Следует заботиться не о себе, а о своих делах». По сути, здесь и начинается расхождение двух видов индивидуализма: либо в качестве основания предлагаются интересы индивида, которые, несомненно, связаны с нехваткой, с желанием как нехваткой, либо основанием становятся свои дела, производство, желание как производство. В первом случае мы имеем дело с разветвленной сетью целей, достижению которых посвящает себя индивид. За одной целью открывается новая,

желанию в этом случае всегда чего-то недостает, индивид в этом случае существует в режиме погони за собственным желанием, а то, свою очередь, словно опережает его каждый раз на пару шагов. Во втором случае мы имеем дело с сетью возможностей, приведением которых в действительность и необходимость занимается индивид, но уже не индивидуальное становится в этом случае определяющим, а «свои дела», которые внеиндивидуальны, не подчинены интересам индивида. Возможности приводятся в действительность, становятся необходимостью или же невозможностью, вызывая к жизни новые возможности. Желание индивида в этом случае определяется не негативностью («то, чего мне не достает»), а позитивностью («то, что я могу и должен»), индивид не плетется в хвосте своего желания, а словно опережает его на два шага. В одном случае - четко поставленные цели и задачи, подчинение им, того многообразия частностей, которые могут встречаться на пути реализации целей, забота о себе и своих интересах. В другом - блуждание по возможностям и необходимостям «своих дел», производство, которое запускает множество «своих дел», не подчиняя это множество общим целям и задачам.

Таковы две чистые формы индивидуализма: один связан с нехваткой, другой - с производством, один вращается вокруг идеи собственных интересов, другой - вокруг идеи собственных дел, для одного основанием становится сам же индивид, для другого - нечто неиндивидуальное, эдакий индивидуализм без индивида.

Культура выработала целый ряд афористичных сентенций, обобщающих эти два вида индивидуализма. «Деятельность прочна, если она основана на личном интересе», «Кто хочет много достигнуть, должен ставить высокие требования» - таковы самые распространенные формы проявления индивидуализма первого толка. «Делай, что можешь, и будь что будет», «Движение - все, конечная цель - ничто» - так, как правило, выражает себя второй тип индивидуализма.

Есть и другой аспект этих двух форм индивидуализма. Нетрудно заметить, что для индивидуализма первого типа свойственна идея поиска себя. Успешная реализация намеченных

целей подтверждает то, что цели были поставлены верно, что индивид успешно подчинил многообразное в своей жизни намеченным целям. В этом отношении индивидуализм первого типа связан с аскетизмом, и знаменитый анализ мирского аскетизма М.Вебера (на который опирается М.Яцино), а также анализ Ницше аскетических идеалов построены на идее поиска себя как индивида, связанного со своими целями. Для индивидуализма второго типа характерна идея создания себя, постоянного творчества себя посредством своих возможностей. Перефразируя известную истину, можно сказать, что индивиду следует себя не находить, а создавать. Речь не идет об идеале ***self-made man'e.,*** который близок, скорее, к первому типу индивидуализма, поскольку в этом идеале важна идея целей, определяющих существование индивида. Речь идет о перманентном преодолении тех возможностей, которые определяют индивида: не следование верно поставленным целям, а следование своим возможностям, аффектам, «своим делам» - вот что определяет этот индивидуализм. Именно в рамках него формируется столь характерная для представителей индивидуализма идея ***amor fati,*** поскольку она и выражает череду возможностей, необходимостей и невозможностей, через которые проходит индивид.

Наконец, стоит обратить внимание, что эти два типа индивидуализма сформировали свою культуру. Если в первом случае индивидуализм формирует культуру успеха, основанную на реализации целей и интересов, то во втором случае речь идет о культуре трикстерства, основанной на игре возможностей, своеобразном жонглерстве невозможности и необходимости в жизни. В книге М.Яцино подробно рассматриваются сложные пути становления первой культуры индивидуализма, ее сложные отношения с аскетизмом, формирование среднего класса, формирование идеологии успеха и места ценностей свободы в ней. В этом отношении примечательно, что польская исследовательница старательно обходит стороной фигуру трикстера, для которого важнее красота игры, чем разбор грехов. В художественной культуре эти два типа культуры также нашли свое воплощение. Особенно в XX веке можно наблюдать как минимум две равноправные

тенденции: в одной художественная практика понимается как реализация художника (его замысла, его идей и переживаний), в другой - как производительная деятельность, лишенная смыслового центра. Примером второго может быть проект «эстетики отношений» французского арт-критика Н.Буррио, главным посылом которого является формирование «сети отношений» в художественной среде, и каждый из ее участников - будь то художник, куратор или случайный зритель - формируют образ художественного пространства; не индивид-художник задает произведению искусства способ его существования, но производительные силы арт-пространства создают образ произведения искусства. Аналогичным, но более концептуальным проектом выражения этой, другой культуры индивидуализма в художественной среде является концепция арт-мира, введенная американским мыслителем А.Данто. Согласно этой концепции, решающую роль в определении статуса художественного произведения играет не индивид-художник или индивид-реципиент, а арт-сообщество, при этом оно состоит не из каких-либо определенных индивидов-экспертов, а из множества теорий и людей, не сконцентрированных вокруг какого-то одного центра (течения, журнала, имени); именно множество теорий искусства придают обычному реальному объекту статус арт-объекта, наделяя его художественными ценностями, музеефицируя его, вписывая его в каталог истории искусств. Это множество не становится индивидом, хотя и принадлежит определенной культуре индивидуализма.

Таким образом, книга М.Яцино обнажает проблему того, как и в каком виде может существовать культура индивидуализма. Индивид утрачивает свои главенствующие позиции в современных культурных контекстах, и потому он оказывается втянутым в водоворот перманентного выбора между двух индивидуалистичных культур. В каждой из них есть свои опасности. Первая культура грозит вылиться в пошлость потребления, «я хочу» как неизбывная нехватка, погоня за своим желанием и потому - утрата в конечном счете изначальных идеалов свободы. Вторая культура сама по себе есть опасность, эдакое пушкинское ***«я хочу»,*** не подчиненное целям и

интересам. Не надо думать, что путь индивидуализма сладок и приятен. Это исследование М.Ящино, в конечном счете, обращается к читателю с вопросом. Вопрос этот состоит из двух пластов - поверхностного и того, что спрятан за ним. Поверхностный вопрос звучит так: а какой тип культуры индивидуализма ты выбрал? Скрывается же за этим вопрос другой: какую опасность в жизни ты любишь?[1]

Научный редактор
кандидат философских наук
Санкт-Петербургский
государственный университет,
А. Е. РАДЕЕВ

25 июля 2011 г., Санкт-Петербург

[1] *Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг., в рамках реализации мероприятия № 1.2.2 «Проведение научных исследований научными группами под руководством кандидатов наук», ГК№ П579*

ii РЕДИСЛОВИЕ

Авраам[1] умирал довольный прожитой жизнью, а современный человек умирает уставшим от жизни. Это убеждение Вебера[2] хорошо отображает атмосферу мира, «очарованного» процессом рационализации. Наряду с угасанием религиозной мотивации упорядоченной и дисциплинированной пуританской жизни, «короткое паломничество», которым является жизнь, превратилось в дело, которое должно быть просто хорошо «поставлено». Если уставший паломник, достигнувший цели, мог испытать ощущение завершения своей миссии и, в конце концов - чувство свершения, то предприниматель может лишь устать от получения выгоды. В большинстве публикаций на тему зарождения и эволюции «капиталистического космоса» такую формулировку принимают за отправную точку при исследовании «происхождения» современного человека.

Вместе с тем, это и одно из тех немногочисленных утверждений, касающихся культуры индивидуализма, с которыми соглашаются разные стороны. Ведь в большинстве своем, проявления индивидуализма являются взаимно исключающими. По мнению правых, современная культура индивидуализма вносит хаос и приводит к распаду общества из-за эгоистической идеологии «наслаждения жизнью» и применяемых индивидами жизненных стратегий. За ними скрываются самовлюбленность и механическое отношение к окружающим, что, в свою очередь, приводит к разрушению сообществ и связей. Сторона левого толка утверждает, что современный индивидуализм более репрессивен, чем когда-либо, и привносит в общество слишком много порядка. Ведь за стратегиями, которыми пользуются отдельные люди, можно увидеть настойчивое стремление к рационализации жизни для того, чтобы «выжать» как можно больше здоровья, счастья, молодости, денег и хорошего

[1] *Авраам (Абрахам) - первый из трех великих библейских патриархов после Потопа, родоначальник многих народов. Новейший словарь религиоведения. /Авт.-сост. О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. Ростов н/Д: Феникс, 2010 (прим. перев.)*

[2] *Weber, 1998, с. 122 - 123.*

самочувствия. Заполненные тренажерные залы, популярность курсов по тренировке умственных способностей и «программированию на успех», чрезмерное трудолюбие, склонность к соблюдению драконовских диет - это другой образ и обратная сторона жизни современных индивидуалистов, соблюдающих такой режим, который признали бы бесчеловечным, если бы сами его не избрали.

Цель книги - реконструкция основных мотивов процесса индивидуализации, а также идентификация проблем, ценностей и действующих законов культуры индивидуализма. Под действующими законами культуры индивидуализма следует понимать такие, которые поддерживают, а при необходимости, корректируют определенный жизненный опыт индивида, то есть - ощущение себя свободным и ответственным за свою жизнь[1]. Ведь индивидуализм, прежде всего, является формой приобщения к жизни общества[2], или - культурным проектом существования в обществе. Смысл предложенной реконструкции состоит в поиске генезиса жизненных стратегий в обществе, моделей и методов самооценки, несовместимых и взаимно усиливающих традиций применения индивидуализма, стычек и войн за овладение процессом индивидуализации и придание ему смысла и направления, а также в поиске преемственности традиций индивидуализма. Переломным моментом в истории индивидуализма стал бунт шестидесятых[3] и появление нового среднего класса. Однако стоит поискать связь между «старой» и «новой» версией индивидуализма и задать себе вопрос: «Можно ли увидеть в методиках самоконтроля, самолечения и самосовершенствования, применяемых сейчас индивидуально или в рамках «групп поиска», проявления пуританской морали, за которыми скрывается потребность вести осторожную и осознанно спокойную жизнь»?

Направление предлагаемой реконструкции генезиса жизненных стратегий в обществе определяют четыре тезиса, касающиеся процесса развития индивидуализации. Первый тезис связан с оценкой последствий распада пуританского уклада общества и появлением так называемого «нового индивидуализ-

[1] *Berger, 1995 (с. 167)*
[2] *Веск, 1994*
[3] *Имеются в виду шестидесятые годы XX века (прим. перев.)*

ма» - индивидуализма нового среднего класса. Эти изменения интерпретируют как преобразования, произошедшие в рамках пуританской морали. Поскольку переломным моментом в истории культуры индивидуализма стали бунты шестидесятых, то характер и область этих изменений можно выразить утверждением: «Старое вино в новых бутылках». Пуританская мораль предполагала постоянный контроль развращенной человеческой натуры. Сдержанная и упорядоченная жизнь означала при этом помилование, и была прямым следствием идеи предопределенности. Аскетизм и активность были для пуритан и рекомендуемым образом жизни, и смыслом собственного предназначения. Идея предопределенности исключает возможность изменения божьего приговора в вопросе спасения индивида. Ибо всемогущество Бога не предусматривает того, что люди путем совершения добрых дел могут менять решение о распределении помилования. На первый взгляд, именно кальвинизму удалось существенно ограничить индивидуализм[1]. Всемогуществу Бога соответствует абсолютное бессилие и беспрецедентное одиночество человека. Вера в предопределенность возлагала на человека всю тяжесть существования. Отказ от исповеди и других ритуальных средств отбирал у него любую возможность получения помощи извне и делал его морально ответственным за постижение правды о собственном предназначении в отведенном ему времени жизни. Добрые поступки не изменяли божий приговор, однако полностью упорядоченная жизнь позволяла узнать правду о себе. Как пишет Вебер[2]: «Спасение - «драгоценная жемчужина», было все же для пуритан более важным, чем дела, свершаемые в этом мире». Для пуритан неустанный труд и вера в избранность являются внешним и внутренним проявлением милости божьей. Атмосферу пуританского общества создавали «молчаливое благочестие» и меланхолия, связанная с минутной утратой веры в помилование.

Контркультура и новый средний класс противопоставили аскетизму, печальному благочестию, пессимизму, меланхолии и формализму старой буржуазии новые ценности - жизнерадостность и оптимизм. И новые обязанности — быть гибким,

[1] *Dumont 1983, с. 60 - 62*
[2] *Weber 1994, с.91*

креативным, молодым, красивым и счастливым. А на самом деле, изменился перечень обязательств индивида, но не смягчился репрессивный характер индивидуализма[1]. После бунта шестидесятых хорошее самочувствие стало симптомом спасения в свободном от влияния церкви обществе. Так же, как и пуритане, которые, используя аскетизм, начали борьбу с развращенной человеческой натурой, так и поколение контркультуры и пост-контркультуры, используя свободный образ жизни, начало борьбу с человеческой натурой, на сей раз порабощенной традиционным и беспринципным обществом. Подобно тому, как пуритане культивировали определенное состояние души — «упорную веру в помилование», так и образ жизни нового среднего класса нацелен на достижение оптимизма, счастья и молодости. Произошедшие в пуританской морали видоизменения, в первую очередь, выразились в смене объекта «инвестиций». В новом индивидуализме собственное «Я» становится объектом неутомимого труда.

Второй тезис имеет отношение к сущности процесса рационализации общества и созданным этим процессом условиям для исследования и актуализации личности. Вебер и различные толкователи его трудов обращают внимание на специфическую двусмысленность условий для индивидуального самопознания, созданных в ходе рационализации общества. Процесс рационализации привел к тому, что индивид выступает в двух ролях. В первом случае, он играет роль субъекта, выбирающего упорядоченную и осознанную жизнь. Во втором случае - в качестве объекта собственных поступков. Можно сказать, что вследствие рационализации наступает коренное раздвоение личности индивида. Он является и субъектом, и центром бытия. Однако, для того, чтобы распознать в себе развращенную натуру и противодействовать этому, он должен каким-то образом себя позиционировать, то есть, одновременно рассматривать себя и в качестве объекта воздействия. Именно поэтому, рационализация, усиливая независимость индивида, в то же время, делает возможным его обезличенное доминирование в различных сферах жизни[2]. Этот дуализм, или диалектика неза-

[1] *Abraham 1983; Bauman 1995c; Beck 2002; Bellah и др. 1985; Berger 1995; Elias 1980; Foucault 1995, 1998; Giddens 1994; Robertson 1978; Rose 1992,1997; Turner 1984, 1987*
[1] *Aleksander 1985, с. 79-100*

висимости и доминирования, проявляется как в сфере личной жизни, так и в сфере государственных институтов: промышленность, политика, бюрократия, образование, здравоохранение, потребление. То есть тогда, когда индивид собственно и становится объектом воздействия других людей. В этих условиях изначально преобладают материальные отношения и, поэтому, присутствует постоянная угроза утраты независимости. Результатом двусмысленности процесса рационализации общества является *эго*[1], которое проявляется в независимости. И которое склонно к подчинению и самоуспокоению[2]. Такая двойственная сущность *эго* проявляется и в характере нового среднего класса. В моменты жизненной слабости терпимость к другим нравам, открытость, гибкость и ощущение неслыханной свободы идут здесь «рука об руку» со склонностью отдавать себя во власть экспертов и радикальных политических течений, или - вхождению в состояние «упоения смыслом»[3].

Третий тезис касается изменения принципа интеграции общественной системы. Переход от культа религии к культу здоровья - это и масштаб, и следствие процесса рационализации жизни[4]. Как пишет Вебер, рационализированное общество - это мир «расколдованный» и лишенный смысла. Тайна и неуверенность трактуются в нем как нарушение порядка, «Божественное право» замещается антропологией, вечная жизнь - будущим на «том свете», спасение - здоровьем и чувством самореализации, исповедь и раскаяние - терапией, чистая совесть - психическим комфортом, отношения - причинно-следственными связями, любовь - «здоровой связью». Ценность и смысл такой специфической рационализации, как медикализация[5], лишь частично становятся понятными людям. Поэтому современный человек, о котором пишет Вебер, никогда не насытится жизнью. Из приведенных выше примеров видно, что рационализация, как утверждал Маркус, действует попросту как гравитация, ибо из превосходного здоровья и

[1] *Эго — часть психического аппарата находящаяся в контакте с внешней реальностью (прим. перев.)*
[1] *Aleksander 1985, с. 87*
[3] *Domanski 1994, с. 66; Gargani 1999*
[4] *Bauman 1995a; Foucault 1995; Lasch 1978; Rieff 1996; Rose 1992, 1997; Numer 1984, 1987, 1992a*
[5] *Медикализация - это процесс, в результате которого человеческая жизнь начинает рассматриваться преимущественно как медицинская проблема (прим. перев.)*

максимального психического комфорта невозможно «выжать» смысл. Вместе с рационализацией рушатся и перспективы, в которые воплощен смысл, и которые вдохновляют человеческое великодушие[1]. Страдание, боль, старость, болезнь, немощность и смерть становятся в рациональном обществе чрезвычайными происшествиями, с которыми обязательно нужно что-то делать — госпитализировать, устранять и исправлять. Они просто не соответствуют рациональному порядку. Если счастье, молодость и здоровье выступают в виде спасения, то страдание, старение и смерть не имеют смысла. Поэтому рационализация является неоднозначным понятием, одним из проявлений которого является стремление «ухватиться» за жизнь. В наше время ценится только «высококачественная» жизнь. В рациональном обществе весь смысл состоит в определении причинно-следственных связей, указании средств и возможностей преодоления, изменения, предотвращения и устранения состояний, не соответствующих «норме». Смысл существования в «расколдованном» обществе сводится к планированию и оценке возможности адаптации к нему[2].

Решающее влияние на формирование современного порядка оказал созданный властью новый «волшебный» объект, ставший предметом ее влияния и контроля. Изменение людей путем воздействия на них государственного аппарата или с помощью других людей поглощает много времени, является трудным и дорогостоящим. Связанные с этим затраты и время современная власть передает индивидам, которые воспринимают себя как объекты собственного возможного влияния. Новая дисциплина ***«наука о душе»*** позволяет рационализировать усилия индивида в «создании» себя. Душа - это и есть новое пространство для приложения усилий власти. Это пространство, куда власть не может добраться верхом, и куда не может послать войска. Однако она может им управлять, создавая условия, при которых индивиды осознают свою ответственность. У современного человека имеется внутренний мир, который он сам может выбирать, формировать, моделировать, выстраивать, изменять, обучать, может его наказать, и, в итоге, может

[1] *Gargani 1999; Sheppard 1998*
[2] *Bauman 1998*

им распоряжаться. Поэтому современная власть широким жестом возвращает индивиду сокровище, которым является он сам. Задушевная беседа извлекает на свет божий «внутреннюю жизнь» индивида, так как невозможно распоряжаться собой, не имея определенного плана действий и схемы объекта, который должен стать предметом влияния. Душу превращают в объект воздействия путем выделения отдельных ее частей и выявления связей между ними, определения слабых и сильных мест, сил созидающих и разрушающих, зрелых и увядающих, описания ее активности и пассивности, процессов, ее создающих, точек сопротивления, слабостей и преимуществ. Только индивид с душой преобразованной таким образом, то есть - рационализированной, может занять подходящую жизненную позицию и, соответственно, рассчитать собственные силы для того, чтобы позаботиться о счастье, здоровье, свободе, самореализации, или, короче говоря, начать бороться за себя.

В шестидесятые годы произошло очередное изменение модели социальной интеграции - синтез медицинского, то есть, лечебно-оздоровительного и религиозного мотивов поведения[1]. Это проявилось и в сходном содержании рассуждений на обе эти темы. Набожность индивида, независимость, развитие, самореализация, яркое самовыражение, взаимоотношения, секс и совместимость - это общий сплав религиозного и «терапевтического» обсуждения мотивов существования. В таком контексте, процесс смены приоритетов, то есть синтез разделенного при рационализации общества, можно рассматривать как продолжение процесса рационализации[2]. Процесс слияния двух этих сфер является также свидетельством продолжающейся рационализации и продолжающегося «расколдовывания» общества. Поэтому при религиозно-терапевтическом подходе не так видны различия социального характера. Структурные воздействия (рынок, неравенство, безработица, дискриминация) становятся «личными проблемами»[3]. Кажется, что сегодня большинство людей скорее поверят в плохую природную энергию Вселенной, чем в структурную безработицу. В большинстве своих проявлений состояние поздней современности - это

[1] *Heelas, Seel 2002;Robertson 1978;Rose 1992; Turner 1984, 1992a.*
[2] *Crook, Pakulski, Waters 1992, c.68 - 74*
[3] *Bek 2002; Hepworth 1999*

состояние завершенной рационализации[1]. Ввиду возможной потери работы и банкротства, для многих более приемлемой является визуализация успеха или приобщение к одной из множества лечебно-оздоровительных групп, чем вступление в профессиональный союз. Содержание лечебно-оздоровительных и рекламных передач в большинстве своем представляет собой иррациональную смесь псевдонауки и эзотерики: «Как лучше «наколдовать» работу, здоровье, молодость, удачную связь и чувство самореализации».

Массовому опыту жизненных неудач сопутствует крах человеческих судеб[2]. И хотя постоянно увеличивается количество тех, кто познал горькое «посвящение» в безработные, осознание этого краха не приходит. Ввиду отсутствия представления о «фатальном предназначении», воздействие «общественной гравитации» сегодня аналогично тройному проклятию. Неравенство увеличивается тогда, когда коллективное сознание подвергается систематическому разрушению. В большинстве проповедей «светского пастырства» популяризируются личные проблемы и индивидуальные решения. В «терапевтической» культуре заложена мощная программа индивидуализации[3]. Не много тут говорится на тему очевидных противоречий, влияющих на жизнь некоторых людей, а именно: необходимость совмещения обязательств по отношению к семье и к себе, необходимость согласовывать личное развитие и профессиональную карьеру, а также сложности в рациональном планировании карьеры. Популяризируется также «позитивное мышление» - особая, светская версия «упорной веры в помилование» и надежда на исключение себя из структурных закономерностей типа: «Пусть тысяча падет рядом с тобой и десять тысяч с правой стороны - с тобой этого точно не случится». Душеспасительная беседа внедряет в сознание однозначное толкование действительности и веру в полную тождественность противоречий, что частично навеяно восточной культурой. Для «терапевтического» восприятия действительности мистическое ощущение себя дитем Вселенной и трезвая предприимчивость в «капиталистическом космосе» являются

[1] *Beek 1994*
[2] *Beck 2002, c. 140*
[3] *Lash 1994*

очевидными противоречиями, которые ощущают на себе те, кто панически боится успеха: малограмотные, низшие классы, невротики и запрограммированные на неудачу люди. Очевидно, что настойчивое продвижение оптимизма, неоднозначного или многозначного восприятия социальной действительности, а также появление фальшивых оппозиций не сдерживает тех, кто принимает участие в «культурных войнах». И даже наоборот. В условиях сложившейся контркультуры индивидуализма рождается «культурный нарциссизм», который, как представляется, является усовершенствованной версией старых, фундаментальных представлений, разделяющих общество на своих и чужих, и которые проявляются в войне полов, в стычках между приверженцами и противниками контроля рождаемости, пропагандистами вседозволенности в жизни и моралистами, приверженцами фастфуда и врагами «пустых калорий», защитниками традиций и сторонниками универсализации. Призыв к диалогу и сплочению рядов в «анклавах» стилей жизни и глухая защита избранной индивидуальности - это диалектика процесса индивидуализации.

Средства массовой информации, реклама, религия, образовательные и политические программы насыщены рассуждениями лечебно-оздоровительного содержания, поэтому «терапевтическое воздействие» трудно ограничить стенами кабинета врача. В беседах лечебно-оздоровительного содержания моделируется процесс создания личности, приводятся примеры самосоздания, задается ритм и темп работы над собой. Они определяют проблемы и устанавливают средства реализации фундаментальных для культуры индивидуализма ценностей: свободы, счастья, самореализации, самоопределения, сознательности, личного развития, успеха, индивидуальности, здоровья и работы. В книжных магазинах полки ломятся от книг, содержащих мистические учения, учебников по тренировке сознания, справочников по диете, пособий по медитации, лечащей душу и тело, а также литературы, посвященной очищению организма, искусству контролируемого дыхания, визуализации успеха, использованию возможностей подсознания, достижению оргазма, открытию в себе «внутреннего ребенка», освобождению от пагубных зависимостей,

избавлению от кармы, обучению избирательности, привлечению денег, астральным путешествиям и преодолению нерешительности в «капиталистическом космосе». Страсть, с которой прежде изучались далекие континенты и другие культуры, сменилась теперь страстью к изучению собственного внутреннего мира. Первое познание экзотических культур и стародавних традиций было необходимо для их освоения и колонизации. Теперь же, заимствованные у другой культуры методики, должны служить освоению «капиталистического космоса» и преодолению наблюдаемой в нем новой, психической обособленности, то есть - должны объединять людей. Заимствованные из разных обычаев методики применяются для подчинения «внутреннего мира». Как пишет Бурдье[1]: «Двусмысленность предлагаемых и применяемых в наше время методик заключается в том, что они позволяют «оторваться от земли», хотя бы символически». Однако следует добавить, что эти методики должны гарантировать «мягкую посадку» и победоносное возвращение на землю, и не только символически. В новых формах религиозности, называемых личными религиями[2], все труднее выделить утилитарную и неутилитарную мотивацию поступков[3].

Четвертый тезис связан с попыткой более точного определения характера и последствий процесса культуризации различных слоев общества. «Наступление» культуры на общественную структуру должно проявляться в исчезновении традиционного деления на классы, разрушении единства рабочего класса и в формировании нового среднего класса, в отношении которого трудно говорить о классе, как таковом, ввиду неопределенности занимаемого им положения. Решающее значение в определении принадлежности к новому среднему классу имеет жизненная ориентация и стиль жизни индивидов[4]. С одной стороны, при такой культуризации социальных различий можно говорить об исчезновении традиционного деления и неравенства или об аморфности социальной действительности. С другой стороны, можно заметить возвращение в новых услови-

[1] *Bourdieu 2005, с. 446 - 457*
[2] *Heelas, Seel 2002*
[3] *Bellah 1976; Bellah и др. 1985; Taylor 2002*
[4] *Beck 2002; Bell 1998; Domanski 1994; Lash, Urry 1987*

ях и в новом образе деления на «спасенных» и «проклятых»[1]. Вспомним, что спасенные и проклятые «не отличаются на этом свете ничем..., кроме упорной веры до конца»[2]. Избранные для помилования принадлежат небесному Храму. Проклятые также могут принадлежать Храму, но земному, это даже предписано. Сам Бог не может им помочь, однако их также необходимо воспитывать не для отмены божьего приговора, ибо известно, что это не возможно, но для труда во славу божью[3].

Препятствовать разрушению «социального космоса» должна новая светская версия человеческого предназначения. С одной стороны, мы имеем дело с усилением чувства собственной независимости - все больше областей, связанных ранее с ощущением невыносимой безысходности, открываются для принятия решений[4]. С другой стороны, расширяется пространство, в котором не только трудно принять решение, но и вообще ничего не удается сделать. На сей раз, «проклятыми» по приговору общества становятся люди «пропащие», «одноразовые», неизлечимые, непредсказуемые, хронически безработные, инвалиды от рождения, безнадежно пассивные, бездомные по собственной воле и рецидивисты. Рационализированный образ «проклятия» воссоздается в лечебно-оздоровительных программах и медицинских диагнозах, в программах социальной адаптации и обучения, призывающих к жизни тех, кто приговорен к социальной смерти, и которым никто и ничто уже не сможет помочь. Не исключено, что самым важным для существования «социального космоса» является то, что убеждение о «частном характере помилования» не только отображается в экспертных программах, но и не уходит из человеческого сознания. Однако следует отметить, что так же, как и пуритане иногда сомневались в помиловании, так и новый средний класс все чаще ощущает беспокойство по поводу своей избранности[5]. На свои сомнения пуритане получали два совета: соблюдать упорную веру и продолжать неутомимо трудиться. Теперь понятно, что благотворный результат этих советов можно испы-

1 Натт an 1998; Веек 2002; bourdieu Ъ lh/1993; Cohen 1987
[r] Weber 1994, c. 92
[3] Weber 1994, c. 85 - 86
[i]Giddens 2005
[5] Beck 2002

тать только тогда, когда оба совета используются одновременно. Все больше становится тех, которые, вероятно, никогда не познают обнадеживающие результаты неутомимого труда или прелести муштры[1]. И в этом случае частный характер помилования и фатализм сохраняют и объединяют социальное пространство. Появление нового вида бедности - бедности тщательно скрываемой от общества, привело к слиянию чувства стыда и чувства вины за личную пассивность и негибкость. Два неразделимых ощущения - стыд и чувство вины склоняют индивида к тому, чтобы он сам, последним жестом собственной воли, «отлучил себя от церкви» и отошел от публичной жизни. После этого «проклятый» может поздравить себя с удачным самодиагнозом. А удерживающие его дома стыд и чувство вины лишь подтверждают то, что причиной поражения является его личная пассивность. Возрождающееся в новом обличии деление на «спасенных» и «проклятых» показывает, что процесс рационализации в итоге может привести к возврату общества в предыдущее состояние, ибо пределы понимания и исследования этого процесса ограничены ощущением фатальности. Вебер бы добавил, что это не совсем человеческий фатализм, поскольку в случае индивидуального характера светского помилования нет ни одной понятной или непонятной, разумно обоснованной причины, которая делала бы приговор более человечным, а значит более сносным.

[1] *Bauman 1998*

1. В ПОИСКАХ СОБСТВЕННОГО ВКУСА. КУЛЬТУРИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ РАЗЛИЧИЙ

Культуризация социальных различий - это процесс обдуманного и осознанного выбора людьми своего места в обществе. Другими словами, культуризация социальных различий является новым способом самопознания. Культуризация испытанного индивидами неравенства связана со сменой иерархии сложившихся жизненных приоритетов. Общественные, политические и экономические ценности утрачивают свое значение по отношению к ценностям культурного характера. Мы намерены показать, как культура, а особенно - «терапевтическая» культура, помогает понять возникающие проблемы, оценить их и интегрировать в личную жизнь. Культуризация неравенства - это такой вид самопознания, при котором сильнее и болезненней ощущаются те различия, которым придается смысл личных и культурных ценностей[1].

Контркультура шестидесятых годов и массовое потребление - это два события, которые вызвали смену сложившихся жизненных приоритетов индивидов. После бунта шестидесятых значение деления на классы уменьшилось в пользу этнических, религиозных и гендерных способов самоопределения[2]. Право на индивидуальность, на самоопределение, на самобытность и самосоздание реализовывалось как путем экспериментирования и исследования различных тождественных и экзотических культур, так и путем сохранения традиций или возврата к ним, а точнее говоря: путем выбора новой традиции в обществе - «Стремись к новому». Это тенденции, которые позволяют сделать вывод о новом способе «изучения себя» индивидами. Потребление стало основной сферой самоопределения и осуществления индивидуальных изменений и экспериментов.

[1] *Bell 1998; Connor 1997; Lash 1990; Lash, Urry 1987; Robertson 1978, 1980*
[2] *Featherstone 1987; Giddens 2005; Lash 1990; Lash, Urry 1987; Robertson 1978, 1980*

Ранее выдвигаемое требование о «праве на индивидуальность» - именуемое политикой равноправия, было связано с желанием получить равные жизненные шансы[1]. Цели политики равноправия - преодоление эксплуатации и неравенства, определили динамику современности. Личные претензии заменили политику равноправия, хотя в них также можно увидеть и смену понятий, и развитие ранее сформулированных требований равных жизненных шансов. Выражаясь языком Симмла[2], изменение, произошедшее в шестидесятые годы, состояло в том, что старые требования были откорректированы в соответствии с «образом жизни» и собственным мировоззрением индивидов. Динамику поздней современности определяет жизненная политика, которая не умаляет, а проблематизирует современные цели и ценности - справедливость, равенство и сотрудничество. Жизненная политика связывает процесс реализации этих ценностей с конкретным мировоззрением, то есть, со стилем жизни и самоопределением индивидов.

Субъект политики равноправия, это субъект трансцендентный[3] - «каждый человек», «все граждане» и «каждый, не взирая на расу, пол, возраст, этническую принадлежность и вероисповедование». Требования, связанные с «правом на индивидуальность», перечеркивают веру в «универсального» человека. Субъект жизненной политики требует признания того, что реализуется и живет в различиях - раса, пол, возраст, вероисповедование, этническая принадлежность, сексуальная ориентация. Поэтому принадлежащие ему права должны быть конкретизированы, то есть реализованы с учетом всех тех различий, которые пытаются изъять из образа «универсального» человечества. В соответствии с жизненной политикой, устранение этих различий не приводит к обобщению прав человека, ибо для нее характерно самоуправство (разрешает, что общепринято) и иерархическое восприятие связей (все незначительное делает второстепенным). Другими словами, жизненная политика раскрывает личность «универсального человека» как личность расистскую, выделяемую по классовому, половому и возрастному признакам[4].

[1] *Giddens 2005, с. 285-291*
[1] *Simml.*
[3] *Трансцендентный - transcendens (лат.) - перешагивающий, выходящий за пределы (прим. перев.)*
[4] *Hall 1997*

Культуризация социальных различий, проявляющаяся в жизненной политике, приводит к тому, что ранее существовавшие права принимают «конкретный» вид и подлежат переименованию на «право индивидов на яркое самовыражение». Требования, обычно называемые личной политикой, не являются новыми. Люди, ввиду своей непохожести, всегда страдали отсутствием душевного спокойствия, возникающего при понимании собственной неадекватности и «неполной» человечности. Новой, однако, является уверенность в том, что любые ограничения возможности самореализации, яркого самовыражения и сохранения чувства собственного достоинства - сегодня главные проявления несправедливости и насилия[1]. Несправедливость и насилие в условиях жизненной политики подлежат субъективизации и индивидуализации. Дискриминация, насилие и связанное с ними страдание становятся проблемой субъективных ощущений. Социальное неравенство проявляется и воспроизводится на уровне индивидуального опыта.

Поэтому насилие имеет характер приобретенного опыта[2]. Примеры попрания «права быть собой» можно найти в душе индивида. Низкая самооценка связана прямо, косвенно, либо вообще не связана с отсутствием уважения со стороны посторонних. Беспокойство по поводу возможности самоутверждения и особое состояние отчуждения, потеря контакта с самим собой - это свидетельства и последствия насилия, испытанного в прошлом или настоящем. Отравляющие жизнь родители, отравляющие жизнь дети, отравляющий жизнь шеф, отравляющий жизнь партнер, традиционное общество, надоевшие шовинисты, бюрократы, создатели рекламы, законодатели моды - это конкретные категории, представляющие тех, кто ограничивает право индивидов быть собой.

Использование права «быть собой» проявилось, кроме прочего, в том, что альтернативные стили жизни перестали быть уделом богемы и люмпен-пролетариата. Стиль жизни богемы двадцатых и тридцатых годов был переломным для морали индивидуализма в том смысле, что жизнь в бедности перестала быть постыдной. Аристократическое тщеславие и,

[1] *Swanson 1980; Cruikshank 1996; Robertson 1980*
[2] *Stone 1976*

особенно, пуританская самодисциплина и прагматизм, были сурово осуждены за безжизненность строго установленного существования - духовную нищету и негероическую ориентацию на обычное транжирство[1]. Собственно, с этой жизнеутверждающей позиции и произошло «нападение» культуры на социальную структуру[2]. Смысл права «быть собой» в новых условиях окончательно определила контркультура шестидесятых. Идея «быть собой», прежде всего, означала собственное освобождение от «традиционной жизни» и, главным образом, отказ от привычных, трактуемых как насильственные, понятий об успехе и представлений о негероической, но спокойной и счастливой жизни.

Однако критика традиционного общества с позиции жизнеутверждения и распространение альтернативных стилей жизни не привели в конечном итоге к существенным изменениям в системе. Это произошло потому, что по иронии судьбы потребление оказалось наиболее доступной сферой, в которой можно проявлять жизнеутверждение и самобытность, а также проводить эксперименты над собственной личностью[3]. Протест богемы имел внутриобщественный характер - такое освобождение себя от влияния традиционного общества гарантировало протестующим ощущение избранности[4]. В то же время, альтернативный стиль жизни и другие формы протеста стали в шестидесятые годы банальными, ввиду расширения рыночного предложения средств, крайне необходимых для ведения свободного образа жизни. Можно сказать, что благодаря рынку, протест стал всеобщим ***{user-friendly)***[5]. Начиная с семидесятых, смысл многих культурных действий содержался в двух взаимно исключающих значениях - адаптации и бунте[6]. С тех пор не производство, а потребление становится основой социальной интеграции[7], а различные социальные категории существуют, прежде всего, как различные категории потребления[8]. Произошло

[1] *Campbell 1989,c. 195-201.*
[2] *Bell 1998, c.89.*
[i]*Campbell 1989, c. 195-201; Abercrombie 1991.*
[*] *Campbell 1989, C. 194.195.*
[5] *User-friendly (англ.) - удобный для потребления (прим.перев.).*
[6]*Clarke и др. 1976; Featherstone 1987; Skaff 1989; Willis 1978.*
[1] *Baudrillard 1970.*
[8] *Bocock 1993.*

это потому, что потребительский стиль жизни и потребительское счастье оставались актуальными. Распространение новых жизненных подходов имело ограниченный характер. Инспирированный контркультурой постматериализм функционирует как дополнение и источник стилизации потребительского подхода и потребительского счастья[1]. Однако процесс воспроизводства социального расслоения остается опосредованным и подлежит осмыслению с помощью такого стиля жизни, который в опыте индивида связан с возможностью выбора. В процессе стилизации собственной жизни рождается убеждение о возможности выбора не только стиля, но и собственно жизни. Смысл того, что понималось как «стоящее прожитой жизни», был перенесен из области труда в сферу инноваций и экспериментов, связанных с личностью и стилем жизни[2]. Для многих труд перестал быть наиболее существенной областью для изучения или, попросту говоря, стал объектом возможной стилизации[3].

Культуризация социальных различий завершилась в условиях осознания социальных различий. Как пишет Гидденс[4], такое понимание не является уделом лишь тех, кто имеет желание, время и стремление к тому, чтобы стилизовать собственное существование. Оно скорее имеет структурный характер, а значит, становится обязательным для всех, превращаясь в исследование собственной субъективности, инициированное «жизнью за проволокой». В восприятии индивидов диета, работа, здоровье, секс, семья и отдых должны быть объектом выбора. Ибо в свободе, понимаемой как «право выбора», проявляется чувство личной независимости. Испытанное ранее ощущение невозможности выбора, в процессе осознания, порождает чувство безысходности и собственной неполноценности или, как пишет Бурдье, ощущение никчемного существования. Главные ценности культуры индивидуализма - созидательность, аутентичность, чувство собственного достоинства и свободы, воплощаются в жизнь как право принятия решений, а также как возможность такой интерпретации жизненного опыта, которая позволяет изучать его как следствие принятых решений.

[1] *Inglehart 1977.*
[2] *Clark 1976; Featherstone 1987; Skaff 1989; Willis 1978.*
[3] *Giddens 2005; Pahl 1995.*
[4] *Giddens 1994, 2005.*

Жажда полного потребительского счастья - дом, автомобиль, шанс дать хорошее образование детям - не подлежит отсрочке. Возможность получения социального аванса, а также стремление подтвердить и сохранить достигнутый социальный статус, постоянно толкают некоторых на жизнь, полную отказов, и на вечный возврат к аскетическому стилю жизни, характерному для зарождающегося капитализма, пишет Бурдье[1]. Следует добавить, что, в отличие от «оригинального» капиталистического аскетизма, практикуемый сегодня аскетизм питает надежду, если не на собственный, то на переданный детям в наследство свободный стиль жизни. Неважно, является ли надежда на это и стремление к такой свободе истинными, или просто страховкой и оправданием скромных запросов по отношению к самой возможности получения свободы. Неважно, является ли, по сути, достижение такой свободы реальным или, что, скорее всего, это фатальная ошибка. Собственно говоря, не только «настоящая» жизнь, но и «лучшая жизнь детей» будет некоторыми людьми отложена «на потом», а настоящее, как пишет Бурдье[2], будет «разъедаться» перспективами на будущее. Существенным является то, что в этом случае аскетизм используется по соображениям возможного или невозможного завершения жизни полной лишений, то есть завершения жизни, которая в свете изобилия напоминает раскаяние.

Не опровергая утверждения Бека[3] о том, что различные категории неимущих людей представляют сегодня потребительское счастье как личное счастье, и что дом, автомобиль, спокойная жизнь - это все, чего им не хватает, следует добавить, что потребительское счастье, даже если и является объектом стремления, может приобретать, и часто приобретает характер средства, а не конечной цели. Потребительское счастье было разоблачено бунтом шестидесятых, как жизнь, при которой индивид может себя потерять. Образ потребительского счастья - это дом, перед которым стоит автомобиль, и, в то же время, и ощущение духовной пустоты, которое появляется из-за соблюдения принципов, переставших быть предметом веры. Опасность, которую несет в себе потребительское счастье - это угроза жить не своей жиз-

[1] *Bourdieu (2005, с. 425-429, 432-433).*
[2] *Bourdieu.*
[3] *Beck.*

нью. Поэтому «потребительское счастье» имеет мало общего с собственно счастьем. Классическим примером для «терапевтической» культуры является рассказ о человеке, который достиг всех поставленных потребительским счастьем целей - имеет дом, автомобиль, высокие доходы, но не в состоянии радоваться этому[1]. Однако, правда и то, что в Индии в вагоне второго класса легко можно встретить пассажиров, типичных малоимущих, которые скрашивают свое паломничество к Саи Баба[2] чтением популярного в США пособия «Семь духовных правил успеха», из которого можно узнать, как гармонично соединить материальный и духовный успех. Сформулированное и рекламируемое новым средним классом потребительское счастье может сегодня являться моделью самовыражения и жизненной ориентацией также и для тех людей, которые не только не ощутили, но и не видели этого потребления собственными глазами.

Как утверждает Белл[3], тот факт, что провозглашенное контркультурой «жизнеутверждение» в основном проявилось в сфере потребления, свидетельствует о противоречиях капитализма. Капитализм своим развитием обязан этике самопожертвований и долгу. Однако, чем больше капитализма, тем более необходимым оказывается уточнение характеристик того, что необходимо для удовлетворения потребностей, и, в конце концов, -для появления новых неаскетических форм потребления. Когда контркультура приступила к критике потребительского счастья, тогда окончательно провозглашенный ею свободный (освобожденный от аскетической самодисциплины) стиль жизни получил соответствующую идеологию «наслаждения жизнью» и новые формы потребления[4]. Однако в контркультуре можно увидеть не только несовместимую с внутриобщественным аскетизмом мораль, но и проявление «иной натуры», подавленной до этого момента дисциплинированной жизнью - натуры романтического и чувственного пуританина[5].

По общему мнению, мораль нового среднего класса является трансформацией внутриобщественного аскетизма, а не

[1] *Slone 1976; Cyrulnik 2002.*
[2] *Сатья Саи Баба - индийский гуру (прим. перев.)*

радикальным отречением от него. Практикуемые стили жизни, высвобожденные бунтом шестидесятых годов, свидетельствуют о том, что смысл внутриобщественного аскетизма не столько был отброшен, сколько подвергнут изменениям или своеобразному усовершенствованию, то есть - адаптирован к новым условиям. По сути, свободный стиль жизни нового среднего класса предлагает свободу, смысл которой также точно определен понятием «жизнеутверждение», как и в пуританской морали - обязанностью соблюдения самоконтроля.

Ограничения в свободном стиле жизни и наслаждении жизнью являются одним из аспектов осмысливания жизни общества. Осмысление принуждает к самоконтролю. Осмысление, понимаемое как «критическое осознание последствий предпринятых действий» и принятых решений[1], является зеркальным отображением пуританского убеждения в том, что оцениваются не только добрые поступки, но и образ жизни в целом. Наиболее существенный аспект такого критического осознания последствий выражает концепция «общества риска»[2]. Кажется, что сегодня это «общество риска» в наибольшей степени вдохновляет преобразования и инновации в сфере стилей жизни, а также определяет^ основные границы процесса самосоздания и направляет потребительский спрос. Другой стороной жизнеутверждения в морали нового среднего класса является необходимость оценки риска принятых решений. Диета, интимные отношения, семья, профессиональная карьера и отдых стилизуются с учетом идеи жизнеутверждения и с учетом риска, как следствия выбора в каждой из упомянутых областей.

Доминирование морали индивидуализма часто связывается с приходящимся на пятидесятые годы массовым производством и массовым потреблением. Мораль нового среднего класса проявлялась тогда как причина и следствие легализации и совершенствования новых подходов к жизни и потреблению. Сущность этой морали была как бы привязана и адаптирована к новым возможностям и запросам системы. В соответствии с таким толкованием, идеология «наслаждения жизнью» появляется в тот момент, когда система предлагает возможности и получает вы-

[1]Giddens 2005)
[1]Beck2002; Ewald 1991;Castel 1991; O'Malley 1996;Turner 1984.

году от пробуждения чувственных подходов. В условиях массового производства пуританский образ жизни оказался попросту нерациональным. Однако массовое производство в конечном итоге не привело к массовому потреблению. Анализ зависимости между массовым производством и массовым потреблением в европейских и неевропейских странах показывает, что всегда имеется нечто, проблематизирующее причинно-следственную связь между ними. История распространения потребительского подхода скорее показывает отсутствие простой зависимости между обилием благ и желанием пользоваться ими. Решающее значение, прежде всего, имеет распространение культуры, которая пробуждает вкус к жизни[1].

Основной масштаб культуризации социальных различий определен преобладанием морали индивидуализма и популяризацией принципов индивидуализма в распространяющейся культуре. Принятие низшими классами морали индивидуализма или морали работодателей и менеджеров приводит к тому, что иерархичность и контроль уже не являются условиями стабильности общества[2]. Главную роль в таком изменении сыграл предлагаемый моралью нового среднего класса и доминирующий в содержании лечебно-оздоровительных, учебных и рекламных передач метод интерпретации и объяснения испытанной неудачи. То, что раньше являлось угнетением, несправедливостью, безысходностью или насилием, теперь, в морали нового среднего класса, интерпретируется и воспринимается индивидами как счастливый или фатальный результат личного выбора. Таким образом, одновременно с распространением морали нового среднего класса, классовые различия фильтруются через культурные темы «индивидуальность» и «личная проблема», а в человеческом опыте - через личные достижения и профессиональное соперничество, или конкуренцию[3]. В морали нового среднего класса открытая и активная личность «естественным» путем направляет себя к успеху и перспективам, а личность негибкая и пассивная «выбирает» поражение и деградацию. Проявления бедности в условиях культуризации в личном жизненном опыте индивида не связаны с групповым или классовым статусом. В

[1] *Appadurai 1996*
[2] *Lash 1990, с. 30*
[3] *Sennett 1997, с.328 - 330; Beck 2002, с. 132 - 150*

настоящее время бедность невозможно попросту приписать пролетариату, как когда-то. Старые и новые формы бедности - это иногда всплывающие островки, видимые только теми, кто хочет их заметить, а также это невидимая невооруженным глазом бедность тех, кто делает *все*, чтобы собственно такой, невидимой для других, эта бедность и оставалась[1].

Жизненная неудача или бедность в условиях современности не зависят от положения, занимаемого индивидом в классовой структуре, а являются следствием его отношения к себе. Трудное детство, заниженная самооценка, застенчивость, склонность к подчинению, депрессия, отшельнический образ жизни, нежелание принимать трудные решения, боязнь успеха и, в конце концов - переложение на других ответственности, и, в частности ёины за испытанные неудачи - это очевидные и известные причины поражений индивида. В конечном итоге, поиск причин поражения вне того, что контролируется индивидом или находится в его компетенции, определенным образом свидетельствует о том, что причины полученных индивидом неудач кроются в нем самом.

Показательным примером индивидуализации причин поражения была реализованная в двадцатых годах XX века в США программа социальной реабилитации заключенных. Эта программа состояла в проведении хирургических операций по улучшению внешности заключенных тюрьмы Сан Квентин. В то время был популярен психоанализ Альфреда Адлера, автора идеи о «комплексе неполноценности». Вдохновленные этой идеей создатели программы были убеждены в том, что коррекция внешнего облика преступников избавит их от комплекса неполноценности и тем самым излечит от склонности к совершению преступлений.

Новый средний класс, создавая и осваивая новые профессии в сферах массовой информации, рекламы, киноиндустрии, консалтинга, образования, обеспечил себе возможность символического влияния в сфере создания «образов» мира (прежде всего того, что в представляемом мире является возможностью, а что - необходимостью), форм интерпретации и организации личного опыта. Вместе с распространением ценностей

[1] *Lash 1972; Back 2002, с. 138 - 143*

«лечебно-оздоровительной» культуры (здоровье, открытость для диалога, оптимизм, самодостаточность, самореализация), произошло и разрушение самосознания рабочего класса[1]. «Наступление» культуры на социальную структуру завершилось победой культуры. В первую очередь, культура, а не социальная структура, подсказала направления и способы проблематизации опыта индивидов.

Однако следует заметить, что культуризация наиболее ярко проявляется в поздней современности. Культуризация является понятием четко определяемым, поскольку в опыте индивидов именно культурные различия, основанные на «вкусе» и личном выборе, имеют значение. Стиль жизни - это не только культурные или личные предпочтения. Стиль жизни не является также и ярким проявлением классовых различий или отображением взаимоотношений классов. Различные стили жизни не являются способом, с помощью которого эти различия выявляются и распознаются. Различные стили жизни - это сущность деления на классы[2]. Классовые или экономические различия не определяют стиль жизни, однако в различных стилях жизни проявляется и воспроизводится социальная иерархия. Связанное с процессом индивидуализации изменение состоит в том, что классовое различие также должно осмысливаться и может быть предметом игры. Культура становится основной сферой проявления творческих способностей индивидов и формирует жизнь общества. Иными словами, процесс культуризации привел к тому, что культура теперь не отстранена от «представления» жизни общества, а с помощью средств массовой информации, туризма, рекламы, обучения и оздоровления направляет социальные процессы[3].

Процесс культуризации не исключает «традиционные», то есть структурные формы взаимодействия, но обуславливает единообразие культуры и социальной структуры[4]. Кроме того, культуризация настолько очевидна, что именно такое ее определение и скрытые в ней убеждения произошли за счет лучшего восприятия реальности, представленной «образами», что

'Back 2002, с. 123 - 137; Lash, Urry 1987, с. 288 - 311; Lash 1990, с. 25 - 30
[1] Giddens 2005, с. 114
[3] Featherstone 1987; Rose 1996; Zaretsky 1997
[4] Kempny 2001

характерно для нового среднего класса и его «берклианского» восприятия мира, как говорил Бурдье. Поэтому явный характер культуризации проявился в обоснованной таким определением вере в особую силу «образов», необходимых как для процесса самосоздания индивида, так и для процесса создания социального общества с присущими ему разделениями.

1.1. Свобода в кредит

Годы, предшествующие бунту 1968 года, переполняла атмосфера двойственного отношения к «чуду цивилизации». Изобилие благ и новые технологии создавали возможности для новой жизни. «Традиционное счастье» установило границы новой жизни. Семья, дом, стабильная работа и вечера, проводимые на диване перед телевизором, рутина и бездумное следование общему мнению складывались в понятие традиционного счастья. Традиционное счастье - это жизнь, в соответствии с принципами, в которые не веришь, и ощущение безопасности, вытекающее из привычного подчинения нормам. Следовательно, такая жизнь соответствует возможностям, которые предлагает система. Стремления и мечты индивида выкроены по меркам системы. В конце концов, традиционно счастливые люди могут быть опасны для демократии. Кроме того, следование традициям влечет за собой угрозу пассивности, неадекватности и утраты положения субъекта морали, свобода которого реализуется в возможности выбора.

Такая обеспокоенность не является новой по своей сути. Романтический культ аутентичности[1], свободный от этикета, «не деловой», и лишенный практического смысла стиль жизни богемы двадцатых и тридцатых годов, критика «безумной» жизни в городе, идеализация сельской жизни и «возврат к природе», а также периодически оживающая в пуританстве идея необходимости возрождения духовной жизни и проявления братской любви путем приобщения себя к безвозмездному труду - это предшествующие контркультуре проявления беспокойства по поводу оценки «чуда цивилизации». Романтическая и натуралистическая критика «чуда цивилизации»

[1] *Аутентичный - от authenticus (лат.) - подлинный, достоверный, соответствующий самому себе. (прим. пер ев.)*

в неестественности, духовной пустоте и разрушении связей определяет цену, которую необходимо заплатить за «чудо цивилизации». Контркультура с присущей ей тщательностью и дотошностью раскрыла и выделила репрессивную сущность традиционного счастья, предложенного цивилизацией. Жалкая суть счастья, испытываемого людьми, прикованными к дивану, подтверждает вездесущность системы: люди хотят только того, что может им предложить система. Поэтому репрессивная сущность традиционного счастья основана на том, что желания навязываются и рационализируются.

Фундаментальный характер такого открытия не только не уменьшает, но даже увеличивает сомнения в возможности проведения революции. Ведь вездесущность системы исключает возможность противодействия ей. Как можно раскрыть плачевную сущность традиционного счастья, если оно проявляется, кроме прочего, и как личное счастье? Как и где открыть в себе не подвергшуюся насилию часть, которая гарантировала бы подлинность протеста? Как можно противодействовать культуре, которая тебя создала? Являются ли обратимыми изменения, произошедшие из-за «внутреннего призыва» (в частности, в проблеме восстановления связей)? И каким образом противопоставить одной культуре другую - контркультуру?[1]

Вездесущность системы требует особой стратегии раскрытия и устранения репрессий. Акции протеста, охватившие Западную Европу и Соединенные Штаты в 1965 - 1972 годах, положили начало так называемой «Новой политике»[2]. Новизна этой политики вытекала из уверенности в политическом характере индивидуальности. Поэтому эффективный протест требовал привлечения всего человека и всего его образа жизни, ибо насилие, под которое попадают традиционно счастливые люди - это невидимое принуждение, укоренившееся в повседневной жизни. Ведь люди «сами» делают все для достижения традиционного счастья. Принуждение проявляется в ощущении естественной очередности событий и очередности достижения целей, предложенных системой. Оно проявляется не в очевидных актах насилия, а в рутине и традиционном стиле жизни.

[1] *Scaff 1989, c.191*
[2] *Inglehart 1977*

Следовательно, такой вид насилия требует особой стратегии протеста - «Новой политики». Стремление к традиционному счастью подчиняет всего человека и всю его жизнь, и поэтому протест не может нести характер одноразового акта бунта. Протесту должен быть подчинен весь образ жизни. Эффективный протест должен быть повседневным. Особой ценностью «Новой политики» является причастность. Новая политика, подвергая сомнению существование границы между публичным и приватным, дала новое определение той особенной форме субъективности, которой является гражданство. Поэтому гражданство приобретает характер культурных, а не политических прав. Политическое гражданство, в отличие от культурного, это ослабленная форма субъективности, которая реализуется один раз в несколько лет - в избирательном процессе.

Наиболее показательным проявлением такого протеста в реальной жизни было движение хиппи, свободный от условностей стиль жизни которых представлял собой желанную свободу в любом смысле этого слова[1]. Хиппи демонстративно не делали ничего(!) того, что могло бы указать на их стремление к достижению традиционного счастья. В то же время, избранный ими стиль жизни шаг за шагом раскрывал пассивность традиционно счастливых людей. Во-первых, для хиппи очень важны были длинные волосы, ставшие настоящим вызовом для утилитарного и чистоплотного общества. По мнению Виллиса, нефункциональные, ненужные и существенно понижающие шансы на рынке труда длинные, хотя и естественно растущие волосы, стали эквивалентом натуральной черной кожи. К выводу Виллиса можно еще добавить, что длинные волосы всегда были «функциональными» для женщин. Отождествление себя с этим «меньшинством» является выражением идентификации с такой категорией, «природа» которой, как говорится, не предполагает яростного соперничества и развязывания войн. Во-вторых, широкие, покрытые орнаментом яркие цветные наряды и звенящая при малейшем движении бижутерия делала хиппи похожими на другие категории малоимущих - этническое меньшинство. В-третьих, на их нетрадиционное счастье накладывалось «общее восприятие», правда только тогда, ког-

[1] *Willis 1978, c.81 -169*

да речь шла о музыке, ибо еду употребляли иначе, чем в «порядочной семье» - кушали по-огдельности, «просто тогда, когда чувствовали голод».

Протест, которому посвящена вся личность и вся жизнь, как это сделали хиппи, делает традиционное счастье не естественным. «Неестественность» коротких волос, костюмов, семейных ужинов и идентификация с обделенными социальными категориями в конечном итоге создает такой стиль жизни, при котором на показ выставляется не только отличие, но и выбирается пространство второго плана или, что больше соответствует идее движения хиппи - жизнь вне системы. Стиль жизни хиппи как бы «говорит» о том, что жизнь вне системы существует. Длинные волосы, цветные наряды, беспорядочная жизнь теперь не являются противозаконными и, понятное дело, не могут быть оштрафованы или осуждены. Кроме того, как подчеркивали сами хиппи, они не делали ничего для того, что бы иметь длинные волосы. Ибо волосы растут сами. Маленькое и крайне незаметное изменение может разрушить традиционное счастье. Закон не интересует длина волос, однако, очевидно, что «нечто» их длину регулирует. Значит, можно сказать, что шок, который испытало традиционное общество из-за длинных волос и безмятежного способа жизни, должен был показать, как много уступок по существу требуется от индивида, который хочет быть традиционно счастливым. Приспособленчество, унификикация, отказ от многих желаний - это цена, которую приходится платить за успех, гарантированный системой. Именно поэтому испытываемое здесь счастье, в итоге, оказывается плачевным и бессмысленным. Новая политика основана на применении стратегии протеста против открывшейся природы новой власти: власти, которая давно освободила трон и свила себе гнездо в повседневности, в малых, как писал Фуко - «мизерных фигурах».

Созданный вне системы мир - это мир сообщества, самовыражения, самоидентификации и жизни без обязательств. В частности, коммуны хиппи явились свидетельством того, что людям немного нужно для жизни. Однако то, что случилось после политического поражения контркультуры, представляет

собой наиболее загадочный поворот в европейской культуре[1]. Новая политика сместилась в сферу потребления. Постматериализм должен был стать наибольшим достижением революции 1968 года и заявил о себе, прежде всего, как идея, ориентирующая и направляющая новый стиль жизни. Постматериалистическая ориентация стала для большинства людей дополнением к традиционному счастью и идеей, стилизующей потребление[2]. После бунтов массовое потребление сменилось потреблением, при котором поиск самоутверждения и ощущения независимости заключался в выборе стиля. Можно сказать, что в семидесятые годы протест просто переместился в сферу потребления.

Ответы на вопрос об этом парадоксальном повороте в культуре можно отыскать также в отношении к пуританскому сознанию, особенно если основываться на утверждении о механической зависимости между массовым потреблением и делающим его возможным массовым производством. Пуритан преследовали два кошмара. В первом, детском кошмаре, пуританин видел, как он просыпается рано, но позже, чем обычно. Заметим, что он должен был ложиться в кровать одетым. В холодном помещении, которое, скорее всего, служило и спальней, и кухней, находится несколько детей. Все они плохо одеты и голодные. Пуританин срывается с кровати, чтобы побежать на работу, однако, сразу вспоминает о том, что уже давно и безуспешно ее ищет. Во втором кошмаре пуританину снится, что он сидит по-турецки, бренчит на гитаре и поет. У него длинные волосы и он закутан в разноцветные одежды. На газетах разложен хлеб с джемом. Возле него бегает кучка босых, чумазых детей и он не уверен в том, что все они его. Образ из первого кошмара - это обитатель трущоб. Во втором кошмаре явно проявляется хиппи. Нищий из трущоб и хиппи - это карикатурные представления антиподов пуританина. Их бедность, это нищета, которая даже не несет следов выбора, из-за чего отсутствует изысканность, которой обладал соблюдаемый им аскетизм. Два этих кошмара, которые могли посетить пуританина, объединяет нечистоплотная и хаотичная жизнь в нищете. Содержание этих ночных кошмаров показы-

[1] *Heelas 1991*
[1] *Ziolkowski 2000*

вает, что пуритане больше боялись жизни в нищете, чем зарабатывания денег. Ужас в них пробуждала ситуация осуждения за нищенскую жизнь, тем более, что она действительно являлась противоположностью ограничениям в роскоши.

Собственно, поэтому, инициированная новым средним классом экономика, экономика расточительства, могла быть, по существу, близка пуританам. Во всяком случае, более близка, чем экономика обязательных ограничений. Воздержание, последовательность, отсутствие демонстративности в потреблении у старого среднего класса замещается распущенностью и даже транжирством, и жизнью: «так, как если бы». И не отсутствие чего-либо становилось проблемой, а изобилие и чрезмерность. Новая экономическая логика появляется во времена массового производства и потребления, сделавших возможным распространение свободного стиля жизни нового среднего класса. Сущностью такого освобождения не являлась только лишь экономическая предопределенность, это было также и освобождением от правил хорошего тона и обязательной морали старой буржуазии[1]. За то, что такой стиль жизни сделался образцом и эталоном для современной культуры индивидуализма, новый средний класс должен, прежде всего, благодарить себя. Средства массовой информации, мода, оздоровление, реклама, туризм, обучение и различные формы индивидуальных консультаций - это созданные новым средним классом профессии, призвание к которым он ощущает[2]. Эти профессии обеспечили ему привилегированное положение в сфере возможного символического воздействия, в частности, путем «производства», опосредованного опыта (то есть не личного опыта, а черпаемого из медиа-пространства)[3] и, тем самым - преимущество в сфере создания и преобразования «образов» современного общества, его возможностей и потребностей.

Символическое, и не только символическое, распространение стиля жизни нового среднего класса показывает, что заявленные здесь различные варианты стремления к росту благосостояния и идеология «наслаждения жизнью» могут иметь такой же дисциплинирующий и насильственный характер, как и аске-

[1] *Bourdieu 1979, c.353 - 361; 423 - 431; Lash, Urry 1987, c. 294 - 296*
[2] *Bourdieu 2005, c. 423 - 439; Lash, Urry 1987, c. 295*
[3] *Giddens 2005,* с. *33 - 39*

тизм ранее. Этике ограничений и пессимизма, присущей старой буржуазии, новый средний класс противопоставил новые обязанности: быть счастливым, полным жизни и активным, улыбающимся, оптимистичным, здоровым, молодым и красивым, пользоваться благами, удовольствиями и свободами в обществе, свободном от ошибочной экономической предопределенности[1]. Демонстрация дистанцирования от экономической предопределенности это, как пишет Бурдье[2], всегда первое и известное проявление вновь избранной экономической власти. Появление банков совпало по времени с идеей расчета совести - вспоминает Жак ле Гофф. Можно сказать, что и популярность кредитов тоже совпадает с появлением свободного стиля жизни.

По мнению некоторых авторов, свободный стиль жизни нового среднего класса привел к упадку пуританской морали[3]. За исключением очевидных различий в содержании, общим для аскетизма и нового стиля жизни является пример, описывающий отношение индивида к себе. Аналогично тому, как в внутриобщественном аскетизме воздержанность, бережливость и отсутствие театральности были свидетельством самоконтроля личности, так и в морали нового среднего класса можно говорить о новых обязанностях - пользовании доступными благами, удовольствиями и свободами. Новые обязанности не только не освобождают от необходимости самоконтроля, но даже способствуют его развитию. Как отмечает Тернер[4], по существу мы имеем дело с организованным и расчетливым стремлением к наслаждению, а не с оплаченным потреблением товаров и услуг. Различие между пуританской моралью и моралью нового среднего класса проявляется не в перечне того, что должно быть предметом контроля индивида, а в том, какой контроль необходим. Между прочим, наслаждение достатком свидетельствует об отсутствии стиля и, можно сказать, отсутствии класса. Идеалом в таком случае является свободный и независимый потребитель. Полнота, нетренированное тело, дурные привычки, плохое настроение осуждаются в современной культуре индивидуализма. Они не только уменьшают ком-

[1] *Bourdieu 2005, с. 447*
[2] *Bourdieu 2005, с. 70 - 73*
[3] *Sennett 1977; Lasch 1979; Bell 1998*
[4] *Turner 1984, с. 112, 202 - 203*

петенцию в сфере потребления и жизненные шансы индивида, но и свидетельствуют об отсутствии самоконтроля. В культуре индивидуализма запущенное тело и отсутствие жажды к жизни являются не только иррациональными, но и требуют медицинского или терапевтического вмешательства.

Распространение стиля жизни нового среднего класса повлекло за собой массовое производство, так как создало основу для ощущения свободы от экономической предопределенности или, по меньшей мере - ощущения относительной независимости от этого вида предопределенности. В концепциях «массового потребления» и «массового общества» (как в оптимистическом, так и в пессимистическом вариантах) предвиделось, и, даже, констатировалось постепенное размывание классовых барьеров и смешение ранее отличавшихся стилей жизни, которое сопутствовало появлению нового среднего класса[1]. Хиппи, и, практически, все поколение контркультуры не многое знали о том, чем должен быть в жизни человека труд и какой труд может давать ощущение достоинства и смысла[2]. Проблема достойной работы не была решена, а вопрос о ее смысле перестал быть достаточно важным, так как был нейтрализован и персонифицирован путем переноса в сферу потребления, где может практиковаться яркое самовыражение и свобода (выгорание на работе и трудоголизм — это два основных контекста, в которых труд упоминается в пособиях по самолечению). Как следствие, стремление к успеху переместилось из системы производства в систему потребления (со всеми своими удачными и неудачными результатами)[3]. Для «городского класса» продвижение по службе и другие возможные формы социальных трансгрессий должны были осуществляться путем потребления, а точнее - путем поиска собственного стиля в сфере потребления или путем постижения «искусства потребления».

Распространение стиля жизни нового среднего класса не опирается на популяризацию привычек и стиля жизни, присущих ему. Следствием символической борьбы, предпринятой новым средним классом, является легализация индивидуализма, потребительского отношения и механического подхода к

[1] *Bocock1993*
[2] *Willis 1978*
[3] *Lash, Urry 1987, c. 288*

делу[1] (в основном, благодаря, освоенным ими «специальностям» в сфере производства «образов»), а также легализация определенного типа самоисследования, а именно - исследования себя путем стремления к самореализации. Проявлениями характерного для нового среднего класса берклианского, как подсказывает Бурдье[2], восприятия мира, являются присущая ему театральность, демонстративность, внешний вид и созданные этим классом профессии. Новый средний класс скорее стремился к созданию новых профессий, адаптированных к его стремлениям, нежели просто к использованию предложений рынка труда или адаптации к нему своих запросов.

Новый средний класс выкристаллизовался в момент, когда рынок предлагал всем «традиционное счастье». По мнению Бурдье, новые профессии реализовывались в услугах «символических» (в любом смысле этого слова). Предлагаемые этим классом услуги не дешевы, но, как правило, оплачивая их, вы ***ничего*** в итоге не получаете. К «традиционным благам», которыми изобиловал рынок, новый средний класс добавил «символические блага». Их сущность или попросту потребительская ценность состоит в возможности чудесного превращения обыденной жизни, на которую обрекали традиционные блага, в собственный стиль или даже в свободную жизнь. Профессии нового среднего класса охватывают все особенности планирования, стилизации, создания и окончательного выбора индивидами своего места в обществе, в котором традиционное счастье доступно ***всем.*** Информация, терапия и консультации в сфере профессиональных и личных проблем, интимных отношений, разрыва связей, нарушения сна, секса, отдыха, развлечений, хобби, обучения и переобучения, достижения жизненной гармонии, поиска вкуса к жизни, улучшения настроения, отправления траура по близким, постижения искусства отказа, воспитания детей, социальной реабилитации, программ рационального питания, гимнастики и поддержания физического состояния, проектов озеленения жилища и садовых участков - это блага, предложенные и производимые новым средним классом. Все эти блага должны служить такой стилизации жизни, которая ис-

[1] *Lash 1990, c.30*
[2] *Bourdieu 2005, c. 383, 439*

ключает или отодвигает от нее угрозу традиционного счастья. Следует также упомянуть и тот факт, что профессии нового среднего класса не только предложили возможность удовлетворения стремления «быть собой», но и уже пробудили такое желание у других[1]. Возможность распространения стиля жизни нового среднего класса тесно связана с присущими ей «специализациями» в области образного воздействия. Необычная привязанность этого класса к образным представлениям (себя и других) и значение, которое придается этим представлениям, позволяет сделать выводы и вспомнить о том, что результаты этих представлений, как и результаты символических битв в целом, никогда не бывают только символическими.

Каким является процесс развития общества или социальные условия, при которых все, о чем говорилось, приобретается новым средним классом в кредит, но определенная форма «жизни в кредит» признана такой же рациональной, как и ранее упомянутый аскетизм, а образные «представления» об освобождении от экономической предопределенности стали такими же условными, как и экономические? При каких обстоятельствах «экономика распущенности» превратилась на приносящее прибыль предприятие? Какая ранее сформированная почва сделала возможным легализацию и последующее распространение расчетливого гедонизма[2]? Напомним, что и аскетизм, и расчетливый гедонизм предполагают самоконтроль, и в этом смысле представляют собой два различных варианта одного и того же отношения индивида к себе. Кошмары, которые могли преследовать в снах пуритан, говорят только о том, что боялись они нищеты, лишенной элегантности, и хаотической жизни как свидетельства потери самоконтроля. Однако более существенной является причина, приведшая к пробуждению жажды жизни.

Две концепции Макса Вебера и Мишеля Фуко позволяют выстроить правдоподобные сценарии возможных изменений и правдоподобные портреты современного человека. Протестантство, как следует из выводов Вебера, разрушило возможность простой жизни. Отсутствие духовной поддержки и ав-

[1] *Bourdieu 2005, с. 450-452*

[2] *Гедонизм - стремление индивида к росту своего благосостояния во имя максимизации получаемого от жизни удовольствия (прим. перев.)*

торитета церкви не только и не настолько оставили индивида одного перед Богом, насколько оставили его одного перед жизнью. Можно сказать, что следствием отречения от духовных средств спасения и, в итоге, от магического и ритуального значения существовавших обычаев, стала вероятная конфронтация не с жизнью вообще, а с конкретной человеческой жизнью. Раньше ритуальные практики со свойственной им театральностью и прямотой показывали, какой является связь между жизнью индивида и его спасением. Исчезновение источников, гарантировавших связь между жизнью и спасением, породило вопрос: что в этом случае сделать с жизнью и как ее прожить, в соответствие со спасительным планом Творца?

Вытекающая и заимствованная из организованной жизни дисциплина позволила пуританам строить жизнь, которой жил индивид, понемногу и непрерывно. Несомненно, первым существенным шагом было простое деление жизни на работу и семейную жизнь, на интересы и то, что по-настоящему не интересно. Второй шаг, это деление жизни на еще меньшие части, на конкретное время, уделяемое определенным занятиям: на часы, предназначенные для работы, сна, отдыха, семейной жизни и дружбы. Поэтому вызов, скрытый в вопросе «а что делать с жизнью?», был принят. Ввиду отсутствия соответствующих данному случаю магических и ритуальных средств для придания жизни смысла, человеческая жизнь еще раз вписывается в Тайну Спасения, однако на этот раз систематически, последовательно, через мелкие дела, очередность и продолжительность выполнения которых запланированы и отрегулированы. Одним словом, вписывается в План Спасения, однако, на сей раз, более рационально.

Подобное толкование, несмотря на различия в методологии, можно найти в выводе Мишеля Фуко, касающемся изменений, связанных с процессом модернизации власти[1]. Современная власть покинула свой трон тогда, когда традиционный способ управления стал абсолютно непригодным, и, несмотря на рост населения - неэффективным. Традиционная власть обозначала свое присутствие законами и жестами. Бунтовщики, еретики, те, кто участвовал в заговорах против власти

[1] *Sayer 1991, с. 122*

или не высказывал ей надлежащего уважения, арестованы и умерщвлены. Успешность традиционной власти опиралась на угрозу смерти. Для того чтобы избежать приговора такой власти - пыток, увечий, смерти, налогов и призыва в армию, достаточно было спрятаться в лесу

Современную власть отличает от традиционной, прежде всего то, что она не пытается управлять обществом путем обычного устранения своих противников. Современная власть начала «производство» шансов, возможностей, перспектив и видов на хорошую жизнь. Соответствующим образом гарантированные или внушенные жизненные шансы, пробужденные надежды и предоставленные захватывающие перспективы привели к тому, что индивид, пользуясь созданными властью возможностями, связан своими собственными стремлениями и мечтами о традиционном счастье и сам, при своем хорошо понятом интересе, удерживается на соответствующем месте. Несмотря на вероятность того, что индивиды сами будут сотрудничать с властью, отсутствие уважения к их стремлениям и правам стало порицаемым не только морально. Отсутствие такого уважения явилось следствием невежества в вопросах того, как эффективно и с пользой для всех осуществлять власть[1]. Для современной власти подходящим предметом управления и политическим объектом стала жизнь. Однако, в условиях «новой политэкономии», которая мобилизовала все жизненные силы и оптимизировала средства их использования для собственной эффективности и прибыли, этот же политический объект - жизнь, становится предметом притязаний индивидов и может быть использован против системы.

«Право на жизнь, тело, здоровье, счастье, удовлетворение потребностей, ***право*** на поиск своей индивидуальности без всякого принуждения и дискриминации» могут иметь характер утопии, в отличие от рассуждений на эту тему, как пишет Фуко[2], которые имеют подмоченную репутацию. Следует еще добавить, что жизнь, имеющая для власти, прежде всего, «популистское» значение, в заявленных требованиях принимает абсолютно конкретный характер. Независимо от того, проявля-

[1] *Gordon 1991*
[2] *Foucault 1995, c. 127*

ется ли жизнеутверждение в актах противодействия или актах пассивного восприятия существующего порядка, связанного со стремлением к традиционному счастью, в конечном итоге всегда говорится о конкретной жизни, обусловленной мировоззрением именно этих, а не других людей. Переходный период между XVIII и XIX веком изобиловал спорами, связанными с «Декларацией прав человека» от 1789 года. Уже тогда были слышны голоса, заявлявшие о том, что завоевания Революции[1] должны уменьшить формализм в рассуждениях о правах человека. Абстрактное мышление привело к тому, что сделано «много для чести человека, немного для его свободы и практически ничего для его счастья»[2]. Разрушение религиозных основ дисциплины со всей силой потребовало сделать актуальными вопросы, вокруг которых ранее крутилось и формировалось пуританское сознание. «Исчезновение» Бога подтолкнуло к вопросу о том, как прожить собственную жизнь и какими критериями измерять и оценивать повседневное существование[3]? Существовавшие ранее правила, которым подчинялась действительность и человеческая жизнь, были правилами, установленными Богом. Права, ставшие естественными, теряют свой метафизический смысл и становятся механической «логикой вещей» и техническим отношением[4]. В смерти, причиной которой является наследственность индивида, никоим образом не удается разглядеть смысл. Можно сказать, что на этот раз смерть Бога становится причиной изучения человеческой жизни.

В истории политического объекта, которым является жизнь, можно выделить два этапа[5]. Первый этап и первая «конкретизация» жизни - это политика эмансипации, или тот способ мышления и те действия, которые основываются на иерархическом видении власти. В этом случае целью действия является освобождение от несправедливого доминирования и уничтожение основанных на традициях или инерции механизмов воспроизводства преимуществ, которые имеют различные социальные категории: богачи, собственники, управляющие, мужчины, бе-

[1] *Великая Французская революция 1789 года (прим. перев.)*
[1] *Dumont 1983, с. 102-107*
[3] *Sayer 1991, с. 151-153*
[4] *Schluchter 1985, с. 54-56*
[5] *Giddens 2005, с.286-313*

лые люди. Стремление к освобождению от предопределенного прошлого и от механизмов, воспроизводящих несправедливое разделение, подчинено идее формирования будущего или даже самой истории. Как пишет Гидденс[1], основные цели, которые ставила перед собой политика эмансипации - это справедливость, равенство и братство (впрочем, по-разному понимаемые). Жизненная политика не умаляет целей политики эмансипации. Однако ее исходной точкой является уверенность в том, что имеем дело с хотя бы частично свободными индивидами. Ощущение относительной свободы можно связать с достижением если не самих прав, то какого-то вида осознания их реальности и доступности. Жизненная политика касается всех тех ограничений и проблем, которые связаны с возможностью самореализации, самовыражения и чувством собственного достоинства[2].

Жизнь в рамках этой политики подлежит конкретизации именно как стиль жизни. Контркультура шестидесятых - это инаугурация жизненной политики. Именно тогда была установлена граница между личным и публичным, и политическим Годы семидесятые и восьмидесятые - это время кристаллизации и организации групп и движений вокруг проблем, определенных ранее как сугубо личный выбор, который индивид осуществляет по собственному разумению[3]. Новая политика открыла «святая святых» приватности индивидов. Стандартным постулатом в рамках политики эмансипации являются «равные жизненные шансы». То, что чернокожий, гей или женщина имеют или обязаны иметь такие же жизненные шансы, как и белый гетеросексуальный мужчина, является уже само собой разумеющимся. Очевидность такого права собственно и является достижением политики эмансипации. То, что они имеют или должны иметь равные жизненные шансы, является очевидным и следует из того, что каждый просто имеет право быть чернокожим, геем или женщиной. Однако равенство шансов обусловлено, но, по сути, не гарантировано. На этом этапе политика эмансипации остановилась. Равные жизненные шансы тем больше становятся равными, чем больше усердия приложит чернокожий, гей или женщина в направлении того, чтобы стать похожим, осо-

[1] *Giddens 2005, с. 289*
[2] *Rose 1997*
[3] *Hall 1994, Zaretsky 1997*

бенно стилем жизни, на белого гетеросексуального мужчину'. Поэтому, с уважением относятся к праву равных жизненных шансов, а не выбранному для себя стилю жизни, или, короче говоря, отсутствует право «быть собой».

И хотя задачи, которые ставила перед собой политика эмансипации по-прежнему остаются актуальными, следует отметить, что проблемы различных «традиционных» (этнических или религиозных) неравенств были впоследствии включены в программу жизненной политики и отнесены к проблемам, связанным с самореализацией. Связывает движения, представляющие собой «Новую политику», то есть, жизненную политику, уверенность в том, что привилегированные условия для самореализации имеет в настоящее время белый, богатый, обладающий ангельской внешностью, хорошо образованный, гетеросексуальный мужчина. Даже если и «прочие» имеют гарантированные законом условия и возможности для сохранения традиционных взглядов или принятия решений, подтверждающих, что они меньшинства (этнические, религиозные или сексуальные), проблемы, связанные с самореализацией, все равно не исчезают, так как индивидуальные отличия и стиль жизни всех «прочих» осуждается при различных обстоятельствах и различным образом.

Целью жизненной политики является создание таких условий, при которых шансы на ощущение самореализации и сопутствующее ему ощущение собственного достоинства не зависели бы от степени соответствия стилю жизни белого, гетеросексуального мужчины. В рамках жизненной политики реализуемый стиль жизни становится основанием для кристаллизации политических позиций, а также организации акций протеста и создания общественных движений. Можно сказать, что те стили жизни, которым сейчас придается значение индивидуального и приватного выбора, всегда потенциально связаны с политическими взглядами, а некоторые из них даже реализуются в виде политической платформы.

Напомним, что жизненная политика не нивелирует «традиционные» неравенства, а способствует их появлению в новом контексте. Решающее значение для нового определения нера-

[1] *Goffman 2005, с. 171*

венств, упомянутых в рамках политики эмансипации, имеет предположение о том, что какой-то из видов независимости стал уже, как минимум, потенциально доступен всем. Жизненная политика создает новые возможности для обнаружения и оценки различных неравенств. Принадлежность к постоянно обделяемым меньшинствам не является следствием предопределенности и, по меньшей мере, не является результатом. Если бы различные формы дискриминации являлись следствием абсолютной безысходности, то предметами спора не стали бы самореализация и право на чувство собственного достоинства. В границах жизненной политики принадлежность к дискриминированным меньшинствам является, до определенных пределов, предметом выбора индивида. В рамках жизненной политики «образ» белого, богатого, хорошо образованного гетеросексуального мужчины и его стиль жизни не являются предметом подражания для других. В жизненной политике идет речь о том, чтобы фактическое меньшинство и стиль жизни, который демонстрирует этот «образ», не были у индивида критериями для сравнения параметров собственного существования. Если в политике эмансипации предметом требований было создание таких условий, при которых все будут иметь равные шансы на социальную и экономическую свободу, то в жизненной политике основным является ***значение,*** которое придается независимости индивида и стилю его жизни, а также связанный с самобытностью опыт собственного существования.

Следствием жизненной политики является убеждение, что выбор необходим, а «жизнь по-простому» не возможна. Кроме того, заимствованные стили жизни воспринимаются индивидами как традиционные стили жизни или как процесс «возврата к истокам». Стиль жизни не является проявлением наследственности или иных форм предопределенности. Это область, в которой индивиды пользуются свободой и самоопределением. Таким образом, жизненная политика свидетельствует о существенном изменении наблюдаемых классовых различий. Классовые различия подлежат более тщательному исследованию. Результат исследования становится впоследствии источником культуризации классовых различий[1], приводя к тому, что клас-

[1] *Featherstone 1997; Giddens 2005;Jameson 1991; Lash, Urry 1987; Lash 1990; Robertson 1978*

совые различия и ощущаемая безысходность могут стать предметами игры. Классическим и показательным примером такой точки зрения является новый средний класс. Новый средний класс - это класс без собственной культуры. Исключительность его положения, прежде всего, основана не только на понимании возможности, но и на необходимости создания себя[1]. В этом месте следует еще раз вспомнить о том, что культуризация социальных различий проявляется настолько очевидно, что становится характерной для поздней современности. Культуризация социальных различий происходит в условиях доминирования морали того класса, который избавлен от традиции, трактуемой как предопределенность. Положение этого класса в структуре в значительной степени является результатом его самоопределения и становится предметом игры.

Приведенный далее вывод Бурдье должен послужить поиску истоков фундаментального для культуры индивидуализма убеждения и ощущения «общества - как возможности». Другими словами, речь идет об определении условий выбора индивидом соответствующего способа «самоисследования» в условиях самосоздания. Смысл внутриобщественного аскетизма реализовался ***на фоне*** праздности и лени аристократии и низших классов. Этой праздности и лени пуритане противопоставили труд и жизнь, полную самопожертвований. Воспринятый смысл собственной жизни тех, кто испытал аскетизм, был ощущением отличия от других способов существования в мире[2]. Подобно случаю нового среднего класса, ограничением и одновременно источником индивидуальности является понимаемое, или доступное для понимания отличие от других. Положению нового среднего класса Бурдье[3] приписывает иллюзию ощущения «мира без границ», поскольку изначально существенным ограничением в его создании является собственно публичность нового среднего класса. Высший и низший классы устанавливают границы того, что в соответствие с Бурдье, могут познать и осмыслить те, кто оказался в «среднем» положении. Присущая новому среднему классу театрализация жизни, демонстративность, блеф и игра позволяют сказать, что очевидно публич-

[1] *Sennet 1997., с. 326-330*
[1] *Weber 1984, с. 122*
[3] *Bourdieu 2005, с. 73-80*

ность сыграла существенную роль в организованной средним классом «самопрезентации». Ограничением хаотичности самосоздания и самопредставления явились его собственные модели действий и присущие высшему и низшему классу стили жизни (хотелось бы сказать приписываемые), на основе и при частичном использовании которых, а также с учетом своих, хорошо понятых интересов новый средний класс должен был себя преподнести. Положение, которое занял новый средний класс, это положение, в котором появляется ощущение того, что в жизни многого можно достичь и многое можно потерять. Видимая с этого среднего положения структура принимает особый характер: место в обществе напрямую зависит от выбора индивида. В таком контексте становится понятным основное для современной культуры индивидуализма убеждение, связанное и вытекающее из опыта нового среднего класса в том, что свобода реализуется путем выбора, или, в менее оптимистически звучащей версии - «нет выбора, нужно выбирать»[1].

В соответствие с Бурдье, стили жизни высшего и низшего класса определяют свойственные им очевидные потребности. Понятно, что в случае высшего и низшего класса их перечень является диаметрально противоположным. В случае высшего класса чувство предопределенности проявляется в ощущении особой одаренности и избранности, обладания особого рода харизмой, которая ***обязательно*** направит к упомянутым действиям и предметам[2]. Харизма проявляется в виртуозном стиле речи, общении с произведениями искусства и людьми, и, в целом, в таком стиле жизни, при котором легкость того, что делаешь, является следствием какого-то безразличия и отсутствия демонстративности. Поэтому такая харизма исчезает без следа тогда, когда из нее пытаются извлечь пользу или «запрячь» для получения выгоды. Харизме невозможно научиться. На харизме нельзя заработать. Харизму никаким образом не удается рационализировать.

Зато низший класс характеризуется предопределенностью, проявляющейся в ощущении такой необходимости, подчинение которой становится ценностью. Испытываемая этим

[1] *Giddens 2005, с. 113*
[2] *Bourdieu 2005, с. 608-610*

классом нужда имеет свои достоинства (благодаря чему она переносима), которые позволяют однозначно отделить вещи и действия, кому-нибудь или чему-нибудь служащие, от прихотей и безумств. Полезность и «служение кому-нибудь или чему-нибудь» - это определяющие критерии в используемой низшим классом классификации вещей, действий и людей[1]. В то время как сущность аристократического стиля жизни можно определить, как пишет Бурдье, как «отсутствие функции», или как то, что никому, ничему и никогда не служит.

Таким образом, в обоих случаях имеем дело с четко определенным взаимодействием. Положению низшего класса сопутствует особая форма естественной и очевидной необходимости, которая, вне всякого сомнения, неприемлема для высшего и среднего классов в любом смысле этого слова. Если же говорить о высшем классе, то его уделом является «чудесное», как бы сверхъестественное, «не от мира сего» предназначение. Стиль жизни, характерный для нового среднего класса - это поведение, в котором не отражается ощущение новой свободы, а также новой необходимости, неизбежности выбора и создания себя. В отличие от приписываемых высшему и низшему классам различных видов ощущаемых ими предопределенностей, образцом или основой стиля жизни нового среднего класса является реализация убеждения или мечты о возможности освобождения от всяческих предопределенностей и преодоление сил общественного притяжения[2].

В соответствии с Бурдье, классовые различия были переименованы и восприняты как естественные в вопросе об «идеологии вкуса»[3]. Естественный смысл, которым ранее все были обделены одинаково, направляет индивидов к определенному поведению. Устранение различий с «собственным» вкусом индивидов, а по сути, с социально унаследованным вкусом, приводит к тому, что стиль жизни рассматривается как пространство для индивидуального, частного и болезненного выбора[4]. Поэтому уверенность в том, что «собственный» и «натуральный» вкус влияют на практикуемые стили жизни и различия

[1] *Bourdieu 2005, с. 460-461*
[2] *Bourdieu 2005, с. 451-456*
[3] *Bourdieu 2005, с. 70-73*
[4] *Bourdieu 2005*

между ними, делает классовые различия естественными. В вопросе вкуса антагонизмы и классовые барьеры проявляются не в исключительных «предреволюционных» обстоятельствах, а становятся элементом ежедневного исследования и ежедневно ведущихся схваток между участниками[1]. Обращение Бурдье к *смыслу* вкуса для того, чтобы выяснить, как ощущаются классовые различия, позволит описать фактическое и конкретное их проявление на уровне ежедневных взаимодействий. По замыслу этой теории, классовые разрывы *проявляются* через вкус и ощущаются в виде антипатии к иным стилям и способам существования. В этом месте следует спросить, как и каким образом (в смысле появления выбора и возможностей в обществе) осмысление касается вкуса, и могут ли в процессе осмысления вкуса изменяться разрывы и барьеры между классами?

Средний класс приступил к рационализации вкуса. Стилисты, терапевты, законодатели моды, проектанты и разного рода консультанты в сфере самосоздания - это профессии нового среднего класса. Рационализированный, разобранный на части вкус, даже если у некоторых такая операция или даже мысль о проведении такой операции вызывает ужас, был с помощью среднего класса сделан неестественным в том смысле, что стал предметом выбора индивида. Вкус лишился естественных, присущих ему изначально качеств. Средний класс видоизменил вкус, отобрав у него натуральные качества. Чувствуется, что выбор ощущений в морали среднего класса не определяется природой. Упорядоченная жизнь должна служить распределению, регулированию и дозированию как содержания, так и количества отобранных индивидом ощущений. С помощью регламентации допустимых и запрещенных развлечений, рекомендуемых форм отдыха, упорядоченной сексуальной жизни и применяемой диеты, пуритане соблюдали дисциплину и, поэтому, могли выбирать вкус. Упорядоченная жизнь позволяла контролировать наступающее возбуждение. Самодисциплина являлась ничем иным, как постоянным, систематическим давлением на смысл, которым является вкус, благодаря чему он формируется в соответствии с желанием его владельца. Вкус, после *рационализации,* выполненной средним классом, пере-

[1] *Bourdieu 2005, с. 574-583*

местился из сферы природы в сферу культуры. Однако, вкус, как «объект» культуры теперь может быть предметом тренинга, самообразования, небольшой коррекции, радикального изменения или только «освежения», и поэтому может принимать в морали нового среднего класса характер рыночного и культурного предложения, и в итоге - стать предметом индивидуального выбора и стилизации.

Процесс рационализации вкуса, как показывает Кэмпбэл, начался уже в XVIII веке. Дебаты по поводу вкуса, которые проводились на стыке XVIII и XIX веков, столкнули аристократическую харизму в понимании прекрасного с присущим среднему классу здравым смыслом. Для аристократии вкус является врожденным и передается по наследству. Им не только обладает индивид, а скорее индивид с его помощью имеет. Если вкус, в какой-то степени «овладел» индивидом, то его нельзя сменить ни на лучший, ни на худший. В утилитарном индивидуализме, глашатаем которого является средний класс, прежде всего, рекомендовалось придавать вкусу «какую-то функцию». Средний класс ищет смысл своего присутствия в обществе в обязанностях и в выполняемой им миссии. ***Постижение*** вкуса средним классом собственно и основано на поиске смысла вкуса в возможных приложениях. Путем соединения «проблемы вкуса» с моралью и потребительскими качествами был выполнен первый необходимый шаг к рационализации вкуса. Ибо, если вкус что-то объединяет с моралью, то не только может существовать, но и существует определенная возможность для его тренинга, выбора, поиска и даже изучения. А, значит, над вкусом одержал победу Разум. Если бы вкусу нельзя было хотя бы немного научиться, и таким образом, хотя бы немного его изменять и выбирать, то за него нельзя было бы отвечать[1]. Только «переработанный» и более или менее изысканный (в двойном значении этого слова) вкус, может стать основанием для правильного, индивидуально и индивидуально совершенного выбора. Пуритане избегали восточных приправ, считавшихся афродизиаками и возбуждающих мысли театральных представлений для того, чтобы не разжигать аппетит к тому, что в их морали считалось проявлением «дурного вкуса».

[1] *Campbell 1987, с. 155-160*

Благодатной почвой для такого спора о происхождении вкуса являлась пуританская набожность. Пуритане, чтобы познать правду о собственном предназначении, предавались исследованию собственных ощущений в этом вопросе. Предписанная им проповедниками «упорная вера» была в минуты наибольшего отчаяния также и спасением в любом смысле этого слова. Во-первых, потому, что являлась окончательным свидетельством Милости Божьей, а во-вторых, вследствие применения этой рекомендации должно было измениться их отношение к ощущению безысходности таким образом, чтобы облегчалось его восприятие. Чувство отчаяния было объяснено и рационализировано как одно из состояний познания правды о себе. Поэтому смысл ощущений и сами ощущения не могли ощущаться пуританами как нечто неопределенное и приходящее извне. Собственные ощущения представляли для них предмет изучения и анализа и, тем самым, всегда доступную область для особого действия, которым является возможность влияния на себя. Поэтому ощущения, в том числе, и отличающийся вкус, могли приобретать характер предмета новой работы - работы над собой.

Рационализация вкуса, выполненная средним классом, повлекла за собой неизбежное изменение определения ощущаемого сегодня несчастья. На сей раз рынок, его предложения и принятые им обязательства становятся источником символической победы. Новая беда связана с опасением, что ранее унаследованный вкус на сей раз будет просто-напросто жестоко навязан или с помощью уговоров внушен тем, для которых жизнь стала искусством потребления. Следует добавить, что, по мнению Бурдье, так же как и вкус принуждает к ежедневному изучению классовых различий, так и склонность к рассуждениям - это сформированное средним классом новое «чувство», служит не только основанием для одноразовых актов критической оценки дел, вещей и людей, но и является стержнем постоянного активного самоконтроля или «критической осознанностью». «Критическая осознанность», это новый, сформированный в рамках культуры индивидуализма конечный смысл, определяющий не только стиль жизни, но и нечто большее - способ существования и основную профессию, фактор, окончательно

свидетельствующий о том, является ли действие субъективным и авторским или же следствием безысходности.

Несмотря ни на что, новая беда - диктат или уговоры, должна легче переноситься (в любом смысле этого слова). Ведь все профессии, которые можно отнести к категории ***taste makers***[1], являются специальностями нового среднего класса. Следовательно, безысходность исходит «изнутри», а «внутренние демоны» в культуре индивидуализма переносятся легче, чем системное принуждение. Происходит это потому, что «внутренние демоны», как пишет Вузнау[2], в отличие от системной покорности, являются «собственными, выбранными, и, поэтому, более достоверными». Это может свидетельствовать о том, что в ходе процесса индивидуализации, сверх- или вне-личная предопределенность все более похожа на какое то духовное проклятие. В то же время принуждение, вызванное «внутренними демонами», приносит определенную пользу, так как индивиды не лишены возможности самовыражения. Таким образом, в культуре индивидуализма находится место чрезмерному губительному труду, при условии, что индивида принуждают к нему «внутренние демоны», а не работодатель. Недостойное человека ощущение существования используемым и эксплуатируемым замещается легче переносимой сегодня самоэксплуатацией. Трудоголизм, это персонифицированный или рационализированный с помощью психологии вид эксплуатации и, прежде всего, проблема личности, а не экономического принуждения. Следовательно, трудоголизм становится формой яркого самовыражения, проявлением прошлого опыта индивида и его актуальных проблем. Трудоголизм, расстройства пищеварения, также зависимость от азартных игр, это симптомы, которые в характеристике индивида свидетельствуют об испытанной им безысходности. Следовательно, в индивидуализированном обществе предопределенность воспринимается легче и охотней тогда, когда приобретает характер аллергии, внутреннего принуждения и воспринята после того, как она была индивидуализирована в определенном смысле и так же, как и вкус, выбрана индивидом

[1]*taste makers (англ.) — формирователь вкуса (прим. перев.)*
[2]*Wuthnow 1996, с. 120-124*

В культуре индивидуализма этот способ изучения себя и общества, как возможности и необходимости выбора (всего, что можно себе представить, а значит и вида предопределенности), становится основой культуризации классовых различий в смысле того, что стиль жизни приобретает значение яркого самовыражения, ***ощущения,*** связанного с занимаемым в социальной структуре местом. Стиль жизни и культура не являются отражением социальной структуры. Осознанно выбранный стиль жизни становится, как и ранее самодисциплина, способом самосоздания, а уверенность в возможности и необходимости создания себя является фундаментальным понятием культуры индивидуализма. В морали среднего класса отсутствие традиций и самодисциплина представляют собой два основных элемента самоисследования. Пуританин имел в своем распоряжении материал, которым являлась его собственная жизнь, и инструмент для ее формирования — самодисциплину. Жизнь, понимаемая как время, выделенное человеку Богом, и необходимость придания ей формы, это условия, ограничивающие человеческое существование. Правду о себе, либо правду о спасении или проклятии, человек может узнать только от себя. Раскрывал эту правду его собственный образ жизни. А значит, парадоксальная вера в частный характер Милости Божьей или уверенность в том, что все уже предопределено и человек бессилен изменить вынесенный ему приговор, ускорили и ужесточили процесс индивидуализации, ибо приговор удается узнать уже сейчас, а не в будущем. Приговор записан в образе жизни, которую можно выбрать, и в содержании ощущений индивида, которые тоже можно выбирать.

Уверенность в том, что принцип: «никто иной, только я выбираю» - это ситуация конфронтации, стала на этот раз уделом нового среднего класса, результатом общения с особенным «политическим объектом», которым является жизнь и с ее конкретным проявлением — с собственной жизнью индивида. Однако это не означает, что такое общение, бывшее ранее уделом первопроходцев капитализма, а затем авангарда свободного стиля жизни, стало опытом, из которого совершенно исчезли готовые ответы на вопрос: как жить? Актуализация этого вопроса позволяет оживлять и развивать культуру индивидуализ-

ма. Этот вопрос возникает из-за постоянно существующей в эюй культуре угрозы, связанной с преимуществом инструментов формирования жизни над самой жизнью. Как показывает история личных трагедий и возрождений в реформированных церквах, впадение в рутину и поиск комфорта вместо подтверждения Милости Божьей беспокоили пуритан. Можно сказать, что всяческие изменения и повороты в индивидуализме собственно и связаны с различными проявлениями аналогичных сомнений. Такую же обеспокоенность, связанную с намерением вернуть актуальность вопросу о граничных условиях человеческого познания, можно увидеть и в бунте 1968 года. В этом случае угасание старого религиозного мотива, кроме поиска «новых духовных основ», толкало на поиск какого-либо его заменителя в области национальных задач (война во Вьетнаме) или светских учений о будущем человечества (создание новой цивилизации, здоровье, молодость, возврат к природе).

Только путем сравнения с самодисциплиной во внутриобщественном аскетизме можно выявить смысл, которым после бунта семидесятых наделяется стиль жизни. Стиль жизни является ярким самовыражением в том же смысле, в каком самодисциплина позволяла пуританам открыть правду о своем предназначении. Спасение или проклятие, ощущение смысла существования или уход в небытие, зависят от образа жизни, выбранного индивидом. Приписываемое среднему классу отсутствие культуры, отсутствие традиции и отсутствие собственной истории, а значит, какая-то форма врожденной неполноценности и отсутствие чего-то, что закрепляло бы его в «социальном пространстве»[1], было использовано этим классом для получения собственной, хорошо осознанной выгоды. Отсутствие культуры, традиций и истории, в конце концов, было переименовано в ощущение свободы от предопределенности, связанной с заимствованием или наследованием образа жизни. Силы общественного притяжения перестали действовать в тот момент, когда все это ощутили и об этом заявили. Из традиций нового среднего класса и использованных им стратегий родился самый простой известный в культуре индивидуализма способ собственного освобождения. Условием освобождения, при этом, является простое заявление

[1] *Sennet 1977, с. 327-330*

и проявление своей независимости в выбранном способе жизни. Созданное новым средним классом общество без общественного притяжения существует в двух конкурирующих формах. С одной стороны, не только потребление, но сама жизнь становится в таком обществе искусством. Даже проблема здесь может быть выбрана с помощью соответствующего самоисследования, терапии или стиля жизни, нейтрализована и устранена. Смена способа самоосмысления позволяет менять все: с помощью стиля жизни можно изменить положение в социальной иерархии, а также устранить и/или, по меньшей мере, видоизменить естественную предрасположенность. Возраст, пол, а также цвет кожи являются проблемами вкуса и выбора, которые проявляются в стиле жизни. Самоидентификация - это дело выбора и принципа. С другой стороны, именно легкость предложенного этим обществом освобождения дала толчок подозрению или твердому убеждению, что новый, свободный стиль жизни является лишь театральным представлением свободы. Блеф, циничная игра, театральность и смертельное соперничество, маскируемые динамичной личностью или жаждой успеха, это иной вкус свободного от общественного притяжения общества.

Можно сказать, что в этом смысле новый средний класс создал и применил новую экономическую логику ко всему, что можно придумать. Новая экономическая логика отреклась от аскетизма, воздержания и «искусства производства», и заменила их стремлением к обогащению распущенностью и «искусством потребления». Новая экономическая логика предусматривает жизнь в кредит также и в выбранной для себя свободе. Свобода, о которой новый средний класс заявляет и которую себе приписывает, это выделенный себе кредит. Стиль жизни, который он ведет, его излюбленные продукты и услуги, помогающие создавать и освобождать себя, говорят о том, что заявленная свобода требует постоянного развития и того особого мастерства, которым является ***выбор.***

Как утверждает Бурдье, берклианское видение мира позволяет жить в кредит и пользоваться свободой, а, точнее говоря, определенной ее частью, так как реализация сущности или природы той свободы, о которой говорится, как бы постоянно запаздывает по отношению к действиям, подтверждающим или

говорящим о факте обладания ею. Тем не менее, заявляемая новым средним классом свобода от экономической предопределенности не устраняет и даже не уменьшает изнурительный труд и соперничество. В то же время, связанный с утилитарным индивидуализмом труд в этом случае принимает вид трудоголизма. Трудоголизм стал характерной приметой восьмидесятых годов и «культуры предприимчивости»[1]. Антиподами этой культуры являются отсутствие практичности, инициативы и ответственности за свою судьбу, и «культура зависимости», развитая в опекаемом обществе. Провозглашенная культурой предприимчивости попытка возврата к морали ограничений и отказов не была полностью реализована. Трудоголики, city boys[2] и yuppies[3], эти доминирующие категории культуры предприимчивости, представляют собой карикатурную версию морали обязательств и отказов. Свобода от экономического принуждения проявляется здесь в виде потребления для собственного удовольствия, зависимости от труда, или в виде переименования внешней предопределенности на внутреннюю.

Однако, и в этом случае, что нельзя не отметить, новая экономическая логика является предвестником новой жизненной политики. Новая экономическая логика, не только допускающая, но даже принуждающая к распущенности, к жизни в кредит, одним словом, к совершению безумных поступков, подыгрывает традициям яркого индивидуализма и подталкивает к тому, что можно жить так, как если бы что-то уже было. Распущенность и жизнь в кредит стали не только обоснованными, но и желательными настолько, насколько могут служить «яркому проявлению» правды о себе.

Проявление подобной логики можно найти в жизненной политике. В соответствие с ней, тоже можно жить так, как будто желанная свобода стала не частично, а полностью доступной. Ведь в жизненной политике, в отличие от политики эмансипации, не предусмотрена возможность переноса на будущее свободы или создания лучшей жизни для следующих поколений[4].

[1] *Hellas, Morris 1992*

City boys (англ.) «городские мальчики» — молодые люди, берущиеся за любую работу, позволяющую жить в городе (прим. перев.)

Yuppies (жарг.,англ.) young urban professional—молодые городские профессионалы, термин, относящийся к представителю среднего класса в возрасте от 20 до 30 лет (прим. перев.)

Hall 1994; Baumann 1998, с. 199-204

В этом мы можем найти ответ на ключевой для жизненной политики вопрос «как жить?» Да, можно жить так, как если бы свобода, о которой говорится, уже стала уделом всех. Ведь в жизненной политике говорится не о жизни в общем, а о конкретной, собственной жизни. Одним из таких примеров и, одновременно, иллюстрацией, выполненной в рамках жизненной политики конкретизации проблем существования, может быть часто появляющийся в пособиях по самолечению вопрос: «Как бы жил/жила, если бы знал/знала, что жить тебе осталось всего год?» В этом вопросе уже содержится очевидный ответ, который должен служить полному самодиагнозу и оценке качества жизни. Результатом такого, проведенного на себе, исследования является отличие жизни кого-то, кто знает, что остался ему год жизни от жизни, которую он фактически ведет в настоящее время. Чем больше различие между ними, тем, понятное дело, хуже результат или итог предлагаемого этим вопросом самоисследования. Аскетизм становится для лучшего будущего неподходящим и нездоровым образом жизни. В вопросе содержится ответ, ибо вопрос склоняет к тому, чтобы теперь, точнее сейчас, хотелось бы жить, а не откладывать настоящую жизнь на будущее, жить, взяв в кредит не только свободу, но и время. Пуритане считали, что праздно проведенный день не только не приносит прибыли, но и является «выбрасыванием денег в окно». Сейчас, в морали нового среднего класса, для признания ***этой*** жизни требуется, чтобы она была «лучшего качества». Перенос жизни на будущее является сейчас бесполезной тратой жизни, неподцающейся обоснованию и тем более оправданию. Таким образом, разрушение религиозных основ избранного образа жизни привело к тому, что неизбежность человеческой смерти предопределена сутью человеческой жизни и ее итогом.

1. 2. Стиль жизни как способ самовыражения и избегания неудач. Коммерциализация бунта

Стиль жизни в культуре индивидуализма может иметь два значения: средство яркого самовыражения и способ самостоятельного освобождения индивида от испытываемого им давления и ограничений[1].

[1] *Berger и др. 2005;Bellah и др. 1985; Giddens 2005; Lash, Urry 1985; Wuthnow 1996*

Стиль жизни в культуре индивидуализма представляет собой пространство для яркого самовыражения индивида, область, в которой практикуется аутентичность и, в то же время, является способом самосоздания, апробацией различных вариантов собственного «Я» и экспериментированием. Стиль жизни, понимаемый как возможность экспериментирования на себе, не обязательно связан с радикальными и резкими переменами. Он редко превращается во внешне эффектный альтернативный стиль жизни. Наиболее распространенный способ проведения таких экспериментов, это известные из справочной литературы и озвученные терапевтами и друзьями рекомендации по проведению небольших перемен, незначительных корректировок, проба чего-то нового. Экспериментирование, изменение стиля жизни и смена привычек должны служить индивиду для поиска новых способов самовыражения и новых идей.

Содержание таких рекомендаций (особенно область и масштаб возможных изменений) указывает на то, что внушенные эксперименты должны проводиться с использованием всех средств обеспечения безопасности. Большинство рекомендаций касается таких изменений, ожидаемые негативные результаты которых удается легко устранить: уйди в отпуск, о котором мечтал, запишись на курс йоги, найди себе новое хобби или ласкового пса, удиви друзей и приготовь экзотическое пиршество, а вместо столовых приборов подай «просто» палочки для еды или - сходи к парикмахеру. Даже принадлежность к религиозным и религиозно-оздоровительным группам в большинстве случаев ограничивается периферийным участием в них и имеет характер житейского приключения. Свобода и счастье в современной культуре индивидуализма становятся, прежде всего, проблемой использования «микрорациональностей» и «малых шагов» как страховки[1]. Освобождение происходит здесь «по кусочку» и «по частям». И хотя эти изменения кажутся малоэффективными, за ними скрывается сильная, основанная на традициях альтернативных стилей жизни уверенность в том, что «малое имеет значение». Как кажется, уверенность в том, что «малое имеет значение», это одна из основ «кода» ярко выраженного индивидуализма. Далее мы собира-

[1] *Bauman 1995b, с. 176-177*

емся показать, каким образом этот принцип проявляется в различных способах яркого самовыражения, выражаемых стилем жизни, и какую пользу получает от него реклама.

Значение, которое придается стилю жизни, растет, особенно, в сравнении с «не функциональностью», присущей традиционной индивидуальности. Стиль жизни, как более или менее совместимая конфигурация выборов и обычных правил, направляет индивида. Выбор способа проведения свободного времени, диета, марка автомобиля и выбор партнера связаны со стилем жизни больше, чем с его индивидуальностью[1]. Общие предпочтения, вопросы о том, на что следует тратить деньги, что является необходимой покупкой, а что является выбрасыванием денег на ветер и чистым безумием, согласие, или, по меньшей мере, возможность достижения согласия в этой сфере, являются сегодня необходимым условием для установления и поддержания близких отношений. Можно даже сказать, что в культуре индивидуализма выбор партнера не только мотивируется определенным стилем жизни, но и является одним из видов выбора, присущим именно этому стилю жизни. Профессиональная активность потенциального партнера, его профессия, выбранная модель карьеры, хобби, отнимающее много времени и дорогое или опасное, взгляды на отдых, вегетарианство и конкретно вегетарианский стиль жизни - это критические элементы характеристики этого стиля жизни.

Стиль жизни, это одна из форм яркого самовыражения и образ того, кем является индивид. Яркое самовыражение с помощью стиля жизни также является способом самопознания для индивида, так как при осуществлении выбора в этой сфере из «моря рыночных предложений» выбирается то, что «как бы специально было для него создано». В определенной мере, из собственного выбора индивид узнает, кем он является на самом деле. Стиль жизни в культуре индивидуализма является также формой передачи и представления себя другим, указанием, как они могут и должны его распознавать. В культуре, в которой индивиды познают и создают себя с помощью стиля жизни, все имеет смысл, как минимум условный, и средства, и материал для самовыражения. Иллюстрацией этому может

[1] *Berger и др. 1973, с. 62-77*

являться характерный пример свободного стиля жизни, рекламируемого контркультурой и подхваченного движением хиппи. Рекомендации типа: запишись на курс йоги, попробуй новую диету, или пойди к парикмахеру, основаны та том же «коде» ярко выраженного индивидуализма, в котором есть немного смысла, или формально он может присутствовать.

Стиль жизни - это также способ освобождения и не только в том смысле, который присущ различным формам и проявлениям массового бунта. Значение, которое придается стилю жизни, позволяет увидеть в нем шанс на личное освобождение от того, что, по мнению индивида, ограничивает его свободу или возможность быть собой. Примечательно, что молодые люди, которых спросили о том, как они будут жить в будущем, ответили, что они не в состоянии сейчас это определить, однако абсолютно понятно, что это будет жизнь, отличная от той, которую ведут их родители[1]. Провозглашение стиля жизни, непохожей на ту, которую вели родители, является, по существу декларацией собственной независимости. Стиль жизни - это пространство применения и поиска свободы индивидами путем подтверждения авторства осуществляемого выбора. Как следует из приведенного, часто звучащего заявления, стиль жизни - это практика, лично выбранная индивидами. В культуре индивидуализма с помощью стиля жизни можно освободиться от различных форм зависимости: от родительского давления и от предопределенности в целом. Собственно, важно не то, что ты кого-то заставил потратить ненормальную сумму денег, а то, можешь ли позволить себе такое безумство? Опыт освобождения и иные ключевые моменты в жизни индивида (карьерный рост, достижение независимости от родителей или партнера, духовное преобразование) проявляются и могут стать реальными для самого индивида и для других при смене стиля жизни. Особенно примечательными при таком подходе являются стили жизни, создающие такую конфигурацию практик и интересов, которая как бы изначально была задумана для того, что бы помочь реализовать мечты об абсолютной трансгрессии общественного. Лжепсихиатрия, лженаука, чакры, космическая энергия, эзотерика,

[1] *Bellah и др. 1985, с. 56-65*

«глубокая» экология, футурология, йога, экспериментальное кино, макробиотика[1], народная и нетрадиционная медицина, трансцендентная медитация, лечение музыкой «тай чи», парафармацевтика, паранаука, парапсихология, галлюциногенные средства, телепатия, НЛО, синхроничность[2], вегетарианство и буддизм - вот неполный перечень средств, способов и интересных тем для стилей жизни, которые позволяют освободиться и «оторваться от земли»[3].

В контексте свободных стилей жизни стоит еще раз вернуться к проблеме внушенных возможностей в сфере проведения экспериментов на себе. Понуждение к более или менее безумным изменениям типа: «запишись на курс йоги», «попробуй новую диету или экзотическую кухню» или просто «пойди к парикмахеру» содержат совершенно не скрываемое понуждение к тому, чтобы сделать что-то для себя. Если осуществление малых или больших изменений аналогично созданию чего-то для себя, то следует убедиться в том, что существующий стиль жизни по какой-то причине не полностью или абсолютно не подходит индивиду. Изменение стиля жизни или даже отказ от старого стиля жизни в пользу нового, это повод для того, чтобы в итоге сделать что-то для себя и, в конце концов, начать жить для себя. Стиль жизни может не подходить по многим причинам: является не здоровым и убивающим, не позволяет найти время, «предназначенное только для себя», является убийственно монотонным, не допускает развитие и самореализацию. Изменение в стиле жизни, понимаемое как возможность сделать что-то для себя - это освобождение от анонимной рутины, обр раза жизни, навязанного родителями, партнером, деспотичным шефом, или освобождение от засасывающей и вызывающей стресс работы, или, коротко говоря, освобождение от высказанных и невысказанных ожиданий других. Даже незначительное изменение, мелкие жесты и несущественные на вид действия могут иметь значение. Изменение стиля жизни может стать отправной точкой для поиска и обладания собственной жизнью.

[1] *Макробиотика (/лакрдд - большой, fhoxiKoq - жизнь) - система правил в питании и определенного образа жизни, с помощью которых регулируется психофизическое состояние человека (прим. перев.)*

[2] *Синхроничность - «акаузальный принцип синхронности в природе» по К.Г.Юнгу (прим. перев.)*

[3] *Bourdieu 2005, с. 451-456*

Поэтому стиль жизни часто приобретает значение усовершенствованного пути к собственной независимости.

Культуре индивидуализма присуще убеждение в том, что с помощью стиля жизни можно себя освободить и, иногда, вполне достаточно изменений, выполненных в сфере несущественных дел (которые, например, требовали бы разрыва контактов с друзьями, разрыва с партнером или смены работы). Но где-то на периферии жизни находится более яркий образ того, что принято считать естественным и структурным предопределением. Стиль жизни позволяет выбирать между молодостью и старостью, существованием черным или белым, иммигрантом или местным, женщиной или мужчиной (или наоборот), а также между правом существовать женщиной или уподобиться мужчине. Собственно, в контексте такой неограниченной возможности выбора стиля жизни можно говорить о социальной трансгрессии. Во-первых, как показывают приведенные примеры, эта возможность не устраняет проблемы. Во-вторых, очевидно, что доступность различных стилей жизни не одинакова[1].

Тем не менее, даже крайняя нищета и чрезвычайно малая возможность использования рыночного предложения, как утверждает Гидденс[2], не исключает раздумий на эту тему с последующей возможностью выбора. Выбор, в соответствии с Гидденсом, является условием или необходимостью поздней современности. Выбор также является следствием интерпретации собственного опыта, независимо от того, какое место занимает индивид в социальной структуре. Бэк и Лэш утверждают, что низшие классы восприняли мораль и самобытность лучше, чем чувство классовой принадлежности, что повлияло не только на их жизненные стратегии, но и на будущую интерпретацию их личного жизненного опыта. Ассимиляция морали индивидуализма низшими классами окончательно привела к распаду их коллективного сознания. Антиавторитарная мораль поп-культуры подвергает сомнению не только авторитет бюрократического общества, но и иерархические уклады в организациях и центрах, представляющих этот класс[3].

[1] *Giddens 2005, с. 114*
[1] *Giddens 2005, с. 120*
**Bter 2002, с. 139-143; Lash 1990, с.25-29*

Свидетельством того, что не только низшие классы, но и совсем нищие люди выбирают на рынке, может являться контроль, повсеместно проводимый социальными работниками, и еще более распространенное понимание того, как должны жить нищие, кем их считать и что они должны выбирать, особенно, если они пользуются пособиями. Дисциплинирование, принуждение к экономному стилю жизни, исключение из покупок продуктов, оцененных как изысканные или не обязательные для употребления, показывает, что не всегда чувство необходимости выбора и «экономика распущенности» должны трактоваться как проявление жизнеутверждения и, что для некоторых соответствующим стилем жизни является аскетизм во всем, что можно себе представить, и даже, в планировании семьи.

Таким же существенным аспектом культуризации социальных разрывов, проявляющимся в осмыслении положения, занимаемого по отношению к низшим классам, является то, что в соответствии с Мафессолимом[1], можно назвать «ряженостью». Культуризация означает, что используемая участниками классификация охватывает представления о себе и других в качестве «образов», которые становятся элементом реальности и тождественности индивидов. Для низших классов «ряженость» - это демонстративное убожество и вызывающий, самоубийственный стиль жизни, стилизация себя с помощью одежды, прически, татуировки и различных аксессуаров под опасных, агрессивных людей или как источник потенциального преступления. «Ряженый», это проявление осмысленной позиции, занимаемой индивидом, показывающее, что использованные признаки воспринимаются именно такими и, что признаки и место в социальной структуре могут быть предметом игры. «Ряженость» не является ни стратегией движения вперед, ни стратегией, направленной на оспаривание справедливости социальных различий. Можно сказать, что даже совсем наоборот, так как с помощью «ряжености» низший класс играет самого себя и показывает себя другим[2]. «Ряженость» свидетельствует также об атмосфере, присущей определенному варианту жизнеутверждения - «есть, как есть», и что благодаря ей не-

[1] *Maffesolim 1979*
[2] *Hebdigt 1979*

вооруженным глазом заметны различия. Статус не меняется, но принятая стратегия, основанная на демонстративной самобытности, игре в самого себя и представлении в этом образе ожиданий других, позволяет изменить значение занимаемого положения. Путем чрезмерно усердной игры в себя, положение, которое является результатом предопределенности, преобразуется в положение, выбранное самим индивидом.

В этом можно также распознать глубочайший смысл «симптоматичности» тезиса о культуризации социальной структуры. Законодатель моды Кристиан Лякруа в интервью журналу «Vogue» говорит, что наиболее вызывающе одеваются малоимущие[1]. Тезис о культуризации может пониматься как систематическое выставление на показ или выделение различий. Культуризация заставляет видеть в ***любых*** практиках выбор. Именно поэтому автором тезиса о культуризации может быть только новый средний класс, который в «заколдованном мире», с помощью той, особенной магии, которой является магия слов, может свершить чудо преображения лохмотьев в креатив.

Аналогично тому, как в движении хиппи новые образцы антиконструкции исходили от категорий и групп обездоленных, так и теперь можно говорить об источниках, создающих образы, отличительные признаки которых не подвергаются сомнению и которые становятся объектом для избранных и видоизмененных подражаний. Поиск различия, защищенного от однообразия, унификации и массовости, привел к тому, что различные проявления аристократического стиля жизни, в различных его проявлениях, одновременно и привлекательный, и эталонный для некоторых групп нового среднего класса, стал по разным причинам восприниматься негативно. В данном случае, о заимствовании и создании образцов можно говорить только в ограниченном смысле, так как элементы низшей культуры и субкультур проявляют себя в новых, теперь авторских, и часто, значительно более дорогих вариантах. Татуировка, серьги, мода на поношенную одежду - это «образ» заимствованный, отобранный и демонстрируемый на этот раз богатыми людьми. Печать бедности является свидетельством тяжелого положения, а также очевидным подтверждением понимания

[1] *Klein 2004, с. 81*

этого. Одежда, в условиях культуризации, может приобретать характер маскарада для того, чтобы обозначить смехотворный разрыв между индивидуальностью, особенно «кричащей» индивидуальностью, и униформой, в которую одевает индивида традиционное общество[1]. Так же как предопределена бедность, может быть предопределено традиционное общество и приписываемые ему успех и богатство. Источник бедственного положения одинаково негативно воспринимается и в культуре индивидуализма, и у богатых людей. Рынок оказывает давление и на бедных, и на богатых.

Беспощадный рынок «генерирует» как бедность, так и традиционный достаток. Жертвами рынка являются как потребители с «изъянами», так и полноценные потребители. Ведь за достатком скрывается конформизм и карьеризм успешных людей, уничтожение окружающей среды, соблазнительная реклама, унификация, а также детский труд в азиатских странах. Те, у которых доступ к рыночному предложению ограничен по причине их бедности, то есть потребители с «изъяном», естественным образом меньше подвержены бедственному положению. Вынужденный и поэтому, на сей раз лишенный изысканности аскетизм, опять становится символом избранности. Те, которые меньше потребляют, более свободны, а давление, испытываемое со стороны рынка, является меньшим, ибо они приобрели нечто вроде природного иммунитета. Традиционный достаток их не отягощает и хотят они того или не хотят, в обществе они являются потребительскими нонконформистами[2]. Чужда им также безусловная профессиональная конкуренция. Ибо, даже если у них есть работа, то не в чем в ней соперничать с другими, а из рыночного предложения выбирают то, что они по-настоящему хотят и что им действительно необходимо, не поддаются рекламе и пренебрежительно относятся к попыткам социальных работников подчинить их порядку.

Можно выделить две стратегии поиска индивидами независимости от рынка. Первая - это ранее упомянутое добровольное навешивание на себя ярлыков и самоидентификация путем уподобления себя тем, которые занимают положение малоиму-

[1] *Wilson 1990*

[2] *Нонконформизм - несогласие, непринятие норм, ценностей, целей, доминирующих в конкретной группе или в конкретном обществе (прим. перев.)*

щих или свободных от постижения «искусства потребления». Это является стратегией декларирования о разрыве с рыночной предопределенностью. Люди, одетые так же, как те, у которых нет денег, выбирают потертую, поношенную одежду и одежду, стилизованную под китайскую униформу. Характерной чертой этой стратегии является любовь к фольклору, ремеслам, простоте и естественности и ко всему, что внешне не имеет ничего общего с массовым производством и массовым потреблением.

Другой стратегией устранения зависимости от рынка является простое ограничение потребления. Как пишет Бодрийяр[1]: «Даже потребитель с мозгом рептилии теперь понимает, что после всеобщей мобилизации рабочего, солдата и обывателя начинается мобилизация потребления». Потребительское дезертирство или забастовка - это самооборона потребителя. В обеих упомянутых стратегиях декларируется принадлежность к обществу, в котором отсутствует рыночное давление в виде рекламы, привязывания к торговой марке и стандартизированным вещам. Все это является попыткой возврата к натуральному простому обществу, в котором разница между потребностью и желанием была очевидна. «Печать» исключенных из искусства потребления и не признающих систему, освобожденных и, следовательно, потенциально опасных для системы, преобразована в новый бренд ***«no logo»,*** нет бренда. «Конец света!» - такую оценку получила новая коллекция одежды известного дома моды. Тогда в витринах выставили манекены в одеждах стилизованных под нищенские. Это событие показывает, что атака на бренды в конечном итоге принимает характер специализированного потребления. Потребительский протест был «поглощен» рынком. Использованные рынком стратегии указывают на то, что рынок сейчас выстраивает свою индивидуальность путем уподобления «доброму родителю», безусловно принимающему даже наиболее взбунтовавшихся «детей» - потребителей.

Две эти стратегии являются свидетельством выполненного современной культурой индивидуализма переопределения источника тяжелого положения. Вопрос, в чем выражается это тяжелое положение и какую угрозу оно несет, и каковы последствия давления, оказываемого рынком, был предметом различ-

[1] *Baudrillard 2001, с. 78*

ных исследований продолжателей мысли «мастеров предположений». Теодор Адорно, Герберт Маркузе, Жан Бордрийяр, Ги Дебор провели исследования культуры потребления, которые нашли различных последователей. Особым образом рационализированный или популяризированный смысл существенно повлиял на «критическое сознание» потребителя. Поэтому известная часть критики, проводимой в интеллектуальном поле, подвергалась своеобразной рационализации в пользу более широкой, почти массовой публичности. Угроза порабощения рынком стала элементом текущего познания. Уместно также отметить, что рынок сам способствовал распространению этой «критической осознанности». Средства массовой информации не устают сейчас призывать к «революционной чуткости» по отношению к рынку. Следует отметить тот факт, что рынок «преподнесен» всем как источник давления, а вооруженные «критическим сознанием» «потребители в себе» превратились в «потребителей для себя», привел к изменению того особого вида ощущения субъективности, которой является роль потребителя. Очевидно, что парадоксальная роль потребителя подтолкнула к замене субъективности именно потому, что была вооружена «критическим сознанием».

Можно назвать две угрозы, связанные с возможным ограничением яркого самовыражения и самосоздания в рыночных условиях. Связаны они с концепциями «общества потребления» и «массового общества». Обе видимые угрозы давно являются элементами обычного сознания и предметом различных обсуждений: оздоровительного, религиозного, политического, журналистского и темой для творчества и интеллектуальной критики. «Общество потребления» и «массовое общество» несут с собой угрозу «отсутствия разницы» и «отсутствия глубины»[1]. Рынок «осознает» такую безжалостную критику и старается принять более благопристойный вид (участвуя в благотворительных акциях или играя роль спонсора артистов), что превосходно выражает ирония, скрывающаяся в выражении «храм потребления».

Опасение того, что жизнь будет лишена «глубины», очевидным образом подыгрывает критике общества, созданного

[1] *Baudrillard 1970, 1981*

новым средним классом. Внешность и наигранность, за которой ничего не скрывается, это морально осуждаемая жизнь и жизнь «низкого качества». Два этих критерия можно выделить только аналитически, так как такая жизнь, в которой нет иных ценностей, а только вещи, предложенные рынком, по сути, соответствует бесполезной жизни - жизни «низкого качества». Это также боязнь того, что жизнью овладеют «образы», и она будет сплющена до «поверхности экрана». Ответом на такую угрозу, в соответствии с К. Лэшем, является возврат к реализму и «фотографический» реализм. Именно поэтому, в творчестве Энди Уорхола, объект как бы представляет сам себя: цветная банка - просто представляет цветную банку. Образы, внушаемые средствами массовой информации, пронизывают повседневную жизнь и, поэтому образ является не окном в мир, а окном в реальность образов. О возможности сплющивания жизни говорится также в упомянутом Кристофером Лэшем фильме Дэвида Кроненберга «Видеодром». В «Видеодроме» речь идет о том, что тело человека начинает выполнять функции видеомагнитофона, видеокассеты проникают в него и становятся чем-то органическим[1].

Частью жизни в мире образов должно быть исчезновение старых форм приобщения к общественной жизни и создание новых, но затронутых каким-то видом регрессии. Проблемы «закрытия в собственных сердцах»[2], «демагогии»[3], «отчуждения» и «одномерности»[4], «одиночества в толпе»[5], «бегства от свободы»[6], «возврат к инцесту»[7], «новородства»[8] и «нарциссизма»[9] - назовем лишь наиболее известные заключения на эту тему, были и остаются излюбленными темами для анализа и исследований современной культуры. Убеждение, что это распавшиеся или близкие к закату различные формы приобщения к общественной жизни, дало, в частности, толчок к различным попыткам восстановления связей. Как пишет

[1] *Lash 1990, с. 12; Lash, Urry 1987, с. 292*
[2] *Tocqueville 1996*
[3] *Baudrillard 1970*
[4] *Marcuse 1991*
[5] *Riesmann 1971*
[6] *Fromm 1993*
[1] *Fromm 2000b*
[8] *Maffesoli*
[9] *Lash 1979; Sennett 1977*

Белл, примечательным для культуры индивидуализма является большое желание[1] «выйти в люди». Белл говорит: «Иди куда-нибудь: на курсы, на митинг, на пикник. Потому, что там можешь общаться с людьми». В то же время, резюмирует автор, в целом, не понятно, что там ищешь, и какая, между прочим, была цель такого желанного общения.

Потребление становится излюбленной областью решения задач самореализации и имеет решающее влияние на определение, как характера исследования личности, так и характера отношений с другими. «Призрачная сущность» строится вокруг потребления и коллекционирования одежды[2], а нонконформизм ментальности людей, созданных для покупок, используется как защита среди магазинных полок[3]. Процессу приобретения, а особенно импульсивному процессу приобретения, придается смысл «замещающей» связи, ритуализированного, непрактичного и инфантильного действия, поскольку намерением, которое скрывается за этим ритуалом, является стремление к установлению связей и сосуществованию с другими[4]. Все мы являемся потенциальными жертвами рынка, а, принимая во внимание метафору Бодрийяра о «всеобщей мобилизации для потребления», уже имеются первые раненые и убитые рынком. Это «шопоголики». Можно говорить об убийстве их рынком, так как они потеряли «искусство потребления» и не в состоянии потребить даже то, что купили. Справочники и дамские журналы насыщены тестами, которые помогают потребителям оценить, до какой степени угрожает им зависимость от покупок. Можно сказать, что традиционные зависимости имеют прямое отношение к конкретному продукту (сигареты, алкоголь или кофе), предлагаемому рынком. А вот зависимость от покупок говорит о том, что ни потребление, ни обладание, а сам процесс покупки может быть замещающей функцией или ритуалом.

Кроме «отсутствия глубины», иная угроза связана с массовым производством и массовым потреблением. Их следствием может быть унификация[5]. Массовое производство и массовый ха-

[1] *Bell и др. 1985, с. 135*
[2] *Debord 1998, с. 35;Deleuze 1997, с. 129*
[3] *Marquand 1992*
[4] *Wuthnow 1996, с. 183-189*
[5] *Baudrillard 1970*

рактер потребления являются как бы тенью процесса индивидуализации. Рыночное предложение учитывает желание выделиться, которому угрожает массовость. Перепроизводство различий или перепроизводство товаров и услуг, единственной или главной целью которого является удовлетворение желания выделиться, приводит к тому, что постоянно появляющиеся новые различия теряют свое значение. В соответствие с Бодрийяром, перепроизводство различий, как и перепроизводство товаров, приводит к кризису, а в данном случае - к кризису смысла[1]. Как пишет Бодрийяр, смысл тонет в море различий прежде, чем появляется.

«***Соблазн***» - это одна из наиболее известных концепций, описывающих стратегию порабощения рынком. В соответствие с Бодрийяром[2], такое совращение - не метафора. Речь, в частности, не идет о самом акте соблазнения, а о его фатальных последствиях. Эта тема в рассуждениях Бодрийяра о рационализированной версии культуры потребления является основной темой публичных дискуссий. Официальная и желтая пресса предупреждают: рынок соблазняет с помощью гипнотической музыки, воздействия на подсознательном уровне и фальшивых обещаний удовлетворения желаний. При этом методы соблазнения становятся все более изощренными. Соответствующее настроение создают «шутовские» войны, музыка и вариации на тему внутреннего мира, и даже, запахи способствуют тому, что покупка становится не только важным процессом, но и актом, более доступным для понимания и имеющим большее значение, чем само обладание. Зависимость от покупок и ставший ритуалом процесс приобретения вполне соответствуют логике символических, а в этом случае, не только символических услуг. Потребитель ***ничего*** не покупает, ибо это не товар. По Бодрийяру, соответствующим объектом потребления являются признаки или образ товара. Это утверждение касается не просто некоторых товаров, как можно было бы подумать, а только тех, которые особенно подходят и исключительно символичны при агрессивных формах потребления, направленных на демонстративный показ занимаемого положения. Это утверждение относится ко всем продуктам, предлагаемым рынком.

[1] *Baudrillard 1970; Jameson 1991*
[2] *Baudrillard 1979*

Обычные яблоки не выдерживают конкуренции с яблоками, предлагаемыми рынком. То, что соблазняет потребителя, это не просто яблоко, а его раскрытая «яблочность», его проявленная и усовершенствованная сущность[1].

Обман потребителя соблазнителем, в роли которого выступает рынок, это ситуация, когда потребитель понимает, что он купил то, что ему совершенно не нужно, а не то, что собирался купить. Если же «потребитель с изъяном» сохранил что-то похожее на природный иммунитет, то кажется, что курсы избирательности, популяризацию знаний о методах поведения потребителя и альтернативных стилях жизни (simple living)[2] можно приравнять к попыткам получения природного иммунитета путем проведения массовых профилактических прививок. Женская и скандальная пресса, или та, о которой в основном известно, что нет лучшей прессы, а для некоторых она просто является символом массовой культуры и потребления, насыщена советами, которые должны соответствующим образом вооружить или привить потребителю иммунитет к рыночным соблазнам. Иммунитет к соблазнам, очевидно, становится главным смыслом потребительской морали.

Однако, здесь также особенно заметна парадоксальность попыток устранения этой проблемы. Альтернативный стиль жизни, товары без бренда, потертые, использованные одеяния или одежда, стилизованная под мундир унифицированного (на сей раз рынком) общества, пособия и тренинги по усилению избирательности и получению иммунитета к изощренным методам соблазнения, появляются как расширенное предложение рынка, который спешит удовлетворить очередное пожелание, а именно, устранить приписываемое ему давление. Это рынок, и он же виновник, предоставляет жертве возможность освобождения и помогает ей освободиться от себя. Инициированная марксизмом и психоанализом критика массовой культуры и общества потребления, проводимая в шестидесятых годах, на этот раз была рационализирована во всех смыслах этого слова, стала частью обычных знаний потребителей и позволила построить новую стратегию поведения.

[1] *Strathern 1992*
[2] *simple living (англ.) - простая жизнь (прим. перев.)*

Критика рынка и общества потребления окончательно привела к расширению ассортимента продукции для «покупателя для себя». Джеймсон обращает внимание на то, что новые стратегии множатся, одновременно укрепляя и удваивая потребительский капитализм[1]. Как пишет Зарецкий, имеем дело с ситуацией, когда вообще трудно отличить реакционные позиции от протеста. Условия, при которых освобождение от такого рода проблем становится совершенно невозможным, Маккэннелл[2] называет «мягким» фашизмом. «Мягкий» фашизм относится к таким условиям, при которых устраняются различия между индивидуальным желанием и предложением системы. В соответствие с таким выводом, любые появляющиеся протесты должны поглощаться рынком, а для того, чтобы протестовать следует закупить, выбрать из рыночного предложения подходящие продукты, предназначенные для отрицания рынка и общества потребления, а также продукты, предназначенные для демонстрации своей независимости от него.

Движение «за простую жизнь» является показательным примером новых стратегий освобождения от давления потребления. Опыт ведения простой жизни показывает, что освобождение себя от рынка не может быть одноразовым актом выбора продукта без логотипа, и что единственной значимой и осмысленной формой протеста является протест, охватывающий всю жизнь индивида. Жить в провинции, мало покупать, не менять обстановку и одежду так долго, насколько это возможно, приобретать все у мелких производителей, а еще лучше - самому стать мелким производителем. А уж если работа в корпорации, то это совершенно не амбициозная работа и не ответственная должность (downshifters[3]). Праздновать день рождения дома и вместе обедать, иметь очень много свободного времени - вот основные принципы простой жизни. Однако в простой жизни не говорится о том, чтобы жить, «как на отдыхе», чем, в частности, отличаются любители недорогих международных путешествий (backpackers[4]), которые работают до того момента, пока не заработают соответствующую сумму денег, необхо-

[1] *Jameson 1991*
[2] *MacCanneil 1992, с.200-210*
[3] *Downshifters (англ.) - дословно - «нижний регистр» (прим. перев.)*
[4] *Backpackers (англ., жарг.) -любитель дешевых поездок (прим. перев.)*

димую для того, чтобы отправиться в очередное путешествие. Если работодатель не хочет предоставлять им многомесячный отпуск, то они без сожаления бросают даже самую лучшую работу Если им не хватает денег, они берутся за любую непостоянную работу в стране, по которой путешествуют. Смысл простой жизни в том, чтобы просто жить.

Стили жизни, представленные в обоих движениях (это слово более уместно по отношению к «простой жизни»), имеют свои более или менее ортодоксальные варианты и многие из них можно распознать только тогда, когда узнаешь об их существовании. Различные элементы этих обоих стилей жизни проявляются в рамках различных стратегий «потребления для себя». Свидетельством различий определенных стратегий освобождения из-под влияния общества потребления является не только тот факт, что отрыв от рынка принимает вид определенной конфигурации действий, то есть, стиля жизни. Таким же существенным является отношение к работе, принятое при этом стиле жизни. Речь не идет о том, что происходит отказ от профессионального успеха в пользу свободного от потребления жизнеутверждения. Важным является то, что два упомянутых движения иллюстрируют склонность и стремление к стиранию границы между отождествленным с приватностью стилем жизни и работой. Работа тоже становится объектом стилизации, а стиль работы становится частью стиля жизни.

В то же время, характерной чертой простой жизни становится явление более широкого характера. Альтернативные стили жизни давно перестали быть основанием для идентификации малоимущих. Позиция «жизнеутверждения» исключает подчинение традиционному обществу и реализуется, а также подтверждает свою реальность путем уменьшения ожиданий и снижением степени поглощения системой. Первые наблюдения такого рода были выполнены в начале семидесятых годов[1]. Таким образом, такие ключевые для современной культуры индивидуализма ценности как: яркое самовыражение и самосоздание с помощью стиля жизни, могут подталкивать как к показательным попыткам бегства, так и к незаметному

[1] *White 1972; Sjoberg 1972; Bellah 1976*

исчезновению или «вытеканию» индивида из системы, как это имеет место в случае «антикарьеристов» (downshifters[1]).

Как пишет Беллах, в культуре индивидуализма деньги, получаемые благодаря труду, используются для того, чтобы иметь право на неприкосновенность частной жизни и возможность выбрать подходящий для себя стиль жизни[2]. Частная жизнь «потребителей с изъяном», в частности тех, которые пользуются пособиями, различным образом ограничивается и контролируется социальными работниками. Деньги позволяют купить право на неприкосновенность частной жизни. Поэтому, работа и стиль жизни, это две разные сферы. Однако Гидденс отмечает[3], что можно увидеть растущую тенденцию к тому, чтобы между существующим стилем жизни и работой существовала какая-то взаимосвязь. Эксперименты, связанные с самореализацией, инновацией и нонконформизмом, несомненно, легче и безопасней проводить в частной жизни, а не на работе[4]. Исследования, которые проводил Вуснау, показывают, что ценности ярко выраженного индивидуализма становятся источником новых ожиданий, связанных с работой, и, что на самом деле трудно говорить о существовании явной границы между приватной жизнью и работой[5]. Ключевая ценность для очевидного индивидуализма - яркое самовыражение, приводит к росту ожиданий того, чтобы работа становилась областью яркого самовыражения, а, следовательно, областью принятия решения и выбора, и каким-то образом соответствовала стилю жизни индивида. Однако слияние работы и стиля жизни не является новым явлением и легко можно выявить традиции и структурные условия попыток поиска такого слияния.

Для нового среднего класса, как класса, не имеющего собственную культуру, труд был главным источником индивидуальности[6]. Стилизация профессиональной активности, то есть не только собственно сама работа, но и «образ» ее изначально был частью, а для некоторых даже и сущностью ра-

Downshifters (англ. жарг.) от to downshift - отказаться от карьеры, спуститься вниз по карьерной лестнице, отказаться от карьерной суеты ради спокойной жизни *(прим перев)*

[2] *Bellah и др., 1985, с. 72*

[3] *Giddens 2005, с. 114*

[4] *Beек 2002, с. 144; Marquand 1992*

[5] *Wutsnow 1996, с. 129-133*

[6] *Sennett 1977, с. 328-333*

боты. Профессии нового среднего класса, по меньшей мере, некоторые из них: координаторы, организаторы, проектанты, продюсеры программ, ведущие, были задуманы таким образом, чтобы сфера их компетенции и активности была покрыта тайной. За представлением себя как людей компетентных или людей, которые могут сделать все, можно увидеть стратегию представления себя как людей с универсальными способностями, которые овладели всеми человеческими профессиями. Примечателен тот факт, что основным материалом для так называемой работы в случае профессий нового среднего класса являются люди и информация. Как это аргументировано подтверждают Лэш и Урри, гибкость, готовность к переменам, как неизменная основа овладения профессией, изначально была отнесена к стилю жизни[1].

Структурные условия - необходимость обеспечения открытости и гибкости по отношению к новым профессиональным требованиям, как утверждает Бурдье, свидетельствуют об открытости к экзотическим культурам, религиям, кухне и фольклору. Стиль жизни способствовал тому, что в данном случае изначально приветствовались иные, кроме полученной профессии, специальности и увлечения, тонкое понимание вещей, одаренность, хобби и все то, что несмотря на неудачи, делает индивида прежде всего человеком. Сфера частной жизни, индивидуальности и человеческого характера, как специфический капитал работника, была активизирована тогда, когда потребовалась какая-либо форма восстановления индивидуальности, «обретения лица» и восстановления после неудачи, испытанной на работе[2].

Из ранее упомянутых исследований, которые провел Вуснау, следует, что ценится такая работа, при которой можно принимать решения и во время которой царит доброжелательная атмосфера. Вуснау отмечает, что издавна такие пожелания, связанные с ценностями ярко выраженного индивидуализма, учитываются в методах организации. Создание доброжелательной, дружеской атмосферы, демонстрация отрыва от бюрократических идей, презрение к чопорности, формализму, отсутствию оригинально-

[1] *Lash, Urry 1987, c. 293*
[2] *Bourdieu 2005, c. 511-515*

сти, а также разрешение носить одежду для выходных в пятницу, все это сейчас, кроме вознаграждения, является сутью предложений о работе. Большие корпорации более или менее успешно идут навстречу таким пожеланиям и стараются использовать их в собственных целях. Поощрение коллективной деятельности, чувства единства, соперничества, которому придается развлекательный характер, создание атмосферы творческого действия вместо выполнения обязанностей, а также постоянный совместный отдых на природе, это ответ рынка труда на запросы, связанные с ярко выраженным индивидуализмом[1].

Можно заметить тенденцию к «представлению» труда таким образом, что граница между зарабатыванием денег и жизнью перестает быть очевидной. Этот процесс соответствовал бы тому, который Лэш и Урри с уверенностью отождествляют с сопутствующей состоянию дезорганизации капитализма дифференциацией. В таких условиях труд становился бы еще одним объектом потребления. Представляется, что существует два повода или два варианта преодоления границы между работой и свободным временем. Первый, менее удачный вариант, о котором уже говорилось по другому поводу, это трудоголизм. Такая зависимость особым образом объединяет работу и личную жизнь, попросту устраняя второе. В другом варианте, в игру включается моральная обусловленность - «миссионерский» труд или труд, под него стилизованный. Некоторые профессии (врач, сиделка, учитель, художник, терапевт) в культуре индивидуализма считаются особо привилегированными, и поэтому они как бы совершенно естественным образом свободны от обособленности. Помимо частичного их «расколдовывания», основными, для достижения типовой когда-то для рабочего класса формы борьбы за увеличение заработка, должны являться многочисленные варианты примеров того, как можно соединить работу и личную жизнь[2].

Такая привилегированность этих профессий находит свое отражение в том, с каким пристрастием в многочисленных телевизионных сериалах на роль героя назначают врачей, охранников, спасателей, полицейских. За вызовом, которым без со-

[1] *Wutsnow 1996, с. 129-133*
[2] *Domanski 1994, с. 107-108*

мнения является слияние работы и стиля жизни, скрывается другая проблема, а именно, как придать зарабатыванию денег вид какой-нибудь незаинтересованности? Однако это не позволяют сделать «внутренние демоны», о которых говорилось ранее. «Внутренние демоны», это ощущение принуждения, стремление к совершенству, чрезмерная самоотверженность и даже зависимость, даже если она в определенном смысле «безразличная», ибо все равно скрывает за собой какую-то антипатию. Поэтому внутренние демоны допускают переименование внешнего давления на внутреннее или, в наиболее удачный для этих демонов вид - в страстное увлечение и ощущение призвания. Склонность к поиску какой-либо формы слияния стиля жизни и работы связана с ярко выраженным индивидуализмом, так как, за возможностью такой интеграции скрывается другая возможность - возможность утверждения себя не на общих ролях или разновидностях своего «Я», а в качестве «аутентичной единицы» и как личности, которая остается собой при любых обстоятельствах без учета последствий.

1.3. Культурный нарциссизм, рационализация ответственности и рационализация желания

Уверенность в том, что стиль жизни является формой яркого проявления культурных различий, была присуща этническим и религиозным меньшинствам. В пятидесятые годы стиль жизни становится ярким проявлением несхожести поколений[1]. Увеличение продолжительности обучения привело к тому, что признаком взросления или зрелости уже не могло быть отделение от родителей, создание семьи или начало профессиональной работы. Собственно, в этих условиях и родилась молодежная мода, а рынок расширил свое предложение вещей (музыка, одежда, развлечения), специально предназначенных для молодежи. Отличие, которое было представлено новым стилем жизни, было проявлением личной независимости молодых людей, несмотря на существующую экономическую зависимость от родителей. В свою очередь, контркультура шестидесятых

[1]*Bellah и др. 1985, с. 73-75; Восок 1993; Lash 1990, с.26*

придала альтернативным стилям жизни значение политической независимости[1]. Благодаря контркультуре стиль жизни приобрел значение политического выбора, а с помощью стиля жизни можно было заявлять о бунте против традиционного счастья. Контркультура шестидесятых не сделала предметом обсуждения жизненные шансы. Скорее, был подвергнут сомнению смысл этих самых жизненных шансов и смысл успеха. Это движение, относящееся к жизненной политике, показало, что использование жизненных шансов обусловлено конформизмом[2]. Поэтому, речь шла не о том, что жизненные шансы распределены неравномерно, а о том, что для того чтобы ими воспользоваться, необходимо «отдаться» и посвятить себя традиционному обществу.

Стиль жизни служит самосозданию и самоутверждению, и становится праздником значений. Контркультура. укрепила мораль индивидуализма, особенно ее ярко выраженную версию. По замыслу этой морали, любой выбор не является нейтральным: спокойное существование или жизнь в состоянии постоянного стресса и создание карьеры, стиль одежды, выбранный в соответствии с личными предпочтениями и унифицированные украшения. Однако такой стиль жизни является «голосом за или против» традиционного общества и нет такого человека, который бы не оставил устойчивый след в системе. Любой индивидуальный выбор приобретает также и большое политическое значение.

То, что приватное - становится политическим, то, что локальное - становится непосредственно связанным с глобальным. В условиях глобального общества значение приватного не только не уменьшается, но и растет. Контркультура в поиске взаимосвязи между приватностью и политичностью, предприняла попытку повторного «заколдовывания» общества. В понятиях контркультуры успех необходим и имеет смысл, однако, только для системы, так как успех гарантируется конформистским стилем жизни и тем самым становится унифицированным. Так поясняет логику этого протеста Гарри Абрахам[3]. Соглашаясь с этим, можно сказать, что успех, достигнутый с помощью

[1] *Hall 1994; Zaretsky 1997; Willis 1978*
[1] *Willis 1978; Abraham 1983*
[3] *Garry Abraham 1983*

конформизма, исключает выбор или, как минимум, порождает сомнения в его возможности. Именно поэтому, использование жизненных шансов, которые предоставляет система и создание карьеры не гарантируют присутствие здравого смысла в собственном действии. Система и не гарантирует и не в состоянии вернуть ощущение здравого смысла собственной жизни. На самом деле, успех не всегда должен противоречить здравому смыслу, однако, из самого успеха не удается извлечь смысл.

Нонконформизм, предлагаемый контркультурой, не проявляется в одноразовых актах непослушания. Нонконформизм, как и создание карьеры, должен практиковаться каждый день. Подобно тому, как успех, прежде всего необходимый системе, ангажирует всего человека, так и такому протесту необходимо посвятить всю свою жизнь. Вещи и ценности «не от мира сего» - музыка и ганцы свидетельствуют о том, что существует и внесистемная жизнь. Стремление к успеху синхронизирует время жизни человека и для дезорганизации традиционного общества достаточно придать хаотический характер течению его времени с помощью дезорганизации, неспешности, музыки и танцев каждый день, а не только по праздникам.

Контркультура шестидесятых — это очередная гармонизация вопроса о том, что делать с собственной жизнью и как жить так, чтобы жизнь имела смысл. Контркультура открывает новую главу в истории индивидуализма, усиливает и распространяет его «код», а также напоминает о «горящей» проблеме, связанной с вопросом, удается ли объединить действия со смыслом и как это сделать? В существующих установленных традиционным обществом условиях эти вопросы необходимо конкретизировать соответствующим образом. Вопрос: «Как возвратить поступкам смысл?», это по существу вопрос о том, как переименовать «потребительское поведение» и «страсть к потреблению», чтобы вернуть им смысл жизненных приоритетов.

Попытки воссоздания натурального общества, в котором отсутствует рынок, запутались в парадоксах, о которых ранее уже говорилось. Наиболее важной, по-разному выраженной и скрытой в наследстве контркультуры идеей, была уверенность в том, что в мире, лишенном смысла, можно попробовать придать смысл действию. Контркультура, раскрывая связь между

приватным и политическим, и, кроме того, между приватным и глобальным, открыла дорогу к пониманию и осмыслению обыденной жизни и потребления. Каждое действие может быть голосом за или против, а все что делается, в том числе и обыденное поведение, может иметь далеко идущие и, в конечном итоге, глобальные результаты. Ибо за обыденными действиями скрываются тысячи связей и людей. Масштабные акции и общественные движения являются необходимыми для того, чтобы ощутить себя «объектом истории». В глобальном обществе индивидуальный выбор всегда имел глобальные последствия. Раньше только посетители эксклюзивных кафе могли принимать решение: покупать «корпоративный» кофе, полученный в результате эксплуатации людей, применения детского труда и несправедливых условий торговли, или более дорогой, однако «честный» кофе, произведенный без эксплуатации людей, без использования труда детей, без участия монополистов, диктующих цену, или покупать «здоровый» кофе без кофеина[1]. Теперь это могут делать и клиенты популярных сетевых ресторанов.

Удачно найденная связь между действием и смыслом имеет и обратную сторону. Если то, что приватное, является настолько политическим и настолько глобальным, то как связать такую огромную ответственность перед другими с собой? Каждая сумма, предназначенная на благотворительные цели, является жестом заботы об обществе. Таким образом можно защитить африканских детей от голодной смерти, бороться за освобождение азиатских женщин, лечить больных на расстоянии или, например, сохранить исчезающие виды животных. Здесь, в ежедневных, банальных, недемонстративных решениях заметно все. Каждое из этих дел является выбором. Однако, понятно, что это только выбор. Более того, это не личные, а политические решения принимаются в каждом доме за утренним кофе. В газетных статьях, осуждающих молодое поколение «без лица» (поколение «У») за проявление и свидетельства безграничного цинизма и безразличия, просматривается собственно незаинтересованность в том, чтобы кофе, который выпивается людьми ежедневно, случайно не был произведен людьми, права которых были нарушены именно в тот момент, когда он выпивается.

[1]*Giddens 2004*

Таким образом, не обязательно участвовать в движении или демонстрации для того, чтобы выразить свои политические взгляды или мировоззрение. Можно бороться за соблюдение прав других людей, либо предотвращать заболевания системы кровообращения (то есть, заботиться о качестве собственной жизни и жизни других) просто за чашечкой кофе. И уже не нужно спрашивать: «Зачем все это, и имеет ли это смысл»? Выбор, укладывающийся в стиль жизни - это не средство или способ жизни, а ее цена. То, что является обычным и необходимым материалом для жизни, покупается и выбирается (кофе, генетически модифицированные организмы, упаковка продуктов), может иметь и имеет свою «печать». Среда - выбор и покупка, приобретает более высокое значение окончательной цели и окончательной ценности. Вопрос о значении выбора, выполняемого потребителем, становится не существенным. Сам выбор уже является ценностью.

Тем не менее, беспокойство, вызванное взаимосвязью каждодневных решений со стилем жизни и жизненными ценностями, остается. Не каждым продуктом в предложении является кофе и не каждый выбор настолько сильно отягощен последствиями. Однако появился определенный образец, определенный принцип, с помощью которого можно придавать смысл выбору. Приняв во внимание вывод Бодрийяра и Фезерстоуна, Лэш и Урри пришли к выводу, что в рекламных передачах потребительская ценность, срок хранения или гигиеничность становятся второстепенными[1]. Вещи выбираются с учетом их символического значения или символической силы, вследствие чего предметом потребления становятся «образы», а не продукты. Границы между образом и реальностью стираются[2]. Для исследования перемен в культуре индивидуализма существенным является, прежде всего, то, что связь между выбором и смыслом становится виртуальной. А это означает, что безусловной стала уверенность в том, что такая связь всегда существует, а если ее нет, то ее можно и нужно открыть. Эта уверенность различным образом используется в рекламных передачах. Выбранный продукт является «образом» ценности. Возможная

[1] *Feahterstone 1997; Lash, Urry 1987 c.29O*
[2] *Jameson 1991; Lash, Urry 1987, c.287-290*

связь между товаром и ценностью принимает вид «поэзии пошлости» и «мифа»[1]. «Поэтическое» и «мифическое» значение товара предоставляют потребителю различную степень свободы в восприятии «образа». «Образ» также может немного отступить от своей функции и признать право выбирающего на то, чтобы его и только его тайной осталось то, какое он хотел придать значение своему выбору, передавая ему абсолютное право определять связь между товаром и ценностью.

Переименование потребительских предпочтений на предпочтения индивидуальные, означающие выбор, привело к тому, что стиль жизни приобрел новый смысл. Так же, как и ранее упомянутый стиль жизни хиппи и стили жизни этнических и религиозных меньшинств, в том числе и молодежная мода, были вызовом для традиционного общества, так и в настоящее время, многие стили жизни, по сравнению с прочими, имеют собственный вызывающий характер. Различные стили жизни по существу образуют анклавы[2]. Обыденным действиям и выбору можно придавать значение и можно их связывать с ценностями для того, чтобы сыграли свою роль чувство ответственности или основная для субъекта профессия и то, что собственно, делает выбор человеческим, а не потребительским. Пониманию глобальных, системных или вселенских последствий осуществленного выбора сопутствует стандартизация форм связи с ощущаемой лично ответственностью. Однако, в случае обнаружения связи между приватным и глобальным, не только сам выбор, но и жизненный опыт все более освобождается от понятного смысла и каждый раз все больше приобретает смысл глобальных взаимосвязей[3].

Насколько бы ни велика была при таких условиях ответственность индивида, ее можно принять на себя. Благодаря традиционным формам и частично систематизированным зависимостям, весьма удобным и безопасным образом можно решить: выбирать этот, а не другой продукт. Однако не говорится о том, можно ли такую ответственностью взять на себя, переплачивая и покупая более дорогой продукт, и оказывая поддержку таким простым способом. Речь идет о том, что от-

[1] *Feahterstone 1997; Feahterstone, Lash, Robertson 1997, c.23*
[2] *Bellah и др. 1985, с. 71-75*
[3] *Beck 2002, с. 205*

ветственность и способ, которым связываешь себя с ней, тем легче принять, чем дальше в пространстве находится или чем более экзотический вид имеет «Иной». Культурный и пространственный разрыв преодолим. Препятствие преодолено, далекий «Иной» спасен. Эта ответственность не влияет на обыденную жизнь и привычки, и не требует отказа от себя. Таким образом, рынок создает условия для «хирургической коррекции» моральной ответственности индивида.

Огромная моральная ответственность и способ привязки себя к ней выкраиваются в соответствии с выбранным стилем жизни. Дилемма - свободный выбор или моральная ответственность преобразовываются в потребительскую субъективность. Заинтересованность в судьбе «Иных» никоим образом не должна отбирать время и уменьшать заинтересованность в собственных делах. Можно даже сказать, что происходит совершенно противоположное, а выгоды от такого рода связи с чувством ответственности по отношению к «Иным» являются взаимными. «Иные» получают поддержку, а те, кто эту поддержку оказал, имеют специфическую форму комфорта - чистую совесть. В культуре индивидуализма те «Иные», которые ближе в пространстве и в культуре, не позволяют принять такое комфортное и удовлетворяющее обе стороны решение. По отношению к близкому «Иному» ответственность затруднена, так как она может нарушить привычную жизнь, и требует иного вложения определенного жизненного капитала индивида - его времени. Кроме того, в случае «Иного», который более близок, невооруженным глазом становятся заметными большие и совершенно не экзотические культурные дистанции - его жестокость, тупоумие или нечистоплотность. Одним словом, его отличие видно невооруженным глазом. «Иным», более близким, нельзя придать приличный вид. Глобальная и «абстрактная» ответственность остается приватным выбором, однако не нарушающим привычную жизнь.

В культуре современного индивидуализма, несмотря на «вежливый интерес» к другим стилям жизни, не существует абсолютно толерантного отношения к выбору других. «Спокойное сосуществование» различных стилей жизни исключает их формирование при помощи «вкуса». «Вкус», как пишет

Бурдье[1], это очень личное понятие. Можно сказать, что «вкус» свидетельствует о глубине собственного «Я». Барьеры между различными стилями жизни, основанные на «вкусе», это по существу барьеры, источником которых является самовлюбленность. Другой стороной структурно обусловленной открытости и толерантности нового среднего класса является, как отмечает Бурдье, слабая систематизация действий, которая не дает уверенности в том, какое значение придать данному выбору Таким образом, слабая систематизация означает увеличение неуверенности и, в итоге, обострение символических схваток, целью которых является определение общепринятого значения предпринятых действий и совершаемого выбора. Следует также вспомнить, что те битвы, в которых инструментом является вкус, идут именно там, где различия между участниками являются небольшими, а вероятность понижения или повышения высока. Примечательно, что толерантность по отношению к другим стилям жизни может быть тем больше, а заимствования из других культур происходят тем чаще, чем более очевидной становится разница между ними, видимая невооруженным глазом. В таком контексте становится понятным, почему восточная культура или культура преступной среды, а не другие, не менее экзотические для нового среднего класса культуры, вдохновили на поиск источника собственной индивидуальности и самосоздание.

Самовлюбленность привела к тому, что «Иной», который не хочет, не может или которому не посчастливилось жить так же или аналогичным образом, перестал соответствовать ценностям и значению реализуемого индивидом выбора и не является его отражением. Если свобода реализуется с помощью выбора, то она и является тем, что выбирается. Выбор, осуществляемый «Иным», который выбирает нечто другое, не воспринимается. Как пишет Фезерстоун[2], «Иной» был изначально исключен из среднего класса в процессе его самосоздания.

Поощрение хороших манер, принципов хорошего образования, контроля яркого самовыражения и всего того, что в конечном итоге приняло вид «хорошей жизни» или понимания

[1] *Bourdie 2005, с. 74-75, 600-605*
[2] *Featherstone 1997*

не того, как нужно себя вести, а того как жить, явилось, как утверждает Элиас Фезерстоун[1], систематическим устранением «Иного». Если согласиться с аргументацией, характерной в этом случае и для Бурдье и для Гофмана, непонимание принципов в области того, как жить, соответствовало разрыву связи. Поэтому, можно сказать, что социальный и образовательный тренинг, преследовавший цель достижения самоконтроля, в такой же степени должен был служить устранению «Иного» из себя, из собственного «Я», потому что «Иной» представляет собой хаос, пишет об этой проблеме Бауман[2]. Суть того, что было предметом контроля и осуждалось пуританским аскетизмом, совпадает с сутью характеристики «Иного». Спонтанность, эмоциональность и импульсивность были свидетельством бескультурья. Как пишет Бауман, не укрощенная «внутренняя сущность» -■ это дикая, опасная и вызывающая ужас страна (ubi leones[3]). Сегодня, в соответствии с Фезерстоуном, тоска среднего класса по «Иному» и по свободе, которую он представляет, проявляется в открытии очарования леса, рынка, цирка, участков нищеты и пустоты.

Структурно обусловленная открытость и толерантность нового среднего класса находит свое культурное выражение в избранной симпатии к тому «Иному», который является экзотическим. Близкий «Иной» не может создать свою индивидуальность и исключается из процесса самосоздания. Только в этом случае экзотическое существует на соответствующем и безопасном расстоянии. Вызов, которым является близкий «Иной», можно легко заменить на предложение. «Иной» в культуре индивидуализма имеет настолько большие шансы на самосоздание, насколько он проявляется в контексте возможностей реализации выбора. «Иной», как предложение, может быть источником новых религиозных соблазнов, может побуждать к «кулинарным путешествиям» или к тому, как обустроить квартиру. Безопасное расстояние, это расстояние, которое по отношению к близкому «Иному» позволяет играть роль туриста или путешественника. «Иному» был нанесен визит, а его стиль жизни явился объектом для туризма. Предпочтение,

[1] *Featherstone 1997*
[2] *Bauman 1995b, с. 54*
[3] *ubi leones (франц.) - страна львов (прим. перев.)*

отданное «Иному» экзотическому, как источнику побуждений, находит свое отражение в том, что Урри называет эпохой «пост-туризма»[1]. Пост-туризм характеризуется отсутствием признаков и проявлений путешествия традиционного характера и мотивов. Туризм не удается отделить от других занятий, как то - спорт, хобби, обучение, свободное время и культура. Туристы, пишет Урри, появляются сейчас везде и нигде. Ибо туристический опыт становится моделью для исследования собственной субъективности: экзотические миры превращаются в меню, из которого можно выбирать и создавать собственный, индивидуальный стиль.

Так же, как когда-то «Иной» - дикарь был опасным, так и в настоящее время близкий «Иной» представляет главную угрозу. Примечательным при такой точке зрения является количество и разнообразие пособий, посвященных «отравляющим жизнь связям». Страхи, связанные с близким «Иным», в культуре индивидуализма связываются со страхом возможного ограничения самореализации, которую приносит с собой постоянная связь. Близкий «Иной» отбрасывается тогда, когда связь с ним угрожает разрывом с собой — отказом от собственных замыслов[2]. Близкий «Иной» в культуре индивидуализма - это не глобальная, не афишируемая и конкретная ответственность. После появления бестселлеров консультативной литературы: «Освобожденная память», «Как прервать цепь отравившего жизнь детства» Алисы Миллер, и «Отравляющие жизнь ядовитые родители» Сюзан Форвард, наступило время для «отравляющих жизнь партнеров» и «отравляющих жизнь детей». Для родителей врагами являются дети, пишет основываясь на собственных исследованиях Вуснау[3], так как дети принуждают родителей к определенному стилю жизни. Не говорится, однако о том, как можно думать, что дети забирают свободное время у родителей или тормозят их профессиональную карьеру. Дети лишают родителей возможности выбирать стиль жизни в более фундаментальном вопросе, а именно, принуждают к потребительским мотивам и материализму, то есть, лишают жизнь родителей «глубины». Тем временем «Иной» экзотиче-

[1] *Urry 1995, c. 147-151*
[2] *Giddens 2005, c. 122-136*
[3] *Wuthnow 1996,c. 248-250*

ский, особенно в сравнении с собственными родителями или собственными детьми, вдохновляет. Жизнь «Иного» экзотического, которую можно «попробовать», вдохновляет на проведение экспериментов на себе. «Иной» экзотический не является объектом познания, его присутствие создает более комфортные условия, в которых индивид познает не «Иного», а себя. Не познание «Иного», не путешествия по лесам, пустыням и бедным кварталам или развлечение в цирке являются целью. Целью этих путешествий является познание себя с помощью этих мест, наблюдение за собой в неординарных ситуациях и, в соответствии с «предписанием врача» - «общение с собой на тысяче дорог». Творческие мастерские африканских танцев, шаманства, традиционного воспитания детей, лепки горшков должны служить улучшению качества жизни и поиску «полной» жизни в рамках невыполнимой мечты «возврата к природе». Однако, оказывается, что на каждой из тысячи дорог, ведущих к «природе», находится кабинет терапевта.

Как пишет Тернер, о значении стиля жизни свидетельствует то, что приватное сознание не может обойтись без публичного ***шоу***[1]. Требование публичного шоу возникает из-за проявления эгоистического самосознания, то есть, самосознания, основанного на декларациях. Стиль жизни получает поддержку неустойчивого или необоснованного самосознания. Стиль жизни индивида создает определенную уверенность и создает ощущение постоянства. Стиль жизни - это также и придание смысла жизни. Стиль жизни не принуждает к жизни, однако она приобретает форму, «имеет» смысл и лучшее или худшее качество. Стиль жизни - это создание себя и создание мира значений, разделяемого с другими людьми, которые также выбирают.

Эгоистическое самосознание должно было стать проявлением «наивысшей формы развития» свободы, так как оно строится на декларациях индивида - кем он является на ***самом деле.*** Как кажется, эгоистическое самосознание способствовало отходу от определенного, когда-то повсеместно распространенного способа контроля индивидов. Речь идет о современной форме этого контроля, то есть контроля посредством психиче-

[1] *Turner 1984, с. 202*

ского воздействия на индивидов[1]. В наиболее распространенной или наиболее радикальной версии ярко выраженного индивидуализма, а именно, в «терапевтической» культуре, чувство вины - это состояние волнения и психический дискомфорт[2]. Такое чувство вины не возникает в результате плохого, с точки зрения морали, выбора. Ощущение вины, проявляющееся в ощущении психического дискомфорта, является неприятным и убивающим. Каждый раз плохими и виноватыми являются те, кто вызывает чувство вины.

Неслучайно, учебные заведения, семья, традиционная религиозность и, прежде всего психиатрия, стали главным объектом атаки контркультуры. Их власть и давление основываются на появлении чувства вины у индивидов, например, по отношению к больным, которые после применения определенного лечения «трезвеют» и после этого могут узнать, какое безумство они допустили. Следствием даже частичной возможности самоутверждения себя в заявлениях «кем являюсь» является то, что этим структурам попросту не к чему принуждать. Как дисциплинировать ребенка, ученика, верующих различных церквей или работника? Дисциплина появляется из-за различных комплексов у дисциплинируемого, а дисциплинирование путем инициирования чувства вины было раскрыто как нечеловеческое. Чувство вины, вспомним Фуко[3] - это модернизированное наказание, мнемоническая кара, записанная не в книгах и реестрах прегрешений, а в памяти того, кто будет стараться различными способами искупить вину: не только перестанет опаздывать, но и станет значительно раньше приходить на работу, будет лучше работать, старательней избегать соблазнов, одним словом, удвоит усилия для того, чтобы получить прощение.

Другой стороной свободы, связанной с медленным самосозданием, является угроза, что жест останется пустым, непрочитанным и незначительным. Сфотографируйся за рулем чужого Мерседеса, пишет Маккэннел, объяви, что являешься геем и признайся в своих модернистских намерениях. Сегодня это, вероятно, произведет на всех большое впечатление. Утром

[1] *Foucault 1998; Bokszanski 1989*
[2] *Lash 1979, c. 27, 102-103 Abraham 1983*
[3] *Foucault 1998, c. 174-180*

работа над идентичностью начинается снова. Потому что на следующий день никто уже не вспомнит даже наиболее потрясающие признания[1]. В таких условиях разделяемый другими стиль жизни как бы подтверждает собственное существование. Как пишет Беллах, стиль жизни становится суррогатом и упрощенной формой приобщения к общественной жизни в индивидуализированном мире[2].

Замена массового потребления потреблением специализированным, является сущностью современного капитализма[3]. Специализированное потребление, это также и новый, специализированный, профессиональный, можно сказать, зрелый и независимый покупатель[4]. Новое предложение принимает вид пакета: продукты изначально встроены в определенную конфигурацию и часто реализуются в соответствующей, адаптированной к ним по стилю атмосфере. Весь характер этого предложения должен внушать, что, по сути, предлагается не стиль жизни, а уже «готовая» идентичность[5]. Массово производимые продукты существуют для всех и ни для кого. Специализированное потребление помогает клиенту выбрать из массы продуктов те, которые для него сразу создают «осмысленное» предложение. Многие из вновь возникающих сетей магазинов и ресторанов специализируются на обслуживании профессиональных потребителей. Быть может, трудно рассуждать об окончательном завершении массового потребления, однако, с уверенностью можно говорить о новой иерархии потребителей. Ибо, с одной стороны - это потребители зрелые, которые знают, чего хотят, а с другой стороны - «безлимитные» потребители, с не сформированным или неуемным вкусом ко всему.

Поиск различия и демонстративность проявляются не только в потреблении, но и в стилях жизни. Демонстративность или «образ» может реализовываться путем отказа. Это касается как сторонников ***простой жизни,*** в различных ее проявлениях, так и «ненормальных» покупателей, которые охотятся за новой моделью часов за 40 тысяч долларов. Специализация рыночного

[1] *MacCannel 1992*
[1] *Bellah и др. 1985, с. 71-75*
[3] *Lash 1990, с.41*
[4] *Keat 1991*
[5] *Jalowska 2001*

предложения становится для многих потребителей источником вдохновения в сфере выбора стиля жизни. Кроме ресторанов для вегетарианцев, для любителей экзотической кухни, для любителей собак, рестораны для тех, кто «даже не имеют времени для еды» и для тех, кто празднуют дни рождения, магазинов для путешественников, фирм, предлагающих натуральную косметику, косметику, которая не испытывалась на животных, магазинов с здоровыми животными, это и магазины для будущих матерей, а также распродажи и демонстрация фильмов для мам с маленькими детьми. Явление специализированного потребления не только является следствием перемен, но и усиливает и направляет перемены, происходящие вне того, что обычно связывается с активностью и опытом потребителя. В качестве примера следует обратить внимание на то, что традиционные роли начинают функционировать как стиль жизни: быть матерью и иметь детей - это, прежде всего, стиль жизни.

Стиль жизни, как огромный мир значений, представляет собой «вселенную значений», что особенно видно из ситуации, когда индивиды осуществляют внезапную и радикальную перестройку жизни. Повышение по службе, совместная жизнь с партнером, рождение ребенка, миграция, духовное изменение или другие существенные изменения, приводят к смене стиля жизни на новый, и часто связны с поиском проводников или советчиков. Пособия по самолечению, журналы, посвященные переустройству и оформлению жилья, пособия в области различных стилей ухода и воспитания детей, журналы и книги по йоге, уходу за внешностью, моде, различным диетам, культуризму, альпинизму, парусному спорту, новой духовности, и университетские семинары, посвященные «простой жизни», отвечают потребностям прожорливых неофитов нововыбранных стилей жизни.

Эффективность рекламы не основывается на простых уговорах, принуждающих к покупке определенного продукта. Скорее всего, эффективность рекламы основана на внушении смысла выбора. Важно не то, что выбирает потребитель, а то, какое значение имеет его выбор. Поэтический и мифический подтекст представления банальных вещей можно пояснить на конкретном примере. Автомобиль, рекламируемый

как настоящий «хищник» городских джунглей, и холодильник, к которому стремится потребитель, возвращающийся с рыбалки с огромной рыбой, апеллируют к «натуральному», понятному всем и имеющему смысл миру Однако, предложенный продукт не позволяет вернуться в тот мир, очаровательный характер которого появился благодаря отсутствию в нем автомобилей и холодильников. Основной смысл рекламы состоит не в обещании перенести потребителя в «натуральный» мир без автомобилей и холодильников, а в распознании и содействию такому возврату в очаровательный мир. При каких условиях эффективность рекламной передачи может заключаться в призыве и представлении «натурального мира»? Реклама основывается на том предположении, что имеет дело с самовлюбленным потребителем и его удовлетворяют понятные ему фантазии о возврате к «натуральному» миру. Самовлюбленная подоплека состоит, кроме прочего, в том, что выбирается то, что подтверждает, удовлетворяет и является «образом» фантазии и желания. А индивид, воспринявший эти фантазии и стремления, в том числе и фантазии об обществе без рынка, считается овладевшим знаниями и правдой о себе.

Реклама, связывая продукт со смыслом, тем самым рационализирует желание[1]. В «очарованном» мире желание не требует рационализации. Рационализированное желание - это желание, укрощенное и лишенное своего смысла. Оно показывает: во-первых, как его осуществить и, во-вторых, можно ли вообще его осуществить тогда, когда желания вообще нельзя удовлетворить. Уверенность в том, что с помощью стиля жизни осуществляется ее рационализация и вследствие чего регулируется желание, проявляет главный мотив потребительской морали, о котором ранее шла речь. Говорится именно о необходимом иммунитете к манипуляциям и угрозе унификации. Этот желаемый иммунитет должен гарантировать подлинность выбора, повышать компетентность индивида в реализации свободы и оптимизировать ее использование. Тот факт, что этот иммунитет является предметом обучения и горячих призывов, показывает, что по существу мы имеем дело с соблазнами, страстью и обольщением, при появлении которых,

[1] *Tumer 1984, с. 10-29*

потребитель, получая соответствующие знания о методах соблазнения, должен, подобно Одиссею, сам заблаговременно себя связать, чтобы остаться неподвижным при появлении соблазняющих звуков.

1.4. Уничтожение вкуса. Рационализация жизнеутверждения и вынужденный самоконтроль

Смысл, содержащийся в концепции «Общества риска» Ульриха Бека, описывает важную подоплеку самоконтроля индивида. Рост взаимосвязей между людьми и достижениями, новые способы организации и новые технологии создают ситуацию, при которой все труднее предвидеть последствия принятых решений и действий. Как это удачно определил Тернер: «Риск, с которым сегодня имеем дело, является следствием огромных масштабов изменений, связанных с самой организацией жизни и стремлением к улучшению ее качества»[1]. В то же время, предпринятые попытки контроля известного и преднамеренного риска приводят к его росту на отдельных участках. Отчасти, риск становится «побочным продуктом» действий, направленных на его устранение и контроль. Тот факт, что традиционные формы контроля риска себя исчерпали, свидетельствует о переходе современного общества на этап «осознанной современности»[2]. Используемые до настоящего времени предохранительные меры - больше рынка, больше рациональности, больше контроля, больше экспертизы - становятся неэффективными. Как пишет Дилон, современная западная культура и, в целом, западноевропейская метафизика, инициируют дискуссию о безопасности[3]. Политические цели являются трансляцией метафизических проблем: предопределенности, необходимости, естественных прав и актуализации субъективности. Безопасность государства, населения, а также территориальная, экономическая и финансовая безопасность, безопасность общая и частная, безопасность физическая и психическая, в частности, безопасное питание и секс - это идеи,

[1] *Turner 1987, c.220*
[1] *Beck, Giddens, Lash 1997*
[3] *Dillon 1997*

которые определяют суть современной политики, границы политической целесообразности и, в конечном итоге, индивидуально предпринимаемые действия. Дискуссия о безопасности «продуцирует» риск, так как позволяет выявить то, что ограничивает или ликвидирует ощущение безопасности, а также руководит выбором в сфере жизненных стратегий.

Риск, о котором пишет Бек[1], это риск который невидим, неощутим и вездесущ. Смог, озоновая дыра, перспектива исчерпания традиционных источников энергии, уничтожение окружающей среды, авария на атомной электростанции, вспышка пандемии, террористические атаки, угроза разжигания международного конфликта, генетические эксперименты, а также связанный с ними в известной мере призрак разрушения мира образуют реальность «общества риска». В таких условиях рождаются критерии солидарности и социальных разделений, основанные на аналогичных или отличающихся оценках риска[2]. То, что для некоторых представляется смертельной угрозой, для других означает спасение и возможность существования, несмотря на возможную катастрофу.

Примером таких различных оценок риска является клонирование и производство генетически модифицированных организмов. Следовательно, причины зарождения глобальной катастрофы должны быть определены в рамках той же логики, которая продуцирует угрозу. В большинстве случаев, новое решение воспринимается как лекарство и яд одновременно, а то, что для одних является источником, предупреждающим о катастрофе, для других становится, скорее, предвестником катастрофы и признаком конца времени. Важно, что риск проблематизирует и культуризирует критерии социальной солидарности, а также солидарность индивида с самим собой, несмотря на то, что он часто может находиться в положении виновника или генератора риска и, одновременно - его жертвы.

Общество риска - это одно из проявлений ощущаемого «кризиса цивилизации». В отличие от других видов кризиса, ему сопутствует уверенность в том, что он будет иметь перманентный характер, и что это кризис, от которого мир уже не

[1] *Веек 2002, с.48, 71*
[2] *Веск 2002, с. 61-62*

оправится, а используемые сегодня средства его предупреждения в будущем могут оказаться убийственными[1]. Устоявшийся вкус такой атмосферы «конца света» создает и, несомненно, подталкивает стремление к профилактике, к различного рода курсам позитивного мышления, программирования на победу, к битвам со «злым холестерином», пустыми калориями и старением. Наличие риска направляет процесс индивидуализации и, несмотря на восторженное отношение к постоянно появляющимся возможностям контроля риска, должно являться существенным или главным на сегодняшний день аспектом того, что связано с ощущением неизбежности индивидуализации.

Глобальный риск, это риск, по отношению к которому до настоящего времени применялись формы производственного контроля. Однако глобальный риск нельзя подчинить путем расширения рынка, увеличения контроля или увеличения экспертизы[2]. Невидимый риск, например, заражение окружающей среды, стирает границы между государствами и проникает в человеческие тела. Принимать пищу, пить и дышать становится опасным[3]. Кризис имеет глобальный характер, хотя ответственность и обязательный контроль риска остаются частным делом[4]. Собственно, поэтому риск предопределяет процесс индивидуализации, делая его неизбежным. Ответом глобальному риску является личная ответственность и использование индивидуальных стратегий его предотвращения. Глобализации риска сопутствует делегирование ответственности. Не только не ослабевшим государственным институтам, но и индивидам ставится задача, связанная с выбором и применением эффективной профилактики, как в области болезней цивилизации, озоновой дыры, террористических атак, так и супружеской измены и безработицы[5]. Стиль жизни превращается в основную возможность контроля риска индивидом[6]. К выводу Бека можно добавить, что, как ни странно, глобализации риска сопутствует его очевидная непереносимость. Поэтому риск становится основным критерием оценки качества жизни индиви-

[1] *Krasnodebski 1993*
[2] *Beck 1994, c. 135, 141,*
[3] *Macnaghten, Urry 2005*
[4] *Baumann 1995a; Turner 1984,1987*
[5] *Baudrillard 2001; Baumann 1995a; Beck 1994, 2002; Turner 1987*
[6] *Turner 1987, c.225*

да. Предлагаемые на рынке продовольствие, профилактика и терапия, терроризм и потепление климата, а также интимные отношения включаются в зону повышенного риска. Ощущение риска касается не только загрязнения окружающей среды, оно проникает более глубоко, охватывая всего индивида и наиболее важные для него связи.

Приватизация риска осуществляется путем его медикализации и медикализации средств борьбы с ним[1]. Как пишет Тернер, медикализация - это структурирование жизни с помощью идеи чистоплотного, здорового или рационального образа жизни, соблюдения диеты и физических упражнений. Необходимо отметить, что медицинские идеи становятся движущей силой того, что Фезерстоун называет эстетизацией повседневной жизни. Кухни и ванные комнаты уподобляются лабораториям, обычное купание становится лечебной процедурой, а разноцветная еда - лекарством. Медицинские идеи инициируют новые привычки или придают новый, рационализированный смысл давно выбранным и уже применяемым методикам[2]. Медикализация - это утилитарная версия индивидуализма, так как она рационализирует привычки и предпочтения. Контакт с природой, наслаждение движением, открытие в себе «внутреннего ребенка», чувство юмора, наличие семьи и/или собаки и наслаждение жизнью приобретает вследствие процесса медикализации смысл того, что служит индивиду.

Вездесущность риска проявляется в том, что он реально присутствует в сфере человеческого восприятия. Риск определяет сущность или иную сторону и более или менее скрытый смысл того, что ощущает индивид. Вездесущность риска должна определять два типа жизненных стратегий. Первый из них - это попытка контроля и управления риском. В этом случае, экспертиза подменяет существующие правила или сама становится правилом в современном мире. Экспертиза становится «традицией» современности, с помощью которой можно пытаться регулировать и направлять выбор и процессы, придающие смысл действиям, совершаемым индивидами по отношению к себе и другим[3]. В то же время экспертиза, как и

[1] *Lash 1979; Baumann 1995a; Turner 1984, 1987*
[2] *Giddens 2005; Turner 1984*
[3] *Giddens 1994*

традиция, может восприниматься как опасность и ограничение независимости. Поэтому попытки игнорирования скрытого в риске и профилактике смысла - это второй тип жизненной стратегии. Даже временный отказ от контроля и выбор риска по своему усмотрению - это второй способ подчинения риска. Самоубийственные и почти самоубийственные действия (нелегальные автогонки, экстремальный спорт, лагеря для сурвайеров или поиск партнера по газетным объявлениям, гарантирующий заражение ВИЧ) - это попытки возврата к традиционному миру, в котором индивида «спасает» его предназначение, а не профилактика.

Выбор риска является формой его контроля, ибо он выбирается как собственная судьба. Такая стратегия контроля риска показывает: то, что испытано, не болезнь и не происшествие. Болезни и происшествия характерны для коллектива, цивилизации и популяции. Только лишь смерть является индивидуальной. Оправданным риском является риск, который индивид уже окончательно покорил и который выбрал как свою судьбу. Риск, контролируемый таким образом, устраняет неуверенность и освобождает от необходимости в его дальнейшем контроле. Тем более, что экспертиза не приводит к появлению чувства безопасности, но пробуждает неуверенность[1]. Обычно экспертиза риска содержит больше информации о дополнительных факторах, затрудняющих возможность его контроля и указывает на дополнительные факторы, и новые, еще более сложные зависимости. Тем самым экспертиза увеличивает неуверенность[2]. Прогрессу процесса раскрытия и анализа постоянно появляющихся источников опасности и условий, увеличивающих риск, сопутствует замедленное развитие в области возможного контроля риска[3].

Такая ситуация характерна для изменения, произошедшего в рамках мечты о здоровом образе жизни[4]. Первый этап истории фантазий на тему здорового образа жизни был связан с угрозами, существующими внутри индивида. Тем, что делало невозможной безопасную и чистоплотную жизнь индивида,

[1] *Baumann 1995a; Beek 1994; Dillon 1997*
[1] *Baumann 1995*
[3] *Turner 1987, с. 222*
[4] *Castel 1991*

был он сам: его иррациональные желания, слабая воля, плохой характер и безумные желания. Второй этап истории фантазий о здоровом образе жизни — это состояние, когда опасность переносится «наружу», а стремления замещаются соблазнами. Загрязнение окружающей среды, автомобильные аварии, преступность, алкоголь, сигареты и наркотики, «лежащие прямо на улице», «пустые» калории, продукты питания, содержащие «плохой» холестерин, разнообразные удобства, не требующие движения - это внешние факторы, приводящие к тому, что жизнь становится опасной. Мечта о безопасной жизни заменяется манией рациональности[1]. Мания направляет жизнь так, чтобы исключались происшествия, последствия безалаберности, сибаритства, поблажек, а также слабости, усиленные рекламой, и отсутствие соответствующего образования. Наиболее существенным для этого, второго этапа истории мечты о здоровом образе жизни является уверенность в слабости субъекта. Ведь даже наиболее тщательный самоконтроль уже не дает индивиду ни гарантии того, что его жизнь будет безопасной, ни, вследствие этого, былого ощущения силы. Навязчиво применяемые «микрорациональности» должны служить пробуждению чувства потери контроля и поиску заменителя чувства субъективности[2].

Жизнь в тени Апокалипсиса рождает подозрение, что жизнь, в которой отсутствует контроль риска, это другая, безусловно, другая жизнь. Контроль риска превращает дом в клинику, а жизнь - в профилактику заболевания. Здоровью, в рамках рациональной профилактики, необходимо посвящать свою жизнь и вести ее так, как будто бы ты болеешь. Особая форма заботы о себе - профилахстика заболеваний, становится способом организации жизни. Как отмечает Риф[3]: «Когда-то, в центре местного общества находился костел, а сейчас - больница». В обществе риска уже никто не кушает, так как все сидят на каких-то диетах[4]. Профилактические мотивы управляют стилем жизни и жизненными приоритетами: содержание собаки или кошки в доме является проблемой улучшения связей и

[1] *Caste! 1991 ~~*
[1] *Baumann 1995b, c. 176-177*
[3] *Riff 1996*
[4] *Giddens 2005, c. 137-149*

облегчения общения между домашними. Медикализация риска влечет за собой неуклонную медикализацию жизни. Процесс медикализации трактуется как результат редукции смысла[1], так как из-за нее жизнь разменивается на диеты и тренировки, а смерть распределена между болезнями и группами психосоматических дисфункций[2]. Медикализация, как утилитарная версия индивидуализма, придает оптимизму механический характер. Оптимизм перестает быть проявлением жизнеутверждения и заменяется «позитивным мышлением», служащим увеличению продолжительности жизни, профилактике заболеваний и старости, а также быстрому выздоровлению. За такой интерпретацией процесса медикализации скрывается убеждение, что применяемая профилактика и здоровый образ жизни - это не только контроль риска, но и значительно большее - попытка придания смысла собственным ощущениям. Таким образом, медикализация должна приводить не только к редукции смысла, но и к устранению «последних проблем».

Медикализация жизни опасна тем, что замещает жизнь переживаниями, полностью исключая самореализацию[3]. Пробуждаемое экспертизой беспокойство способствует замене жизни переживаниями[4]. Вопрос: «Как выжить?», заменяет и исключает фундаментальные для культуры индивидуализма ценности - самовыражение и независимость. Таким образом, риск становится основанием для новых понятий и новых самоопределений индивидов. Деление на больных и здоровых изживает себя, а его место занимают группы риска[5]. Профилактика, терапия, превращение дома в клинику, а животных - в маленьких терапевтов, наслаждение едой - в прием лекарств, приводит к тому, что окончательной проблемой становится отсутствие времени и возможностей для пользования всеми теми благами, часто полученными с помощью труда и самопожертвования, которыми является получение знаний, гарантирующих жизнь «лучшего качества». Другими словами, дилеммой является следующее: из-за страха перед развязыванием ядер-

[1] *Lash 1979; Turner 1994; Baumann 1995*
[2] *Baumann 1995a*
[3] *Bellah 1976*
[4] *Lash 1979; Bellah 1976*
[5] *Petersen 1995*

ной войны переместиться в убежище, чтобы там жить в безопасности, имея чуть больше шансов пережить катастрофу, или воспользоваться имеющимся запасом здоровья, самочувствия и энтузиазма для нездоровых дел, и жить полной жизнью, не заботясь о возможных фатальных последствиях потакания своим желаниям. Таким образом, медикализация в восприятии индивидов несет угрозу потери вкуса к жизни. Если значение любых действий сводится к профилактике и терапии, то они должны иметь горький лекарственный привкус. Медикализация не только убивает вкус жизни, но и жажду к ней.

Здоровье, молодость и дееспособность в медикализированной реальности принимают характер абсолютных ценностей[1]. Дилемма, которая появляется в современной культуре индивидуализма, состоит в следующем: что лучше: культивировать эти ценности или просто ими пользоваться? Как пишет Тернер[2], большинство голосует за расчетливый гедонизм. В наше время здоровье, молодость, дееспособность и ощущение счастья определяют «размер» свободы, которой обладает индивид. Однако культу природы, натуральности и естественной жизни сопутствует здесь неслыханная предопределенность в борьбе с такими естественными процессами, как старение, потеря дееспособности, ослабление иммунитета или смерть. По мнению Бодрийяра, в ситуации, в которой очутился новый, по-настоящему дискриминированный класс, снижение веса, омолаживание, увеличение мышечной массы, возрастная терапия, а также стиль жизни, который всему этому служит, воспринимаются индивидом как избавление от постоянной безысходности и социальной эмансипации.

Риск, о котором пишет Бек, должен иметь демократический характер. Смог, озоновая дыра, ядерная война - это риск, который касается всех. Однако, как утверждает Тюрнер, при наличии риска жизнь становится источником новых делений и нового социального неравенства, так как существует явно выраженная сила системного притяжения между бедностью и крайним риском[3]. Риск, в целом, распределен не равномерно. Индивиды имеют различные возможности его контроля, а основным ин-

[1] *Featherstone 1991; Nurner 1984*
[2] *Turner 1984*
[3] *Turner 1987*

струментом контроля является стиль жизни. Жизнь при наличии риска создает новые деления, которые являются следствием неравных возможностей для осуществления контроля. Различные стили жизни играют существенную роль в распределении риска, что приводит к появлению новых форм солидарности, основанных на одинаковой оценке риска, однако при этом могут укрепляться барьеры между ними. Неприязнь и негативное отношение вызывают в обществе риска те, кто, имея средства для контроля риска, ведут «самоубийственный» образ жизни и, тем самым, постоянно «генерируют» риск, повышая уровень риска в жизни тех, кто старается его контролировать.

В таких условиях стиль жизни все больше становится основой для формирования мировоззрения, политических и религиозных взглядов. Безусловно, различные стили жизни имеют разную степень политической заангажированности и различную степень готовности к превращению их в политические течения. Превращение стиля жизни в политический инструмент является проявлением постполитической заангажированности[1]. Следовательно, очевидной апатии и ослаблению или исчезновению публичной сферы сопутствуют явления, указывающие на смешивание различных областей, в которых проявляются политические и мировоззренческие позиции[2]. Следует также отметить тенденцию к легализации стилей жизни. Стиль жизни становится базой для различных инициатив, общественных и политических движений. Однако эти стили жизни все больше стимулируют развитие различных движений и групп в сфере общественных, религиозных и политических инициатив.

Одним из многочисленных примеров может быть тот факт, что Дипэк Чопра, американский врач, гуру американских энтузиастов йоги, много лет пропагандирующий идею жизни по принципам древнеиндийской медицины, накануне начала войны с Ираком заявил, что полностью согласен с призывом к примирению, исходящим от Папы Римского и Далай-ламы. Пресса и читатели не только считают, что знаменитый врач и терапевт разбирается в политических вопросах, но и интересуются его мнением на эту тему. «Социальная энергия» многих групп,

[1] *Crook, Pakulsky? Waters 1992, с. 13 6-149*
[2] *Sennet 1977*

предпринимающих действия на тему новых законодательных актов, запрещающих или ограничивающих определенные действия которые считаются иррациональными, вредными, увеличивающими риск для жизни тех, расходы на которых несет «все общество» (судовые процессы против табачных концернов, ресторанов быстрого питания), генерирует увеличивающаяся солидарность, связанная с одинаковой оценкой риска и одинаковыми стилями жизни.

Некоторые стили жизни проходят процесс узаконивания и получают законодательную поддержку. Множество печатных изданий, пособий и даже семинаров в университетах пропагандируют определенный стиль жизни. Различные стили жизни демонстрируют также группы общения («Хранительницы веса»). Они имеют свои места паломничества и восстановления, унифицированные диеты, любимые спортивные дисциплины, табу, культовую литературу и кино, а также своих гуру героев и «святых» - виртуозов определенного стиля жизни. И хотя некоторые из приведенных примеров могут считаться экзотическими, многим из них удается представлять различные варианты «одного и того же», то есть - фантазии на тему здорового образа жизни, часто проявляющиеся по-разному. Наиболее часто встречающиеся ее варианты - это «возврат к природе» или «возврат к природе через восточную культуру».

В восьмидесятые годы у различных движений: этнических, религиозных, сексуальных меньшинств, феминисток, пацифистов, экологов, появились сходные признаки[1]. Солидаризация различных движений основывалась не на аналогичных и родственных стилях жизни, а на требованиях, связанных с ярким самовыражением через стиль жизни. Представленные этими движениями меньшинства образуют то, что Бурдье назвал «класс для Иного». «Класс для Иного» говорит о такой форме бедности, которая связана с ограничением возможности доступа к созданию своих авторских образов. «Класс для Иного» - это категории людей, культурные образы которых всегда создаются другими. Предметом протеста этих движений являются общепринятые «образы» существующих меньшинств и их стилей жизни. Солидаризация различных меньшинств вы-

[1] *Zaretsky 1997*

разилась не в отказе от присущего им стиля жизни, а стиль жизни сыграл тут ключевую роль. Предметом претензий стали деградирующие «образы» различных стилей жизни, а также непосредственно связанный с ними результат, а именно, не надуманное, а реально испытанное ощущение униженного достоинства. Кроме того, стили жизни позволяют достичь больших возможностей и, тем самым, большей свободы в сфере выбора политических позиций или мировоззрения. Опираясь на многочисленные примеры, мы покажем, что многие из этих стилей жизни становятся выражением возможностей, не учтенных при делении политического пространства.

Определение схожести или подобия различных стилей жизни является проблематичным, особенно, если учитывать тот факт, что, как правило, те незначительные и несущественные, но очевидные различия между ними, которые могли бы создавать единый вариант одного и того же стиля жизни, при иных обстоятельствах принимают фундаментальный характер. Кроме того, в случае некоторых стилей жизни удается определить тех, кто их практикует, а также сторонников этих стилей. Практикующие и сторонники потребительского бойкота, простой жизни, вегетарианства, квазивегетарианства, питающиеся светом, или приверженцы медленного питания, демонстрируют различные продвинутые или зарождающиеся убеждения и политические позиции.

Сторонники квазивегетарианства, вегетарианства, вегетарианской диеты, питающиеся светом (конечно, незначительное количество практикующих, как правило, сторонники такой возможности) и приверженцы медленного питания могут совместно протестовать против условий, в которых содержатся животные. Квазивегетарианцы делают это во имя фантазий о здоровом образе жизни, приверженцы медленного питания — во имя качества продуктов питания, а другие, например, во имя ощущения общности с различными живыми существами. Некоторые из этих позиций легко связать с существующим делением политической арены, а некоторые позиции предоставляют возможности, не имеющие аналогов на этой арене. Например, приверженцы медленного питания, которые, прежде всего, хотят «просто наслаждаться приемом пищи» и добива-

ются того, чтобы сыры производились в соответствии с традиционной рецептурой, обвиняются как в симпатиях к правым, так и в альянсе с антиглобалистскими пацифистами. Не менее существенным является еще один фактор, придающий стилям жизни политическое значение. Процесс распознания нового риска влияет на законодательство и прямо или косвенно влияет на повседневную жизнь индивидов. Процесс распознания риска требует постоянного контроля и реорганизации собственной жизни. Решения по поводу того, где жить, где проводить отпуск, что покупать, что кушать и какие новые профессии получать - это решения, которые должны учитывать реальные проявления риска. Таким образом, процесс распознания является процессом структурирования и определения частоты и направления различных социальных процессов.

Мечта о здоровом образе жизни не только существенно влияет на системные решения, но и вызывает индивидуальные и групповые протесты, устанавливая нового врага. Врагами фантазии о здоровом образе жизни являются все те, кто рискует без причины. А значит, не просто страстные курильщики, алкоголики, болезненно толстые и практикующие опасный секс, но и те, кто понимает огромную величину этого риска, и те, кому он известен, но они сознательно заявляют о своем нежелании исправиться. То есть, те, кто ведет нездоровый образ жизни, ибо они сами его выбрали, или имеют какую-то «фальшивую осознанность», но не обладают соответствующим знанием для того, чтобы пожелать с ним расстаться. Это люди опасные для себя и других, ибо своим стилем жизни «генерируют» риск, касающийся других. Таким образом, врагом мечты о здоровом образе жизни является не курильщик после неудачной терапии по отвыканию, не больной булимией[1], выбирающий болезнь для того, чтобы отдалить от себя призрак полноты, и не толстяк, занимающийся аэробикой - все они заявляют о своем желании исправиться и находятся на правильном, том же, что и другие, пути к мечте о здоровом образе жизни.

Кажется, что в тени мечты о здоровом образе жизни возникает много новых видов зависимости, максимум появления

[1] *Булимия (мед.) - заболевание, симптомами которого являются неуемный аппетит, постоянное чувство голода, (прим. перев.)*

которых приходится на семидесятые годы[1]. В литературе, конкретно посвященной новым зависимостям, показано, что по существу их проявления выходят за рамки медицинских понятий. Зависимости являются предметом исследования различных научных дисциплин и тематических курсов[2]. Новые зависимости, такие как нарушение пищеварения, зависимость от физических тренировок и нарушение режима питания, приводящее к увеличению веса, телемания, зависимость от сотового телефона, трудоголизм, воспринимаются зависимыми людьми как стиль жизни. Никто не страдает анорексией[3], пишет Тернер[4], анорексия - это образ жизни. Зависимость - как болезнь, и зависимость - как стиль жизни, приобретают значение яркого самовыражения[5].

Анорексия, как считает Тернер, сегодня не только является классическим случаем зависимости (зависимости от самоконтроля), но и представляет собой нечто вроде «социальной загадки», как когда-то истерия и агорафобия[6]. Значение, которое придается сегодня публичному существованию и внешнему образу: мода на диеты и тренировки, «ядовитость» близких, феминизм, конкуренция, потребление и самовлюбленное сознание - это подоплека и те проблемы, которые разжигают и «генерируют» анорексию. В соответствие с Тернером, анорексия, так же как и туберкулез, распространенный в интеллектуальной и артистической среде в XIX веке, является «благородной» болезнью. Ее классический или симптоматический для современной культуры характер можно отнести к попытке достижения моральной победы над лишенным «глубины» изобилием благ. В большинстве случаев специфика новых зависимостей основана на том, что их причиной является собственно патологический и навязчивый самоконтроль, а не снисходительное отношение к себе и потеря самоконтроля, как было раньше. В случае ранее проявившихся зависимостей, таких, как алкоголизм или нар-

[1] *Giddens 2005, с. 142-149; Turner 1992, с. 224-226;*
[1] *Turner 1992*

Анорексия (мед.) - психическое заболевание, при котором наблюдается патологическое желание потери веса, сопровождающееся сильным страхом ожирения (прим перев)
[4] *Turner 1984, с.214*
[5] *Turner 1984, 1992*

Агорафобия (мед.) - патологическая боязнь открытых пространств, одиночества или публичных мест (прим. перев.)

комания, причина зависимости — утрата самоконтроля влияла на методику лечения и ожидаемый результат. Лечение и ожидаемый результат базировались на отказе от объекта зависимости. Однако в большинстве случаев по отношению ко многим новым зависимостям не удается применить даже усовершенствованные варианты такого подхода. Ибо в случае нарушений пищеварения следовало бы исключить еду, как объект зависимости, а в случае трудоглизма - работу, и так далее.

При описании новых зависимостей решающее значение должны иметь два критерия. В случае новых зависимостей развитый самоконтроль (анорексия, трудоголизм, орторексия[1]) и/или его последствия (бигорексия[2]) не являются «функциональными», и зависимый теряет здоровье, друзей или родственников. Зависимости приводят к снижению «качества жизни», к замене желаемой «критической осознанности» и к выбору одного и того же путем копирования или путем постоянного отбора. Психиатрический диагноз отсылает нас к идее утилитарного индивидуализма (чему должно служить то, что делаешь, и служит ли оно чему-нибудь), а также к идее ярко выраженного индивидуализма (имеет ли действие характер выбора или характер принуждения). Патологией считается неосознанное действие, которое идентифицируется как неприемлемое и навязанное. В большинстве случаев новых зависимостей просто не удается исключить объект зависимости и невозможно вылечить навязчивое состояние. Объект зависимости, потребление пищи, труд или секс также не является просто плохим. Стиль жизни зависимых людей не является следствием «принудительного самоконтроля», то есть, действия, основанного на одном принципе и на отсутствии толерантности к минимальным от него отклонениям. Таким образом, психиатрический диагноз исключает ортодоксальность, которая заменила критическое самосознание и поддержание постоянной чувствительности. Возрастающее количество выявленных при врачебном осмотре зависимостей свидетельствует об интенсивной медикализации личного восприятия. В обществе, в котором в ощущении свободы реализуется субъективность, граничные условия

[1] *Орторексия (мед.) - одержимость правильным питанием и обязательностью выполнения физических упражнений (прим. перев.)*

[2] *Бигорексия (мед.) - навязчивое стремление к наращиванию мускулатуры (прим. перев.)*

существования становятся проблематичными по медицинским показаниям. Вследствие потери свободы, зависимость понимается как способность к самоподчинению.

В условиях общества риска и прогресса в сфере способностей к раскрытию риска, когда ежедневно можно увидеть «кричащие» заголовки типа «молоко — тихий убийца», рациональным является постоянный самоконтроль, отслеживание информации и расширение критического самосознания (также и в отношении «обнаружения» источников риска), а не привыкание и безразличное отношение к одному принципу. Расчетливый гедонизм не допускает возможности поддаваться всяческим соблазнам. Навязчивый самоконтроль (анорексия, трудоголизм, орторексия) приводит к устранению «объекта» так, как это предлагала терапия ранее существовавших зависимостей. Принудительный самоконтроль: жизнь без еды или без свободного времени и развлечений или без того всего, к чему естественным образом может появиться сильная тяга и страсть, преследует цель исключения ситуаций потери самоконтроля. В этом случае, контроль над страстью осуществляется путем ее исключения. Многие из новых зависимостей появляются только при попытках сближения с мечтой о здоровом образе жизни. Из моря предложений можно выбрать все (устранение зависимости от покупок), можно выбрать что-то (устранение зависимости от табака) или ничего не выбрать (анорексия)[1]. Таким образом, все зависимости можно представить как какой-то новый вид «потребителя с изъяном». Это потребитель, который не управляет собственным вкусом.

[1] *Giddens 2005*

2. Догони жизнь. О повышении качества жизни и искусстве жить

Внутренний мир некоторых людей, как пишет Сьюзен Форвард в своем пособии «Эмоциональный шантаж», может выглядеть так, как Америка во времена Великой депрессии. Жизнь многих людей тогда лежала в развалинах. После кризиса большинство людей вернулось к нормальной жизни. На некоторых воздействие Великой депрессии оставило настолько сильный отпечаток, что до конца своих дней они жили этой катастрофой, вели жизнь, полную ненужных уже ограничений, и считали каждую копейку. Для этих людей Великая депрессия никогда не закончится. Как пишет автор, такой образ жизни ведут многие люди, когда-то испытавшие различные жизненные катастрофы. Кто-то из близких либо кто-то, от кого они зависели, в прошлом их испытал и не оправдал их надежд. Травма была в прошлом, однако эти люди от нее еще не оправились и живут таким образом, как будто им что-то угрожает. Их внутренний мир, это собственно Америка во времена Великой депрессии[1].

Метафора «внутреннего мира», которую использовала известный американский терапевт, отражает реальное состояние перемен, произошедших в культуре индивидуализма. Жить так, как будто мир охватил кризис, и ожидать окончательное разрушение — это метафора неполной и ненужной сейчас жизни. Внутренняя «Великая депрессия», которую могут испытывать люди, это, по сути, отречение от жизни и от всего того, что мир может каждому предложить. Метафора, которую использовал терапевт, показывает, что одновременно с отходом от пуританской морали или изменениями, произошедшими в ней, сразу же стал непонятен смысл выражения «забрать богатство в гроб», а позже, после легализации морали нового среднего класса, выражения «неполная жизнь». Начиная с шестидесятых, наблюда-

[1] *Forward 1999*

ется постепенная снисходительность к бедности и страданиям. Так же, как некоторые страдали и переносили жизнь, полную финансовых ограничений, лишь для того, чтобы забрать богатство «с собой в гроб», так и некоторые живут так, как будто также хотят забрать свою жизнь «в гроб». Можно сказать, что это новый и характерный для морали нового среднего класса вид нищеты и страдания, бессмысленной жизни в нищете на фоне больших возможностей и большого богатства, которым наделены все поровну и которым является жизнь.

«Неполная жизнь» - это противостояние обществу и себе. Позиция ненужного самоограничения и воздержания построена на боязни того, что в любой момент может наступить катастрофа, а любое чрезмерное увлечение жизнью может привести к концу света, так как любые расходы, в понятии некоторых, просто приводят к финансовому краху. «Неполная жизнь», «жизненная отстраненность», «отсутствие контакта с реальностью» и, в конечном итоге, отсутствие контакта с самим собой, это все то, что противопоставляется «полной жизни» и считается в морали нового среднего класса патологией, требующей лечения.

Эрих Фромм[1] пишет, что всегда существовали люди, у которых отсутствовало чувство опасности, которые не были счастливы в браке, а выполняемая работа не доставляла им удовольствия. Эти люди искали помощи у священника, друга, философа или «спокойно жили» с таким горем. В наше время мораль индивидуализма не позволяет индивиду «просто жить» с такими проблемами. Желание «найти жизнь» дает импульс к поиску помощи. В морали нового среднего класса понятие «жить полной жизнью» имеет два смысла. С одной стороны, «полная жизнь» означает невозможность откладывания ее на будущее. Откладывание жизни на будущее и мечты о лучшем будущем создают ощущение худшей жизни в настоящее время. Поэтому особенностью жизни является то, что ее не удается «сэкономить» или отложить на «черный» день. В морали нового среднего класса и «оздоровительных» дискуссиях откладывание жизни на будущее осуждается «как дыхание одним легким с целью экономии воздуха».

[1] *Erich Fromm 2000a, c. 101*

С другой стороны, «полная жизнь», это жить так, «как будто имеешь много жизней» или - «встреча с собой на тысяче дорог» и возможность изучения себя во многих различных вариантах и способах существования. Можно сказать, что намерение найти жизнь или само достижение полной жизни, в современной культуре индивидуализма становится формой работы над «количеством» и «качеством» жизни, исследуемой индивидом. Этот аспект перемен, произошедших в культуре индивидуализма, особенно хорошо отражает смена типичного пациента психоаналитика.

Ранее пациент психоаналитика страдал по поводу отсутствия возможности быть собой[1]. В начале прошлого века люди имели очевидные симптомы, пишет Фромм. Односторонний паралич тела или бросающиеся в глаза навязчивые идеи, понятным и бесспорным для всех, а не только для экспертов образом, ограничивали их деятельность. Таких пациентов сейчас абсолютное меньшинство[2]. В шестидесятые годы изменения в проявлениях и симптомах нервных заболеваний распознавались только экспертами, а в семидесятые годы становились распространенными болячками[3]. Проблемам современных пациентов даже трудно придумать название[4]. Их терзает ощущение скуки и пустоты, чувство бесполезной траты жизни, и уверенность в том, что жизнь утекает «сквозь пальцы»[5]. Муки современного пациента - это муки, связанные с терзающим его сомнением, кем он мог бы стать, и каковы его возможности[6]. Можно сказать, все это потому, что мучение связано с ощущением «обнищания» из-за отсутствия тех шансов, которые могли дать отброшенные, невыбранные или переоцененные жизненные возможности. Если один пациент психоаналитика испытывает мучения из-за того, что не мог быть собой ввиду испытанной когда-то неудачи, то другой пациент скорбит о нереализованных вариантах собственного «Я». В жизни необходимо постоянно выбирать, а каждый выбор исключает иные, не менее захватывающие возможности. Людей поражает то,

[1] *Eribon 1997, с. 293*
[2] *Fromm 2000b, с. 121-122*
[3] *Lash 2002*
[4] *Fromm 2000b, с. 122*
[5] *Killingmo 1995, с. 167*
[6] *Eribon 1997, с. 293*

говорит терапевт, что даже единственный выбор влечет за собой исключение других, таких же, не менее желаемых вещей, что по-настоящему плохо[1]. В морали нового среднего класса возможность прожить одну жизнь многократно или возможность испытать жизнь в нескольких «воплощениях», аналогично пуританскому ощущению «быть избранным» и благодати.

Контркультура шестидесятых и новый средний класс отвергли пуританский аскетизм. Аскетический образ жизни был дорогой познания индивидом правды о собственном предназначении. Пуританин черпал ощущение самореализации из жизни, наполненной трудом. Исчезновение религиозных основ аскетизма не приводило пуритан к хаотической жизни. Однако религиозный смысл аскетизма гарантировал пуританам ощущение самореализации, а ограничения и самодисциплина, при отсутствии религиозной мотивации, становились просто проявлением адаптации и конформизма. Собственно, такой мир и застал новый средний класс. Он противопоставил морали старого среднего класса собственную эсхатологию[2], в которой ощущение свободы и счастья, спонтанность, интуиция, креативность, молодость и сотрудничество стали новыми критериями благодати для индивида.

Мораль старого среднего класса и мораль нового среднего класса являются жизненными принципами в том смысле, что заставляют каждого индивида бороться за время, отведенное ему жизнью. Перемены, произошедшие в морали индивидуализма вследствие появления нового среднего класса, связаны с изменением или уточнением понятия «жизнь». Современная власть заняла по отношению к жизни позицию суверена[3]. Однако господство над жизнью влечет за собой ощущение потери чего-то, что является ее сущностью. За идеей «полной жизни» кроется гипотеза о трансцендентном характере жизни. Новый средний класс является глашатаем, возможно даже необоснованной надежды на то, что жизнь можно рассматривать как независимую ценность и качество. Следовательно, это гипотеза о существова-

[1] *Bellah 1985, с. 78*

[2] *Эсхатология - система религиозных взглядов и представлений о конце света, искуплении и загробной жизни, о судьбе Вселенной или её переходе в качественно новое состояние (прим.перев.)*

Суверен - лицо, которому без каких-либо ограничительных условий и в течение неопределённого срока полностью принадлежит верховная власть в государстве (прим. перев.)

нии жизни, не ограниченной определенными условиями, в которых приходится жить людям, и жизнь, независимая от действий власти[1]. Это идея такой жизни, смысл которой не исчерпывается использованием предоставленных властью возможностей и перспектив на лучшую жизнь. Таким образом, провозглашенная новым средним классом идея трансцендентной формы жизни окончательно противопоставляется ощущению «принуждения» к традиционной жизни и традиционному счастью.

Тем не менее, две этих морали вписываются в логику современной политэкономии, и, кажется, представляют собой два разных этапа ее развития. Целью современной власти является «производство» долгой жизни хорошего качества[2]. Рациональное планирование времени сразу же позволяет господствовать над жизнью. Задачей распорядка дня и четкого планирования отдельных действий является устранение расточительства. Таким образом, жизнь становится временем, «отсчитанным Богом и оплаченным людьми»[3]. Распланированное и, благодаря этому, рационально используемое время - это время «высокого качества». Подобное существовало и в протестантской морали, описанной Вебером, в которой эталоном жизни стал узаконенный распорядок, а ориентация во времени была обязательной, ибо тот, кто «полдня прогуливался», не только не заработал денег, которые мог бы заработать за это время, но и погубил его, и «пустил на ветер»[4]. В новой политэкономии абсолютное безделье не только не приносит прибыль, но и является катастрофической потерей того, что можно было бы сделать за это время.

Достижение господства над жизнью с помощью планирования времени имело религиозный и утилитарный смысл. Упорядоченный образ жизни давал гарантию жизни хорошего качества, го есть, здоровой жизни. Как пишет Вебер, безделье: прогулки или лежание в своей квартире, было не только грехом, но и провоцировало болезни. Соответствующая диета, воздержание и дисциплина были профилактикой против болезни аристократов - меланхолии[5], а безрассудство было це-

[1] *Osborn 1996*
[1] *Foucault 1998*
[3] *Foucault 1998, с. 149*
[4] *Weber 1994, с. 32*
[5] *Turner 1984, с. 167*

ной, которую нужно было заплатить за пороки, изнеженность и снисходительное отношение к себе[1]. Отсутствие озабоченности тем, чтобы прожитое время было хорошего качества, обрекало на некачественную жизнь, на жизнь с болезнью. Стиль жизни аристократии, снисходительное отношение к собственным слабостям и безделье, воспринимались пуританами не только как свидетельство отсутствия милости Божьей, но и как прямая дорога к дегенерации, а практикуемый ими аскетизм считали силой, производящей здоровье.

Связанные с появлением нового среднего класса существенные изменения в морали индивидуализма состоят в замене объекта инвестиции. «Я» и собственная жизнь становятся для индивида чем-то вроде предприятия[2]. Самопознание, самооткрытие, самоутверждение, расширение сознания, поиск истинного сознания или высшего сознания, это цели, вокруг которых объединяются все действия и которые формируют стиль жизни. Таким образом, изменения в морали индивидуализма, произошедшие в шестидесятые годы, можно рассматривать как замену объекта инвестиций. «Я» становится объектом интенсивной работы, приводящей к самообогащению. Предпосылки такого изменения можно обнаружить и в протестантской морали. Как пишет Вебер, пуританин, записывая в дневниках грехи, сам «прощупывал свой пульс». Современный пуританин записывает не только свои грехи, но и «поведение» Бога. Божьи заповеди, соотнесенные с собственным поведением, становятся понятными. Проблема спасения приобретает форму «бухгалтерии». Вебер отмечает, что таким образом святость жизни приобретает характер хорошо выполняемого ***дела***[3].

В пуританской морали сразу возникло напряжение между религиозным и утилитарным аспектами аскетизма. Исчезновение религиозной мотивации обесценило или свело аскетизм к обычному получению выгоды и тренировкам по адаптации к обществу. Та же проблема, хотя и менее острая, возникла и в свободной морали нового среднего класса. Напряжение, порождаемое действиями нового среднего класса, можно показать на примере особенностей жизни «худшего качества», о

[1] *Turner 1987, с. 58*
[2] *Robertson 1978, с. 214; Кщыу 1992*
[3] *Weber 1994, с. 110-111. Подчеркнуто Вебером*

которой пишет Бурдье. Вместе с новым средним классом появился новый вид неполноценности или, просто, новый вид людского горя. Речь идет о сексе. Неполноценность в этом вопросе свидетельствует о том, что для достижения «полной жизни» и пользования ею, необходимо иметь такую же, как и ранее у пуритан, «профессиональную подготовку[1]». Противоречие, появившееся в логике поведения нового среднего класса, это противоречие между убеждением, что нужно иметь подходящую компетенцию для того, чтобы жить «полной жизнью» (ибо жизнь, в протестантской морали, является разновидностью бизнеса, который нужно уметь хорошо вести), и убеждением, что настоящая полная жизнь ничего не стоит, а квалификация и знания могут стать даже ограничителями, так как не позволяют управлять интуицией и инстинктом или, коротко говоря, не позволяют «забыться».

Таким образом, с одной стороны, ввиду опасности попадания в «человеческую» нищету, необходимо повышать свою жизненную квалификацию, а с другой стороны, нужно помнить, что эта квалификация предполагает обладание какими-то знаниями о том, как жить, а унификация и рационализация жизни отбирает у нее спонтанность, свободу и креативность. Такое неразрешенное противоречие, можно также найти и в характерном для нового среднего класса неоднозначном отношении к природе. В отличие от интеллигентно восторженного отношения к «дикой природе», новый средний класс провозглашает «возврат к природе[2]». Конечно, методы, с помощью которых он пытается вернуться к природе и обеспечить себе доступ к полной жизни, достаточно противоречивы. Возврат к природе сводится к обучению, например, «Школы природного рождения». Поэтому спонтанность, креативность и управление интуицией в морали нового среднего класса приобретает смысл «профессиональной подготовки», и в качестве такой могут быть предметом обучения. Добавим, что все «натуральное» - терапия, отдых, живность, это, как правило, самые дорогие предложения рынка. То есть, нельзя сказать, что натуральная жизнь и расходы, связанные с ней, «ничего не стоят». То же относится

[1] *Bourdieu 2005, с. 451-453*
[2] *Urry 1990, с. 94-95*

и к достижению определенной квалификации в этом вопросе. Нельзя, как и в случае с пуританами, также надеяться на то, что соответствующая подготовка к спонтанной жизни превратит ее в соревнование и вернет очарование тому, что должно было стать сферой проявления свободы и спонтанности.

Требования, связанные с «полной жизнью» определили условия, в которых зародилось понимание жизни как бизнеса, который нужно просто хорошо вести. Произошло это в связи с исчезновением религиозной мотивации аскетизма. Из-за рационализации жизни, «охвате» ее институтами власти и регулирования путем администрирования у индивида рождается уверенность в том, что живет он неполной жизнью. Упорядочение жизни отдаляет от ощущения хаоса, однако, как говорит Хабермас, из этого факта не удается «выдавить» смысл. Понимание этого проявилось, в первую очередь, в лозунгах контркультуры, а затем и в морали нового среднего класса. Борьба за освобождение жизни не ограничилась «сексуальным фронтом». Несмотря на политическое поражение контркультуры, ее лозунги были актуальны до момента, пока вызванные контркультурой изменения, произошедшие в морали индивидуализма, окончательно завершились появлением «гарантированных демократий», при которых обыватели становятся партнерами государственных институтов[1]. Это обыватели, а не только государственные институты, становятся инициаторами реорганизации в сфере того, что связано с господством над жизнью. Пробужденные надежды на жизнь лучшего качества или на полную жизнь становятся основанием для новых рассуждений.

Возникновение «гарантированных демократий» является результатом борьбы и попыток перехвата контроля процесса индивидуализации новыми игроками. Глашатаями «полной жизни» являются общественные движения: экологическое движение, пацифисты, а также движение за охрану здоровья женщин или, например, движение за защиту и повышение самооценки, группы религиозные и лечебно-оздоровительные или, вообще - движения за «расширение сознания». А также периодически или постоянно действующие различные группы самопомощи: телефоны доверия и группы по защите прав

[1] *Dandeker 1990; Rose 1996, 1997; O'Malley 1996*

пациента, прав отца, прав жертв преступлений или потребительских прав. В конечном итоге, с улучшением качества жизни и требованиями, направленными на поиск «полной жизни», можно связать все те действия, целью которых является освобождение жизни от ее рационализированного варианта, а именно - дебюрократизация, децентрализация, деформализация, деинституционализация и демедификация. Кроме того, результатом этих требований является реорганизация и появление новых услуг и новых специализаций в сфере улучшения качества жизни и достижения «полной жизни», а также популяризация или даже экспансия различных видов терапии, предлагающей получение «квалификации» для спонтанности, креативности, свободы и интуиции.

Характер и значение переломного момента, наступившего в морали индивидуализма в шестидесятые годы, определяли два скрытых смысла. Во-первых, в новых жизненных стратегиях предпочтение отдается идее трансформации, а не конверсии собственного «Я»[1]. Собственное «Я», как объект инвестиций, больше связано с систематическим трудом и ощущением процесса перемен, чем с ощущением резких изменений. Случайные или мистические ощущения не только дают импульс для проведения радикальных изменений, а скорее направляют выбор, осуществляемый индивидом, а также дают определенную перспективу интеграции и интерпретации всему восприятию индивида[2]. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что действия, направленные на достижение «полной жизни», трудно однозначно отнести к традициям ярко выраженного индивидуализма. В новом образе возвращается проблема, появившаяся в пуританской морали. Мотиву яркого самовыражения, открытию «настоящей личности» и «расширению сознания» часто сопутствовал мотив, связанный с традицией утилитарного индивидуализма[3]. Поэтому поиск «полной жизни» трудно отделить от работы по улучшению ее качества, которая ограничена рамками современной политэкономии. Как пишет Роберт Беллах[4], утилитарный индивидуализм - это постоянно возрождающееся многоголовое чудовище.

[1] *Bellah 1976; Robertson 1978, с. 212-213*
[2] *Bellah 1976; Wuthnow 1978, стрЮб; 1996, с. 369-370; Abrahan 1983; Champion, Hourmant 1999*
[3] *Bellah 1976; Robertson 1978, с. 132-133; Abrahan 1983*
[4] *Bellah 1976*

2.1. Власть над жизнью: жизнь как «политический объект»

По мнению Вебера, распространение процесса рационализации приводит к исчезновению религиозного и морального критериев поиска самоутверждения. Исчезновение принудительного характера труда приводит к тому, что повседневная жизнь и ее потребности становятся единственной областью поиска наслаждения. Появляющееся разочарование в религии и морали приводит к выхолащиванию значения общества[1].

«Железная клетка», результат экспансии рационализации и одной из ее составляющих - бюрократизации, представляет собой пример современных угроз, связанных с жизнью в «управляемом» обществе. «Железная клетка» забрала у общества определенный вид энергии - энергию людей. Она предлагает готовое, соответственно обустроенное общество, в котором инициатива и непредсказуемость являются лишними. Поэтому «железная клетка» не только приводит к апатии, но и представляет собой всегда присутствующую в сознании индивидов соблазнительную возможность «передать себя» бюрократическим учреждениям и принять всевозможные предложения однозначного, раз и навсегда обустроенного общества. Таким образом, ослабление активности, вызванное «железной клеткой», связано с предлагаемой ею альтернативой решения задачи самостоятельного управления собственной жизнью и придания ей смысла[2]. Пример «железной клетки» описывает условия, опасные для сущности индивидуализма и демократии.

В духе, аналогичном выводам Вебера, выдержаны и рассуждения Алексиса де Токвиля, касающиеся неизбежного разрастания бюрократии в условиях массовой демократии[3]. В соответствии с Токвилем, обратной стороной процесса демократизации и индивидуализации является углубляющаяся приватизация и апатия. Сконцентрированные, прежде всего, на собственной жизни и прибегающие к помощи бюрократии индивиды перестают быть обычными гражданами в публич-

[1] *Weber 1984, с. 195, 259-260; 1994, с. 175, 180-184*
[2] *Dandeker 1990, с. 9-15; Turner 1996, гл. XIII*
[3] *Tocjueville 1996*

ной сфере и становятся потребителями по отношению к ней[1]. В таких условиях политика превращается в обычное администрирование. Бюрократические институты разрастаются со времен Великой депрессии, а в пятидесятые годы становится очевидным, что черный сценарий их ожидаемых преобразований стал реальностью. Бюрократические институты служат, прежде всего, тем, кому предоставляют работу[2]. Интересно, что актуальная до настоящего времени критика «железной клетки» скрывает в себе два различных определения, которые по-своему удачны, хотя и взаимно исключают друг друга, но, по всеобщему убеждению, только совместно передают ощущения, связанные с жизнью в «железной клетке». С одной стороны, это ощущение вездесущности системы, абсурдной бюрократизации и чрезмерной организованности, а с другой - абсолютного хаоса, в котором заканчиваются возможности рационального действия и планирования[3]. Предложенное Юргеном Хабермасом толкование современных процессов является попыткой обнаружения неоднозначности результатов незавершенной, по мнению автора, модернизации[4].

Целостная перспектива восприятия мира, а, значит, и перспектива смысла свойственна только отживающему обществу. Различия между существующим обществом, властью и экономикой не несут методологический или познавательный характер. Это реально существующие различия. В соответствие с Хабермасом, для общества политики и денег существующее общество - это абстрактная рабочая сила и голоса на выборах. В таких условиях общество теряет свою субъективность, не влияет на себя и не воспроизводится с помощью свойственных ему процессов, ибо интеграция, социализация и воспроизводство становятся объектами администрирования. Завоевание существующего общества обществом власти и денег - это исчезновение целостной перспективы смысла. Общая перспектива, в которой проявляется смысл, заменена консенсусом и рассуждениями. Однако власть не может заставить смысл появиться, а экономика не может его купить.

[1] *Dandeker 1990, с. 18*
[1] *White, Sjoberg 1972*
[3] *Calhoulm 1995, с. 112*
[4] *Habermas 1994*

Эти обстоятельства способствовали исследованию вездесущности системы. Некогда независимые социальные процессы стали теперь проблемами администрирования. В то же время, вездесущность системы создает ощущение жизни в обществе, не контролируемом людьми. Происходит это потому, что даже наиболее «эргономичная» система не гарантирует ощущения осмысленности предпринятых действий, хотя узурпирует монополию на их организацию. Хабермас пишет: «Зажиточное государство должно было быть компромиссом, купленным по заниженной цене». Контроль над нарастающим кризисом состоял в передаче некоторым секторам экономики всех средств. В шестидесятые годы результаты такого администрирования современного общества и консервативная стратегия подавления нарастающего кризиса путем «сбрасывания» средств малоимущим, распространяются на всю систему.

Другие авторы первопричину кризиса видят в достатке пятидесятых годов. В тех условиях рождается новый индивидуализм, отвергающий аскетизм[1]. Транжирство -- это цель и цена нового индивидуализма. Купание в достатке, это ничто иное, как наступающее ослабление активности и утечка общественной энергии из системы. «Железная клетка» превращается в выгодную цель и удобное место для бегства из хаоса[2]. Книга Эриха Фромма «Бегство от свободы» - это одна из наиболее известных и наиболее пессимистических интерпретаций и прогнозов, пропитанных преклонением перед упорядоченным миром. Менее радикальные варианты толкования этих угроз связаны с концепцией бюрократического индивидуализма. Бюрократический индивидуализм относится к ситуации господства экспертов, контролирующих жизнь индивидов. Однако, как утверждает Беллах[3], в этом случае трудно говорить о том, что бюрократический индивидуализм подчинил себе другие формы индивидуализма, ибо его распространение ограничено поиском традиционных форм противодействия, например, в общественной жизни.

Даже если эти беспокоящие прогнозы кажутся преувеличенными, их все-таки отчасти подтверждает, а, может, даже они в какой-то мере способствуют появлению атмосферы не-

[1] *Hancock, Sjoberg 1972*
[2] *Alexander 1972*
[3] *Bellah 1985, c. 150*

героической жизни в традиционном обхцестве, в котором люди руководствуются «основой комфорта» - «жалкой выгодой», о которой писал Ницше. Жизнь в «железной клетке» не только лишена героизма, ее пронизывает ощутимая атмосфера огромного несчастья, которое, несмотря на неслыханный комфорт, невозможно выразить словами. «Выгодной целью» является общество, в котором роскошь обменивается на «полное счастье», волной набегающее на любимый диван, с которого просматривается любимая телевизионная программа. Алхимию жизни заменяет чудесная, «волшебная» и полезная еда, приготовленная на удобной, стилизованной под лабораторию кухне. Волнение и одиночество теперь трактуются как «впадение в детство», и как постоянная готовность причислить себя к некоторым немногочисленным, притесняемым категориям людей[1].

В соответствии с Вебером, спасением от угроз, связанных с наступающей рационализацией, могло бы стать создание моральной ответственности, появление новых форм общественной жизни, эротика, возврат к Церкви и придание требуемого характера политическим действиям и научной работе[2]. Кроме того, Вебер разделил рациональность осязаемую и формальную и показал, что между ними, в соответствии с законом, существует не поддающийся разрешению конфликт[3]. Осязаемую рациональность невозможно измерить, однако, она всегда предоставляет приемлемые основания и позиции, на основе которых ценность и смысл установленных целей могут быть подвергнуты критической оценке. В частности, то, что является рациональным в одной области, может вызывать иррациональные последствия в других сферах деятельности[4]. Вебер, как известно, не верил в результативность и успешность индивидуальных побегов из «железной клетки». Вызванное рационализацией опустошение в обществе он интерпретировал как ситуацию, при которой воплощение определенной идеи, в конце концов, обращается против нее самой. Рационализация жизни, прежде всего, должна была увеличить независимость

[1] *Marcuse 199, с. 100; Taylor 2002, с. 11; Turner 1984, с. 10-29; Jameson 1991, с. 321;Wuthnow 1996, с.372; Baumann 1995; Beck 2002, с. 181*
[2] *Weber 1984, с. 195*
[3] *Weber 1984, с. 148*
[4] *Bendix 1960, с. 2 85*

индивида, но в условиях посткосмологического порядка она одновременно способствовала обезличенному доминированию во многих сферах жизни. Как оказалось, рационализации собственной жизни сопутствует склонность к наблюдению не только за собой, как за объектом и инструментом собственных действий, но и за действиями других. Противоречивость и опасность, связанные с рационализацией жизни, сталкиваются в новом *эго,* склонном к подчинению и самоубийству[1].

Интерпретированный Вебером процесс рационализации и его последствий напоминает описанный Фуко процесс подчинения установленному порядку[2]. Рационализация и подчинение установленному порядку выполняют нормализующую функцию. Однако смысл нормализующей функции не заключается в устранении в одном случае тех, кто из-за невозможности найти себя в «капиталистическом космосе» находится в тупике, а в другом - сомнамбул, уголовников и больных. Нормализующая функция процесса рационализации и подчинения установленному порядку состоит в том, что они создают возможность для действия и сам факт создания ее направляет жизнь и стремления людей. Нормализующие функции рационализации и подчинения установленному порядку - это не приговоры, справедливые или взывающие к небу о мести, и не диагнозы, точные или ошибочные, и не выявленные патологии, со слабо скрываемой тенденцией к расширению государственного вмешательства. Нормализующий эффект рационализации и подчинения установленному порядку — это раскрытие направлений, по которым **инттиииды** сами, с помощью экспертов или с Божьей помощью, будут работать над качеством своей жизни, будут принимать решения о характере и размерах ощущаемого счастья, здоровья и мудрости. В данном случае не говорится о внешнем, физическом принуждении или о надоедливом уговаривании. Плодом нормализующей рационализации и дисциплины является не извращенец или уголовник, а нормальный человек, наслаждающийся перспективой счастливого вечера, проводимого на диване перед телевизором. Современная политэкономия открыла правила управления реальностью для того, чтобы рациональ-

[1] *Alexander 1989, с. 81-92*
[1] *Turner 1984, 1996; Dandeker 1990*

ным образом управлять хаотическими, не скоординированными стихийными процессами и действиями людей. Научное управление собственной жизнью и жизнью других людей было свя - зано с уверенностью, что жизнь в соответствии с открытыми правилами просто окупит себя. Для современной власти целью рационализации жизни было «производство» жизни более хорошей, более легкой, более безопасной, более здоровой, более продолжительной и более счастливой. Создание сытого и здорового общества отображает амбиции современной власти[1].

Бегство от свободы в сытом и здоровом обществе заканчивается на мягком диване или на широких плечах политических хилеров[2]. Однако «железная клетка» дает также импульс для экспериментов и поиска новых путей самореализации. Ключевая проблема современной культуры индивидуализма, пишет Робертсон[3], это вопрос: в какой степени стремление к самореализации принимает окончательный характер побега или адаптации по отношению к культуре, и насколько такое стремление облегчит поиск новых культурных форм? Однако трудно определить критерии, необходимые для оценки значения жизненных стратегий, для вынесения решения о том, являются ли они бегством или, вероятней всего, адаптацией, а также являются ли они инновационными и в какой степени. Многие стратегии и методики имеют неоднозначный характер и трудно сказать, вписываются ли они в логику существующих культурных форм или отвергают ее[4]. Неизменно актуальным остается сомнение: как наблюдать, к какой последовательности их отнести и как окончательно сравнить множество новых действий и возможностей, предоставленных жизнью. Отсутствие возможностей для оценки направления и развития упомянутых изменений в культуре является следствием неоднозначного характера применяемых индивидами жизненных стратегий. Большинство из них представляет собой особого рода компромисс и страховку: многие, одной ногой пробуют убежать из системы, однако, другая нога ищет прочную опору и соответствующую почву в системе[5].

[1] *Baumann 1995, с. 11-13*
[2] *Healer (англ.) - целитель (прим. перев.)*
[3] *Robertson 1978, с. 213*
[4] *Featherstone 1997; Bellah 1976, 1985; Pahl 1995; Zaretsky 1997*
[5] *Pahl 1995; с. 117-155*

Условия и образ жизни, примером которых является «железная клетка», указывают на присутствующую в индивидуализме, точнее говоря, присутствующую в современном индивидуализме, связанном с экспансией процесса рационализации, тенденцию к подрыву собственных условий существования. Изучение большинства стратегий и действий, в которых можно заметить мотив бегства из «железной клетки» и присущую им безысходность, позволяет сделать вывод, что «железная клетка» в восприятии индивидов не находится «где-то там» или «где-то снаружи». Многие жизненные стратегии свидетельствуют скорее о том, что «железная клетка» находится «здесь» и «внутри». Такая ситуация дает повод для изучения окружающего мира, изучения окружающих и себя. Рациональность не является нейтральным качеством. Вещи и услуги, предлагаемые рынком, формируют определенное отношение к жизни и жизненные перспективы. В конце концов, не тело, а человеческая душа комфортно располагается в удобном автомобиле[1]. Контркультура шестидесятых открыла ранее неизвестную силу вещей, проявившуюся не в формировании образа жизни, а в программировании человеческой жизни[2]. «Железная клетка» описывает условия, при которых растет вероятность выбора конформистского поведения, а личные ощущения могут быть фальсифицированы. Проблемы, связанные с «железной клеткой», касаются фундаментальных для морали индивидуализма вопросов: достоверности и надежности личных ощущений, аутентичности, возможности быть собой и возможности самореализации.

Напомним, что эффективность современной политэкономии выражается в открытии путей к самореализации. Жизни, как объекту политической власти, сопутствует изучение индивидами своих возможностей и стремлений к самоутверждению и самореализации. Иными словами, эффективное и продуктивное применение современной политэкономии предполагает, что управление другими осуществляется путем создания условий, при которых индивиды сами захотят управлять собой. Характер современных отношений власти определен конкретным содержанием ее намерений, ставших стратегией - властью над жиз-

[1] *Marcuse 1991, с. 24-30*
[2] *Willis 1978, с. 170-173*

нью. Прежде всего, говорится о власти над жизнью в конкретном историческом периоде[1]. Собственно, в этом контексте наиболее цолно проявляется смысл сформулированной Мишелем Фуко концепции «власти - знания». Стремление к власти над жизнью в ее конкретном, историческом периоде пробуждает и направляет стремление к исследованиям. Процесс формирования современной власти, это, прежде всего, процесс, аналогичный процессу формирования новых научных дисциплин, исследующих различные жизненные аспекты, проявления и процессы.

Современная «власть - знание» реализуется путем регулирования жизни. Она делит жизнь на мельчайшие частицы, выделяет ее аспекты, отслеживает проявления и определяет уровни ее энергии для обеспечения собственной независимой позиции относительно жизни. Конкретным воплощением такой, подчиненной порядку и рационализированной жизни как «политического объекта», становится «популяция» (народ)[2]. Популяция становится также важным объектом для исследований. Раскрываются характерные для нее постоянные закономерности, а также естественный и неизменный ход событий, с которыми власть должна считаться и постоянно их нейтрализовать. «Нагнетание» жизни в популяцию является очень хорошей основой для поддержания современной власти.

Однако, дополняя вывод Фуко, нельзя не отметить, что этот ключевой, всенародный масштаб жизни образовался в конкретных условиях, то есть, в условиях процесса урбанизации, когда самостоятельные люди в поисках лучшей жизни становились более мобильными. Потрясающая мобильность и разобщенность не только окончательно сформировали «популяцию», но и стали ее сутью, окончательно определившей способы ее восприятия, познания и управления. Об этом свидетельствует тот факт, что такому фундаменту современной власти, которым является «популяция», присущи, кроме независимости, относительного постоянства и все более «уплотненные», постоянно открываемые субдисциплинами процессы, такие как чрезвычайная непрочность, неуверенность и постоянно присутствующая угроза распада, дегенерации и потери жизненной энергии[3].

[1] *Foucault 1998; Gordon 1991; Burchell 1991*
[2] *Foucault 1995, с. 122-126*
[3] *Gordon 1991; Baumann 1995*

Планирование пространства и соответствующее размещение индивидов становятся формой достижения порядка и высококачественной жизни: отклонения от нормы и эпидемии заболеваний исключаются или жестко контролируются. Еще в XVII веке для поддержания порядка непослушных и больных просто изолировали. Сохранившаяся до XVIII века формула Главного госпиталя (Hopital G6neral) позволяла определенным образом использовать жизненную энергию, создаваемую некоторыми людьми из-за их хаотичного образа жизни. Главный госпиталь принимал подкидышей, сирот, нищих, больных венерическими болезнями, пожилых людей, немощных, калек, а также «слабоумных и сумасшедших обоего пола»[1]. Лечение в Главном госпитале основывалось не только на медицинских мероприятиях, учреждение должно было изменять людей с помощью упорядоченной жизни и труда. К общественным работам привлекались все, а слепые выполняли такую работу, для которой зрение было не нужно. В XVIII и XIX веках уже применяется принцип разделения. Кроме изоляции и продолжительного внешнего воздействия, наиболее важным становится «контролируемое перемещение» и сеть тюрем. Речь не идет об обучении, изменении и формировании жизненных навыков у тех, кто очутился на «капиталистической улице». Изоляция включает в систему то, что находится вне системы. Таким образом, свободных людей учат тому, как не попасть в затруднительное положение и как эффективно избегать «улицы» и тюрьмы[2].

Париж и Вена после «Весны народов»[3] основательно перестроены. Новые бульвары создают ощущение пространства и свободы, удобны для гуляющих, и настолько широкие, что по ним всегда можно ввести войска. Так в городе проявляется «моральная архитектура» власти. Одно и то же пространство делает возможным рациональный труд и рациональный отдых, а в случае нарушений порядка - мобилизацию и введение войск. В XX веке город становится символом новой, более совершенной формы общественной жизни. В городе поддерживается «божеский порядок». Уже в начале XX века театральные постановки о городской жизни вызывают ощущение «краха цивилизации».

[1] *Podgurska-Klawe 1988*
[2] *Deleuze 2004, c. 72-73*
Весна народов -революции в Европе, начавшиеся в 1848 году (прим. перев.)

Город изменяет человеческую природу и человеческие связи. Рациональному порядку города придаются черты «явного безумства»[1]. В пятидесятые годы XX века город в очередной раз становится символом, однако на этот раз — символом упадка и кризиса. Город становится синонимом ада и критикуется марксистами, либералами, консерваторами, гуманистами, интеллектуалами и анархистами. Преступность, бандитские войны, расизм, бедность, безработица, дискриминация и насилие - это социальные факторы, создающие новый облик города, как места, в котором уже не удается нейтрализовать заразу[2].

В шестидесятых годах в чуде цивилизации разочаровались не только левые, но и правые. Статистики в 1968 году говорили, что 14 миллионов американских семей живет в достатке, а 60 миллионов американцев живет в бедности, 10 миллионов учатся, 5 миллионов страдает психическими расстройствами, 4 миллиона отбывают наказание в тюрьмах, 5 миллионов подтвержденные алкоголики, а 21 тысяча человек совершила самоубийство[3]. Призрак морального разложения и утрата биологических сил дали повод не только для исследования жизни, но и для активной пропаганды жизни с помощью государства. В начале шестидесятых годов в США были приняты несколько программ социальной реабилитации (в частности, борьба с бедностью и программа для молодежи), которые закончились абсолютным провалом.

Только пропагандистский аспект деятельности государства в пользу власти над жизнью с помощью увеличения ее силы явился переломным моментом в современной политике подчинения жизни установленному порядку. С этого момента господство над жизнью состоит не в отслеживании так или иначе протекающих процессов, а в устранении и нейтрализации их неблагоприятных последствий. Управление другими и, соответственно, самоуправление принимает вид профилактики[4]. Можно сказать, что профилактика является основным механизмом обороны, как на уровне популяции и определения стратегии действий государственных институтов, так и на

[1] *Sheppard 1998*
[2] *Cohen 1987, c. 212*
[3] *Alexander 1972*
[4] *Gastaldo 1997; O'Malley 1996*

уровне индивидуальных жизненных стратегий. Этот контекст завоевания власти над жизнью с помощью рекламы жизни в очередной раз обнажает сущность подчинения установленному порядку, который не состоит в угрозе заключения в тюрьму или изоляции в клинике. С помощью пропаганды жизни современная власть открывает еще один путь к господству индивидов над собственной жизнью. Поэтому в медикализации можно увидеть программу социализации современных сообществ, особенно тех, стиль жизни которых разительно отличается от пуританского идеала. Те, кто не смог познать профилактические и успокаивающие результаты труда (женщины и городской «сброд»), были включены в систему с помощью медицинского режима. Вначале — реклама здорового образа жизни, затем, оздоровительное обучение и профилактические прививки, охватывающие всю популяцию или внушенная половине населения замещающая гормональная терапия, все это подходящее, а значит и более широкое иоле деятельности современной власти. К борьбе за «большую» и «лучшую» жизнь современная власть мобилизует всех. Это - политика создания возможностей: ответом на такую мобилизацию является личное ощущение и реальное стремление к какому -то окончательному господству над жизнью ввиду новых, появившихся возможностей довооружения в борьбе за собственную жизнь.

В этом месте следует на мгновение остановиться на очевидном, хотя и парадоксальном результате процесса медикализации, о чем прямо пишет Фуко. Однако в различных интерпретациях и продолжениях его рассуждений этот парадоксальный результат медикализации связан или с негативной оценкой состояния здоровья или с ожиданиями и требованиями, как власти, так и индивидов, относительно жизни и того особого ее проявления, которым является здоровье. Очевидным результатом подчинения установленному порядку и рационализации жизни является тот факт, что уже в XVIII веке в отчетах о состоянии здоровья народа напрямую подтверждалось: «Здоровье, как нам кажется, постепенно ухудшается»[1]. «Нормальные», «привычные» и «естественные» болезни уступают место более «сложными» и более «коварным» болезням циви-

[1] *Foucault 1999, с. 36*

лизации. В течение короткого времени существовало двоевластие «нормальной» и «цивилизованной» болезни. Понятно, что сельская местность была охвачена «естественными» болезнями, в то время как более сложные болезни чаще встречались у «людей из общества»[1]. Такой же принцип деления болезней на «простые» и «сложные» и, поэтому, «трудные для лечения», распространился за пределы Европы. Колонизаторов в Африке и Азии мучила определенная разновидность неврастении, а именно - тропическая неврастения[2]. Тропическая неврастения вообще не наблюдалась у аборигенов, так как примитивные условия жизни делали их независимыми от переживаний.

«Ухудшающееся здоровье», несмотря на довооружение индивидов, дало повод для усиления борьбы и самоконтроля. Призрак распространяющихся «неестественных» болезней вынуждает более тщательно присмотреться к условиям, в которых они появляются. Цивилизация, порождающая новые неестественные болезни, это также, а в культуре индивидуализма и, прежде всего, иная опасность для «искусственной жизни». Поэтому «ухудшающееся здоровье» вновь возрождает спор не о здоровье, а о жизни. Искусственно созданные условия не только вызывают неестественные болезни, но и навязывают «искусственную жизнь». Очередная волна возврата к природе была рождена открытием новых, более сложных болезней. Сохранение собственной, независимой позиции по отношению к жизни разрушает ее другим образом.

Кроме искусственно созданной жизни, результатом господства над жизнью является также и какая-то форма ее минимизации. Рационализация жизни приводит к тому, что она соответствующим образом приспосабливается к познавательным и техническим возможностям человека. Вопреки довооружению индивидов в их борьбе за жизнь, а также благодаря ему, новые болезни не только постоянно напоминают о существующем в медицинской сфере делении на сторонников комплексной терапии и сторонников натуральной терапии, но и становятся темой для религиозных, нравственных и газетных обсуждений, а также напоминают о безопасных и опасных вариантах жизни. Не при-

[1] *Foucault 1999, с. 36*
[2] *Kleinmann 1986, с. 20*

рода, а возврат к природе или ретроспективный образ природы стал чем-то вроде прототипа морали нового среднего класса.

Новые методы контроля и самоконтроля, связанные с пропагандой жизни «упали» на подготовленную почву. Медицина, одновременно с исчезновением эсхатологического плана, должна была перенять интегрирующую и нормализирующую функции религии[1]. Перспективу вечной жизни заменило обещание жизни «высокого качества». Оба этих мотива могли стать взаимозаменяемыми, так как, по мнению Брайана С. Тернера, раньше они были родственными понятиями. Случаи внезапных и чудесных исцелений, а также паломничества с надеждой на выздоровление показывают, что забота о спасении души и забота о здоровье стояли на одной ступени. В то же время, близость религиозного или нравственного мотивов и медицинских мероприятий находила свое выражение в таких узаконенных проявлениях, как монастырская или пасторальная медицина. Еще в XV веке формальным требованием при поступлении на медицинский факультет было благородное происхождение[2]. Задолго до этого, для того чтобы стать врачом, кроме профессиональной, была необходима и нравственная подготовка. Практикуемый в протестантстве аскетизм, который поддерживался режимами питания и сексуальной жизни, также изначально носил религиозно-медицинский характер[3].

Наиболее существенный аспект возможностей, созданных такой перестановкой и изменением принципов социальной интеграции, то есть, перехода от религиозного порядка к порядку медицинскому, отображает концепция равноправного общества, которая раскрывает глубокий смысл той особой разновидности рационализации жизни, которой является медикализация[4]. Медикализация не основана на насыщении населения медицинскими мероприятиями и предостережениями. Медикализация имеет силу моделирования, определяет и преобразует человеческие отношения, и проникает в созданную с помощью новой научной дисциплины ***психе.*** В посткосмологическом порядке медикализация происходит с помощью установления и опреде-

[1] *Foucault 1995*
[2] *Brzezinski 1988*
[3] *Turner 1984, c.218; 1987, c. 19-20*
[4] *Foucault 1995*

ления предела возможных значений ощущений индивида. Страдания, предсмертное состояние, смерть, семейные и интимные связи учитываются в процессе исследования причин, результатов и проблем, о смысле которых «в последней инстанции» говорит медицинское заключение, которым является диагноз.

Светское пасторство не было бы возможным без появления новой дисциплины - психологии, с помощью которой было открыто новое, невидимое пространство олицетворения власти. ***Психе*** - эта невидимая область, которая с помощью психологии становится освещенной и видимой. Благодаря психологии наиболее сумбурные показания приобретают смысл, а ложные или недостоверные признания легко выявляются. Исповедь в ее современной форме - судебное слушание или врачебный опрос, являются классической формой связи в рационализированном с помощью медицины социальном устройстве. Медицина, право, обучение, терапия и интим создают и строят общество признания[1]. В таком контексте становятся понятными нападки контркультуры на экспертизу. Поэтому изначально ассиметричная связь становится как бы специально придуманной для того, чтобы размножить патриархальные, сексуальные, расовые и классовые предубеждения[2]. Признание - это принуждение к общению и сознательное принуждение больного или человека с отклонениями.

Однако, что существенно, дознание и его узаконенный вид -- признание, играет роль основной формы социализации. Понятно, что здоровье, его физическая, психическая или психосоматическая форма, личное здоровье, здоровье интимных связей характеризуются обширными проявлениями. Признание как форма социализации становится критическим моментом при распознавании аутентичного и не аутентичного существования в социологизированном варианте такого разделения. Примечательным при таком подходе является анализ Ирвинга Гофмана, касающийся исследования связанного с «клеймом». По Гофману, жизнь заклейменного концентрируется вокруг одной проблемы: когда, где и кому рассказать о своем дефекте. В традиционном обществе дознание, особенно в его каждодневной,

[1] *Foucault 1995; Turner 1984, с. 218-219;Lupton 1997; Sennet 1977*
[2] *Lupton 1997; Barret 1991, с. 81-120; Zaretsky 1997*

доверительной форме, или высказывание правды о себе, является условием для исследования не только аутентичного существования, но и исследования собственного достоинства.

В религиозном обществе не удается «просто так» жить с секретами. Сохранение в тайне правды о себе становится каким-то видом общественного греха или антисоциального поведения. Даже более того, является греховным поведением по отношению к себе. Раскрытие секретов позволяет надеяться на получение современного вида прощения, то есть - чуткого отношения. Однако не случайно на почве антипсихиатрической терапии ощущение принуждения к откровению связано с ощущением зависимости и страхом перед тем, что другие могут «просветить душу насквозь». Поскольку другие и так все видят, не остается ничего другого как признать свою вину. Условием здорового ощущения независимости является способность лгать и хранить свои секреты, то есть - отказ от исповеди[1]. Такое сохранение секретов от общества и близких играет роль свободы, имеющей наибольшее значение, которое можно себе представить в рамках традиционного общества. Свобода уже не является свободой слова из-за предательской склонности к разбалтыванию секретов, а становится свободой молчания или использованием права отказа от показаний.

Изменение роли и характера экспертизы, о которой пишет Зигмунд Бауман[2], связанной с заменой законодателей на толкователей, не только вписывается в логику современной политэкономии, но и укрепляет ее. Законодатель выписывал рецепты, а его пропись не оставляла сомнений в том, что нужно делать. Толкователи - современные эксперты, не являются теперь хранителями правды, так как представляемые ими «предложения», «внушения», «жизненные возможности» и «проблематизации» в дальнейшем должны указывать на «возможные точки соприкосновения», о которых писал Фуко. «Возможные точки соприкосновения» - это места, к которым следует внимательно присматриваться, ибо сквозь них с особой легкостью проникает болезнь, это «слабые точки», не интенсивные, но беспокоящие страхи, или все то, что, в конце концов, может

[1] *Laing 1995, c. 132-135*
[1] *Bauman 1995, c.215-259*

привести к ослаблению защитных механизмов. Другими словами, толкование лучше служит профилактике. Общепринятый порядок предусматривал необходимость действия до момента появления заболевания. Вмешательство было обусловлено симптомами. Толкование же явно направлено на профилактику, так как его не интересует «история болезни» или история «образа жизни», которые могли привести к болезни.

Как пишет Бауман: прогноз эксперта не претендует на истинность и, тем самым, соответствует одноразовому предсказанию, однако, он не устраняет беспокойство, а напротив, увеличивает его. Такая экспертиза не исключает возможность выбора среди представленных ею и часто противоречивых прогнозов. Вызывая беспокойство и принуждая к чуткости, выводы эксперта мобилизуют индивида. Эта мобилизация проявляется в поиске очередных экспертиз и их сравнении, а также в принятии на себя чувства ответственности за совершенные действия и, независимо от того, вызваны они советом эксперта или нет, становятся решениями, принятыми в данном случае лично. Чувство ответственности и чуткое отношение к новым экспертным оценкам приводят к тому, что владеющие собой индивиды с еще большим энтузиазмом усиливают действия власти. Можно сказать, что, превращаясь в «причастного», индивид делает современную власть еще более эффективной и действенной. Энергия, использованная для управления собой, является тем, что власть своими решениями не поддерживает и не сдерживает, однако, как писал Фуко, является тем, что приводит в движение эти решения.

Такую же логику демонстрирует психотерапевт - классический пример толкователя. В соответствие с Фрейдом, обязательная оплата за осмотр служила не только хорошо известному интересу аналитика, но и изначально была хорошо понятым интересом самого пациента. Оплата должна защищать пациента от попадания в инфантильную зависимость от терапевта и его безответственности. Плата за осмотр обязывает пациента сохранять зрелое и трезвое отношение к лечению, обязывает его придерживаться «принципа реальности». Деньги, отданные после завершения осмотра, со всей силой своего символического, несимволического или просто экономического значения, при-

водят пациента к «принципу реальности», каждый раз напоминая, что здесь никто ему ни чем не обязан и здесь его никто не любит. Потраченные деньги предохраняют от соблазна отойти от управления собой и соблазна быть несмышленым ребенком, следует помнить, что, несмотря на большое сходство между пасторской беседой и общением с врачом, обязательная оплата за осмотр в «интересах обоих сторон» подтверждает огромную разницу между религиозными и медицинскими основами социальной интеграции. Признание и искупление вины в религиозном случае означает любовь, а беседа с врачом является любовью без любви или рационализированной любовью.

Любимым объектом медицинской экспертизы и проблематизации стала семья[1]. Она никогда не была непосредственной и желанной целью для исследований, а скорее представляла собой инструмент, с помощью которого изучались процессы воспроизводства соответствующего изучаемого объекта, то есть, популяции[2]. Как пишет Фуко, насыщение семьи психологией было формой ее рационализации. Открываемые тут связи, закономерности и процессы не похожи на те, которые наблюдаются на уровне жизни популяции. Семья - это лишь инструмент для управления жизнью. Проблематизация и рационализация семейной жизни осуществлялась с учетом профилактических задач власти. Наблюдение за тем, что происходит в семье, и понимание ее психологии позволяет легче предвидеть и предотвращать то, что происходит на уровне популяции. Несмотря на то, что семья едва ли являлась средством управления жизнью, окружение ее плотной толпой экспертов в конечном итоге существенно повлияло на перемены, произошедшие в культуре индивидуализма.

Рационализация семьи открыла новый этап в истории современного индивидуализма[3]. Первый этап - это время продвижения индивидуализма в обществе. Семья является убежищем и остается в оппозиции к суматошному миру расчетливой прибыли. В первую очередь, семья остается миром безусловного признания индивида. С миром расчетливой прибыли ее связывает только то, что она оказывает индивиду эмоциональ-

[1] Foucault 1995, с. 97-101
[2] Foucault 1995, с. 97-101
[3] Lasch 1979, с. 4-7; Bellah 1985, с. 85-90

ную поддержку в его конкуренции с другими людьми. Понятно, что модель такой семьи проявлялась в определенном распределении ролей. Мужчина вел дела, противостоял окружающему миру и, поэтому, возвращался домой как бы «менее человечным»[1]. Как пишет Никлас Луман, роль женщины, не меньшая чем рождение детей, это оказание безусловной поддержки, приводящей к тому, что уже короткое пребывание в доме заставляет мужчину сомневаться в существовании «жестоких реалий». Все говорило о том, что триумф семьи становится приметой XIX века.

Поэтому индивидуалистический подход был характерен для публичной сферы. Исключенная из процесса рационализации на первом этапе развития индивидуализма семья, не только не ослабевает, но и укрепляется. Брак по расчету заменяется браком по любви, романтическая любовь подтверждает значение семьи как убежища, однако освобождает также от правил хорошего тона и укрепляет ее «рассказами о себе». Луман пишет: ввиду того, что любовь начинает отвергать существовавшие формы общественного контроля, она принимает новый облик и воспринимается как страсть, безумство и болезнь[2]. Таким образом, семейная жизнь открывается для ярко выраженного индивидуализма[3]. Широта и аутентичность - эти основные ценности ярко выраженного индивидуализма могут практиковаться и реализовываться только в некоторых «регионах» современного общества. Возникает проблема с тем, что является личным, интимным, отвергнутым или жестоко сброшенным со сцены публичной жизни[4]. Утверждение современной личности как «микрокосмоса» приводит к тому, что уже в XVII веке появилась тенденция к добавлению в супружество новых эмоций: дружбы или хотя бы симпатии. Однако невозможно, чтобы новые ожидания мужчины в отношении женщины, то есть, тепло, поддержка и утешение имели какие-либо шансы на существование без атмосферы дружеского понимания. Общение в супружеской жизни становится вопросом взаимности[5]. Поэтому

[1] *Luhmann 2003, с. 189-190*
[2] *Luhmann 2003, с. 28-29*
[3] *Bellah 1985, с. 89ж Giddens с. 39, 45*
[4] *Wolf 1997*
[5] *Luhmann 2003, с, 99*

теряют свое значение внешние достоинства полюбившейся особы. В XVIII веке рассказ о красоте, богатстве, мужских достоинствах или добродетели еще мог породить любовь. Несмотря на то, что любовь становится дорогой в мир другого человека, представляемая супружеская жизнь и «юношеские» фантазии о любви к человеку, «увиденному в пролетке» или «известному по рассказам», уходят из человеческих представлений[1].

Однако, в общем, на первом этапе истории романтической любви ничто не предвещает требований, связанных с равноправием полов[2]. Социальные различия между полами набирают силу, что ярко проявляется в распределении ролей: мужчина занимается делом во внешнем мире и озабоченный возвращается домой, а женщина является ангелом-утешителем, и специализируется в роли эксперта по «вкусу»[3]. Однако все более очевидными становятся противоречия или сложности, присущие пуританским привычкам. Жестокая реальность приводит тому, что мужчина возвращается «менее человечным». Утилитарную версию индивидуализма представляет мужчина, а романтический вариант ярко выраженного индивидуализма стал доминантой женщины. В те времена основным мотивом читаемых романтических повествований было страдание, на которое обрекало женщину традиционное общество. Этот романтический мотив протестантской морали был упомянут Вебером и, как считает Кэмпбел, в дальнейшем часто упоминался для обеспечения целостности толкований истории капитализма. В то же время, романтическая традиция, которая была «этикой меньшинства», описывает мир супруги человека из среднего класса. Следовательно, дети среднего класса все время подвергались влиянию двух традиций индивидуализма - утилитарной и яркого самовыражения.

Различие, которое связывало мужчину с утилитарной версией индивидуализма, а женщину - с традицией романтизма, не носило абсолютный характер. И в первой, и во второй традиции имеем дело с одной и той же, или похожими моделями личности - личность характеризует ее противостояние обществу. Таким образом, общество выступает тут в двух различных ролях. В первом случае — это бизнес, а во втором — правила хорошего

[1] *Luhmann 2003, с. 23*
[1] *Giddens 2006, с. 43*
[3] *Campbell 1987, с. 225*

тона. Два этих конкретных качества наделяют общество «жестоким реализмом». В то время критики «капиталистического духа» писали: ничто, даже тяжкое преступление, так явно не противопоставляется поэзии, философии и самой жизни, как бизнес[1]. Однако в обеих традициях влияние окружающего мира однозначно является плохим, убивающим и разрушающим. В обоих этосах индивиду присуще беспрецедентное одиночество. И пуритане, и романтики тоже были привязаны к субъективному восприятию, ставшему для них своего рода тестом, подтверждающим реальность событий, происходящих в окружающем мире. Поэтому, как пишет Кэмпбелл, можно окончательно говорить о символическом аспекте пуританской и романтической морали.

В романтической модели противостояния личности и общества наиболее выразительно проявляется момент перехода и различие между «количественным» и «качественным» индивидуализмом. «Количественный» индивидуализм — это индивидуализм, при котором индивид самоопределяется и идентифицируется другими с помощью своей роли и статуса в системе, понимаемой как сложение и адаптация взаимодействующих и дополняющих частей в рамках органичного целого, которым является общество или община. «Качественный» индивидуализм обуславливает исключительность индивида, исключительность, которая принуждает его к безусловной самостоятельности и не дает ему жить в согласии с обществом.

Бизнес и правила приличия не только могут ранить чувствительную **душу,** но и стать причиной ее черствости. В условиях жестокой реальности, которую создают бизнес и правила хорошего тона, личность ищет гарантии своей «неубиваемости» и приобретает значение отдельного мира, который подчиняется собственным правилам[2]. Новая концепция личности автоматически меняет смысл интимных связей, которые становятся проблемой познания, подтверждения и внедрения в мир другого человека[3].

Романтическая любовь приводит к тому, что брак становится вопросом создания и подтверждения собственного «Я» как мира, личной свободы и самореализации[4].

[1] *Campbell 1987, с. 218*
[2] *CampЪe111987, с. 72-73*
[3] *Luhmann 2003, с. 162-163*
[4] *Giddens 2006, с. 40*

Романтическая любовь не предполагает, но и не исключает того, чтобы связь реализовывалась по образцу современной семьи. Страсть и наличие детей окончательно стали разными понятиями[1]. Романтическая любовь пробуждает новые ожидания, связанные с семейной жизнью. Семья превратилась не только в убежище от жесткого общества, но и в излюбленное место для личного развития. За этим скрывается не только надежда на изменение общественных традиций, но и надежда на личную трансформацию, духовное согласие, самопознание, самореализацию, одним словом, на все. Поэтому, процесс индивидуализации в семье ускорился с помощью потребления. Предлагаемые рынком товары, услуги и реклама предназначены для членов семьи как для независимых покупателей. Потребности семьи уже не в состоянии обеспечить один телевизор и один автомобиль, а микроволновая печь становится символом демократически организованной семьи, в которой каждый питается чем хочет и когда хочет[2].

Так же как пуритан питала надежда на то, что семья будет убежищем, так и романтические надежды на возможность личного развития стали источником инструментализации семьи индивидами. Поэтому семья будет «просвечена» с учетом требований, легализованных новой наукой, то есть - психологией. Таким же образом, в процессе поиска убежища, поиска любви и стремления к взаимопониманию в семью проникает процесс рационализации. Как ни парадоксально, но триумф романтической любви непосредственно привел к разрушению прочных семейных связей. Связи между членами семьи становятся не очень явными и понятными. Прежде всего, очевидными и понятными становятся только личные желания. Индивид уже не может безусловно подчиняться порядку в семье. Семью дисциплинирует психология, которая делает личность эгоистичной. Рационализация семейной жизни связана также с упадком власти женщины[3]. Дом перестает быть «царством» женщины не потому, что этот ангел-утешитель все чаще выбирает профессиональную работу. На такое «отречение» больше всего повлиял союз со специалистами, которые поддерживают женщин

[1] *Bellah 1985, c. 89*
[2] *Kumar 1997*
[3] *Lasch 1979, c. 10; Bellah 1985, c. 87*

научными программами в сфере воспитания детей, приготовления еды и ведения хозяйства[1]. По мнению Лэша, раскрепощенная и освобожденная из-под власти мужа женщина попадает в новую зависимость - зависимость от экспертов. Произошло это потому, что то, что раньше было элементом текущего знания и наследуемой традицией, стало проблематизированным и теперь является объектом рационализации. Упадок «царства» женщины окончательно приводит к профессионализации роли матери[2]. Роль матери, подобно другим ролям в обществе, требует наличия соответствующей квалификации. Воспитание детей перестает быть вопросом материнского инстинкта. Профессионализация роли родителей четко вписывается в логику процесса рационализации.

Почву для процесса рационализации семьи подготовила протестантская мораль. Эту мораль характеризует отсутствие доверия к страсти, желанию и инстинкту или ко всему тому, что могло сопутствовать хаосу, лишать самоконтроля и, в конечном итоге, лишать возможности делать выбор. Диета, секс, развлечения подлежали четкому регулированию. Научная экспертиза и различные формы семейных консультаций - это проявление усиления и узаконивания процесса регулирования семейной жизни. Однако другой стороной усиления контроля является, как правило, «производство» патологий. Ведь для осуществления контроля необходимо наличие многочисленных «точек опоры». Естественные и понятные ранее действия тематизируются и проблематизируются. Поэтому опека над ребенком не осуществляется «просто так». Рациональное, а, значит, и ответственное материнство не допускает возможности просто быть матерью. Семья становится излюбленным объектом исследований и одновременно с этим - источником открытых патологий: нервная женщина, холодная жена, охваченная или измученная убийственными маниями мать; муж - импотент, садист, изменник; истеричная или нервная дочь; рано созревший или перезревший ребенок, молодой гомосексуалист, отвергающий супружество или игнорирующий свою половину[3]. Родственные связи перестают существовать вне психологии.

[1] *Lasch 1979, c.10; Turner 1984, c.162*
[2] *Lasch 1979, c. 117*
[3] *Lasch 1979, c. 99*

Поэтому без психологии вообще не удается понять человека. То, что человек говорит, как одевается, что делает или чего он не делает, становится понятным только с помощью психологии. В этом смысле психологизация не является тем же, что и патологизация. Поступки индивида становятся понятными только через травмы, комплексы, заторможенность, расстройства, отклонения или созревание, старение, характер или, в конце концов, через личность. Однако семья, а не мир конкуренции или жестокая улица, становится инкубатором физических и психических заболеваний и личных проблем, с которыми индивиды должны смириться во взрослой жизни. Последствия неправильной семейной жизни, в том числе «обычного» воспитания и кормления детей, проявляются на уровне популяции. Поэтому, управлять популяцией можно путем осуществления жесткого контроля семьи. Однако семья не является непосредственным предметом контроля. Особый вид рационализации, которым является психологизация, помогает управлять жизнью популяции[1].

Процесс прогрессирующей рационализации семьи четко отражает перемены, произошедшие в терапии: появляется семейная терапия, а психоаналитическая терапия в очередной раз празднует победу в новой, модифицированной версии, то есть, в варианте терапии, ориентированной на общение с объектом[2]. Различные заболевания не развиваются сами по себе. Причиной различных болезней является «комплекс ролей и действий» в семье. Как пишет Кристофер Лэш, семья, по мнению экспертов, становится невыносимым, уничтожающим сообществом[3]. Родственники становятся главными подозреваемыми в расследовании причин возникновения тяжелых и легких заболеваний, а также личных проблем индивида. При этом, патология не является следствием обычных упущений, скорее всего она возникает из-за отсутствия подготовки к тому, чтобы быть матерью. Мать - шизофреничка, чрезмерно заботливая мать, агрессивная мать и доминирующая мать, вот основные типы непрофессиональной матери.

При таких обстоятельствах становится понятным утешение, о котором на страницах «Истории сексуальности» гово-

[1] *Foucault 1991a*
[1] *Killingmo 1995, c. 185*
[3] *Lasch 1979, c.147, 150-157*

рит Фуко: «Не жалейте, дети, о том, что вы не сироты». Уже в конце XIX века не оставалось ничего другого, как объявить о кризисе семьи. Таким образом, «родственность душ», связанная с выбором индивида проявившемся в стремлении к самореализации, оказалась не только более желанной, но и более естественной и рациональной чем кровные узы.

2.2. Коммерциализация здоровья

Осуществленная в шестидесятые годы атака на бюрократию, рынок и средства массовой информации как на формы рационализации жизни, инициировала идею расширения «жизненного пространства»[1]. Как мы уже говорили, за появившейся тогда идеей «полной жизни» скрывалась надежда на трансцендентную жизнь, независимую от формы власти. Однако антибюрократические настроения подготовили почву для иных, абсолютно конкретных предпосылок. Именно конкретный «новый порядок» не нравился не только марксистам и анархистам, но и консерваторам, но по разным причинам. Все политические позиции достигали понимания в одном вопросе: «Если американцы могут гордиться своей бюрократией, то только потому, что им собственно на нее не наплевать». Бюрократические структуры поразила эпидемия некомпетентности и ревности[2]. Список жалоб на нее стал особенно длинным. Бюрократические структуры сохраняют видимый нейтралитет, универсальность и рациональность, обслуживая не тех или иных людей, а какую-то часть человека. Администрирование не устраняет, а распыляет социальный и политический контекст поведения власти в очевидных нейтральных решениях и принципах функционирования государственных структур. По существу, с помощью такой «невинности» бюрократических структур поддерживается система привилегий и воспроизводство неравенств. Бюрократия и эксперты испытывают при этом ощущение выполнения обычной рутинной работы. С помощью их работы, осуществляемой с чувством естественности и осознанности того, что они делают, создаются условия для дискриминации различных меньшинств.

[1] *Alexander 1972*
[2] *White, Sjoberg 1972*

Таким образом, атаку на экспертизу следует понимать как реализацию требований, непосредственно связанных с демократизацией отношений. Это время, когда со всей силой проявился новый масштаб неравенства в сфере получения доступа к жизни. Стремление к самореализации делает естественным смысл карьерного роста и успеха. Предметом усилий является не материальный успех, а успешная жизнь. Мерой избавления от светской эсхатологии индивидуализма является успех, при условии, что ему сопутствует чувство свободы, ощущение счастья и здоровья. Поэтому речь идет не просто об успехе, а о холистическом успехе. Однако, так же как и в случае критики бюрократии, атака на экспертизу, особенно на медицинскую экспертизу, дала повод для ряда совершенно конкретных замечаний.

Первое, из обнаруженных в медикализации проявлений насилия, связано с обычным приучением к порядку[1]. Медицина в интеллектуальных и публичных дискуссиях предстает не как проблема чисто технической власти над жизнью, а как господство избранных над теми, кто находится на дне социальной иерархии. Таким образом, медицина в своем современном и закамуфлированном виде, воссоздает традиционные социальные дистанции и градации. Кабинет врача претендует на роль арены борьбы за равенство полов, арены классовых и этнических битв. Именно поэтому медицинская терминология удивительным образом совпадает с классовыми и этническими классификациями. Медицинские определения изоморфны по отношению к социальным градациям. Медицина не лечит, а выносит социальный приговор.

Врачи при постановке диагноза, скорее, руководствуются социальным статусом, полом, религиозной и этнической принадлежностью пациента. Пациенты лучше или хуже воспринимаются медицинским персоналом, и получают лучший или худший диагноз, в зависимости от их социального статуса. Речь не идет о деликатных связях или флирте между властью и наукой. Насилие на медицинском поле появляется в процессе диагностики, которая делит пациентов на «прощенных» (которые ввиду их статуса, пола, цвета кожи, молодости и здорового образа жизни имеют хороший врачебный прогноз и требуют тщатель-

[1] *Turner 1984, с. 115-136;Kleinmann 1986, с. 20; Lupton 1997; Harding 1997)*

ного, дорогостоящего и отягощенного побочными эффектами лечения) и «проклятых» (которые, ввиду своего низкого статуса, пола, цвета кожи, преклонного возраста и неправильного образа жизни, имеют плохой прогноз и, тем самым, никоим образом не заслуживают лечения, во всяком случае, дорого лечения). В контркультурной интерпретации принципов создания гармонии врачи деградировали до роли государственных служащих. «Сравнительная анатомия» показывает, что политическая система действует на принципах непосредственного вторжения в человека и устанавливает перечень заболеваний, которыми разрешено болеть. В Китае, до восьмидесятых годов, у пациентов не выявлялась депрессия. Пациентов, страдающих депрессией, классифицировали как больных нервным истощением[1]. Атмосфера энтузиазма при строительстве социализма исключала условия, при которых у кого-то могло испортиться настроение. Такой же статус государственных функционеров припадал на долю учителей, которые, на тех же принципах, что и врачи, сортировали учеников на «прощенных» и «проклятых». Тем не менее, как ранее уже упоминалось, в шестидесятые годы, во времена относительной толерантности, обе эти категории государственных функционеров осуждались за использование методов, не менее насильственных, чем полицейские.

Исключительный вклад в компрометацию медицины сделала антипсихиатрия. Психиатрия считалась субдисциплиной, которая часто и довольно открыто, становилась темой нравственных и политических дискуссий, и таким, естественным образом, стала фундаментом «нравственной архитектуры» порядка. Медицинский консилиум становится аккумулятором знаний, терпеливо и систематически добываемых у постели больного. Другими словами, самореклама медицинских знаний свидетельствует о том, что медицина руководствуется логикой открытий и развития, не зависящего от существующего строя. В то же время, из споров, которые велись в рамках медицинской сферы, абсолютно понятно, что изначально не могло быть и речи о достижении согласия в вопросе: где должна стоять кровать больного - в клинике или дома?[2] Стра-

[1] *Kleinmann 1986, с. 177-178*
[2] *Foucault 1999*

тегия получения и передачи медицинской информации, вида применяемой терапии, а также понимания того, что является болезнью и расстройством, эволюционировали, по сравнению с общепринятыми идеями, другими системами знаний и социальной иерархией. Об этом, в частности, свидетельствует процесс выявления новых болезней и расстройств. Чувство безнадежности, потеря широкой заинтересованности и общественных связей, отсутствие заботы о собственных интересах или действия, противоречащие этим интересам, зависимость от других, неожиданные вспышки гнева и ярости, несоблюдение очевидных принципов, то есть, все то, что можно назвать отсутствием тяги к жизни и несоответствием «условиям, при которых людям приходится познавать правду о своем прощении», стало с помощью психиатрии носить «клеймо» заболевания. В то же время, упомянутый перечень характерен скорее для «антисоциального» либо «асоциального» поведения, чем для недугов. Психиатрию осуждают за то, что она «приватизирует» нарушения порядка и жизненные неудачи, на которые некоторые люди были обречены системой, квалифицируя их как психические расстройства. Таким образом, рационализация отсутствия социальной гармонии с помощью психиатрии основана на придании ей значения личного поражения индивида в «управлении собой». Антипсихиатрия проблематизировала не точность диагноза, а его научность.

Особо широкую известность получили эксперименты, состоящие в симуляции тяжелых психических заболеваний перед медицинским персоналом, закончившиеся полным крахом. В экспериментах симулянтов разоблачал либо младший медицинский персонал, либо о симулянтах доносили пациенты психиатрических отделений, которые принимали симулянтов, как они сами говорили, за каких-то профессоров, пришедших исследовать клинику[1]. Как утверждает антипсихиатрия, критерии диагностики являются по существу критериями политическими и идеологическими. Успех, гарантированный системой, требует конформистских действий и выбора, а нонконформистское поведение приводит к поражению и считается нездоровым. С помощью психиатрии система наводит порядок. Психиатрия

[1] *Turner 1987, с.* 75-77

является инструментом гармонизации общества, рационализирует протест, реифицирует[1] его вначале как безумство, а затем приклеивает нонконформистам ярлыки сумасшедших. В революционной атмосфере, связанные с левыми движениями критики медикализации жизни придумали даже новый вариант маоистского слогана - «лучше быть мертвым, чем экспертом»[2].

Контркультура потерпела политическое поражение. Однако это не произошло с ее принципами. Хотя бы потому, что реализация этих принципов привела к таким переменам, которые из контркультуры никак нельзя выбросить. В семидесятые годы пациент исполняет роль клиента, а здравоохранение предоставляет ему услуги. Медицина становится коммерциализированной не в экономическом смысле, а в идеологическом. Кроме того, сформулированные во времена контркультуры требования определили направления перемен, выразившихся в появлении новых связей между обывателями и учреждениями. С этого момента борьба с медикализацией ведется двумя способами. Так как связь врач-пациент является ассиметричной связью, то вначале необходимо демократическим путем «усилить» пациента. Больной из пациента превращается в клиента. В начале семидесятых годов формулируются следующие принципы, связанные с реформой: обеспечить клиенту как можно больше свободы в процессе лечения, по возможности выровнять отношения между клиентом и врачом, информировать клиента обо всем, что касается состояния его здоровья, исключить условия, при которых бы становилось возможным экономическое, социальное и сексуальное использование связи между пациентом и врачом[3]. Однако, прежде всего, усиление пациента основано на вооружении его соответствующим знанием[4]. На место обязательного обучения здоровью приходит индивидуальное дополнительное обучение с использованием более богатой и ставшей популярной медицинской литературы, написанной с мыслью о пациентах и о тех, кто заранее прилагает усилия по профилактике заболеваний. Клиент - это «квалифицированный» пациент, который диагноз упреждает

[1] *Реифицировать (филос.) - сделать вещью нечто, что таковой не является, (прим. перев.)*
[2] *Rose 1996*
[3] *Donabedian 1974*
[4] *Rose 1996; Harding 1997; Lupton 1997; Gastaldo 1997*

самодиагнозом, критически относится к лечению и проверяет правильность диагноза состояния своего здоровья и эффективность рекомендованной терапии у различных специалистов. Авторитет врача и представляемой им науки подрывает также и альтернативная медицина в различных ее проявлениях.

Другой тип стратегии, направленной на усиление пациента, связан с приданием процессу диагностики достойного вида. Статус и, прежде всего, тип пациента становятся предметом игры. В существовавших ранее, возможных предубеждениях пациента, заинтересованность, правильный диагноз, не отягощенная побочными действиями терапия и человеческие пояснения вынуждали его играть перед персоналом роль ответственного и сознательного пациента, который не является безграмотным в медицине, не оспаривает окончательный диагноз и оказывает соответствующее уважение врачам. Такая, иная стратегия, имеет исключительно «бедную» литературу. Однако не трудно найти не только брошюры, но и толстые книги под названием: «Как разговаривать с врачом, чтобы он тебя слушал». Ярко выраженная деперсонализация пациента является «макдоналдизацией» медицинских услуг. То есть, рационализированные диагнозы и лечение, «обработанные» пациентом с использованием более специализированных и конкретных диагнозов и рекомендаций врача привели к тому, что выросла популярность альтернативной медицины, которая «лечит не болезнь, а всего человека» и относит личное развитие индивида к категории нравственной зрелости[1].

Первый этап «обучения жизни» - это этап, в котором государственные структуры явились инициаторами акций и программ «поддержки жизни». Начатый в шестидесятые годы процесс демедикализации представляет собой второй этап в истории «поддержки жизни»[2]. Первому из этих этапов соответствовала однонаправленная передача информации и ассиметричная связь, в то же время, второй этап характеризуется действиями, направленными на усиление независимости индивидов в сфере управления их собственной жизнью, независимостью экспертизы, признанием легитимными некоторых, аль-

[1] *Turner 1997*

[2] *Rose 1996; Damdeker 1990, c. 145-146 Gastaldo; Lupton 1997*

тернативных видов терапии (например, акупунктуры), а также подтверждением эффективности рекомендованного лечения и достижением соответствующего качества медицинского обслуживания, Таким образом, изменения, связанные с процессом демедикализации, состоят в том, что общественные движения, сообщества и индивиды все больше берут на себя инициативу по предложению новых программ обучения, программ в сфере профилактики, расширению возможностей выбора типа терапии, а также в принятии новых организационных решений. Изменения, связанные с так понимаемым процессом демедикализации жизни, рассматриваются как критический момент, свидетельствующий о возникновении «продвинутой» демократии.

В конечном итоге, действия, направленные на демедикализацию жизни, привели к коммерциализации здоровья[1]. Вследствие чего субъективизация больного стала возможной путем придания ему субъективности, гарантируемой рынком, то есть, права пациента реализуются путем превращения его в клиента. Переход от первого ко второму этапу «поддержки жизни» выразился тогда в изменении критериев заботы о себе. Рекламируемая государственными структурами забота о себе напрямую связана с аскетическим образом жизни. Коммерциализация здоровья привела к тому, что доминирующим стилем заботы о себе стал расчетливый гедонизм[2], нарциссизм, эстетизация лечения и самолечения[3], а также характерный для нового среднего класса поиск формулы «соединения приятного с полезным». Коммерциализации здоровья сопутствует процесс выделения и объединения смысла действия, потерянного вследствие рационализации[4]. В рамках процесса объединения, профилактика и терапия включаются в сферу выбора стиля жизни. С позиции клиента, которая более независима, чем позиция пациента, забота о себе еще больше связана со здоровьем и самореализацией. Парадоксальным является то, что только в рыночных условиях здоровье приобретает значение абсолютной ценности. Коммерциализированное здоровье не должно никому и ничему служить. Здоровье само становится целью.

[1] *Rose 1996. Bunton, Petersen 1997; Bunton 1997*
[2] *Turner 1984, c. 112, 202-204*
[3] *Bunton 1997*
[4] *Lash, Urry 1987*

Процессу выявления смысла действия и средств достижения цели сопутствует процесс объединения целей. То, чем является процесс синтеза действия, средств и целей, хорошо показывает профилактика, рекламируемая в настоящее время. Рациональный и экономичный контроль риска заболевания нуждается не только в профилактике. Соответствующая профилактика претендует на роль основного инструмента управления риском[1]. Индивидуально применяемая профилактика определяет и пронизывает стиль жизни, что, в конечном итоге, приводит к изменению понятий о здоровье. Профилактика - это неразрывные обязанности, например, такие, как соблюдение правил гигиены или проведение исследований, позволяющих контролировать состояние здоровья. Однако, в настоящее время, восстановление или поддержание здоровья не является целью. Профилактика заболеваний требует усиления жизненных сил и поддержания состояния гармонии, поэтому профилактика постоянно переплетается со стилем жизни. Здоровье теперь нельзя понимать как простое отсутствие симптомов заболевания, оно требует четких определений и имеет комплексный и целостный характер. В условиях коммерциализации здоровья достоверные результаты даже наиболее подробных и комплексных исследований не могут никого удовлетворить. Здоровье - это также молодой и блестящий внешний вид, спортивный силуэт, хорошие связи, удачный секс, перспективная работа, оптимизм и высокая самооценка. Коммерциализированное здоровье - это «комплексное» здоровье, ибо целью является не просто жизнь, а «полная жизнь».

Демедикализация привела также к новой форме терапии и новой связи между пациентом и персоналом, Непререкаемый авторитет медицины заменило предоставление профессиональной услуги. Демографические аспекты заболеваний и демографические закономерности отступают перед идиосинкразическим и психосоматическим единством. Стационарное лечение охотно меняется на амбулаторное, позволяющее пациенту вести нормальную и достойную жизнь. Приемные отделения в амбулаториях и клиниках становятся подобными стойке администратора в гостиницах. Гигиеничный, но холодный и оттал-

[1] *O'Vflley 1996*

кивающий белый цвет, заменяется оптимистической зеленью. Место серьезной атмосферы занимает успокаивающая музыка в приемных отделениях, а к привычным и техническим обязанностям персонала добавляется обязанность выполнения «эмоциональной работы» над самочувствием пациента и его близких. Ни атмосфера риска, ни даже паника не в состоянии вытеснить эстетический или даже забавный характер профилактики, который она получила после объединения со стилем жизни. Во время эпидемии атипичной пневмонии одинаковые белые защитные маски были быстро заменены цветными и фирменными. Часть населения, подвергающегося опасности, заявила, что не снимет масок, даже если опасность пройдет, так как эти маски красивые и модные. Демедикализация и связанная с ней привычка избегать навязываемые властью правила привели к тому, что необходимая профилактика преподносится так, чтобы в ней всегда оставалось место для индивидуального выбора клиента.

Возможность выбора - это не только «широкий ассортимент». Выбор проявляется также и в намерении носить маску при отсутствии угрозы заболевания. Так же как профилактика превращается в выбранный индивидом стиль жизни, так и маска становится элементом повседневной одежды. Это не означает, что риск в восприятии индивида становится банальным явлением. Однако вездесущность риска и тот факт, что возможность его контроля тесно связана с образом жизни, привели к тому, что риск и средства его контроля становятся еще одним объектом стилизации. Следствием коммерциализации здоровья является коммерциализация смерти. Доступные в аптеках «комплекты для предсмертного состояния» - это проявление продолжающегося процесса автономизации пациента, переименованного в клиента. Рационализированная смерть - это смерть, доступная в рамках «самообслуживания», «доставки на дом» и смерть, легкая в обслуживании. Медикализация делает смерть более «эргономичной». Негативная сторона предсмертного состояния и смерти нейтрализуется. Эти ощущения переносятся из сферы мировоззрения в сферу осуществления потребительского выбора. Коммерциализация предсмертного состояния и смерти должна подтверждать субъективность тех, кто их ощущает. Предсмертное состояние и смерть в «заколдо-

ванном» мире являются жизнью низкого качества. Улучшение «качества» предсмертного состояния и смерти становится возможным с помощью потребительского выбора.

Коммерциализация здоровья расширяет возможность выбора и обеспечивает индивиду независимую позицию. Однако включение здоровья в логику потребления позволяет, в то же время, увидеть ловушки и трудности, связанные с процессом демедикализации. Ощущение большей свободы влечет за собой, в первую очередь, ощущение большей ответственности. Болезнь, слабо связанная с ожидаемым риском внутри и снаружи популяции, в условиях коммерциализации здоровья становится личным поражением[1]. Поэтому усиление пациента означает также и необходимость усиления самоконтроля. Можно даже надеяться на то, что если ощущение самоконтроля эквивалентно ощущению независимости, то усилия, связанные с достижением господства над собой, должны не уменьшаться, а удваиваться. Например, освобождение от поста во время праздников не позволяет просто так вернуться к рациональному питанию. Женские журналы и публикации, посвященные здоровью, призывают к «искуплению вины» посредством строгой диеты. Разговение было настоящим освобождением и, безусловно, освобождало от поста. В наше время самостоятельное освобождение от ограничений не гарантирует ощущение невиновности. И даже наоборот, самостоятельное снятие ограничений влечет за собой необходимость покаяния.

Кроме того, процесс демедикализации показывает, что в рамках современной политэкономии самообладание и чувство самоконтроля невозможно отделить от ощущения подчиненности и внешнего контроля. В большинстве исследований, посвященных культуре потребления, и в публичных дискуссиях гедонизм, снисходительное отношение к себе и инфантильное отсутствие ответственности являются доминирующим стилем жизни. Однако стоит обратить внимание на то, что действия и стратегии, связанные с демедикализацией показывают, как пишет Николас Роже[2], что ощущению собственной свободы сопутствует неслыханное деспотическое отношение к себе.

[1] *Petersen 1997*
[1] *Rose 1997*

Свобода должна реализовываться в постоянно появляющихся новых возможностях, которыми, прежде всего, являются дополнительные инструменты для самоконтроля.

Другими словами, современная свобода провоцирует на еще большее ужесточение самодисциплины. Таким образом, демедикализация - это не имитация действий власти, а сама власть. Современная власть не убивает своих противников и не мстит им за проступки. Она реагирует на провинности рационально, в соответствии с имеющимися у нее знаниями о человеке, и всегда одинаково - удваивая обязанности. Наказание изоморфно по отношению к обязанностям[1]. Не месть, а удвоение обязанностей, приводит к тому, что наказание становится экономическим (удвоение обязанностей позволяет удвоить производство различных благ, улучшить квалификацию и здоровье) и более человечным. Такую же логику действий индивидов по отношению к себе можно обнаружить в стремлении к покаянию за снисходительное отношение к себе. После отказа от диеты уже невозможно просто так вернуться к здоровому образу жизни. Возврат к нему возможен только путем удвоения предъявляемых к себе требований: диета должна быть еще более жесткой, чем обычно, а тренировки - более интенсивными. Время покаяния - это также то время, когда следует принимать новые решения или возлагать на себя новые обязанности.

Тем, что облегчает возложение на себя дополнительных обязанностей и жесткий режим, является «деспотичное отношение к себе», которое маскирует сам процесс, позволяющий соединять «приятное с полезным». Ароматерапия, хромотерапия, арт-терапия, музыкотерапия, хореотерапия и множество других новых методик «заботы о себе», соединяющих профилактику, терапию, отдых, покупки, обучение, туризм и искусство, являются разновидностями спокойного самовоспитания и мягкого самодисциплинирования. Аналогично тому, как современная власть может без всякого вреда для порядка позволить себе освободить убийцу, так и деспотическое отношения к себе не должно быть самоистязанием. Наоборот, истязание себя работой, жестокими диетами, тренировками и здоровой пищей, являются нарушениями самоконтроля или новыми видами зависимостей.

[1] *Foucault 1998, с. 176*

Сохранение деспотического отношения к себе в ходе процесса демедикализации, вероятно, обусловлено тем фактом, что соответствующим объектом проблематизации или создания «точек привязки» не является труд и соответствующее ему свободное время. Свободное время теперь служит восстановлению сил, необходимых для работы. В данном случае речь идет о гармонии между рабочим и свободным временем, а также о том, чтобы свободное время стало временем настоящей рекреации. Вырванное из контекста функциональности свободное время становится праздником[1]. Праздник или карнавал создают иной порядок, чем привычная и рационализированная работа. Количество пособий, посвященных искусству восстановления, во много раз превышает количество пособий, посвященных зарабатыванию денег и профессиональной карьере. Искусство «гармоничной жизни», и, особенно, искусство расслабления, понимаемое как искусство восстановления, оказывается в современной культуре все более проблематичным, по сравнению с искусством зарабатывания денег. Независимо от того, вызвана ли необходимость терапии «мучительной скукой» или «неизвестными проблемами», терапия, освобожденная от клинического аспекта, предлагает, прежде всего, возможность восстановления. И в этот раз актуальна метафора утилитаризма, как многоголового чудовища. Аналогично тому, как когда-то бездеятельность осуждалась морально, так и неудержимая страсть к празднику может осуждаться. Новые грешники - это опять те, кто плохо использует время и «половину дня лежат у себя в комнате» вместо того, чтобы заняться настоящим восстановлением.

Примером, иллюстрирующим точный и строгий порядок управления собой с помощью мягких методик, могут быть рекомендации по поводу здорового образа жизни, инспирированные популярной в девяностые годы в США и Германии аюрведической медициной[2]. Автор мирового бестселлера «Совершенное здоровье. О гармонии тела и духа» в главе «Ежедневная программа - плавание на волнах природы» рекомендует такой распорядок дня:

[1] *Featherstone 1997*

[2] *Люрведа - традиционная система индийской ведической медицины, названная по имени одной из священных книг (прим. перев.)*

С 6-00 ДО 8-00 ЧАСОВ:

Почисть зубы, прополощи рот кунжутным маслом, намажь все тело кунжутным маслом, искупайся, выполни упражнения йоги и упражнения сбалансированного дыхания, полчаса отведи медитации, съешь завтрак и отправься на короткую прогулку.

С 12-00 ДО 13-00:

Съешь самую обильную еду за весь день, в течение 5 минут после еды спокойно посиди, иди на короткую прогулку для улучшения пищеварения, вторую медитацию отложи на конец второй половины дня.

С 18-00 ДО 19-00:

Съешь легкую пищу, спокойно посиди в течение 5 минут, иди на короткую прогулку.

С 21-30 ДО 22-30

Рекомендуется только умеренная активность, в постель можно ложиться не раньше, чем через 3 часа после еды, исключается чтение и просмотр телевизора в постели.

«Это вполне выполнимое расписание», пишет далее автор, «могу лишь сказать, что сотни пациентов выполняют диначарья[1] (адаптация смысла жизни к изменяющимся доминирующим формам энергии в суточном цикле), имея много времени на прочую дневную активность. Если не сомневаешься в своем распорядке и уверен в том, что знаешь, как плыть по волнам природы, значит, ты прекрасно используешь свое время. Благодаря этому будешь более здоровым, организованным и счастливым, а твоя активность будет более продуктивной. Больше времени получишь, чем потеряешь»[2].

Из приведенных рекомендаций видно, что напряженная и требующая жесткой дисциплины программа ежедневных действий уже не позволяет отделить стиль жизни от профилактики. Область применения профилактики постоянно рас-

Диначарья - Dinacharya (англ.) -рекомендуемый аюрведойраспорядок дня, соответствующий естественному ритму жизни человека (прим. перев.)

[2] *Chopra 1996*

ширяется. Профилактика, как главный инструмент контроля риска с помощью попыток его устранения в будущем, является формой колонизации будущего всего народа и отдельного индивида. Управление сегодняшним днем является проектированием будущего. Профилактика, как об этом свидетельствует содержание программ терапии и самолечения, определяет не только смысл жизни. Сфера профилактики соответствующим образом адаптируется к тому, что в понимании индивидов является риском. Программы профилактики, усовершенствованные для лучшего контроля будущего, касаются, прежде всего, профессиональной активности (получение новых профессий, в частности, концепция непрерывного образования), а также процесса старения и интимных связей. Как мы ранее упоминали, предметы предлагаемой профилактики указывают на то, что сегодня является риском.

Названия пособий: «Диета молодости», «Хорошо стареть», «Восемь легких упражнений для долгой жизни и здоровья», «На тропе тайны вечной молодости», «Долгая жизнь и здоровье без чудес», говорят о том, каким риском является обычное старение. «Старение - это ошибка», такое название носит глава, посвященная старению в упомянутом пособии. Кроме того, содержание и названия этих пособий говорят о том, что процессы демедикализации и разобщения вообще не приводят к изменению иерархической атмосферы, господствовавшей в сытом и здоровом обществе в пятидесятые годы. На кухне по волшебству не появляются эликсиры молодости. Алхимию и виртуозность заменяет лабораторная точность. Диета, как следует из советов экспертов, должна соответствовать возрасту, сезону, полу, группе крови, характеру профессиональной деятельности, актуальному самочувствию, актуальным и потенциальным проблемам, связанным со здоровьем, генетическими предрасположенностями и ограничениями. Следует обратить внимание на появившуюся закономерность: чем натуральней диета и чем более радикальным является возврат к природе, тем больше времени занимает приготовление пищи и тем больше необходимо сложного и современного оборудования. Подводя итог, можно сказать, что демедикализация и выбор предполагает меньше виртуозности, а значит меньше плюрализма в способах овладения собой.

Из содержания пособий понятно, что кроме старости, рискованными являются и интимные отношения. Ранее не встречавшаяся «буквальность» этого риска, как это произошло в случае со СПИДом, позволила превратить эту болезнь в пример неразлучности секса и смерти. Эпидемия атипичной пневмонии привела к эскалации риска, связанного с интимными отношениями. Мимолетный поцелуй, как можно было прочитать в западноевропейской прессе - это русская рулетка. Примечательно, что диагноз «современной чумы» делает интимные отношения средой обитания и источником распространения болезней.

Интересным в том, как трактуются интимные связи, является сомнительная точность определений «здоровая связь» и «здоровые отношения», а также «нездоровая связь» и «нездоровые отношения». Любовь, как отмечает Луман, обостряет проблему здоровой связи и нескончаемой обоеполой или взаимной терапии. Собственное «Я», ранее наблюдавшееся только в рассказах о себе, теперь можно найти в медицинском заключении[1]. Интимные отношения, прежде всего, являются проблемой здоровья, а уже потом - проблемой профилактики. Подобно тому, как пособие «Как справиться с раком» адресовано тем, кто стремится предотвратить заболевание, так и пособия «Оздоровление связей», «Как полюбить собственного мужа» и «Как довериться сердцу» адресованы тем, кто хочет предотвратить измену и разрыв связи. Рекомендациям, касающимся профилактики в сфере сохранения или восстановления здоровой связи, сопутствуют рекомендации, касающиеся того, как вести себя в случае измены и расставания. Наше время - это время профилактики, необходимой для планирования будущего, построения новых и укрепления старых защитных механизмов индивида. Получение знаний, необходимых для того, чтобы посоветовать самому себе в случае болезни или в случае измены партнера, то есть, усиление сопротивляемости, должно упреждать фактическую атаку болезни и фактическую измену. Фактическая измена, развод или болезнь - это момент, когда уже поздно эффективно защищаться, оставаться невредимым или начинать новую жизнь.

Очевидным примером профилактики является программа сближения границ тела и *психо*. Так же как и в протестантской

[1] *Luhmann 2003, с. 205, 211*

морали, добрым поступкам, которые соответствуют обстоятельствам, противопоставляются систематические действия. Осознанно применяемая профилактика должна приводить к тому, чтобы в соответствующий момент, момент вызова, автоматически включался защитный механизм. Профилактика, необходимая для обеспечения здоровья физического, психического, а также здоровой связи, требует постоянного контроля посредством самоконтроля. Не бывает не только никаких «чудесных решений», но и пролонгированных однократных прививок. Привязка профилактики к стилю жизни является следствием желания разработать какой-то постоянный принцип автоматического реагирования в моменты испытаний. Здоровье, сохраненное благодаря соответствующему стилю жизни, должно отразить атаку болезни. Кроме того, в условиях коммерциализации здоровья, когда оно становится абсолютной ценностью, здоровье можно аккумулировать без конца. Любое, даже самое лучшее состояние здоровья, не является уже достаточно хорошим для того, чтобы освободить индивида от необходимости его аккумулировать. Укреплять защитные механизмы здоровья можно бесконечно. Показательным примером стремления к «безграничному» здоровью может служить явление применения лекарств для восстановления здоровья. В начале девяностых годов препарат «Прозак»[1] назначался для «сглаживания острых углов личности», для повышения уверенности в себе, для снижения веса, при раздражительности и зависимости от мнения других людей. «Прозак», как писала пресса, стал доступным и используемым как минеральная вода[2].

Смысл и логика образов современного риска также является и логикой современной, рационализированной болезни. Распознание сущности риска и болезни является главным при определении принципов профессиональной профилактики. Абсурдность болезни, пишет Фуко[3], скрывает логику, которую необходимо уметь расшифровывать. Сущность болезни, так же как и сущность риска, не противоречит природе и не настраи-

[1] *«Прозак», международное наименование «Флуоксецин», антидепрессивное средство. Улучшает настроение, снижает напряженность, тревожность и чувство страха, устраняет дисфорию (из инструкции по применению) (прим. перев.)*

[2] *Shorter 2005*, с. *354-355*

[3] *Foucault 2000*, *с. 29-33*

вает против природы. Другими словами, болезнь и риск должны «иметь свой разум», а не атаковать вслепую. «Разумное» действие болезни приводит к тому, что вера в эффективность профилактики должна сохраняться, несмотря на то, что профилактика, как показывают личные неудачи, не гарантирует здоровье или «светское» прощение. Кажется, что ничто не может ослабить веру в эффективность профилактики, так как там, где дело доходит до собственного поражения, вмешивается собственное предназначение. Неэффективность профилактики и беспомощность медицины не компрометирует их, а только показывает место, где вмешалась судьба.

Профилактика и постоянное самоизлечение свидетельствуют о существовании типа личности, характерной для культуры индивидуализма. Как правило, грех и провинность относятся к действиям против себя, а понятие «совесть», кажется, не имеет отношения к действиям, направленным против других. Так как здоровье является абсолютной ценностью, то «калькуляция» совести по существу напоминает самодиагноз. Таким образом, рационализация в своем, особом виде, которым является медикализация, переформировывает совесть и предлагает «рациональную мораль». В данном случае приоритетом являются обязанности индивида по отношению к самому себе. Ипохондрия[1] и нарциссизм[2], а также «замыкание себя» в границах собственного сознания, это единый аспект последствий таким образом трактуемой профилактики. В этом месте следует попробовать еще раз ответить на вопрос: проявляются ли результаты процесса демедикализации только в фактах появления групп самопомощи, движения за здоровье женщин, телефонов доверия или индивидуальных программ профилактики и распространения терапии? Демедикализация не разрушила основы традиционного общества. Новые стратегии, порожденные стремлением к освобождению себя от медицинских терминов и несимметричных связей, должны возвращать нас к исходной точке. Намерение приблизить «полную жизнь», то есть, жизнь в ее каком-то трансцендентном виде, можно связать со стратегией демедикализации. Жизнь, как трансцендентное качество,

[1]Ипохондрия - нервная болезнь, вследствие которой человек делается угрюмым, задумчивым и постоянно только и думает о своих болезнях и несчастиях (прим. перев.)

[2] Sennett 1997; Lasch 1979

могла появиться вне зоны действий власти и независимо от судебных решений. Противодействие медикализации жизни, это, прежде всего, противодействие определенной форме колонизации жизни[1].

Со стремлением к демедикализации можно связать индивидуальные и групповые стратегии, направленные на поиск более полной или правильной жизни. Парадоксальным является то, что с демедикализацией можно связать и триумф лечебно-оздоровительной культуры[2]. О распространении этой культуры свидетельствовали личные достижения и действия, связанные с намерением улучшить качество жизни, а не навязываемые извне примеры самоуправления. В процессе демедикализации жизнь в очередной раз проявилась, прежде всего, в том, что с ней органично связано, то есть, в отношении к здоровью. Только на этот раз не в общем виде или в виде молодости, а как вечная молодость. Таким образом, стремление к полной жизни опять не привело к ее «поимке».

Желание уйти от подконтрольного, прозрачного, частичного, во многом предубежденного и всеохватывающего клинического взгляда на жизнь, в конечном итоге привело к разрушению монопольной власти здоровья. «Клинический взгляд» заменяет и дублирует самодиагноз. Так же как ранее, «глубину души» определяла и предопределяла глубина «клинического взгляда», так и в случае демедикализации «глубина души» определяется или измеряется глубиной самодиагноза. Однако «глубина души» сохраняет свою природу: осознанность не существует вне собственного сознания, как соответствующего объекта контроля, и является следствием способности к самоконтролю[3]. Многократное и все более точное измерение «глубины души» никоим образом не может привести к увеличению самой глубины. Демедикализация является зеркальным отражением медикализированного общества. Однако господство над собой оставляет место и для приятного, и реализуется в лозунге «заботься о себе». Связанное с демедикализацией поражение в борьбе за достижение «полной жизни» произошло из-за простой замены жестких методов господства над жизнью

[1] *Osborne 1996; Lupton 1997*
[1] *Rieff 1966*
[3] *Rose 1997*

мягкими. Плюрализация медицинских услуг и включение в сферу здравоохранения гомеопатии и акупунктуры были связаны с ограничениями, присущими традиционной медицине. Понятно, что эти ограничения явились следствием побочных действий применяемых методов лечения. Однако существенным является то, что возрождение природных методов лечения произошло в условиях проявления другой слабости ортодоксальной медицины.

Альтернативные виды терапии оказались более эффективными в диагностике, а точнее говоря, в определении заболеваний[1], в частности, если речь шла о «неподдающемся описанию ощущении несчастья». Другими словами, методы и язык природных методов лечения были прекрасно приспособлены к морали самореализации и к новым надеждам, неограниченным обычной, здоровой жизнью. Кроме того, «природные» формы терапии естественным образом рассматривали клиента как партнера и подтверждали не только его ответственное отношение, но и способность к контролю самочувствия. Очевидно также, что «природная» терапия оказалась, по сравнению с традиционной, более подходящей и аутентичной собственно для пропаганды жизни. В этом случае болезнь, зависимость и старость не являются периодами «плохого качества». Они приобретают значение возможности и шанса, и, благодаря этому, полностью включаются в процесс самореализации. В популярной американской методике лечения зависимостей, связанной с психологией ориентации на процесс (ПОП), не только само лечение, но и возврат к зависимости именуется «работой над собой». Новый вид терапии - это «мастерские» для работы над собой. При этом зависимость рассматривается как саморазрушение, однако, указывается, как в случае зависимости формируется отношение индивида к самому себе. Как говорит Макс Шупбах, гуру психологии, ориентированной на процесс, зависимость, прежде всего, является выражением соответствующего отношения к жизни, а именно, доверия, связанного с уверенностью в отсутствии угрозы заболевания.

«Всегда, когда я по какой-то причине не могу предохраняться, то сама жизнь меня опекает», так, в соответствие с

[1] *Melucci 1989, с. 135-141*

методикой лечения ПОП, можно вкратце описать отношение зависимых людей к жизни. В рамках альтернативных методов лечения доступ к «полной жизни» не ограничен возрастом или болезнью. Болезнь, старость, зависимость, разлука или смерть близкого человека, депрессия — это не шанс для переоценки или переработки проблем. Все эти состояния при всей своей непохожести могут стать жизнеутверждающими только тогда, когда исчезнет навязчивое стремление к переменам. А, значит, они не только могут быть включены в процесс самореализации, но и сами являются самореализацией или временем и жизнью «хорошего качества». По этой причине трудно предположить, что что-то, кроме законодательных барьеров, сможет ограничить популярность альтернативных методов лечения.

Однако многим из упомянутых стратегий увеличения количества и улучшения качества ощущаемой жизни изначально присущ один и тот же утилитарный мотив, характерный для современной политэкономии. Это мотив действия современной власти, которая хочет «выдавить» из жизни больше жизни[1]. Процесс демедикализации, как продолжение бунта шестидесятых, вписывается в процесс отхода от «государства благоденствия», критикуемого за скрытую и патриархальную бюрократию, и за создание неолиберальных демократий. Поэтому произошла смена «центра инициатив»: инициированные и контролируемые «государством благоденствия» программы охраны здоровья были заменены индивидуально спроектированным и реализованным планом улучшения качества жизни, а «слабого» пациента заменил требовательный клиент. Бюрократическая монополия была заменена не столько новыми формами общественной жизни (группы поддержки), сколько средствами массовой информации, мыльными операми, ток-шоу, документальными программами, рекламой и различными видами консультаций[2]. Средства массовой информации, реклама и рекомендации экспертов предлагают новые жизненные шансы. Свобода, креативность, предприимчивость, а также ответственность и риск, связанные с выбором определенной возможности, питают неолиберальную демократию. Тот факт, что демедикализация вписывается в логику дей-

[1] *Dandeker 1990, c. 145-146; Lupton 1997*
[2] *Rose 1992*

ствий современной власти, предоставляет ей возможность вызывать власть на «парализующий ее поединок». Однако логика современной власти предусматривает то, что преобразования будут происходить постоянно, по модели постоянных провокаций.

2.3. Культ истинной личности и культ здоровой личности

Стремление к полной жизни подыгрывает характерному для нового среднего класса стремлению к жизни вне всяческих классификаций. Позволить себя классифицировать - значит позволить прикрепить себя к одному месту и убить собственные желания[1]. Описание положения нового среднего класса в обществе напоминает определение состояния аномии[2] Дюркгейма[3]: «Спокойствие невозможно достичь так же долго, насколько долго не была достигнута цель, а реальность ничего не стоит, по сравнению с воспаленным воображением и, поэтому, ее необходимо просто отвергнуть».[4]

Важные и пропагандируемые новым средним классом ценности и качества, такие как: динамичность, гибкость, открытость к переменам, возможность развития, отрицательное отношение к формализму и инициатива, являются проявлением желания быть «неклассифицированным» и желания отторгнуть «твердую» реальность. Бурдье, для иллюстрации того, как реализуется это стремление к существованию неклассифицированным, представил список, в котором в алфавитном порядке перечислен 81 «неклассифицированный» предмет, занятия, увлечения и действия - от айкидо до школ буддизма. Перечисленные действия и увлечения, «оторванные от реальности», должны гарантировать ощущение неклассифицированности[5].

Неклассифицированность, или неопределенность — это определенный вид свободы, которая в обществе, разделенном

[1] *Bourdieu 2005, c.54*

[2] *Аномия (фр. anomie - отсутствие закона) - нравственно-психическое состояние индивидуального и общественного сознания, характеризующееся разложением системы ценностей и этических норм. (прим. перев.)*

[3] *Дюркгейм ввел новое понятие для социологии - аномия (патология общества) - ощущение отсутствия норм, возникающее в переходные и кризисные периоды, когда старые нормы и ценности перестают действовать, а новые ещё не установились (прим перев.)*

[4] *Boyne 2001, c. 9*

Boyne 2001

на классы, рассматривается как внеклассовость или внесистемность. Однако свобода, понимаемая таким образом, должна приводить к проблематизации принципов, в соответствии с которыми допускалась бы определенная форма интеграции личности. Аристократическому культу внутреннего содержания (прекрасного, правды и доброты) (или: истины, добра и красоты) новый средний класс противопоставил анти-эссенциалистическое[1] восприятие мира[2]. Гибкость, эластичность, яркое самовыражение, инициатива — все это конкретное проявление антиэссенциализма. Как считает Базиль Бернштейн, теория нового среднего класса не всегда соответствует объективным условиям действия[3]. Открытая и динамичная личность не может не замечать, что реальность беспощадна, в частности, если говорить о профессиональной карьере. Впрочем, ничто иное, как твердый характер личности, подпитывает желание существовать вне строя. К власти и престижу ведут узкие тропки специализации, а также определенная модель построения карьеры.

Иными словами, открытая, динамичная личность, осознающая собственные возможности для развития и свой, человеческий потенциал, должна соглашаться на узкую специализацию и должна получать конкретную специальность. Очевидно, что такой вид амбивалентности присущ всей современной культуре индивидуализма и приобретает все более широкий характер. Узкие тропки специализации, даже если они неоднократно в течение жизни меняются, могут быть едва видимым отражением ощущаемых возможностей и всего лишь тенью мечты о «встрече с собой на тысяче дорог». Таким образом, узкие тропки специализации не приводят к «полной жизни».

Стремление к неклассифицированности и ощущение себя таковым можно отнести к тому, что обычно называют «распадом личности». В конечном итоге, отсутствие смысла затрагивает и личность. Состоянию распада личности предшествовала и одновременно его предвосхищала современная форма восприятия субъективности, как ее описал Вебер[4]. Речь идет

[1] *Эссенциализм (от англ. essential - обязательно существующий, непременный) - свойство теоретических концепций, в которых делается попытка зафиксировать некую неизменную сущность (прим. перев.)*

[2] *Boyne 2001, с. 9*

[3] *Bernstein 1990, с.86-87*

[4] *Calhoun 1995, с. 196-198*

о современном принципе обязательного отождествления себя как субъекта относительно множества различных и несоизмеримых сфер деятельности, из которых каждая претендует на свое преимущество по отношению к другим. Рационализация общества - это не только разделение понятий действия, но и постепенная радикализация различия между личной и публичной сферами, а также между прямыми и косвенными связями. Поэтому современная личность проявляется в желании осуществить определенную интеграцию несовместимых с ней ощущений. Вебер считает, что понимание жизни, как хорошо поставленного дела, могло быть способом объединения ощущений ввиду угасания религиозной мотивации.

И в наше время можно искать и найти различные стратегии, смысл которых реализуется собственно в компенсации ощущения распавшейся личности. Стремление к неклассифицированное™, ее восприятие и отсутствие постоянного места жительства (нежелание оседать на одном месте), компенсируются с помощью поиска «истинной личности» и с помощью создания «здоровой личности». Эта градация имеет, прежде всего, виртуальный характер. Целесообразно также применять такую градацию для упорядочения или систематизации применяемых индивидами стратегий, а также для понимания проблем, связанных со стремлением к интеграции ощущений. Поиск «истинной личности» связан со стремлением к самоопределению, вне зависимости от сыгранных ролей и ситуационных образов. В этом случае мистицизм, а также психологическая и связанная с поп-психологией версия пантеизма влияют как на поиск, так и на сущность «истинной личности». В свою очередь, «здоровая личность» это, можно сказать, неромантический или пост-романтический вариант поиска интеграции собственного жизненного опыта. Вероятно, в предлагаемой здесь интерпретации, работа над «здоровой личностью» является, прежде всего, продолжением того, что Вебер определил как превращение собственной жизни в дело, которым нужно хорошо управлять.

Этот аспект современного индивидуализма, связанный с интенсивным поиском и интенсивной работой над «истинной личностью» и «здоровой личностью», касается одного из наи-

более противоречивых мотивов этой культуры. Два наиболее известных варианта жизненных стратегий, используемых в настоящее время, являются взаимоисключающими. По мнению некоторых авторов, доминирование ипохондрических и нарциссических личностей в современной культуре индивидуализма может являться результатом самопоглощения, ранее не встречавшегося и похожего на манию[1]. Другое состояние, не менее привлекательное для теоретического и практического исследования, и проявляющееся как крайнее, это постоянство и самоотверженность, с какими индивиды занимаются тем, что творится у них внутри, а также их интенсивная работа над собой, наталкивающие на мысль, что, по сути, имеем дело с каким-то новым видом кальвинизма[2].

Распад личности компенсируется поиском какой-либо формы ее интеграции. Истинная личность и здоровая личность, а также холистическая личность, расширенная личность и вселенская личность, это чаще всего встречающиеся и взаимозаменяемые описания целей такого поиска. Независимо от того, идет ли речь об истинной личности или о здоровой личности, интеграция личности, как правило, принимает в культуре индивидуализма характер более или менее четко спланированного процесса автотрансформации, основанного на ретроспективном упорядочении восприятия в категориях жизненного пути или развития[3]. Другими словами, здесь чаще всего имеем дело с изучением определенного процесса перемен, а не с резкими преобразованиями.

Как уже упоминалось, желание быть неклассифицированным компенсируется, но не устраняется путем поиска какой-либо формы интеграции личности. Ощущение неупорядоченности не исчезает и его следует понимать не только как антропологическое и универсальное качество, а, прежде всего, как связанную с определенными условиями актуализацию стремления к эмансипации. Несмотря на высокий статус индивида, определяющий его принадлежность к сплоченной или функциональной группе, желание жить вне всяческих классификаций, «без статуса», существования «на втором плане» или в виде какого-то «исключения», появляется при определенных

[1] *Sennet 1977; Lasch 1979*
[1] *Robertson 1978, c. 213-214*
[3] *Bellah 1976; Robertson 1978, c.213; Wuthnow 1996, c.369-370; Champion, Hourmant 1999*

условиях, и собственно эти условия заранее формируют смысл этой желанной неквалифицированности. Изначально говорится о свободе особого рода, которая проявляется в ощущении неклассифицированности в условиях интенсификации процесса рационализации и разрастания бюрократических структур. Как показывают различные действия и решения, чувство неклассифицированности отображает то, что является альтернативным по отношению к разбитой на куски реальности, то, что холистично по отношению к ограниченному и частичному восприятию, то, что традиционно и фольклорно по отношению технической, коммерциализированной науке и культуре, в общем то, что нетрадиционно по отношению к привычному и неавторизированному порядку действий.

Перед тем как представить стратегию интеграции и работы над личностью, следует указать на определенные аспекты современной политэкономии, связанные с классификацией индивидов. Стремление к полной жизни — это стремление к жизни, неохваченной классификацией. Классификация — это основной способ дисциплинирования людей и их желаний. Именно поэтому, как пишет Бурдье, все, даже индивиды, имеющие наивысщий статус, ограничивают свои запросы. Необходимо сказать, что ограничивают именно те запросы, которые не могут быть реализованы в рамках существующих структур. Источником анти-институционального настроения, стремления к дебюрократизации способов действия, противодействия стигматизации больных и преступников, а также компрометации экспертных отчетов является отказ от существования классифицированным[1]. Именно по этой причине следует изначально обратить внимание на то, что классификация убивает желания и перспективу лучшей жизни.

В соответствие с Бурдье, суть изменений, связанных с появлением нового среднего класса, демонстрирует чувствительность к определенному, очевидному факту, связанному со способом существования социального мира. Общепринятые классификации или «реальность образов» обладают силой, создающей реальность[2]. Самоопределение индивида и применяе-

[1] *Cohen 1987*

[1] *Bourdieu 2005, С.73-78Ж1980, С.244Ж 1982, с. 135-148)*

мые им классификации окружающих всегда становятся частью его личности. Представление о себе преобразуется в образы, демонстрируемые другим. Поэтому представление о себе должно учитывать и других людей, хотя бы в роли общественности, то есть, частично и опосредовано и вместе с образами других. По мнению Бурдье, классификация является основным материалом для создания личности, независимо от того, принимается ли она или отвергается. И в первом, и во втором случае, она становится основой отношения к собственному «Я» и позволяет им управлять, в том числе, и в борьбе с образами других.

Как утверждает Бурдье, особенностью новой политэкономии является то, что все категории функционируют на основе принципа подсудности[1]. Поэтому классифицирование себя и других - это символический акт формирования представления о худшей жизни других людей. Следовательно, классификация превращается в социальную магию. Причисление к определенной категории - это не только более или менее скрытая форма осуждения, но, можно сказать, и вынесение приговора. Особая сила классификации способствует тому, что символическая и явная трансгрессия, например, расставание с «заклейменной» категорией, удивительно часто влечет за собой нечто похожее на повторное осуждение или «удвоение» приговора. Крещеный еврей или гей, замеченный в гетеросексуальной связи, это как бы дважды еврей и дважды гей[2].

Присущая новому среднему классу вера в силу классификации приводит к переопределению источника испытанного насилия. Насилие проявляется в повседневной жизни на уровне так называемых микроструктур и скорее «внутри», чем «снаружи». Насилие - это не очевидный акт давления или воздействие путем убеждения, а воздействие на уровне классифицирования окружающих. Язык, способ восприятия и интерпретации реальности индивидами, их статус - все это пространство для проверки и проявления обнаруженного насилия. Поэтому, новая формулировка насилия учитывает принципы современной политэкономии, которая избегает ярких и очевидных проявлений давления, и реализуется в возможностях, предоставленных системой.

[1] *Bourdieu 2005, с. 574-577: 1982, с.143*
[2] *Bourdieu 2005, с. 572-575*

Современная власть реализуется в ежедневных заявлениях. Поэтому не говорится о том, кто осуществляет власть и каковы их корыстные интересы. Предметом рассуждений скорее являются формы проявления власти[1]. Власть проявляется в способе самоисследования индивида, в его доверии к вырисовывающимся перед ним перспективам и в необходимой взаимосвязи людей, вещей и идей. Власть над собственной жизнью и жизнью других - это в значительной степени господство над тем, что является классифицированным, но не очевидным. Таким образом, применяемые классификации имеют силу создания вещей, установления связей между ними и установления необходимых связей и зависимостей, касающихся очевидного и не очевидного. Классификация окружающих - это разделение их на мелкие группы и «сортировка». Несмотря на то, что разделение на мелкие группы и сортировка производится скорее в неявном, чем в явном виде, а также скорее в виртуальном, чем в физическом пространстве, это никак не снижает ее эффективность, так как «закрепление» происходит внутри индивидов. Мобильность индивидов также вызвана желанием адаптироваться к условиям, созданным системой. Мобильность индивидов является тем, чему всегда пыталась помешать традиционная власть. Традиционная власть всегда должна была подключаться к длительному и затратному поиску и поимке тех, кто, вдохновленный собственными желаниями и интересами, покидал отведенное им место. Тем временем, новая политэкономия нежелательную когда-то мобильность переименовала в «собственный риск индивидов». Направляемые собственными стремлениями и интересами индивиды «самостоятельно» и за свой счет находят соответствующее для них место.

Классификация индивидов является отзвуком процесса индивидуализации. Жизнь популяции охватывается демографической переписью. В соответствие с Фуко[2], процесс демографизации является обратной стороной индивидуализации и тем, ***что*** ей управляет. Парадоксально, что в упорядоченной системе особый перечень «отклонений» и «изъянов», присущих социальным группам, это одновременно намек на то, каким индиви-

[1]Rose 1996; 1997; Haber 1994, c,87
[2] Foucault 1998

дам свойственна наибольшая свобода. В данном случае, состояние независимости тождественно ощущению автономии или жизни по собственным правилам. Наблюдаемые отклонения от нормы и зарегистрированные «изъяны», в конечном итоге, накладываются на индивидуальную и неповторимую историю жизни индивида. По замыслу этой логики, индивидуализироваться - это искать себя среди тех, кто был наиболее подробно описан, тщательно исследован, и среди тех, кто был подвергнут наиболее длительному изучению. Положению ребенка, больного и преступника приписывалось ощущение большей свободы, несмотря на то, что это не стандартная свобода, то есть свобода, не соответствующая стандартам системы.

Иными словами, открытие внутри себя ребенка, травмирующих ощущений в прошлом, разрушающих и саморазрушающих привычек, безумных желаний является индивидуализацией самого себя. По этой причине появляется энтузиазм и готовность к неустанному самоисследованию и стремление к разнообразным психологическим тестам, подтверждающим характер, склонность к зависимостям, склонность к заболеванию определенными болезнями; умение защищать свои интересы, получать удовольствие от выполняемой работы, здоровые связи и тому подобное. За этой невротической и ипохондрической подоплекой всегда скрывается надежда на открытие в себе чего-то такого, что не соответствует нормам, создает ощущение «отключения» и существования на втором плане.

В этом со всей силой проявляется противоречие, связанное с процессом индивидуализации. Стремление к существованию вне строя необходимо и напрямую приводит к поиску себя среди людей, относящихся к наиболее хорошо и тщательно классифицированным, или среди тех, кто подвергается наиболее сильному воздействию упорядочивающих и нормализирующих процессов. Любое стремление к хаосу отягощено такими противоречиями. Шестидесятые и семидесятые годы, то есть время контркультуры, и время экспансии нового среднего класса внесли, с помощью классификации, определенные изменения в сферу желаний и в сферу достижения, можно сказать, полной жизни. Эти изменения, прежде всего, касались характера и области применения классификации. Вследствие противоречия,

о котором говорилось ранее, происходит расширение и уточнение системы классификации, однако применяемая классификация становится менее социально дискриминирующей[1].

«Клеймо» способно определять сущность того, которого оно коснется, а значит, приводит к рассмотрению дела о личности человека «в последней инстанции». Для социально дискриминированного человека «клеймо» становится основной целью самоисследования. «Клеймо» предопределяет, а также управляет ощущениями и действиями в отношении себя и других. В таком контексте становится понятным, что пространство политических схваток в сознании и восприятии индивидов распространяется на все те области, где создается классификация и где выносятся, как утверждает Бурдье, социальные приговоры, определяющие худшее или лучшее существование.

Собственно поэтому, в шестидесятые годы, образование, а также медицина и терапия были включены в сферу политических битв. Результатом этих битв, в которых принимал участие новый средний класс, являются разнообразные стигматические заболевания, а также, что не менее важно, новое понимание сути «клейма». Узаконивание морали нового среднего класса привело к разрушению монолитности культурного начала. В освоенной, то есть нейтрализованной форме, варианты контркультуры функционируют сегодня в рамках государственных структур и не исключено их узаконивание в процессе «привычных» схваток и игр, происходящих в этих структурах[2]. Лечебно-оздоровительная культура, пропагандируемая новым средним классом, привела к распространению толерантности. Поведение и поступки, когда-то считавшиеся преступными, были переименованы в жизненные возможности. Супружеская измена, наркомания и гомосексуализм были декриминализированы, однако появились новые общественные грехи и преступления: загрязнение окружающей среды, зависимость от табака либо просто отсутствие надлежащей заботы о своем здоровье, а также мужской шовинизм[3]. Декриминализация - это не то же самое, что устранение патологии. То, что раньше считалось преступлением, становится признаком новой патологии, например, зависимости. Таким

[1] *Cohen 1987*
[1] *Connor 1997, с. 274-275*
[3] *Cohen 1987, с. 30-33*

образом, декриминализация действия открывает новые способы воздействия и коррекции, контролируемые государством. В соответствие с Коэном, даже если тщательно рассмотреть другие явления, прямые последствия расширения толерантности, прямо или косвенно связанные с декриминализацией, невозможно оценить однозначно. Толерантный город превратился в джунгли и «отправил» новую мобильность в сторону предместий. Толерантные и неклассифицированные обыватели поспешно покинули город и бывают в нем только тогда, когда это необходимо. В городе также появились «зараженные» районы - кварталы, куда лучше не показываться (в частности, спортивные сооружения) и к которым лучше не приближаться в определенное время[1]. Стремление к существованию неклассифицированным не только не задержало, но и ускорило процесс демографизации.

Вместе с введением обязательного образования произошел ранее не встречавшийся всплеск психиатрических и психологических отклонений[2]. Различного рода запаздывания в развитии ранее были формой натурализации и рационализации неудач школьников, заканчивающих младшие классы. Медикализированный диагноз был для них приговором на всю жизнь. Принципиальные изменения в сфере «открываемых» заболеваний и отклонений от нормы происходят в связи с «оккупацией» новым средним классом профессий и организаций, специализирующихся на создании классификации и классифицировании окружающих. В свое время, родители детей, заканчивающих младшие классы, исключались, по понятной причине, из процесса обучения своих детей, родители нового среднего класса, также по понятной причине, могли обсуждать со школой принципы оценки успехов и достижений ребенка[3].

На стыке пятидесятых и шестидесятых годов появились новые отклонения: дискалькулия[4], дисграфия[5], дислексия[6] и

[1] *Cohen 1987, с. 205-224*

[1] *Pinell, Zafiropoulos 1978*

[3] *Bernstein 1990, с. 85-112*

[4] *Дискалькулия - неспособность к обучению, при которой ребенок со средним или выше среднего интеллектом испытывает чрезмерные трудности в изучении обычной арифметики (прим. перев.)*

[5] *Дисграфия - неспособность (или сложность) овладеть письмом при нормальном развитии интеллекта (прим. перев.)*

[6] *Дислексия - избирательное нарушение способности к овладению навыком чтения и письма при сохранении общей способности к обучению (прим. перев.)*

дизортография[1]. Легко заметить, что новые отклонения уже не имеют серьезного значения для исключения ребенка из процесса обучения и не являются клеймом на всю жизнь. Такие отклонения не характеризуют личность в целом, а скорее являются «специфическим» неумением, которое не влияет на окончательную оценку и однозначно не свидетельствует о школьных, а в будущем и о жизненных неудачах. Все вновь открытые отклонения среди детей и, особенно, особенно синдром легковозбудимого ребенка, либо анорексия, это, кроме прочего, «благородные» болезни, которые не только неизлечимы, как, например, дебилизм, но и часто связываются с избытком интеллигентности[2]. Вскоре, в рамках «рекламы жизни», кроме «формальной» и «оторванной от жизни» интеллигенции появляются, можно сказать, новые виды интеллигенции: эмоциональной, духовной и даже сексуальной. Поэтому не идет речь о том, как люди справляются со школой или с обучением. На этот раз говорится о том, как люди справляются с жизнью.

Желанный и рекламируемый новым средним классом тип личности и связанное с ним стремление к «несистемности» определяют характеристики и проблемы современного пациента психоаналитика. Вспомним, что современный пациент уже не стремится быть собой. Понятия «быть собой» или «открыть правду о себе» связаны с определенной и законченной формой жизни в любом смысле этого слова. Современный пациент хочет узнать свои скрытые, не реализованные и часто не осознанные возможности. Самореализация является не столько реализацией собственного «Я», сколько познанием и проверкой себя в различных воплощениях. Именно поэтому поводом поиска помощи у специалиста теперь не является истерический паралич руки. Одновременно с появлением искусства жизни, исчезает парализующий людей конфликт между личными желаниями и обязанностями. Искусство жить - это не существование свободным от традиций и нравственной оценки. Не характер, который может быть хорошим или плохим, описывает индивида, а личность, которая может быть динамичной или пассивной, автономной или зависимой. «Быть

[1] *Дизортография - стойкое нарушение в овладении орфографическими знаниями, умениями и навыками (прим. перев.)*

[2] *Turner 1992, с. 216*

добрым» - заменяет «хорошее самочувствие»[1], а чистая совесть хороша настолько, насколько она приемлема, то есть насколько она приносит спокойствие или, как добавил бы Вебер, фарисейское успокоение.

К поиску помощи подталкивают проблемы, которые даже трудно высказать, и ощущение огромного несчастья, которое невозможно выразить. Говорится не об обычном и традиционном отсутствии жизненных шансов, а скорее о чувстве потери надежды, связанной с ощущением того, что все, что могло произойти в жизни, уже произошло. Открыться новым ощущениям, разблокироваться, перепрограммироваться, развиться, отойти от старых схем мышления, расширить сознание, достичь детской непосредственности, исключить автоматизм в способе действия или, в целом, достичь того, что по-настоящему еще не достигнуто в жизни - на это надеются участники лечебно-оздоровительных групп[2].

Идея искусства жизни наиболее полно выражает гипотезу о трансцендентности жизни или ожидания того, что кроме предложенной властью жизни существует другая, полная, собственная жизнь. Записанные в правилах, собственном образе мышления и привычных поступках, проявления власти, которые появляются не случайным образом, а ежедневно, являются тем, что скрывает от индивида имеющийся у него потенциал, который ему не доступен. Таким образом, открытие своих возможностей аналогично развитию, самореализации и самоосвобождению. Гипотеза о трансцендентности жизни управляет стратегиями, разрушающими границы между жизнью и искусством.

Ранние варианты таких стратегий следует искать на театральной сцене. Не случайно говорится о ***l'art de vivre***[3]. Театральная сцена изначально завоевала для себя максимальную независимость, по сравнению со сценой политической. Творчество, а также ранее нигде не встречавшаяся свобода (в частности, от нравственных оценок), присущая артистам на этой сцене, это то, ***что*** сегодня отличает ее от других[4]. Отсутствие классификации в контексте ***Г art de vivre,*** приобретает конкрет-

[1] *Bellah 1985, с. 76-77*
[2] *Stone 1976*
[3] *L'art de vivre (франц.) - искусство жизни (прим. перев.)*
[4] *Bourdieu 2001*

ную, современную форму, а именно, форму игры «внутри» и «вне»: существование «вне» (правил хорошего тона, традиций, моральных оценок, обыденности, обязательной моды) превращается в «здесь» (там, где можно рассчитывать на символическую и экономическую прибыль) в наиболее эффективные символические и экономические стратегии[1]. Другими словами, новая экономическая логика предусматривает, что то, что определяется и представляется неклассифицированным (в конкретных формах как то, что не воспринимается и не соответствует привычным нормам) гарантирует максимальную условную и финансовую прибыль. Несмотря на очевидную разницу, как по содержанию, так и по условиям между стилем жизни богемы и стилем жизни нового среднего класса, им обоим присуща единая мотивация. Бурдье напоминает, что Марсель Дюшан[2] стал известен не тем, что он сделал, а тем, чего не сделал. Дюшан отказался завершить «Большое стекло» (игра в существование «вне»). Это был протест против отделения жизни от искусства. Выход Дюшана из проекта, пишет Бурдье[3], стал сценическим актом (игра в существование «здесь»). Не завершение дела, а бездействие или молчание становятся значимыми и превращаются в форму яркого самовыражения.

Отсутствие действия в той же степени, что и само действие, выражает собственное «Я», особенно, если говорить об истинном «Я». Вспомним, что скрытые, нереализованные возможности — это главные проблемы современного пациента психоаналитика. Чистая потенциальность, так же как и его дела, а, может, даже и более, определяет его собственное «Я». Молчание или отсутствие реакции по отношению к запутанному языку заявлений власти являются более авторскими и более аутентичными. Следовательно, искусство жизни привело к изменению смысла самоконтроля. Самоконтроль, прежде всего, становится средством самосоздания. Идея самоконтроля стала свободной или, во всяком случае, уже не очень связана с нравственными оценками. Поэтому искусство жизни позволяет также открыть нереализованную, истинную личность и скрытую

[1] *Bourdieu 2005, с. 610-615 Bell 1994 с. 79*

Марсель Дюшан — 1887-1968, французский и американский художник, теоретик искусства, стоявший у истоков дадаизма и сюрреализма. (прим. перев.)

[3] *Bourdieu 2001, с. 380*

сторону внутренних ощущений индивида. При полной жизни индивид может и должен ощущать и получать удовольствие от всего. Мучение, стыд, страх, незрелость и грязные намерения, это эмоции и реальные варианты, в которых может раскрываться собственное «Я». Прежде всего, учитываются качество и интенсивность ощущения, а не его содержание[1]. Самоконтроль уже не служит раскрытию единственной правды о себе. В религиозном восприятии, это была правда о собственном помиловании или проклятии, а в терапии - правда, позволявшая быть собой, несмотря на испытанное поражение. Потенциальность скорее подталкивает к поиску множества вариантов собственного «Я». Уже не обычная самобытность гарантирует ощущение истинной личности и формирует истинную личность, а экспериментирование, исследование себя во многих, нереализованных вариантах и даже в «существовании всем» в мистических и связанных с поп-психологией подходах. Полная жизнь, которая представлена искусством жизни, это возможность «встречи с самим собой на тысяче дорог» или такой жизни, «как если бы имелась тысяча жизней».

Интересными при таком подходе могут быть результаты исследований, которые проводил Роберт Вуснау[2]. Вуснау задавал своим респондентам вопрос: «Что бы ты сделал, если бы имел больше денег»? Многие отвечали просто: «Покинул бы дом». Построить где-то в другом месте резиденцию или, лучше всего, несколько в различных частях света, уехать куда-то или отправиться в длительное путешествие, это планы, которые строили люди в связи с внезапным и неожиданным наплывом денег. Люди не планировали, например, уделить больше время семье или основать собственный бизнес. Не говорили также о том, что можно было бы с сделать с такими деньгами или о том, какие фантазии осуществить. Они говорили о жизни без обязательств. Как сказал бы Бурдье, они хотели бы «оторваться от земли». Не иметь проблем с банком, шефами, соседями, детьми, просто уехать отсюда — это конкретное воплощение желания быть неклассифицированным. Нельзя не отметить, что в большинстве доступных сегодня на рынке пособий, посвященных зарабатыва-

[1] *Campbell 1987, с. 192*
[2] *Wuthnow 1996, с. 154*

нию больших денег, вообще или очень мало пишется о тяжелом труде. Их названия даже внушают, что не только можно, но и даже нужно «оторваться от земли», чтобы зарабатывать деньги: «Познай свою силу», «Создание денег», «Ключ к изобилию», «Твое право на богатство», «Практическое пособие по созданию богатства и исполнению желаний» или «Семь духовных правил успеха», «Практический путеводитель, как исполнить свои мечты» или просто «Одобрение денег». Эти пособия содержат описания методик изменения отношения к себе, образа мышления и расширения своего сознания. Как можно прочитать в одном из них: богатые люди имеют деньги не потому, что больше работают, деньги просто их любят. Поэтому необходимо изменить свой образ мышления так, чтобы привлечь деньги.

Кажется, что существование неклассифицированным и поиск истинного сознания не позволяет, а, скорее всего, затрудняет зарабатывание денег традиционным и рациональным образом. Программирование подсознания, программирование на победу, самогипноз, самовнушение, оформление жилья и рабочего места в соответствии с принципами фэн-шуй, развитие творческого мышления, овладение «языком» своего тела, изменение внешнего облика, это некоторые из чаще всего рекомендуемых способов достижения богатства. Однако в очередной раз следует отметить, что альтернативные способы обогащения, во всех смыслах этого слова, не исключают традиционного и рационального отношения к деньгам. Пособие, предназначенное для родителей, желающих научить детей соответствующему отношению к деньгам, содержит совершенно иные советы. Красноречиво и само название пособия: «Деньги не падают с неба». В предисловии автор пособия сообщает, что эта книга — для всех тех, кто хочет научить детей разумному распоряжению деньгами. Детям скорее пытаются привить рациональное и традиционное, нежели пуританское отношение к деньгам, особенно в вопросе их зарабатывания. Подобным образом написаны и пособия, касающиеся домашнего бюджета. Семейная среда - это стабильная среда традиционных обязанностей, экономии и финансовой дисциплины. Изменения в морали индивидуализма в части отношения к деньгам не состоят в том, что обычное, то есть связанное с тяжелым трудом, их зарабатывание заменено искусством или магией их создания.

Эти перемены вызваны скорее проблематизацией смысла, связанного с профессиональным трудом и деньгами. Профессиональный труд и деньги становятся, прежде всего, вопросом отношения индивида к себе.

Из представленных примеров хорошо видно, что концепция истинной и здоровой личности проблематизирует самоисследование индивида. Отношение к себе имеет силу предопределенности и свидетельствует об успехах, достигнутых в этом мире. Перенос испытанной победы «вовнутрь» (низкая самооценка, отсутствие избирательности, признание поражения) является психологизацией испытанной неудачи. Социализация, обучение и работа характеризуют индивидов. Напомним, что классификация убивает желания. Такое насилие порождает такую стратегию достижения жизни, в которой желания не подавляются. Насилие «записывается» внутри, в самом отношении индивида к себе. Не только в сознании индивида, но и в соответствии с законами новой дисциплины, то есть психологии, в неосознанном. Насилие преобразуется в особый вид автоматического действия, направленного против себя, действия, которое не позволяет быть собой и замыкается на определенные возможности. Таким образом, классификация, в конечном итоге, влияет на самооценку и чувство собственного достоинства. Именно поэтому пропаганде опыта и уверенности в том, что ощущение является наивысшим приоритетом для индивида, всегда сопутствует неуверенность в том, является ли то, что он чувствует, его ощущением[1]. С этой точки зрения, неуверенность является следствием убеждения, что примененное насилие затрагивает наиболее глубокие уровни сознания, лишает возможности «быть собой» и может обрекать на жизнь с ощущением того, что жизнь его «обошла стороной».

Однако процесс субъективизации испытанного насилия принимает более конкретный вид. Точной иллюстрацией такого образа мышления является возникшее в восьмидесятые годы движение по повышению самооценки (***California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal and Social Responsibility***[2]).[3]

[1] *Stone 1976; Sennet 1977, c.325, 331; Bellah 1985, c. 76-77*

[2] *California Task Forse to Promote Self-Esteen and Personal and Social Responsibility (англ.) - Калифорнийская целевая группа по поддержке чувства собственного достоинства, личной и социальной ответственности (прим. перев.)*

[3] *Cruikshank 1996*

Через самооценку проявляется связь между субъективностью индивида и действиями власти. Понятное дело, что плохая самооценка, в соответствие с мнением основателей движения, является источником всех социальных проблем: нищеты, преступности, неравенства полов, а также расовых и этнических предубеждений. Поэтому настоящая революция должна происходить у нас внутри. Это революция не против капитализма или предрассудков, а революция против определенного отношения к себе и против определенного способа господства над собой. Те, кто создает социальные проблемы, делают это потому, что имеют низкую самооценку. Как следует из вышесказанного, низкая самооценка является просто антисоциальным поведением и видом «социального греха». Участники упомянутого движения были обязаны публично рассказывать о проводимой ими борьбе и состязаниях в работе над хорошей самооценкой.

Такой же образ мышления можно найти и у Эриха Фромма[1], который пишет об особом виде инцестивных наклонностей. Не зрелые и не способные люди, пишет Фромм, до момента взятия жизни в собственные руки, могут испытывать только те чувства, которые им хорошо знакомы. Неспособность взять жизнь в свои руки проявляется в привязанности к родителям, которые считаются «своими». «Свои» заменяют народ, расу, социальный класс и политические партии. Поэтому здесь в этой неспособности ощутить себя свободным существом, связанным со «всеми», скрываются, в соответствим с Фроммом, источники национализма и расизма. Следовательно, расистские и националистические убеждения связаны с отсутствием чувства ответственности, страхом и незрелостью. Гуру американской терапии, ориентированной на процесс (ПОП), Макс Шупбах прямо говорит о необходимости установления внутренней демократии. Нарушенное восприятие — это восприятие ограниченное, которое не позволяет узнавать себя в «Другом». Классовые, сексуальные, возрастные и расовые предубеждения — это проявления отсутствия интеграции личности. Неинтегрированная личность является результатом проявления определенного внутреннего содержания и отторжения определенных собственных составляющих. Насилие, агрессия

[1] *Fromm 2000a, с. 115-116*

и дискриминация - это выявленные виды насилия, агрессии и дискриминации, которые индивиды применяют против себя. В соответствии с таким способом определения причинно-следственных связей и законов, управляющих обществом, становится понятным то, что пишет о лечебно-оздоровительной культуре Кристофер Лэш[1]. Лечебно-оздоровительная культура, это, прежде всего, культура, в которой лечение и оздоровление заменяют раскаяние и наказание.

В культуре индивидуализма субъективизация испытанного насилия связывается с верой в огромную, можно сказать, в глобальную ответственность индивида за свой статус. Женщины ответственны за сексуальные предубеждения, бедные - за нищету, чернокожие - за расизм, старики - за возрастные предубеждения, неизлечимо больные - за то, что заболели, и так далее. Расширение сознания и открытие истинной личности должно, по-видимому, приводить к осознанию вселенской ответственности. Истинная личность в религиозной и терапевтической трактовке часто именуется микрокосмосом. Это определение показывает, что личность, раскрытая вне классификаций, существует относительно цельно и может стать гармоничной. Тем не менее, Роберт Н. Беллах пишет: «Романтический или психологический пантеизм, характерный для части культуры индивидуализма, ни в коей мере не станет превращаться в конкретные указания относительно того, как жить»[2].

Легко заметить, что ощущение огромной ответственности индивида уравновешено или, скорей всего, нейтрализовано уверенностью в том, что каждый, с помощью соответствующей власти над «внутренним миром», относительно легко и просто может изменить то, что находится «снаружи». Вспомним, что в соответствии с этим, переосмысленным пониманием, материальные предметы не имеют никакого значения. Таким образом, реальность, как человеческое творение, не является настолько незыблемой, как это порой кажется. Реальность, созданная на лечебно-оздоровительных диспутах, является искусственной и управляемой[3]. Внешняя реальность не состоит из жестких и стабильных структур. Такая внешняя реальность становится

[1] *Lasch 1979, c. 103*
[1] *Bellah 1985, c. 81*
[3] *Stone 1976; Wuthnow 1978, c. 83; Abraham 1983*

проблематичной. Ричард Сеннет утверждает, что перемены, происходящие в культуре индивидуализма, приводят к эрозии внешней реальности[1]. В самопоглощении и поиске истинной личности проявляется нарциссизм личности, для которой «Другой» существует только как его зеркальное отражение.

Однако «Другой» в культуре индивидуализма нашел структурные, то есть неосязаемые гарантии своих прав и при этом не только прав, ограниченных зеркальным отражением. «Другой» в морали нового среднего класса существует в более конкретном виде, чем это представляет Сеннет. То, как актуализуется «Другой», хорошо показали феминистские интерпретации психоанализа[2]. В частности, поиск истинной личности предполагает включение «Другого» в процесс самосоздания. Поэтому в рамках современной политэкономии, как пишет Фуко, имеем дело с замещающей индивидуализацией[3]. Вспомним, что с помощью отклонений от нормы, а не «героических поступков», люди формируют ощущение собственной индивидуальности. Таким образом, через процесс индивидуализации происходит систематическое включение того, что было отобрано и представлено «Другим». «Другой» - ребенок, безумец, преступник, представляют собой то, что было не упорядочено, и то, что обладало какой-то формой жизни вне нормы. «Другой» воспринимает жизнь абсолютно произвольным образом, потому что он не рационализирован.

«Другой» ощущает такую полную жизнь, о которой говорится в морали нового среднего класса. Женщина, ребенок, безумец, бездомный или «сброд», которые нарушали гармонию в капиталистическом космосе и поэтому были выброшены на улицу, потом превращаются в репрезентацию нового вселенского порядка в индивидуалистической морали. Понятно, что стратегии, направленные на исследование приписываемой такому «сброду» свободы, подчиняются игре в «существование вне» (для освобождения от обязанностей и предопределенностей, управляющих капиталистическим космосом) и существовании «внутри» (для создания условного и финансового капитала во вселенском порядке). То, что представляет собой

[1] *Sennet 1977, c.325-336*
[2] *Barret 1991, c. 90*
[3] *Foucault 1998, c. 186-188*

этот «сброд», ближе к природе. Его субъекты из-за дискриминации, которую они испытывают, или, возможно, благодаря этому, постоянно находятся в состоянии как минимум частичного исключения из безусловного соперничества и свободны от необходимости принятия «выгодного положения». Особое значение в морали нового среднего класса придается статусу ребенка. Поиск внутреннего ребенка, непредсказуемость, существование и ощущение себя ребенком - это популярные сегодня формы поиска и достижения полной жизни, и, особенно, одного из ее вариантов - аутентичности[1]. Аутентичность, как пишет Дин МакКэнелл[2], является не только ценным, но и священным понятием современной культуры.

Кажется, что такой ребенок, а не женщина, является классическим «Другим» в современной культуре индивидуализма. Кроме аутентичности, статусу ребенка присущи и другие атрибуты, которые хорошо подыгрывают морали нового среднего класса. Актуальное ощущение себя ребенком, это существование «никем», хотя, оно уравновешивается реальной возможностью «быть всем» в будущем. Ощущением актуальной неклассифицированное™ является также характерная для ребенка гермафродитность. В данном случае, аналогом отсутствия выразительной формы тела является отсутствие индивидуальности. Свобода, связанная со статусом ребенка - это стремление к исследованиям, расширенное сознание, немеханическое отношение к реальности и неутилитарный способ восприятия мира. Свобода, которая является уделом ребенка, это свобода восприятия, связанная с отсутствием опыта. Отсутствие прошлого или настолько короткое прошлое, что оно не может предопределять текущую жизнь ребенка или способствовать переносу жизни на будущее. Ребенок не может интеллектуализировать или рационализировать то, что изучает. С восприятием он справляется единственным известным ему способом - просто его изучает. Статус ребенка дает структурную гарантию того, что жизнь не будет сэкономлена на «черный» день.

Кроме того, привилегией ребенка является непонимание факторов, управляющих обществом. Бурдье пишет: «Каждый

[1] *Wuthnow 1996, с. 370; Urry 1990, с. 101-102*
[2] *MacCannell 2002*

из нас начинает жить, как буржуа». Этот образ жизни исчерпал себя одновременно с утратой веры в магическое влияние на людей и реальность. Вера в то, что все является возможным и что ощущение обладания магической силой воздействия на других (родителей), это еще одна наивная аналогия уже взрослой версии, характерной для морали нового среднего класса, проявляющейся в отказе придавать миру значение «твердой» реальности и отказе воспринимать его в качестве «конструкции». Мир, каким его видит ребенок, не подчиняется никаким постоянным причинно-следственными зависимостям.

Статус ребенка характеризуется, в частности, естественным отсутствием способности к участию в представлениях, что также является важным для нового среднего класса. Ребенок, раскрывая секреты взрослых и компрометируя их, прокалывает «мыльный пузырь» искусственной реальности и игры образов, не утрачивая при этом ни очарования, ни невинности, так как никогда не делает это с какой-то своей целью или для других, а совершенно не заинтересовано. В конечном итоге, с этим даром протыкать «мыльные пузыри» общества образов связана сила выявления всей правды о людях. Никогда не возможно также сказать о ребенке, что он притворяется или играет какую-либо роль, ибо делает он это, прежде всего, естественно и все время остается ребенком в том, что ему удается, и в том, кого он пробует играть[1].

Поскольку статус ребенка предполагает отсутствие опыта, то ребенок, как правило, обладает определенного рода знанием того, как себя вести. Интуиция и инстинкт - это знания, которыми обладают дети и звери. Детское воображение, которое не иерархизирует, не классифицирует и не сравнивает, и с помощью этого создает такую картину мира, «как если бы при виде каждого предмета слышался возглас», является примером широкой личности. Однако необходимо помнить, что культура современного индивидуализма далека от некритичной идеализации статуса ребенка. Поскольку свобода, которую представляет ребенок, является свободой, гарантирующей полную жизнь, то есть жизнь без обязательств, не подкрепленную тра-

[1] *Maffesoli 1979, c. 128-129*

дициями и избитым образом мышления. В то же время, детство идентифицируется как сложный период.

Психологическое и медикализированное представление детства как периода жизни в абсолютной зависимости от других и восприимчивости к ранениям, а также как состояния дикости и немотивированной жестокости по отношению к другим, все это равноправные образы данного этапа жизни. Уверенность в том, что в культуре индивидуализма имеем дело с избранным приоритетом одной, то есть, светлой стороны детства, не является очевидной. Одновременное существование двух различных вариантов видения обусловлено тем фактом, что они, по сути, относятся к двум различным периодам исследования, связанного с детством. Речь идет о реально ощущаемом детстве и детстве ретроспективном, или детстве у взрослых.

В этом месте вспомним, что не природа, а возврат к природе является чем-то вроде архетипа[1] культуры индивидуализма. Точно так же, не само детство и ребенок со своим естественным восприятием, а ретроспективное детство и ретроспективный ребенок стали архетипами этой культуры. Ребенок, раскрытый в себе - «внутренний ребенок», а также детство, как время, предваряющее цивилизование и ограничение свободы действий, являются примером расширения личности. Классическим примером такого ретроспективного детства является регрессия, предлагаемая различными методами лечения. Регрессия - это безопасный, дозированный и контролируемый возврат к собственному детству. Регрессия, инициированная психотерапией, это регрессия, уравновешенная с помощью стабильного, способного на самоанализ, зрелого, укоренившегося в реальности и не подверженного регрессии *эго*[2]. В отличие от того, что Фрейд называет патологической тоской, это - «функциональный» возврат в детство, то есть связь с прошлым, вызывающая отказ от настоящего и будущего[3]. Функциональность такого возврата к детству подтверждают ожидаемые результаты терапии и этими, ожидаемыми результатами, является освобождение индивида от монотонности вынужденного поведения и такое расширение мира воспринимаемых им

[1] *Архетип - первоначальная модель (прим. перев.)*
[2] *Killingmo 1995, с. 100-106*
[3] *Freud 1958, с. 245*

символов и мыслей, что индивид перестает сам себе вредить, становится более живым и экспансивным, а также, в определенном смысле, непредсказуемым[1].

Если следовать гипотезе о том, что ретроспективное детство представляет собой классический или один из наиболее популярных примеров расширения сознания, то вырисовывается очевидная связь между культом истинной личности и культом здоровой личности в культуре индивидуализма. Расширение сознания, поиск истинной личности или внутренней личности давно уже идентифицируется с программами многих видов психотерапии. Даже в программах психотерапии, направленных на утилитарные цели, присутствует контекст мистических возможностей личности. Понятия «обогащение себя» и «обогащения собственной жизни» в большинстве методов лечения содержат двойной смысл определенных таким образом целей[2].

Поэтому различие между поиском истинной личности и культом здоровой личности не удается просто так свести к различию между индивидуализмом, в варианте яркого самовыражения, и утилитарным индивидуализмом. В условиях коммерциализации здоровья оно становится просто ценностью и теряет утилитарный смысл. Здоровье, а также здоровье личности не является ни средством, ни способом, которым пользуются. Следовательно, мероприятия, направленные на оздоровление личности, не помещаются только лишь в утилитарной модели индивидуализма. Проблема, связанная с различиями между утилитарными и не утилитарными целями, характерна для культуры индивидуализма, и связана с тем, что, в конце концов, сам индивид заботится о том, кем он является, ***что*** это значит для него и какое «обогащение» он ищет[3].

Определение различия между поиском истинной личности и культом здоровой личности скорее отправляет нас к другой проблеме. Поиск истинной личности и здоровой личности стали обычным мотивом массовой культуры. Мистический контекст поиска истинной личности существует совместно и интегрируется в медицинскую последовательность создания здоровой

[1] *Horney 1997, с. 17-20; Killingmo 1995, с. 178-179*
[2] *Robertson, с.132-133; Champion, Hourmant 1999*
[3] *Bellah 1985, с. 75-81; Wuthnow 1996, с. 369-370*

личности. Ранее существовавшие формы лечения и самолечения (шаманство, молитва, а также ранняя форма психоанализа) были подчинены целям и ценностям общества[1]. Страдание и болезнь рассматривались как нарушения связей в общественной сфере. Болезнь является для общества фактором нестабильности, так как у общества возникает ощущение бессмысленности, проявляющееся в слабой идиосинкразической символизации по отношению к «значимой» жизни[2]. Именно поэтому первые формы терапии реализовывались посредством работы по ресоциализации страдающего и больного индивида[3].

В то же время, нарциссическое и ипохондрическое самоисследование исключает влияние традиционной культуры[4]. Таким образом, терапевтические показания должны замещать культуру в способе организации и управления жизнью индивида. Усиление эго, избирательность, сопротивляемость различного рода давлению и, особенно, пропагандируемая лечебно-оздоровительной культурой самодостаточность, должны определенным образом приводить к разрыву индивида с культурой. Жизнь в лечебно-оздоровительной культуре становится бизнесом: в первую очередь необходимо определить свои желания и потребности. Даже без проведения исследований понятно, что люди хотят иметь здоровье, представительную внешность, удачный секс, удовлетворительные связи и хотят, чтобы все то, что они имеют, обладало понятным для них смыслом. Потребности и желания делятся на «высшие» и «низшие», «здоровые» и «не здоровые», указываются приоритеты, предметы, от которых можно или нужно избавиться, затем приходит время для определения стратегии и очередных шагов, необходимых для достижения того, что стало приоритетным. В этих «бизнес-планах» общественному и культурному контексту вообще нет места[5].

В контексте современной политэкономии лечебно-оздоровительная культура может рассматриваться как распространение легких методов контроля и самоконтроля в неви-

[1] *Bellah 1985, с. 120-121*
[2] *Dybel 1995, с. 39-43*
[3] *Descombes 1996, с. 131*
[4] *Rieff 1966; Sennet 1977; Lasch 1979*
[5] *Bellah 1985, с. 80-81*

данных ранее масштабах. По отношению к угрозе, связанной с усилением власти экспертов и бюрократического контроля жизни индивидов, сформировался протест шестидесятых годов и мораль нового среднего класса. В то же время, стремление к дебюрократизации, децентрализации, пропаганда альтернативных видов терапии и демедикализация общественной жизни напрямую приводят к популяризации лечебно-оздоровительной культуры и идеологии. Не только жизненные кризисы или депрессия толкают к поиску помощи экспертов, но и благие и повседневные заботы становятся проблематизированными. Если принять во внимание здоровье, профилактику старения, большую эффективность работы и большее счастье, то отдых, сон, фигура и язык тела, дыхание, внешний облик и оформление жилья становятся объектом рационализации.

Триумф лечебно-оздоровительной культуры неразрывно связан с тем, что она требует своеобразной рационализации: ее смысл с помощью средств массовой информации и благодаря массовой культуре становится понятен всем. Почти примирившиеся лечебно-оздоровительная и массовая культура осуществляют колонизацию ***психеК*** Это означает, что ***психе*** и жизнь индивида окончательно становятся структурированными в соответствии с медикализированным пониманием его проблем и качеств. Для иллюстрации того, что скрывается за определением «колонизация ***психе»,*** обратимся к примерам из литературы. Лечебно-оздоровительная культура не пропагандирует обычную здоровую личность. И здоровье, и личность реализуются здесь в определенной модели. В этих моделях удается заметить избирательное проявление смысла различных лечебно-оздоровительных программ. Зрелая и здоровая личность, пишет Эрик Х. Эриксон[2], сможет побороть страх потери эго. Отказ от себя является необходимостью в определенных ситуациях. Солидарность с другими, дружеские отношения и секс, это только часть связей, достоверность которых достигается с помощью освобождения от эго.

Тем временем, даже под мимолетным взглядом видно, что здоровая личность в отношениях с другими должна быть: во-

[1] *Cohen 1987, c.232*
[2] *Erikson 1997, c.275*

первых - самодостаточной, во-вторых - готова к атаке с их стороны. Мир, который создается в литературе, является миром, населенным отравляющими жизнь начальниками, эмоциональными шантажистами, мелкими служащими, мошенниками, циничными игроками, ловкими аферистами и аптекарями. Большая часть пособий создает такой образ реальности, который можно найти в работах Эрвина Гофмана. Искусство жизни и, прежде всего, искусство существования в новом «вселенском» порядке состоит в виртуозном контроле яркого самовыражения - впечатление, которое индивид производит на окружающих. Различные уловки, фокусы, угрозы, заговоры, интриги, манипуляции и шантаж - это мир, с которым необходимо смириться. Поэтому необходимым условием сохранения здоровья личности является защищенное эго, самодостаточность, сопротивляемость, высокая самооценка, напористость, способность произвести на других впечатление победителя и самонадеянность.

Возможности личности, прежде всего, высвобождают ее способность к самообороне. Владение методами самообороны и высокая самооценка - это необходимые для жизни качества. Из пособий «Будь напористым», «Напористость», «Идеальная напористость», «Искусство говорить «нет» (книга 1), «Искусство говорить «да» (книга 2), можно научиться универсальным психологическим механизмам, которые позволяют быть собой и одновременно поддерживать хорошие отношения с другими. «Искусство чтения с лица» и «Язык тела» учат, на какие черты следует обращать внимание для того, чтобы сориентироваться, с кем на самом деле имеешь дело. А из пособий «Искусство психологической защиты», «К успеху через разговор», «Сила позитивного мышления», а также «Язык Фу» можно узнать, какие имеются практические способы поддержания хороших отношений с начальником, коллегой и клиентом, когда и как воспользоваться властью, а также как эффективно отражать психические атаки. В школах Великобритании введен новый предмет обучения, а именно, «уроки жизни», на которых детям демонстрируются методы адаптации к стрессу На этих лекциях рекомендуется, чтобы дети во время ссор с родителями применяли методы дыхания, гармонизирующие тело и мышление, либо - самопроизвольный тренинг (метод релаксации,

который основан на переносе сознания в различные части тела). Когда-то, пишет Кристофер Лэш[1], такие ценности как труд, ответственность и успех направляли жизнь индивида. В наше время, жизнь индивида наполнена отчаянным поиском способа выжить. Точно так же, само существование заменено поиском полной жизни в джунглях неромантического варианта натурального общества.

В конечном итоге, создание здоровой личности превращается в возведение баррикад и укрепление границ индивидуальности. У так понимаемой, здоровой личности, возникает очевидный вопрос: «На каких условиях допускать «Другого» к процессу самосоздания и допускать ли вообще»? Кроме этого, в контексте создания баррикад вокруг личности должна появиться и другая проблема. Речь идет о том, как регулировать контакты с «Другим», дозировать ли его присутствие, выходить ли вообще за возведенные баррикады, или все же лучше для профилактики и предупреждения оставаться в твердыни индивидуальности.

[1] *Lasch 1979, с. 165*

3* I РОФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ СУБЪЕКТНОСТИ

В протестантской морали находим однозначное указание на то, ***что*** является соответствующим предметом контроля индивида, на чем основан рациональный контроль и, в конечном итоге, какие существуют зависимости и причинно-следственные связи в обществе. Иррациональная религиозная мотивация породила стремление к рациональному самоконтролю. С помощью самодисциплины индивиды превращают себя и других в объект и, одновременно, в инструмент для собственных действий. Жизненные ценности являются для индивида не какой-то особой, а вполне осязаемой и рациональной целью[1]. Не только самопожертвование и экономический индивидуализм, но и особый способ постижения себя и других, с целью возможного превращения людей в инструменты и объекты действий, положили начало современному бизнесу[2]. Такая форма объективизации индивида явилась основой для современной системы производства и организации труда, а также способствовала развитию демократической системы[3].

Самодисциплина поддерживается здесь во имя свободы. Превращение самого себя в объект и инструмент действий позволяет индивиду осуществлять выбор и создавать себя. Самоконтроль определяет сущность ощущения субъективности: отвечающий за себя индивид может сам собой управлять. Самоконтроль (также и в смысле заботы о себе) превратился в проблему гражданских прав и гражданской ответственности[4]. Управляющий собой индивид, и для Вебера, и для Фуко, является не проблемой онтологии[5], а вопросом культурных и исторических условий, при которых стало возможным и желанным соответствующее изучение индивидами самих себя.

[1] *Weber 1994, c.91; 2002, c. 896*
[1] *Alexander 1989, c. 81*
[3] *Du Gay 1991*
[4] *Turner 1987, c. 216-217*
[5] *Онтология - раздел философии, изучающий бытие (прим. перев.)*

Самодисциплина, самообразование и рационализация жизни способствовали принижению роли правовой сферы[1]. Самодисциплина позволяет индивидам увидеть в себе, в своем внутреннем мире, источник предопределенности. Не ощущение внешнего принуждения, а чувство самоутверждения и возможность осуществления выбора формируют жизненный опыт индивида. Поэтому обратной стороной самодисциплины является ощущение невиданной ранее свободы. Как пишет Вебер, управление самим собой и создание таким образом своей второй, выбранной на этот раз самостоятельно натуры, позволяет освободиться от врожденных пут и состояний.

В культуре индивидуализма свобода в управлении собой была достигнута благодаря методикам самовоздействия. Они являются развитием и внедрением таких идей и ценностей, как спасение, самодостаточность, свобода, эмансипация, счастье, успех и здоровье. Практическая сторона формирования западноевропейской субъективности и создания индивидами самих себя считается менее важной, хотя ее значение часто недооценивается[2]. Режимы - диетические, гигиенические, гимнастические, самопознание, раскрепощение, прочтение скрытых желаний, открытие талантов, способностей и пристрастий создавали и направляли западноевропейское чувство субъективности.

Самооценка, самонаблюдение, прислушивание к внутреннему голосу, самоинтерпретация, реинтерпретация жизненного опыта, определение причинно-следственных связей между глубиной «внутреннего» и поверхностью того, что «снаружи», принятие личных решений под влиянием и воздействием примеров, договоров, требований, стандартов и норм, позволяют проводить качественную коррекцию себя и комплексные изменения, суть которых проявляется в начале жизни по-новому и в выборе нового варианта собственного «Я», а также в изменении, суть которого можно определить как «возврат к себе» и «существование собой». В то же время, распространению самодисциплины сопутствовала плюрализация методов и стилей самоконтроля[3]. Однако многие из применяемых когда-то мето-

[1] *Foucault 1995, с. 126*
[2] *Elias 1980*
[3] *Elias 1989, с. 402*

дов самоконтроля сохранили свою актуальность в измененной, адаптированной к светской эсхатологии форме.

«Духовная бухгалтерия» Франклина (1960), классического, можно сказать, героя пуританской морали, предусматривала отведение каждой неделе применение одной из 13-ти добродетелей. Вечером Франклин проводил самоисследование и записывал, в какой мере ему помог почасовый и «нравственный» распорядок дня. Неудачи и отклонения при реализации этого графика он регистрировал, ставя соответствующие отметки в таблице. По мере самосовершенствования в процессе реализации плана и осуществления добродетелей, Франклин мог стирать «обвиняющие» значки. Вебер пишет, что за ведущимся «религиозным дневником» скрывается старый, средневековый и, даже, античный образ Бога, ведущего баланс человеческих поступков. В данном случае Бог является владельцем магазина, а грешник - клиентом, который попал в долги и в состоянии платить только постоянно растущие проценты, однако, он никогда не вернет основную сумму.

Следует сравнить распространенную в XVIII веке методику самосоздания с предлагаемыми сейчас в лечебно-оздоровительной культуре стратегиями самоосвобождения. Сюзан Форвард - популярный американский психотерапевт предлагает, чтобы каждый, кто хочет улучшить свое положение и самочувствие, в рамках совершения первого шага, подписал «Договор с самим собой». «Договор с самим собой» содержит следующие обещания:

- обещаю себе никогда не соглашаться на то, чтобы страх, чувство долга и чувство вины руководили моими решениями;
- обещаю себе, что если меня что-то отталкивает, что-то мне не удается или возвращает меня к старым моделям поведения, то не буду использовать это как причину для того, чтобы не пробовать дальше. Понимаю, что поражение не является поражением, если используется для обучения;
- обещаю заботиться о себе в ходе этого процесса;
- обещаю себе, что буду хвалить себя за каждый, даже самый маленький, шаг в правильном направлении.

В заключительной части договора, образец которого дает терапевт, необходимо поставить дату и подпись. Договор, как

пишет терапевт, это важный символ, придающий желаниям осязаемый вид и помогающий определить собственные цели. Терапевт рекомендует читать этот договор вслух каждый день и ежедневно, каждые 15 минут, сравнивать поставленные задачи с ходом их реализации[1]. Глава, посвященная первому шагу к свободе, начинается с анекдота о туристе, который приехал в Нью-Йорк и спросил прохожего, несущего скрипку: ««Как попасть в Карнеги-холл»? Скрипач, убедившись, что турист точно хочет «попасть» в Карнеги-холл, ответил: «Упражняйся, упражняйся и еще раз упражняйся»! Сегодня, как видно из приведенного примера, по-прежнему актуальны методы, применявшиеся пуританами. «Духовная бухгалтерия» и упорные упражнения должны гарантировать достижение добродетелей современной культуры индивидуализма - свободы, хорошего самочувствия и самобытности. Трудно также избавиться от убеждения, что рекомендуемые пособия по самолечению и способам самоосвобождения вообще содержат рекомендации или рецепты свободы. Вполне вероятно, что самосоздание и самоутверждение принимают сегодня более конкретный и более «практический» смысл. Бонни, пишет терапевт, потратила все свои сбережения до последней копейки для того, чтобы начать новую жизнь. Началу новой жизни сопутствовало изменение ее внешнего вида. Бонни сделала себе подтяжку кожи лица, устранила чрезмерные жировые отложения, решилась на коррекцию носа, бюста, растяжек и живота, осветлила волосы, начала носить голубые линзы и приклеила акриловые ногти, наконец-то купила костюм от Тьерри Мюглера[2], почти за 2,5 тысячи долларов, и выглядела просто божественно[3].

Плюрализация методов самоутверждения и увеличение практических возможностей самосознания, несомненно, усиливают ощущения собственной активности и ведения собственного дела. Однако с увеличением возможностей самоутверждения практически исчезает социальный аспект самоопределений[4]. Самодисциплина и эксперименты в этой области (изменения

[1] *Forward 1999, с. 149-154*

[2] *Тьерри Мюглер - известный французский модельер, его стиль отличается яркими цветами в мужских коллекциях и строгими, мужественными формами в женских моделях (прим. перев.)*

[3] *Glass 2001, с. 264*

[4] *Beck 1996*

стиля самодисциплины, усиление самодисциплины, а также ослабление дисциплины) влияют на личную жизнь индивидов. Борьба с избыточным весом, избавление от алкоголизма, депрессии и жизненного кризиса, гимнастические упражнения, независимость, отказ от сигарет, борьба за эмоциональную независимость, перепрограммирование неосознанности, это проблемы, решая которые все большее количество людей старается проблематизировать весь свой жизненный опыт. Такие факторы в этой области, как использование новых методик самоконтроля, подавленность, поражение, успех, получение помощи от одних и саботаж других, определяют поворотные пункты в биографии и этапы жизни многих индивидов.

Интенсификация процесса рационализации приводит к сокращению областей «магического» влияния. В восьмидесятых годах культура предприимчивости открыла новые резервы, позволившие сделать общество и людей более динамичными, путем использования средств, нерационализированных до настоящего времени. «Расколдовывание» касается сегодня также любых коллективных тождественностей, а «психо-волна» позволила связать личный жизненный опыт с судьбами других людей[1]. Индивидуальное и частное восприятие расстройств, болезней, неадекватности или несоответствия «наметило пути» к кабинетам врачей, однако эти многолюдные пути проходят в одиночестве и находят применения опыту, для которого достижимым пределом было бы достижение ощущения некого «мы». Обусловленное культурой и историей ощущение субъективности не рассматривается в настоящее время как результат исторического процесса, а постигается в исключительности, всемогуществе, самодостаточности и способности противостоять любым воздействиям и власти[2].

Невозможность связать собственные ощущения с судьбами других людей создает основу для ощущения исключительности собственного жизненного опыта, а также порождает одиночество в обществе самодостаточности[3]. Однако в ощущении собственной исключительности и самостоятельности можно увидеть новую форму обобществления. Представляе-

[1] *Beck 2002, с. 136-137, 149*
[1] *Grossberg 1997; Lasch 1978, с. 8-10*
[3] *Taylor 2001, с. 933*

мые средствами массовой информации «шоу искренности», а также «глубокие исследования», являются инструкцией к тому, как раскрывать правду о собственном «Я»[1]. За этими шоу и исследованиями скрывается разделяемая всеми вера в то, что глубокое внутреннее содержание как бы специально создано для того, чтобы его интерпретировать. Однако основным качеством «внутреннего» является не то, что оно требует интерпретации, а то, что последние слова должны провозглашать капитуляцию перед богатством и тайнами, скрытыми «внутри». Глубины «внутреннего» всегда содержат нечто такое, что становится причиной невозможности рассказать о нем всю правду и, поводом для очередного спектакля искренности. Соединение не соединимого становится общим, трудно переносимым ощущением одиночества, в обоих смыслах этого слова. Относительно этой, мистической глубины «внутреннего», мерой и ценой которого одновременно становится одиночество, внешняя реальность становится всего лишь практической, мелкой и неадекватной, по сравнению с тем, что ощущает индивид под внутренней оболочкой.

Описывающая современную культуру индивидуализма парадигма естественно-образованного[2], в том числе и пуританская гносеология, без пуританской метафизики[3], содержит противоречия. Индивид, превращаясь в объект собственного действия, таким же образом склонен рассматривать других людей. В то же время, способ управления собой влияет и на способы управления другими. Отсутствие метафизических границ «объективизации» индивида делает его способным к самоубийству. В социологической литературе новый средний класс характеризуется стабилизирующей функцией своего уклада по причине его стремления к выбору радикальных политических позиций[4]. Политический экстремизм, а также проведение экспериментов на себе и навязчивый самоконтроль, это новые стратегии придания смысла собственной жизни. Вполне возможно, что факт существования двух таких различных стратегий поиска смысла собственной жизни связан с тем, что в настоящее время поли-

[1] *Bauman 2001*
[2] *Taylor 2001, с. 931-932*
[3] *Alexander 1989, с. 78*
[4] *Domanski 1994, с. 66, 86-87*

тический радикализм часто теряет свою политическую остроту и становится, прежде всего, видом самолечения[1].

Самореализация не исключает религиозные мотивы действия. Однако не менее осторожным, но удачным кажется определение неутилитарного мотива действия как стремления к расширению сознания. Изменение при переходе от метода спасения к методу самореализации состоит в том, что экзистенциональное призвание заключено в новом, четко рационализированном и часто в более практическом порядке действий. Медицинский и терапевтический порядок дает нам примеры самореализации. Грех заменяется невротическим чувством вины, исповедь - рассказами о себе, критическая оценка своих поступков - исследованием собственного самочувствия, хороший или плохой характер - динамичной или пассивной личностью.

Лечебно-оздоровительная культура или идеология делает оптимистические предположения о возможности согласования и, даже, применения парадигматического подхода к другим целям, таким, как самочувствие или духовное развитие[2]. Образовательно-натуралистическая парадигма, на которую опирается терапевтическая культура, имеет также[3] другие противоречия. Романтическая и мистическая традиции, для которых чуждой является обязанность как метод, часто используются для творческой адаптации как расширенное сознание или творческая личность, хотя они, на первый взгляд, изначально несовместимы. В рамках естественно-образованной парадигмы пытаются согласовать присущую романтической традиции креативность с верой в силу научных и практических способов действия[4].

Наблюдаемые и ощущаемые в настоящее время противоречия, наиболее полно систематизированные в рамках проблематики, связанной с лечебно-оздоровительной культурой, в значительной степени являются наследством протестантской морали. Диалектика освобождения и принуждения характерна для современного ощущения субъективности и приводит к тому, что неизменно актуальной остается угроза, о которой писал Вебер, угроза того, что условия, позволяющие индивидам

[1] *Lasch 1978, с. 13-14*
[1] *Rose 1992*
[3] *Taylor 2001, с. 916-917*
[4] *Taylor 2001, с. 916-917*

чувствовать себя свободными, в конечном итоге обращаются против идеи, которая их создала[1]. Роберт Н. Беллах[2] считает, что в современной культуре индивидуализма все чаще можем наблюдать парадокс, состоящий в том, что чем больше индивиды хотят свободы и здоровья, и чем больше предпринимают усилий для достижения этих добродетелей, тем большей становится опасность того, что они окончательно попадут в конформизм и зависимость от экспертов.

Освобождающая мораль нового среднего класса дополнила существующие в различных сферах жизни противоречия. Тесная связь дисциплины и чувства независимости была реализована в морали нового среднего класса и проявилась в методах организации труда. Требуемая креативность и гибкость сопутствовали здесь требованиям подчинения и постоянному созданию карьеры[3]. Среди положительных результатов применения метода Сильвы в бизнесе, в первую очередь, называется стимулирование и поощрение инициативы и усиление дисциплины труда[4]. Приходящие из романтических традиций ценности, такие, как яркое самовыражение, аутентичность, креативность, самобытность, открытие себя и открытие в себе «внутреннего ребенка», могут применяться в определенных областях. Всплеск свободы и сумасшествия, это время, проводимое среди магазинных полок, в лесу или в лечебно-оздоровительной группе. Главной стратегией создания личности и личного освобождения является борьба с государственными институтами. В наше время сферой объявленных войн и проводимых революций является пространство медицинского кабинета. Медицина предлагает организованную свободу: речь идет о том, чтобы избавиться от институтов таким образом, чтобы забрать предлагаемые ими награды и почести.

Отказ от самоконтроля происходил под контролем, что было необходимо для повышения эффективности труда и улучшения качества отдыха. Свободный стиль жизни нового среднего класса предполагает освобождение с помощью рационализации и контролируемого расширения сферы того,

[1] *Abrahan 1983; Alexander 1989, c. 83; Campbell 1987 c 209*
[2] *R. Bellah 1985, c.149*
[3] *Boltanski 1998, c. 124-125; Sennet 1979, c. 328-330*
Sylva, Stone 1998, c. 78-79

что не контролируется. Однако возврат к естеству, прислушивание к голосу интуиции или осуществление желаний скорее станут продолжением процесса рационализации жизни, чем ее обратной стороной. «101 способ не кушать все подряд», «Совершенная память», «Искусство дыхания», «Искусство осознанного дыхания», «Искусство самооздоровления», «52 способа победить застенчивость», «Как творчески использовать эмоции» - все это пособия, представляющие методы, которые позволяют господствовать над тем, что остается вне контроля индивида. Стройный силуэт, здоровье, продленная молодость или полученный навык не являются целями как таковыми. Все эти ценности, дорога к которым идет через самодисциплину, в конце концов, должны создавать ощущение самоудовлетворения - смысла существования индивида.

Вебер писал[1], что «тайное мучение» современного человека возникает не из-за того, что он что-то сделал, а из-за того, что может что-то сделать неосознанно. В современной культуре индивидуализма самобытность становится ***профессией*** индивида[2]. Поэтому плохой характер, который невозможно изменить, личная пассивность, полученные в процессе социализации или в результате принудительно навязанных примеров и статусов (положений), одним словом, кошмар существовать запрограммированным, являются характеристиками современной формы проклятия. Милостью становится бытие избранным с помощью самого себя. «Тайное мучение» современного человека, как отмечал Вебер, не является все время одинаковым. Оно как бы удваивается потому, что ощущаемое проклятие лишено истины Божьей и по этой причине становится менее человечным.

3.1. Выбор себя. От методики спасения к методике самореализации

Протестантское представление о возможности прощения ставило индивида перед необходимостью практиковать добродетели ежедневно. Религиозный мотив, которым является по-

[1] *Weber 1984, с. 259-260*
[2] *Gordon 1991*

иск прощения, стал протестантским основанием рационализации образа жизни с помощью дисциплины[1].

Протестантство исключало возможность ведения спора с Богом. Вебер пишет[2]: проклятые могут сожалеть о своей судьбе точно так, как и животные о том, что они не созданы такими, как люди. Эстетическое воспитание, поэтому, не является обоснованной возможностью для улучшения шансов на помилование. Однако в данном случае имеем дело с более сильнодействующей мотивацией — этическое воспитание становится признаком состояния помилования[3]. Обстоятельства, при которых индивид узнает правду о собственном предназначении - прощении или проклятии, должны были быть просто приняты к сведению. Поэтому внутриобщественный аскетизм связывался с необходимостью принятия понятия «Того света», а избранный индивидом и постоянно контролируемый образ жизни определял связь между ним и высшей реальностью. «Мостом» между рационализированной с помощью дисциплины ежедневной жизнью и Божьим порядком было призвание. Сущностью внутриобщественного аскетизма была профессия, смысл которой реализовался в ощущении призвания к определенной профессиональной деятельности. Внутриобщественный аскетизм, устраняя различия, связанные с условиями, в которых индивиду приходилось познавать правду о собственном предназначении, а также познавать себя как инструмент в божественном плане в исполняемой профессии, предполагал активность и адаптацию к системе.

Идея предестинации[4], как известно, не допускала изменения приговора относительно прощения или проклятия индивида. Этот приговор мог быть только предметом познания правды о себе в повседневной жизни. Среди пуритан, как пишет Кэмпбелл[5], существовала эндемичная[6] меланхолия. В соответствие с идеей предестинации, возникающие по понятной причине волны сомнения, приступы разочарования и стремле-

[1] *Alexander 1989, с. 75; Turner 1996, с. 21*
[2] *Weber 1994, с. 84*
[3] *Weber 2002, с. 405*
Предестинации — (т. е. предопределение) учение, по которому Божество, как абсолютно всемогущее, заранее предопределило одних к добру и спасению, других -к злу и гибели (прим. перев)
[5] *Campbell 1987, с. 124*
[6] *Эндемичный - то есть местный, свойственный данной местности (прим. перев.)*

ние сожалеть о своей судьбе превращали жизнь пуритан в настоящий «кладезь обид». Рационализация жизни заключалась в устранении тех привычек и ощущений религиозной жизни, которые никоим образом не могли контролироваться индивидом. Поэтому рационализация, в смысле устранения магии и мистицизма, несомненно, должна приводить к расширению ощущения свободы.

Рационализация повседневной жизни с помощью дисциплины служила господству над обществом, а также наделяла индивида властью над собой. Жизнь по-простому или недисциплинированная жизнь и мистические ощущения, делали случайным то, что выпадало на долю индивида. В то же время, инспирированная строгими, аскетическими правилами дисциплина позволяла упорядочивать общество: религиозно мотивированная регулярность действия включалась в Божий план. В этом смысле, самодисциплина является контролем «внутреннего мира» индивида и, в то же время, контролем окружающей реальности. Любые действия, обычаи или сфера жизни не казались пуританам малосущественными или чрезмерно простыми для того, чтобы не охватывать их своим контролем. Принимались во внимание не только конкретные поступки, которые могли быть сразу и без проблем оценены как грешные. Пуританская дисциплина, которая конкретно и тщательно заботилась о том, например, какие развлечения допустимы и какая диета показана, имела достаточно абстрактный характер, что было связано с профилактическим значением различных нравственных, диетических и гигиенических предписаний. Применяемая тогда дисциплина, из-за свойственных ей профилактических функций, была формой формирования и выбора будущего. Следовательно, абстрактность дисциплины заключалась в том, что предпринятые действия изначально содержали в себе «проект» будущего. Последствием дисциплинированного способа жизни является формирование строгого, аскетического порядка или постоянного и действующего до настоящего времени как естественный, только на сей раз выбранного самим индивидом, принципа осуществления выбора. Поэтому, как пишет Вебер[1], постоянные упражнения

[1] *Weber 2002, c. 895*

(самодисциплина) и работа были чем-то вроде профилактики: фундамент, выбранный и сформированный индивидом, должен был в будущем «автоматически» направлять к правильным решениям и защищать от «нечистой жизни». Дисциплина, как профилактика от «нечистой жизни», также регулировала то, что могло способствовать греху и увеличивать вероятность его появления или вызывать соблазн пополнить количество совершенных грехов. Применяемая индивидом самодисциплина являлась формой планирования его собственного будущего.

Основой понимания состояния помилования было, как пишет Вебер, собственное нравственное поведение и судьба индивида на этом свете, а не его конкретные поступки[1]. А значит, привыкание к роскоши, привозимым из-за морей приправам, чтение поэзии и литературы, бездеятельность, задумчивость и, в целом, слабый характер осуждались как легкомысленная жизнь и с целью профилактики возможного соблазна. Но при этом соблазном не считалось: посещение друзей, чтение исторических произведений, работа в огороде, разговоры об интересах и достижениях в мире. «Жертвы любви» были подвержены различным заболеваниям и, в то же время, они обвинялись в том, что способствовали вырождению всего общества[2]. То есть, самодисциплина индивида оставалась тесно связанной с общим порядком. Своевременное устранение возможности сотворения греха в будущем являлось формой контроля окружающей действительности. Поэтому самопожертвованию сопутствовало ощущение формирования действительности и поддержания контроля над тем, что происходит в жизни.

Поскольку самоконтроль индивида позволял выбирать его собственную натуру и сущность, то окончательные результаты дисциплинированного образа жизни проявлялись не только в жизни конкретного индивида. Диета, секс и развлечения, которым придаются индивиды, влияют на социальную гармонию. Поэтому пуританам было присуще убеждение о появлении новой реальности. Ощущаемые ими различные внешние ограничения могли быть устранены в новом обществе абстрактного и критического самоконтроля[3]. Уверенность в возможности осу-

[1] *Weber 2002, с. 895*
[2] *Smith-Rosenberg 1991*
[3] *Walzer 1991; Weber 1994, с. 9*

ществления одновременного контроля над внутренним миром и миром окружающим должна иметь решающее значение для формирования современной личности. Действия и ощущения индивида утрачивают характер «автоматической» реакции на то, ***что*** происходит в окружающем мире. Превращение себя в один из объектов возможных действий позволяет наблюдать, исследовать и изменять собственное эмоциональное состояние. Из этой возможности непосредственно вытекает другая возможность: если ощущения индивида могут быть изменены им самим, независимо от того, что происходит в мире, то это означает, что такие ощущения являются не только реакцией, и, поэтому, смысл того, что происходит в мире, может быть предметом манипуляций, учитывающих ощущения[1].

Желаемым требованием была, напомним, адаптация и восприятие «Того света». Адаптация и восприятие мира связывались с активной позицией индивида. Активная позиция по отношению к возможности выбора стиля жизни выражалась в упорядочении или рационализации повседневной жизни. Как пишет Макс Вебер[2]: «Цель религиозной методики прощения, в процессе развития рационализации, превращается... в хроническую и, прежде всего, ***осознанно*** наложенную епитимью»[3]. Осознанная епитимья собственно относится к возможности превращения себя в объект и инструмент. Пропаганда самодисциплины и самоподчинения создавали, как утверждали критики данного образа жизни, связанные с романтической традицией, атмосферу тоски и обыденности. Однако дисциплина и необходимость адаптации, это не единственная сторона таким образом трактуемого пуританского образа жизни. Ему также сопутствовала пропаганда высокого искусства и ощущения независимости в самом факте добровольно наложенной епитимьи, непосредственное ощущение свободы, а также возможность освобождения от предопределенности, которой является индивид сам для себя[4].

Два свидетельства милости Божьей, особенно желанные для пуритан, были предметом отчаянных усилий - успех, и,

[1] *Abraham 1983; Alexander 1989, с. 79-87; Campbell 1987, с. 72-75; Walcer 1991*

[2] *Weber 1984, с. 217*

[3] *Епитимья (др.-греч. — наказание) - исполнение исповедовавшимся христианином, по назначению духовника, тех или иных дел благочестия; имеет значение нравственно-исправительной меры.*

[4] *Alexander 1989, с. 86*

прежде всего, внутренняя уверенность в собственном прощении[1]. Избранные ни чем не отличаются от проклятых, кроме упорной веры. Поэтому неустанный труд и упорная забота о сохранении веры в то, что он находится в состоянии помилования, и устранение сомнений в проявлениях искушений сатаны, это смысл двух, наиболее существенных пастырских советов, направляющих жизнь пуритан. Тому, другому свидетельству милости Божьей, со временем можно было приписать большее значение, так как одновременно с узакониванием «внутренней реальности» как независимого мира, внешним признакам успеха, общественным привилегиям и дружеским замечаниям придавалось, скорее, второстепенное значение. Романтическая мораль, осуждаемые правила хорошего тона и обязанности могли только лишь усилить эту уверенность[2]. Вера или уверенность в избранности могла проявляться и наблюдаться, прежде всего, в сердце. Подтверждением веры и уверенности в прощении, в отношении которых велся активный поиск, были не очевидные акты самопожертвования или религиозные порывы, а весь образ жизни индивида. Моменты сомнения и волнения, вызванные утратой уверенности в существовании прощенным или, даже, потеря веры, трактовались как неизбежные страдания на духовном пути, а также как знак избранности.

Поскольку индивид может стать объектом собственного действия, он не должен идентифицировать себя с тем, что ощущает. Осознанное формирование строгого, аскетического порядка и профилактическая подготовка на случай соблазна, о которых пишет Вебер, говорят о том, что индивид, отвергая возможность простой жизни, просто не уверен в себе, но заранее, с помощью самодисциплины, вырабатывает автоматизм выбранных им самим реакций. Таким образом, возрастание значения внутреннего мира и придание ему независимости по отношению к окружающему миру вовсе не означает, что индивиды в полной мере идентифицируют себя с внутренним миром. С помощью самодисциплины индивид скорее ставит себя ***между*** этими двумя мирами, превращая их в предмет своего контроля. Так как самодисциплина по-

[1] *Weber 1994, с. 92-94*
[2] *Campbell 1987, с. 136*

зволяет ему адаптироваться к внешним условиям и формировать внешний мир, то она является также основой для формирования отношения к себе и господства над внутренним миром[1]. Кэмпбел отмечает, что уже в XVII веке английский словарь обогащается понятиями с приставкой ***self.*** Обратную сторону репрессивной пуританской дисциплины характеризовало ощущение свободы и независимости от других, а также от самого себя[3].

В то же время, подавление и контроль эмоций являются формой их структурирования[4]. У пуритан желанный самоконтроль в этой области не был бы возможным без веры в то, что чувствует и о чем думает индивид, а также то, как он выражает свои ощущения, может быть предметом выбора. Мысли, чувства и, в целом, «внутренняя реальность» приобретают статус объекта. Ведь только как объекты они могут быть предметом желанного контроля или воздействия. Изменение, которое произошло в отношениях между внутренним и внешним миром, а также зависимости, связанные с возможностью их формирования, отнюдь не имеют характер «абстрактного» процесса. Особый интерес к тому, что происходит в головах и сердцах людей, появлялся в результате поиска свидетельства проявления милости Божьей. В данном случае, основное значение придается субъективному свидетельству. Поэтому пуритане так навязчиво и отчаянно искали, прежде всего, во внутреннем мире подтверждение милости Божьей[5]. Партикулярный характер милости Божьей был предметом споров в протестантских костелах[6], хотя обязанность сохранения уверенности в собственном прощении не вызвала больших теологических дискуссий. Однако она сразу стала предметом обучения и практики[7], Знаменательным для такой заботы о сохранении упорной веры был энтузиазм, с которым велась запись собственных ощущений. Мемуары, дневники, воспоминания и автобиографии - это наиболее «практичное» и материальное проявление

[1] *Alexander 1989,c. 81, 87; Campbell 1987, c. 73*
[2] *self (англ.) — 1) собственная личность, сам, 2) личные, эгоистические интересы (прим. перев.)*
[3] *Walzer 1991; Berger 1995, c. 183-187*
[4] *Elias 1980, c. 428-444*
[5] *Sennet 1979, c. 333-334; Campbell 1987, c. 129-130*
[6] *Weber 1994*
[1] *Abraham 1983*

изменений, о которых говорилось ранее[1]. Такая литература иллюстрирует процесс перемен и используемые техники «объективизации» изменений, происходящих во внутреннем мире.

Переживания индивида становятся объектом воспоминаний, регистрации, определения взаимодействий и связей, расследования, изучения, диагностирования, прочтения, интерпретации и реинтерпретации. Ощущение беспрецедентного одиночества привело к тому, что пуритане приобрели склонность к меланхолическому настроению. Однако сами они рассматривали припадки озлобленности и ярости не как болезни, а как духовные ощущения. Визуализация внутреннего содержания и переживаемые в воображении возможные заболевания, страдания и адские муки составляли тогда суть рекомендуемых медитаций. Визуализация создавала пространство нового ощущения как благодати, так и страдания[2]. Визуализация не уменьшает количество или качество ощущаемой боли и ярости, что очевидно следует из более поздних медицинских диагнозов таких состояний. Воображение не является местом, в котором можно попросту проводить эксперименты без возможных последствий. Личность может ощущать то, что ожидает, либо по-настоящему боится этих возможных достижений, испытывая сильные переживания, независимо от того, произошло ли это по-настоящему. Так как воображение становится пространством, в котором осуществляются различные достижения, то и личность становится ***смыслом*** их восприятия.

Однако документальное повествование стало не единственной формой яркого выражения переживаний личности. Процесс, который прошел, то есть появление документальных повествований о личности, показал, что в рассказе о себе личность не только проявляет себя, но и в нем актуализируется. Естественная для пуритан меланхолия не только создавала атмосферу, в которой господствовала самодисциплина, но и предоставляла модели поведения и подсказывала методы работы над собой. Как и религиозный мотив «оздоровления души», так и романтическое увлечение способствовали возможности утверждения личности при отсутствии опоры для нее в ши-

[1] *Campbell 1987, с. 130*
[1] *Campbell 1987, с. 77-96*

роком социальном контексте[1]. Внутренний мир является и существует самозамкнутым. Жизнь можно интерпретировать в категориях жизни. Внутренний мир является и автономным, и цельным. По отношению к этой автономной внутренней реальности, значение внешнего мира постоянно уменьшается. Как утверждает Кэмпбел, рационализации и «расколдовыванию» мира сопутствует «заколдованное» ***психе***[2].

Поэтому рационализированный мир может потерять свое значение, если: во-первых, не предпринять в отношении него действия в соответствии с каким-то проектом, во-вторых, если не пытаться его интерпретировать. Внутренний мир беспричинно не реагирует на то, что происходит во внешнем мире. Ощущения и то, что за ними следует, в том числе интерпретации и, в конечном итоге, смысл того, что «действительно» произошло, может быть изменено. Вспомним, что возможность символической манипуляции достижениями была открыта с помощью обязательного самоконтроля. Контроль эмоций был не только принудительным и «выхолощенным», но имел позитивный смысл власти над собой, упорядочения эмоций и выбора средств яркого самовыражения[3]. С этой точки зрения, способ восприятия и способности личности свидетельствовали о сути ощущения и, в конечном итоге, о сути и смысле происходящих изменений.

Рационализации и расколдовыванию мира, как убеждает Кэмпбелл, сопутствует «заколдовывание» ***психе***. Несомненно, тезис о «заколдовывании» ***психе*** придает вес изменениям, произошедшим в сфере определения новой онтологии мира. Внутреннему миру и, в конечном итоге, индивиду, придается статус инструментальной реальности. Субъективность реализуется в создании самого себя, которое равнозначно созданию мира[4]. Создание внутреннего мира и самопознание, с помощью исследования собственного самочувствия, записи переживаний и откровений, было формой документирования «дипломатических отношений» индивида со Святым Духом. Отслеживание и регистрация этих отношений в то же время было формой их объ-

[1] *Giddens 2006, c. 39-40; Luhmann 2003, c. 16-18; Rose 1992; Sennet 1979, c. 335-336*
[2] *Campbal 1987,* t. *72-73*
[3] *Campbal 1987, c. 74*
[4] *Luhmann 2003, c.17, 23*

ективизации и рационализации. В то же время, самовоспитание, направленное на формирование осознанной епитимьи, было источником внутреннего мира, его структурированием и рационализацией. Избранный стиль жизни, а в данном случае - дисциплина, должен был позволять контролировать «внутреннее» и выбирать принципы. Рационализация жизни потянула за собой «заколдовывание» и рационализацию ***психе.*** Кэмпбелл напоминает, что итогом рационализации ***психе*** является ***психология.***

Очевидно, что сущность процесса формирования современной личности описывает «заколдовывание» ***психе*** и его рационализация. Это утверждение является настолько справедливым, что вероятно «этика меньшинства» (то есть, этика изгнанных из капиталистического космоса детей и женщин), или конкурентоспособный, по сравнению с пуританством, романтизм, в большей мере создающий условия для «заколдовывания» ***психе***, в дальнейшем будет играть конкурентную, однако второстепенную роль, по сравнению с утилитарно ориентированным индивидуализмом[1]. Однако трудно однозначно заявлять 0 появлении каких-то новых условий, которые окончательно изменяли бы предсказанную Вебером постоянную тенденцию к утилитарно мотивированной адаптации. Другими словами, романтическая этика и в дальнейшем продолжает оставаться «этикой меньшинств», хотя необязательно так же называемых.

Подтверждением тезиса о не полностью «заколдованной» личности, если можно так охарактеризовать, являются типичные для современной культуры дилеммы, контексты и техники создания индивидами мира собственного «Я». Не религия, не обычные перипетии или исключения образуют основной контекст самосоздания, а ежедневные дела, такие как: диета, профилактика здоровья, омолаживание, приобретение дополнительных профессий и навыков, а также утилитарно ориентированные методы улучшения качества жизни создают основной комплекс призваний и возможностей для личности[2]. Тогда как страсть - романтическая любовь, понимаемая как антипод обязанности, безумство и беспамятство не ведут к самореализации[3]. В лечебно-оздоровительных рассуждениях также

[1] *Bellah 1985; Taylor 2001*
[2] *Rose 1997*
[3] *Luhmann 2003, с. 187, 205*

можно заметить напряженность между наполовину «заколдованной» и наполовину рационализированной личностью. Пропаганде рациональных методик лечения и самолечения, психологических знаний, самовоспитания и реализации свободы сопутствует уверенность в мистической или космической природе личности, которая, с учетом собственно такого характера, всегда сохраняет в себе какую-то тайну, перед которой должны капитулировать рациональные и практические методы ее коррекции. Эту дилемму хорошо иллюстрирует описание методик, гарантирующих эффективность работы терапевта:

> Когда астронавты корабля «Аполло» сделали все, что было в их силах, для того чтобы отремонтировать неисправную камеру марки «Хассельблэд», стоимостью в миллион долларов, эксперт по контролю полетов в Хьюстоне рассерженно крикнул кораблю, кружащему в космическом пространстве: «Стукните по этому проклятому устройству!». Что немедленно и сделали. И, внезапно, камера начала правильно функционировать. Мы, терапевты, также пробуем помочь клиенту «стукнуть по камере», что означает - сотрясать немного целостность, так, чтобы отдельные элементы соединились между собой по-другому, чем было до сих пор[1].

Сущностью внутриобщественного аскетизма была идея призвания. Когда-то представление о «бытии призванным» служило мостом между повседневностью выполняемых задач и душой. Обосновано сформулированная причастность к делу «Того света» оказалась в высшей степени экономически эффективной в момент, когда исчезала его религиозная мотивация[2]. Несомненно, что религиозная мотивация, связывающая труд с вселенским порядком, не исчезла внезапно. Мораль XIX века, отчасти инспирированная романтической моралью, проявляла все большую чувствительность к проблемам, связанным с работой[3]. В то время, когда еще был «жив» религиозный контекст, в нравоучениях появилось предостережение перед

[1] *Kottler 2003, с. 72*
[1] *Alexander 1989, с.89-90*
[3] *Wuthnow 1996, с. 62-72*

опасным исчезновением труда из религиозной мотивации. Это произошло в период доминирования протестантской морали. Триумф протестантских добродетелей способствовал тому, что простое порицание бездеятельности реально перестало быть актуальным. Моралисты XIX века напоминают, что труд имеет значение средства, а не цели.

Значение труда, как следует из рационализированного смысла поучений, реализуется в двух контекстах. Во-первых, смысл профессиональной активности не имеет самодостаточный характер, однако находится в связи со всей дисциплинированной жизнью. Не посредством отдельных актов и не через определенную активность, а через весь образ жизни открывается, прежде всего, свидетельство помилования. Во-вторых, о значении труда говорит его профилактическая функция. Труд приводит к тому, что человеческое тело и человеческий дух не только не слабеют, но и укрепляются. Труд позволяет избегать болезней тела и болезней души - ненужного самоубийства и депрессии, которые возникают от бездеятельности, снисходительного отношения к себе и избытка времени[1].

Труд в XX веке перестает однозначно связываться с заработком, пишет Вуснау. Это не вызывает сомнений с учетом того факта, что проблемой становится не то, как убедить людей в том, чтобы они посвящали себя работе, а в том, каким образом организовать зарабатывание денег и что противопоставить созданию карьеры. Труд, деньги и материальные выгоды - это средства и инструменты, необходимые для достижения других целей, напоминают современные моралисты. Благодаря им можно быть ответственным человеком и совершенствоваться. Соответствующая забота о детях, помощь соседям, у которых появились проблемы, ученикам, которые ищут правду, артистам, ищущим красоту или, также, укрепление характера - это другие, рекомендуемые тогда занятия[2]. Инспирированный романтической традицией морализм, в свою очередь, стал причиной к несоизмеримости мира интересов и духовного мира[3]. Романтическая, если можно так сказать, точка зрения особенно ощущалась в формализации и инсценировании нравствен-

[1] *Turner 1987, с. 20, 58*
[2] *Wuthnow 1996, с. 65-68*
[3] *Campbell 1987, с. 197, 218; Wuthnow 1996, с. 68-72*

ности, за которыми должны были скрываться духовная пустота и новый вид рабства - рабство собственных амбиций.

Вопрос; «Может ли исчезнуть чисто утилитарный мотив в рационализированном обществе?», формулируется по-разному и сосредотачивает в себе почти всю проблематику, связанную с современной культурой индивидуализма. Способствуют ли успех или поражение, счастье или несчастье, выходу ощущений индивида за пределы мира материальных забот или, прежде всего, они являются практическими проблемами, которые можно и нужно решать практическими методами? Какие явления и какие жизненные стратегии можно связать с выходом за пределы утилитарного мотива действия? Существуют ли предвестники появления структурных условий для такого изменения, или о таком изменении можно говорить только лишь в отношении индивидуального и частного экзистенционального выбора? Может ли в условиях рационализации общества возродиться мистицизм? Если да, то какие формы он примет тогда? И еще одно сомнение. Процесс рационализации способствовал развитию независимости индивида, однако новый вид свободы не позволял превращать себя и других и в инструмент, и в объект воздействия. Следовательно, рационализация означает новую форму доминирования и рабства. И потому вопрос: не начнут ли работать в пользу противоположных идей те условия и идеи, которые способствовали развитию независимости и чувству ответственности, и если да, то в какой степени? В социологической литературе эти вопросы появляются уже лет сорок и, несмотря на различные попытки диагностирования реальности, в дальнейшем кажется целесообразным только подтверждение того, что, возможно, проблема резкого изменения стала тематизированной, хотя трудно сказать, произошло ли такое изменение вообще, но если да, то в какую сторону?

Это не единственный вопрос, который задают себе исследователи в отношении анализируемых ими проблем. Это также вопросы, которые задают себе люди в отношении собственной жизни. Подходящим описанием этого, не совсем понятного состояния вещей, является наблюдение, которое сделал Р. Вусноу. Он пишет, что в нынешнем сознании людей, тем, что вызывает наибольшее количество смертей в жизни, являются деньги.

Деньги действительно являются серьезной проблемой и о них чаще всего думают. Однако для того же самого нынешнего сознания людей другой, не менее серьезной проблемой, и тем, что порождает осмысленный взгляд, является собственно тот факт, что необходимо так сильно «убиваться» о деньгах[1].

Истощение религиозных источников самодисциплины привело к тому, что виртуозность в господстве над собой заменило искусство избегать жизненных проблем с помощью абсурдных микрорациональностей и навязчивой профилактики[2]. Питание, с соблюдением «правила пяти перемен», посещение мест паломничества традиционных религий, получение силы для «загрузки аккумуляторов», установка аквариума для улучшения притока энергии и привлечения наличных денег, установка пирамиды для ускорения процесса оздоровления, использование сатвической вегетарианской диеты для поддержки духовного развития, обеспечение симпатий противоположного пола и привлечение партнера, курсы осовремененной и приспособленной к сегодняшним требованиям йоги, обогащенной современными искусствами борьбы и самообороны - это те многочисленные методики, которые должны не только и не столько «объединять приятное с полезным», сколько, прежде всего, придавать смысл повседневной деятельности. Суррогатное ощущение смысла должно гарантировать то, что мистическая, буддистская, нетрадиционная, альтернативная, эзотерическая или антинаучная традиции позволят немного отшлифовать, нейтрализовать или дефемизировать явно выраженный утилитарный мотив, который скрывается в рационализированном искусстве жизни.

Приходящаяся на шестидесятые годы волна интереса к религии упоминалась как в научных, так и в популярных обсуждениях как ренессанс религиозной жизни или как эффект и проявление перепроизводства религиозных предметов, что безусловно должно приводить к ухудшению их качества. Очевидно, неоднозначная оценка такого интереса к религиозной жизни возникает, прежде всего, из-за процесса разделения контекстов процесса и действия, а в данном случае - из-за процесса взаимного проник-

[1] *Wuthnow 1996, с. 150*
[1] *Baumann 1995, с. 176*

новения религиозной жизни, психотерапии и медицины. Процесс разделения привел к тому, что религиозные ощущения связываются с прагматическим мотивом. В частности, в пантеистических и поп-пантеистических религиозных течениях физическое здоровье, финансовый успех, удовлетворение сексуальной жизнью трактуются как признак «ощущения единения с Вселенной». Отсутствие такого ощущения должно стать основной современной формой отчужденности и может приводить к поражению во всех сферах жизни. Во многих лечебно-оздоровительных программах создание внутри себя ощущения «существования частью Вселенной» является первой и основной целью воздействия. В пособиях по самолечению освобождение от отравляющих жизнь связей, депрессии, зависимости и финансовых проблем начинается с коррекции фальшивого восприятия себя, как несвязанным с Вселенной. Ощущению единства с Вселенной приписывается сила освобождения от лекарств, а проявление интереса и чтение книг, посвященных «духовным делам», является элементом практического плана не только «оздоровления души», но и оздоровления всей своей жизни.

И первое, и второе из упомянутых проявлений должны свидетельствовать об изменениях в рационализированном образе жизни. В первом случае, имеем дело с уверенностью в возрождении религиозного мотива и мистицизма. Современный внутриобщественный мистицизм должен способствовать гармонизации личных достижений с саморазвитием и духовным развитием[1]. Во втором случае, существенным является то, что религия подвергалась коммерциализации и была привлечена к практическому разрешению «практических» проблем жизни, а массовость наблюдаемых обращений в веру говорит о поверхностном характере, а также, если воспользоваться определением Вебера, о низкой степени религиозной «музыкальности». Сложности с однозначной оценкой значения религиозных перемен возникают из-за того, что мистическое восприятие и романтическая идея самодостаточности пропитаны «духом инструментализма», а также священной верой в эффективность научных способов их достижения[2].

[1] *Champion, Hourmant 1999*
[1] *Taylor 2001, с. 913-935*

Эти две противопоставляемые интерпретации перемен можно было бы трактовать как два рекомендуемых идеальных типа идеальных современных форм религиозности. Однако не менее часто говорится об открытом характере религиозной заангажированности, при которой стирается различие между реализацией собственного эго *(ego-realization)* и самореализацией (*self-realization*). Даже в тех случаях, когда явно доминирует прагматический мотив, не исключаются иные мотивы, такие как самосовершенствование или духовное развитие[1]. Те участники религиозных групп, которые требуют большой заангажированности и радикального изменения ранее существовавшего образа жизни, нередко придерживаются очень прагматических мотивов. Хорошие и недорогие курсы йоги, после которых наступает досаждающая боль спины, духовное развитие или борьба с зависимостью, это примеры упомянутых мотивов. Все эти мотивы трактуются участниками групп как одинаково хорошие. В этом случае повседневным делам и проблемам придается значение, вдохновляющее на трансцендентное их восприятие[2].

В соответствии с Ричардом Сеннетом[3], упадок веры в предопределенность не обесценил проблемы, вокруг которых формировалась современная личность, и не обесценил, можно добавить, способ поиска милости Божьей. Пуританская самодисциплина и изучение собственного самочувствия подключились к самореализации. Беспокойство о собственном прощении было заменено беспокойством о возможной самореализации. Так же, как и когда-то желанным было представление о собственном прощении, так и в настоящее время желанным стало ощущение счастья, предвещающее самореализацию.

Участники религиозных и лечебно-оздоровительных групп, причисляющие себя к «группам расширения сознания», среди проблем, с которыми они намереваются работать, называют следующие: отсутствие спутника жизни, отсутствие или недостаточное количество денег, непонимание в браке, зависимость от кока-колы, которая не позволяет перейти к вегетарианской диете, зависимость от мяса птицы, которая тормозит духовное разви-

[1] *Champion, Hourmant 1999; Robernson 1978, с. 132-133; Rose 1992; Wuthnow 1987, с. 202; 1996, с. 315-326*
[1] *Abraham 1983; Luckmann 1990; Trilling 1973, с. 89-90; Stone 1976; Wuthnow 1996, с. 302-303*
[3] *Sennet 1979, с. 333-336*

тие, зависимость от работы, которая не позволяет «наслаждаться жизнью». Атмосфера, царящая во время общения, исключает возможность иерархизации[1] мотивов. Для решительного большинства участников творческих групп исходной точкой являются вопросы повседневной жизни. Мистическое ощущение единства вещей должно сразу переноситься на решение абсолютно конкретных проблем (обещания, которые чаще всего здесь удается услышать, это улучшение здоровья, улучшение финансовой ситуации, а также поиск подходящего спутника жизни).

Если отойти от оценки перспективы будущих возможных изменений такого рода религиозно-терапевтической зааш а-жированности и попытаться определить их актуальность, то можно сказать, что различные попытки придания смысла рациональным техникам господства над своей жизнью не приводят напрямую к религиозной мотивации. В мистицизме часто ищется вдохновение для создания новых техник адаптации к условиям или новых техник, которые делают возможным или облегчают «прорыв» сквозь жизнь. Независимо от того, идет ли речь об адаптации или о том «прорыве», о котором пишет Лэш[2], смысл действий такого рода окончательно определяется не посредством введения религиозного мотива, а скорее путем противодействия этому мотиву и с помощью мотива «гармонической жизни», в котором не только спокойно сосуществуют, но и согласованно действуют религиозный и утилитарные мотивы. Отсутствие интереса к «делам духовным» трактуется в пособиях по самолечению как один из симптомов «отравляющего жизнь успеха», или ненастоящего успеха, ценой которого является характерная для нового среднего класса форма обнищания личности вследствие монотонного и однообразного восприятия[3]. Гармоничная жизнь, при которой устанавливаются рациональные пропорции между различными сферами восприятия, представляет собой идеал для не полностью заколдованной личности.

Хотя из идеи гармоничной жизни можно выбросить антиутилитарную традицию (сравним: Вуснау 1996)[4], все же она

[1] *Иерархизация - процесс создания иерархии, выделения приоритетов (прим. перев.)*

[2] *Lasch 1978, с. 63-66*

[3] *Pearsall 2003, с. 64*

[4] *Wuthnow 1996, с. 62-68, 339-373*

хорошо компонуется с культурой предприимчивости. Культура предприимчивости, так же как и гармоничная жизнь, отягощена неразрешимыми противоречиями. Предприимчивого индивида должна характеризовать независимость, самодостаточность, креативность и инициатива, а также дисциплинированность и, в то же время понимание своих нравственных обязанностей по отношению к другим и готовность к солидарности с обществом[1]. Из культуры предприимчивости не удается получить ни каких указаний о том, как согласовать самодостаточного индивида с солидаризированным обществом. Если культура предприимчивости предполагает, что индивид будет гармонично переходить от принципа самодостаточности к принципу солидарности, то в ней отсутствует ответ на вопрос: в каких ситуациях тот или другой принцип наиболее актуален? В частности, нет ответа на вопрос о том: существует ли такая модель социализации и обучения, которая позволяла бы индивиду двигаться абсолютно независимо от других и, в то же время, в случае необходимости, быть солидарным с другими?

Разнородность применяемых в настоящее время лечебно-оздоровительных методик и программ расширения сознания, как убеждает Николас Роже, не должна принуждать к поиску скрывающихся за ними каких-то принципиально отличных эталонов жизни. Так как за всем этим, в конце концов, стоит один и тот же проект независимой, ответственной и самодостаточной человеческой личности[2]. Солидарность и общество — это всего лишь фон для политических призывов и слоганов. Желанная, адаптированная к условиям личность — это предприимчивая личность[3]. Пропагандируемая с восьмидесятых годов культура предприимчивости должна быть противоположностью нединамической, тормозящей развитие и инициативу культуре бюрократизма и культуре зависимости, выпущенной на волю государством благоденствия. Жизнь человека в рамках культуры предприимчивости становится особым предприятием, а индивид сам для себя становится «капиталом», который, обладая оборотным капиталом, необходимо сохранить, воспроизвести и преумножить[4].

* *Heelas 1991*
[1] *Bellah 1985, c.55-56, 98-100. 146; Rose 1997*
[3] *Keai, Abercrombie 1991; Heelas, Morris 1992*
[4] *Du Gay 1997; Gordon 1991*

Идея гармоничной жизни проявляется в двух противоположных риториках, имеющих общий мотив предприимчивости индивида. Понимание собственной жизни как предприятия должно принуждать индивида к соблюдению определенных ограничений. Освободить, притормозить, уметь сказать себе «стоп», осмотреться вокруг, найти время для себя, перестать контролировать себя и других, довериться в конце жизни - это хорошо известные по публичным и медицинским дискуссиям призывы об ограничении стремления к успеху и потреблению. Этому призыву подыгрывает известный из передач медицинского содержания образ успешного человека, оплывшего в достатке, но несчастливого, безысходно одинокого, как правило, безуспешно борющегося с многочисленными дурными привычками и ощущаемой духовной пустотой. Противопоставляемую этому призыву риторику также представляет часто встречающийся в телевизионных передачах призыв к ускорению, самостоятельному ведению дел, проверке на случайный талант, бизнесу, выполнению планов и завершению незавершенных дел, недопущению того, чтобы все решилось само собой, а если вдруг это и произойдет, то приведет к фатальным последствиям для тех, кто живет слишком свободно.

Противоположные ценности культуры предприимчивости должны, как пишет Поль Хелас, каким-то образом примирить индивида. Если учесть два вышеприведенных рассуждения, то можно сказать, что идея гармоничной жизни предполагает не только лишь соблюдение соответствующих пропорций между утилитарным мотивом и деятельностью без интереса. В этом случае говорится также о том, что «капитал», которым индивид является сам для себя, может и должен быть правильно использован. Современная психотерапевтическая практика не видит противоречий между утилитарно и не утилитарно мотивированным действием[1]. Более того, даже допускает, что успех преобразуется в ощущения счастья, и наоборот. Отсутствие интереса к духовным делам является симптомом отравляющего жизнь успеха и самоубийственной работы, тогда как забота о духовных делах является элементом процесса оздоровления и эмансипации. Даже если успех и деньги просто не имеют

*Rose 1992

значения, то являются чем-то тем, как следует из пособий, что позволяет людям хорошо думать о себе. Как часто можно слышать в лечебно-оздоровительных передачах, поражение, а точнее говоря, ощущение поражения, является следствием пассивности, определенного отношения к себе, способа самоисследования и низкой самооценки[1].

Инспирированные пантеизмом и мистицизмом методики лечения не только подтверждают оптимистическую уверенность в совпадении и взаимодействии утилитарного и неутилитарного мотивов, но и используют расширенную личность для создания техник решения проблем. Космическая личность, холистическая личность и внутренний ребенок - это определения, относящиеся к словарю яркого индивидуализма, берущего свое начало в романтических традициях[2]. В психотерапии они являются ценными характеристиками творческой личности, которую можно привлекать для практического решения проблем на работе или в семье. Привлечение творческой личности к достижению определенных целей (например, для принятия решений по работе или ведения бизнеса), показывает, что, очевидно, на почве психотерапии вселенский порядок и ежедневные дела могут составлять единое целое. В этом месте следует отметить, что два этих мотива, утилитарный и неутилитарный, которые теперь могут гармонично взаимодействовать, недавно были взаимоисключающими. Вспомним, что в соответствие с критиками «капиталистического духа», бизнес в большей степени, чем преступление, противоречит поэзии жизни и, в конце концов, самой жизни[3]. Лечебно-оздоровительный подход растворяет в идее гармоничной жизни культурные и жизненные проблемы, а также противодействие им.

В сценарии семинара, посвященного творческому принятию решений[4], вводными являются такие вопросы: «Что мне мешает более творчески принимать решения?», «Почему я постоянно придерживаюсь старых, исчерпавших себя примеров?», «Беспокоит ли меня что-то - мои способности, работа, представления о себе?», «Когда же я определю, как мне прео-

[1] *Abraham 1983; Bellah 1985 c. 66, 98-100; Stone 1976*
[2] *Wuthnow 1996, c. 370*
[3] *Campbell 1989, c. 218*
[4] *Hanter 2000, c. 50*

долгеть эти барьеры?». Далее автор приводит примерные методики выхода за «тюремные ворота», так он описывает старые эталоны мышления. Первый набор методик — это «вызов подсознанию»: использование метафор, визуализация будущего (возможные результаты предпринятых действий, и среди них - собственное продвижение по службе), и, в частности, «детское» отношение к проблеме, которую необходимо решить. Второй набор методик - это «Будь безумным!». При принятии решений, пишет терапевт, превратись в цветок, трехколесный велосипед и космический корабль.

Предлагаемая в настоящее время «тренировка успеха»[1] основана, кроме прочего, на визуализации «бурных аплодисментов» после произнесенной речи. «Тренировка успеха» заканчивается получением «наслаждения от успеха» в состоянии релаксации. Эти и другие методики творческой адаптации показывают, что проблемой не является количество времени, которое люди отводят на работу. В рекомедуемой визуализациии есть еще одно дополнительное утверждение: «Тебе так легко этого добиться!». Ключом к успеху является восприятие себя как успешного человека, «программирование себя на победу», стирание «внутреннего ощущения» жертвы или горячее убеждение в том, что успех мне просто сопутствует. Всевозможные проблемы и поражения появляются по причине сопротивления себе, а количество вложенного труда имеет, как минимум, второстепенное значение. Руководства по «созданию карьеры» создают однозначный и выразительный образ гармоничной жизни — методики являются «безумными», однако окончательной целью применения этих «контркультурных» методик является совершенно обычный успех.

Несмотря на свои отличия, сценарии расширения сознания у различных лечебно-оздоровительных школ очень похожи, а в их программах явно проявляется принятая еще в XVII веке терминология. Многие лечебно-оздоровительные школы охотно подпитываются мифологиями и верованиями тех, кто живет в природных условиях и кого не коснулось «цивилизационное безумство». Вспомним, что неврастения отсутствовала в сельской местности и у примитивных народов, но затрагивала «лю-

[1] *Hanter 2000, c.50*

дей из общества». Поэтому заимствованные и использованные мифологии не только расширяют сознание, но и становятся движущей силой для применяемых в настоящее время курсов терапии. В психотерапии, ориентированной на процесс *(ПОП)*, «тюремные ворота» или «ограниченное сознание» сокращенно трактуется как ***Toyota dream***[1]. ***Toyota dream*** означает расчетливый подход (также и по отношению ко времени), ориентирование на достижение целей, причинно-следственное восприятие действительности и уважение к общественным и культурным нормам. Ощущение ***Toyota dream*** трактуется австралийскими аборигенами как важное предупреждение и сигнал об «ограничении сознания». Если в снах аборигенов появляются технические устройства («Тойота» была первым автомобилем с которым столкнулись аборигены), они бросают работу, город и отказываются от благ цивилизации. ***Toyota dream*** является сигналом ограничения сознания и потери способности к выбору впечатлений, что влечет за собой потерю качеств, необходимых для восприятия. Пациенты *ПОП* во время многочасовых мастер-классов, с помощью различных методик расширения сознания, отказываются от достижений цивилизации, чтобы потом вернуться к ним в преображенном виде.

Ограничение сознания требует лечения не только по причине ограничения креативности и гибкости в действиях. Ограничение сознания — это также диагноз специфического обнищания и несостоятельности индивида. Личность является смыслом исследования, поэтому ограничение сознания - это требующий исправления дефект органа, с помощью которого индивид изучает окружающий мир и себя. Таким образом, проблемой становится окончательное выздоровление и восстановление возможности чувствовать. Полное, чувственное восприятие является для индивида ключевым вопросом. Как глухое, нечувствительное и нетренированное ухо не в состоянии услышать музыку, так и неподготовленная личность может ощущать только пустоту. Как пишет Ричард Сеннет[2], для современной личности, которая строится вокруг исследования собственных чувств, целью становится поиск не просто

[1] *Toyota dream (англ.) - дословно - сила мечты (прим. перев.)*
[1] *Sennet 1979, с.325*

ощущения, а ***Ощущения*** с большой буквы. Однако для такого ощущения наиболее существенным становится не перечень удовольствий, а способ восприятия или подготовленность личности к превращению чего-то в объект наслаждения[1]. Поэтому среди участников лечебно-оздоровительных групп часто можно встретить тех, кто реально и на себе испытали успех, однако не в состоянии его воспринять[2].

Причиной ухудшения подготовленности к тому, чтобы воспринимать, собственно и является ограниченное сознание. Ограниченное сознание, отбирающее и ранжирующее воспринятое, это сознание характерное для «соглашательской» и традиционной реальности. Систематическая маргинализация[3] определенных ощущений в процессе психотерапевтических дискуссий идентифицирована как источник проблем индивида. Разнообразные тренинги преследуют цель постижения ощущений и возврата к расширенному сознанию, которым обладают индивиды, «выброшенные» из традиционной реальности или из капиталистического космоса. Расширенное сознание позволяет, например, пробудить в себе «внутреннего ребенка» и испытать полную реальность. В ощущении полной реальности, которая является единым целым, свободна от противоречий, не считается со временем, не замечает прибыли, а также не имеет причин и следствий, отыскиваются возможности для решения повседневных проблем. Пробуждение в себе «внутреннего ребенка» просто должно помогать людям в осуществляемых ими действиях.

Вселенская личность или холистическая личность, проявляющаяся в различных воплощениях творческой личности - «внутреннего ребенка» или духовной интеллигенции, восстанавливая ощущение единства с миром, часто служат созданию ощущения самодостаточности и принципа «положись на себя». В соответствии с современной медициной, зависимость от других и ощущение собственного несовершенства является причиной человеческих проблем и поражений[4]. Однако и культ расширенного сознания должен иметь много общего с «тай-

[1] *Campbell 1987,с. 58-96*

[1] *Abraham 1983; Cyrulnik 2002; Fromm 2000a, с. 107-109;Stone 1976*

[3] *Маргинализация — социологическое явление, понятие обозначающее промежуточность, «пограничность» положения человека между какими-либо социальными группами. (прим. перев.)*

[4] *Bellah 1989, с. 98-100*

ным мучением», о котором писал Вебер[1], или, скорее всего, с его новым проявлением. Тайное мучение - это безбожное ощущение греха, которое появляется не потому, что человек что-то сделал, а потому, что может сделать что-то неосознанно. Расширенное сознание, которое появляется на волне достижений или на почве здравого смысла, должно служить устранению бессознательности и исключения из образа мыслей того, что индивид не выбирал.

Терапия, в том числе терапия, инспирированная мифологией и мистическими верованиями, часто служит улучшению адаптации индивидов к различным условиям и повышению активности[2]. В таком контексте, упадок протестантской морали можно рассматривать, прежде всего, как очаровательную самодисциплину, признание безличностных прав, телеологическое[3] понимание действия и триумф здравого смысла, или как пуританскую эпистемологию[4] без пуританской онтологии[5].[6] Экспрессивный и эмансипирующий мотив терапии или, как пишет Роберт Н. Беллах[7], по сути, ее демократическая направленность, не только слабо восприняты, но и имеют, кроме прочего, очень ограниченное практическое применение. Ибо, лечебно-оздоровительная культура создает условия, в которых угрозы для аутентичной демократии по-прежнему существуют. Интимные связи, стиль жизни, терапия, отдых, отпуск, хобби, потребление, неформальные отношения - это подходящее пространство для реализации свободы, добытой путем расширения сознания.

Протестантская мораль, как считает Абрахам[8], ассимилировалась с помощью экспертной системы. Тем, что подвержено изменениям и всегда находится в сфере контроля индивида, является ***психе.*** Освобождением индивида от репрессивного воздействия культуры управляет та же логика: чем больше свободы, тем меньше самоконтроля. Психология и терапия, по

[1] *Weber 1989, c.259-260*
[2] *Abraham 1983; Bellah 1976; Boltanski 1987, c. 264-269; Rose 1992*
[3] *Телеология - религиозно-философское учение о наличии в мире объективных внечеловеческих целей и целесообразности.*
[4] *Эпистемоглогия — философско-методологическая дисциплина, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура (прим. перев.)*
[5] *Онтология - раздел философии, в котором рассматриваются всеобщие основы, принципы бытия, его структура и закономерности (прим. перев.)*
[6] *Alexander 1089, c. 78*
[7] *Bellah 1985, c. 83, 124-127*
[8] *Abraham 1983*

сути, может иметь пастырские функции[1]. На дисциплинирующий аспект свободы указывает особо выделяемый психологией и психотерапией характер *эго* в границах структуры *психе.* Задачей *эго* является гармонизация, установление дистанции, достижение согласия, а также посредничество между слепым импульсом, вытекающим из *Id*[2], и варварским *суперэго,* которое на волнах упреков совести и депрессии действует как инквизитор, оскорбляет и унижает бедное *эго.*

Начатая в шестидесятых годах пропаганда *Id* - это пропаганда контролируемого самоосвобождения и, в этом смысле, является продолжением, а не отказом от процесса самодисциплинирования. В частности, целью терапии было просто расширение сферы того, что требует рационального[3] контроля и применения неосознанного как источника вдохновения, а не устранение *Id* или того, что иррационально. Новый гедонизм является «вычисленным», ибо нашпигован микрорациональностями[4] и, по сути, пронизан деспотическим отношением индивида к себе.

В таком контексте мнение о том, что современная культура попросту пропагандирует гедонизм, ничем не ограниченную «погоню за новыми впечатлениями» и постоянно дополняет перечень возможных личных удовольствий, то есть, хаотически выбираемых, и тем способствует постмодернистскому распаду общества, становится сомнительным. Жажду восприятия удается утолить только путем самостоятельной подготовки *психе* и тела к приему ощущений. Поиск и восприятие удовольствий все больше рационализируются. Источник удовольствий находится не в объекте, а в способности воспринимать удовольствия или в готовности индивида к восприятию впечатлений[5]. Интеллигентность эмоциональная, интеллигентность духовная, интеллигентность сексуальная, гибкость, здоровое, стройное и ладное тело - это достижимая с помощью тренировок подготовка к тому, чтобы испытать все, чего хочется. Тем не менее, отведенные пространства для воплощения

[1] *Burkitt 1992 C. 101-103; Foucoult 1995, с.2-38; Rose 1997*
[2] *Id- бессознательное в психике (прим. перев.)*
[3] *Craib 1989, с. 98-101*
[4] *Baumann 1995c; Rose 1997; Turner 1984*
[5] *Campbell 1989, с. 77-96; Bauman 1995c*

свободы (стиль жизни, лечебно-оздоровительные творческие мастерские, отдых, интимные связи) остаются под существенным влиянием духа утилитаризма. Эффективность, рационализация, дисциплина, чинопочитание - все эти пуританские ценности обогащаются и усиливаются новыми ценностями, такими как: воображение, интеллигентность, инициатива и гибкость[1]. Очевидное противоречие между ними должно находиться в рамках той свободной морали, которая уничтожает «фальшивую оппозицию», использованную творчески и с выгодой. Психология, лечебно-оздоровительные методики и пособия становятся новым инструментом дисциплинирования, использующим рекламу образа предприимчивого, ответственного, организованного и счастливого индивида[2].

Логика примирения или, даже, творческого использования таких противоречий характерна для содержания большинства пособий. Пособие «5 минут для здоровья» предлагает многочисленные способы рационального и творческого использования пяти минут безделья, а также то, как обычное безделье превратить в осознанное и профессиональное безделье, во время которого можно достичь контакта с собой, создать максимальное количество энергии и поднять настроение. Контролируемые и рационализированные пять минут отсутствия контроля должны позволить «выжать» из этого времени отдых, здоровье, самосознание, творческий подъем для работы, воображение, производительность, эффективность, покой, упругие мышцы, улученное зрение и хорошее настроение. Привлечение и побуждение интереса индивидов к тому, чтобы жить так, чтобы «выжать» из пяти минут несколько десятков лет здоровья и счастья, способствует уменьшению влияния внешнего насилия.

В частности, новая психология предлагает методики, позволяющие делать людей счастливыми. В наше время успех и подготовка, необходимые для зарабатывания денег, или профессиональная карьера не являются свидетельством избранности. Новым свидетельством помилования становится выражение счастья на лице. Поэтому, одновременно с возникновением нового среднего класса, появилась потребность в новом навыке - способности

[1] *Boltanski 1989, с. 124-125*
[1] *Rose 1992, 1997*

воспринимать достигнутый успех[1]. Счастье, ощущаемое при достижении успеха — это главный и критичный, свидетельствующий о своеобразии этого класса, признак индивидуальности[2].

3.2, Методики создания себя

Систематическое внедрение новых методик самодисциплины, с целью увеличения независимости, характерно для процесса профессионализации индивидов как субъектов[3]. Получение соответствующей подготовки в этой области, то есть в сфере планирования собственной жизни, способности к интроспекции[4] и жизни в свете правды о себе, становится обязанностью[5]. Способ, с помощью которого индивиды изучают себя, определен идеями, ценностями и техниками, которые помогают управлять процессом, корректировать и использовать результаты такого исследования. Процесс самоисследования направлен на изучение возможностей и способностей в сфере возможных изменений с учетом: закономерности развития, старения, преодоления жизненных кризисов, автотрансформации, смерти и похорон.

Идеи и предлагаемые ими решения, а именно, конкретные техники, это не постулаты и не проекты и программы, смысл и содержание которых по-разному трактуется различными школами. Прежде всего, эти идеи функционируют как готовые основы для проблематизации - как вероятные точки соприкосновения, позволяющие делать самого себя объектом собственных действий для улучшения контроля и достижения большей свободы. Описанные Мишелем Фуко «Техники создания себя» - это доступные средства, благодаря которым индивид сам или с помощью других воздействует на самого себя - на свое тело, мысли и душу так, чтобы достичь счастья, мудрости, совершенства или бессмертия.

Субтильные желания, внушение и вдохновение в условиях профессионализации индивидов в субъективности, являются намного более эффективными, чем приказы и распоряжения.

[1] *Abraham 1983; Stone 1976*
[2] *Boltanski 1987, с. 129; Bourdieu 2005, с. 451-453*
[3] *Gordon 1991*
[4] *Интроспекция (от лат. introspecto, смотрю внутрь) - метод, позволяющий иметь представления о своей сущности (прим. перев.)*
[5] *Rose 1997*

Различные формы личных консультаций подталкивают к неизбежной индивидуализации способов решения проблем. Обещание индивидуального подхода и адаптации программ действия к потребностям конкретного человека становятся вторым, кроме обещания профессиональной помощи, отличительным признаком оказания консультативной поддержки или даже сутью профессионализма. Так же, как и рынок работает над повышением своей достоверности как пространства реализации свободы, так и экспертиза сама предоставляет индивидам инструменты для критики, позволяющие соблюдать дистанцию относительно предлагаемых методик создания себя и адаптации. Идеалом в условиях профессионализации субъективности становится такое заангажирование, которое позволяет сохранить дистанцию до определенной роли - необходимую зону безопасности[1]. Вред, наносимый рекламой, как пишет Люк Болтански, это сделанные фирмами обещания возможности достижения ошеломляющего успеха. Именно соблазнительные обещания развращают индивидов, лишая их дистанции до исполняемых ими ролей и новых позиций, так как приводят к вредной «избыточной психологической инвестиции»[2].

Соблюдать такую дистанцию рекомендуют терапевты, однако существует мнение, что участие в игре не вызывает привыкания к ней[3]. Известно, что только участие в игре позволяет выбирать между различными играми и стилизировать свое участие в ней. «Истинное сознание» - это та часть личности, которая не принимает участие в игре[4]. Игрой, прежде всего, рекомендуется называть работу, однако подобные советы о необходимости соблюдения дистанции или отведения части себя только для себя, даются и в отношении интимных связей и того, как правильно играть роль родителя или ребенка.

Характерной для пособий формой семьи является семья, которая не только не оказывает индивиду поддержку в процессе создания себя, но и является препятствием для самобытности. Как считает Беллах[5], созревание, эмансипация, надежда на себя или

[1] *Bellah 1985, c.125-127*
[2] *Boltanski 1987, c. 274-275*
[3] *Bellah 1985, c. 125*
[4] *Wuthnow 1987, c. 202*
[5] *Bellah 1985, c. 55-71*

на свою самобытность, изначально воспринимаются в культуре индивидуализма негативно, то есть, как то, от чего необходимо избавляться и что необходимо отбросить. Психотерапевтические дискуссии создают образ семьи как «самоуничтожающегося сообщества». Близкие - это «влюбленные саботажники» и «влюбленные шантажисты». Тем, кто, в конце концов, решился на драконовскую диету, отвергают высококалорийную пищу, не признают личные симпатии, пристрастия и планы, и, кроме всего, желают немедленного получения помощи, приглашений в гости либо денег, а по существу «выходят из себя» - осмеивают, критикуют, контролируют и оценивают, в конце концов, грозит то, что независимые от них действия других людей приблизят час их смерти. Как пишет Энтони Гидденс[1], поддержка, на которую индивид может надеяться в процессе создания себя, то есть в процессе превращения себя в профессионального субъекта, является основным критерием, свидетельствующим о том, кого можно причислить к близким людям.

Профессионализация субъективности способствует новой стилизации побуждения интереса в работе. Романтическая традиция, бунт 1968 года, а также ситуация на рынке труда пробуждают большой интерес к этой проблеме. Примечательно, что многие известные фирмы в пакете предложений для новых работников, которых они сами ищут, предусматривают также многочасовую и бесплатную терапию в случае увольнения. Предложение, сформулированное таким образом, показывает, каким должно быть соответствующее отношение к работе и как следует защищаться в ситуации «потрясений» на фирме. С практической точки зрения, потерю работы следует трактовать не как конец света, а как очередной этап в профессионализации своей субъективности.

Обучение новых сотрудников преследует цель привития духа фирмы, осознанности принадлежности к группе и такого самопознания, которое позволит чувствовать себя на фирме, как в семье[2]. Для нового среднего класса традиционный контроль, бюрократия и демонстрация статусного различия характеризовали порабощенную личность. Однако, как пишет

[1] *Giddens 2005, с. 124-125*
[2] *Boltanski 1987, с. 265-266*

Болтански, «Дух мая 68» не допускает не только традиционные бюрократические формы контроля, но и очевидное или неочевидное ханжество, которое может скрываться за обещанием «жить, как в семье». Поэтому поощряется обсуждение новыми работниками выполняемой ими работы, а предметом насмешек становятся применяемые ими «любимые техники». Однако возможности критики и отхода от таких «любимых техник» - это, как пишет Болтански, совершение акта экзорцизма над ранее испытанным символическим насилием, что, в конечном итоге, может привести только к его усилению.

«Сохраняй чувство юмора» — эта рекомендация находится на чистых страницах советов по минимизации стресса, связанного с работой. По мнению врачей, стресс является не только физиологической проблемой, но и вопросом физиологии жизни, в первую очередь[1]. «Как полюбить свою работу», «Что сделать, чтобы работа доставляла наслаждение», «Вцепись в свою работу и полюби ее», «Как заменить работу, которую имеешь, на работу, которую хочешь» - это пособия, из которых однозначно следует, что можно и нужно менять свое отношение к работе. Однако результаты требуемого или романтичного или попросту здорового отношения к работе не удается свести к тому, что является идеалом, как для работодателя, так и для работника - к «гармоническому единению» заинтересованности и дистанции. С этой точки зрения, изменения, которые происходят, должны, прежде всего, дополнять представления о противоречиях, в которых запуталась мораль нового среднего класса.

Многие факты свидетельствуют о том, что смысл желаемой дистанции невозможно однозначно «схватить». Только отчасти можно определить его характер, исходя из содержания рекомендуемых методик, позволяющих выработать дистанцию и изменить отношение к работе, таких как: медитация, назначенные себе массажи, регулярные тренировки, осознанное питание, поиск поддержки у семьи и друзей, передача некоторых задач другим и уверенность в контактах с шефом[2]. Если вдруг работа становится чрезмерно раздражающей или вредной для здоровья, то от нее необходимо просто избавиться. Однако со-

[1] *Wuthnow 1996, с. 37-43*
[2] *Wuthnow 1996*

держание пособия «Отравляющая жизнь работа» подсказывает, что «вредный характер» работы говорит о стиле, в котором ты работаешь. «Противоядием» служит планирование трех удовольствий ежедневно: отдыха, забавного развлечения и того, что должно максимально противодействовать «духу бюрократии». Иди на прогулку во время обеда, отправь коллегам по электронной почте анекдот, задержись в коридоре и поговори с кем-нибудь, принеси на работу цветы, разок оденься как на праздник, сделай перерыв на медитацию или реши кроссворд и вылепи что-то из пластилина — это список рекомендуемых в пособии приятных дел[1]. Личность является культовым объектом в современной культуре индивидуализма[2]. Примеры сохранения здорового отношения к работе можно увидеть в растущем стремлении к «встраиванию» работы в стиль жизни или в рекламе, или в отношении к жизни после работы, а также в непрофессиональных способностях работников, которые впрочем, как человеческие способности, могут быть использованы фирмой в определенный подходящий для этого момент.

Требование соблюдать такую дистанцию было точно сформулировано тогда, когда именно в работе, из-за внезапно возникшей вероятности ее потери, одни отчаянно ищут заменители смысла[3], а другие принудительно себя к ней привязывают[4]. Привязка к работе в условиях профессионализации субъективности заменяет стремление к повышению своей квалификации. Идея ***непрерывного образования*** — это одно из проявлений соблюдения желаемой, однако, неоднозначной дистанции по отношению к возможности самореализации в работе[5]. Парадоксально близким к этому идеалу могли бы быть «молодые профессионалы», для которых работа является игрой и только игрой. Однако «убийственный» темп, который они избрали и отсутствие гармонии в личной жизни, или в отсутствие личной жизни и, в первую очередь, карьеризм и их циничное (несмотря на проявленный интерес) отношение к работе, говорят о том, что в них скорее можно увидеть новых денди, для кото-

[1] *Reinhold 1999, с. 113-114*
[2] *Rose 1997*
[3] *Beck 2002, с. 142-143*
[4] *Sennet 1979, с.328, 332; Heelas, Morris 1992*
[5] *Doncelot 1991*

рых отсутствие связей и обязательств по отношению к другим является проблемой фатального влияния судьбы, поскольку то отсутствие гармонии, которым они прославились, сами они склонны трактовать, скорее, как сознательный выбор[1].

Сохранение желаемой дистанции вряд ли уменьшает конкуренцию. На это указывают рекламируемые правила игры и изменения, происходящие на рынке труда. Большинство пособий содержат методики «программирования на победу». Харизматическая личность должна способствовать достижению успеха, не позволять другим «матереть» в работе, играть роль «фирменного дурака», быть вечно недовольным, держать на рабочем столе косметику и талисманы, вывешивать объявления в туалете «Прошу спускать воду!», носить фантастические галстуки и рассказывать о «сумасшедших» мероприятиях. Однако из пособия трудно понять, что такое харизматическая личность. Зато представлен сценарий того, как ее играть. Харизматическая личность ходит с высоко поднятой головой, грациозно и энергично, никогда не смотрит под ноги, не носит бумажных пакетов с едой, спокойная, никогда не бурчит под нос, уверенная и любит контролировать достоверность передаваемой информации, что означает, что смысл того, что она говорит, неразрывно связан с «внутренним голосом». Она также должна обращать внимание на «погасший экран», то есть на то, какое выражение принимает его лицо, когда прекращается контакт с собеседником[2]. Поддержание дружеских отношений на работе должно способствовать психическому комфорту: каждое знакомство таит в себе риск, однако, несмотря на все, это лучше, чем жить в изоляции[3]. Тот факт, что конкуренция в большой степени определяет характер связей на работе, приводит к тому, что, в конечном итоге, рынок труда в капиталистическом космосе раздваивается, и, кроме «нормальной» работы, появляется работа для менее стойких, не амбициозных, плохо подготовленных, тех, которые привыкли быть беспомощными, больными[4] или, коротко говоря, область предложений работы для тех, у которых дистанция до работы

[1] *Greszczyk 2003, с. 113-115*
[2] *James 2002, с, 33-45*
[3] *Tracy 2003, с. 46-47*
[4] *Castel 1991*

является слишком большой для того, чтобы индивид мог считаться здоровым или романтичным.

Единственным, явно вырисовывающимся результатом разрешения противоречий морали нового среднего класса, в требовании обеспечения дистанции до профессиональной деятельности, была своеобразная рационализация, то есть, психологизация связей и работы. Примером такого проявления может служить то, о чем уже говорилось - проявления интереса к «личным» талантам, которые при определенных обстоятельствах могут быть использованы как капитал; ослабление контроля путем исключения формальных, жестких связей в пользу контроля посредством интеграции в группу[1] или с помощью общения; культ общения и радикализация различия между связями непрямыми и прямыми[2]. Склонность к психологизирующей интерпретации связей на работе остается в тесной связи с дистанцией, которую хотят соблюсти. Некомпанейские, недружественные и несмышленые работники, а также безжизненный, неразумный или деспотичный руководитель проходят процесс психологизации. Связи на работе относятся не к способу ее организации или к особенностям рынка труда, а к индивидуальным особенностям, индивидуальным проблемам, индивидуальным маниям и фикциям.

Ситуации, в которых руководитель проявляет свою деспотичную натуру, интерпретируются как «давление сверху», а не как проявление ощущения власти[3]. В рекомендуемых методиках, помогающих отыскать индивидуальность в крупной фирме, кроме прочих, имеется вопрос: «Кого напоминает тебе твой руководитель?»[4]. Проблемы на работе интерпретируются в категориях биографий и других людей, и своей собственной. На выбор работы и руководителя, а также на выбор партнера по жизни должен влиять неосознанный выбор ситуаций, которые позволяют исправить ранее полученные негативные ощущения и исключают повторение сценария «существования жертвой». Стремление рационализировать с помощью психологизации ощущения, связанные с работой, несомненно, должно способ-

[1] *Boltanski 1987, с. 265-267*
[2] *Boltanski 1987, с. 101; Luhmann 2003, с. 199*
[3] *Wuthnow 1996, с. 129-135*
[4] *Hanter 2000, с. 52*

ствовать получению представлений о системе как о нейтральных условиях деятельности[1]. Поэтому ощущение и зрительное восприятие становится для нового среднего класса, прежде всего, проблемой философии, философии «берклеевской», жизненной, а не проблемой системы, понятой полностью или частично.

Процесс профессионализации в существовании субъектом означает, что индивиды могут и должны сами заботиться о себе и управлять собой, но никто не должен и не может в этом им помогать. Культура предприимчивости усиливает деление на нормальных, то есть, независимых, самодостаточных, ответственных индивидов, и на тех, у кого все это отсутствует. На бездомных, безработных, преступников, «забитых» женщин, одиноких матерей и всех тех, кто выбрал, и даже облюбовал себе жизнь в зависимости и под надзором других, воздействуют другой, более категоричной риторикой: «взять дело в свои руки» и «ускориться». Целью неолиберальных демократий является устранение безработицы только в одной, конкретной области - в области субъективности[2].

Для упомянутых категорий не используются соблазны, а разрабатываются программы ресоциализации, адаптации, ассимиляции и «укрепления» с целью возврата независимости тем, кто является продуктом «культуры зависимости» и для которых характерна «привитая» беспомощность, незрелость и инфантильность[3]. Соответствующим предметом обучения в рамках различных курсов, лекций и творческих мастерских является не столько новая профессиональная подготовка, сколько подготовка к существованию субъектом. Обучение существованию субъектом должно приводить к устранению субъективности по определению, в пользу субъективности фактической и практической. Поэтому говорится о том, чтобы переименовать: безработных - в ищущих работу, бездомных, преступников и падших женщин - в людей, проходящих ресоциализацию, а зависимых - в проходящих лечение[4].

Тесная связь между самоконтролем и независимостью, которую ощутил индивид, способствовала тому, что самокон-

[1] *Wuthnow 1996, c.115*
[1] *Gordon 1991; Du Gay 1997*
[3] *Castel 1991; Heelas, Morris 1992; Rose 1997*
[4] *Rose 1997*

троль стал предметом неустанной проблематизации. Романтичная традиция и «Дух бунта 68 года» привели к изменению понятия успеха. В наше время, мерой успеха является свобода, ощущаемая индивидом[1]. Преобладанию работы над независимостью сопутствует преобладание работы над совершенствованием самодисциплины и плюрализация ее методик. Другой стороной этого процесса является рост патологий в этой сфере[2]. Новые патологии, связанные с самоконтролем ***психе*** и тела, открываются медициной, психологией и индивидами, наиболее заинтересованными в совершенствовании методик господства над собой, а значит, заинтересованными в проблематизации самодисциплины. Не случайно инновации и, особенно, неповиновение, моральное разложение и эксперименты в области самоконтроля, становятся основной темой не только для «желтой прессы». Анорексия, булимия, пермарексия[3], трудоголизм, сексоголизм, медицинские открытия, новые терапии, действие витаминных препаратов, методики реагирования на стресс, зависимость между любимой едой и вероятностью появления определенных болезней, а также потребительское безумие и экстравагантность, связанная со стилизацией собственной жизни - это ежедневно раздражающие темы так называемой «желтой прессы» и заголовков информационных программ.

В таком контексте можно говорить о новой форме общественного контроля. В условиях, в которых власть осуществляется с помощью самоконтроля индивидов, область повседневных решений становится сферой политики. Неослабевающий интерес к новым методам самоконтроля, а также к тем, кто первыми или случайно, бескомпромиссным способом эти методы применили, позволяет говорить об определенном виде общественного вуайеризма[4]. Неудачные решения в сфере методик создания себя, а также нарушения самоконтроля в условиях профессионализации субъективности, то есть в условиях, в которых система держится (в обоих значениях этого слова) на индивидах, управляющих собой, равнозначны беспорядкам. Неудача в сфере самоконтроля означает отсутствие требуемой

[1] *Abraham 1983; Willis 1978, с.170-182*
[2] *Turner 1992a, с.214-221*
[3] *Пермарексия - стремление к постоянному соблюдению диеты (прим. перев.)*
[4] *Hepworth 1999, с.52*

подготовки субъекта, а потеря самоконтроля обычно поясняется личной биографией жертвы. Испытанное когда-то насилие со стороны близких или насилие, вызванное рынком, это чаще всего называемые причины сбоев в управлении собой. Неосвоенная часть прибыли рынка и, в частности, индустрии снижения собственного веса, шарлатанов, безответственных гипнотизеров, самозваных гуру и недоучившихся врачей, это соответствующий источник таких нарушений существующего порядка. То есть, предполагается, что способность к самоконтролю является природным качеством и природной способностью индивида, а любые, связанные с самоконтролем патологии, имеют свою причину, инициированную внешней реальностью.

«Техники создания себя» - это методики управления собой, которые формируют определенное отношение к себе. Поэтому процессы управления собой подчиняются логике определенного этимологического порядка. Ощущения одиночества, непригодности, расщепления и отличия появляются у индивида не только при общении с другими людьми, но и при самоисследовании[1]. Такая раздробленность, ощущаемая и как «избыточность», и как «отсутствие» чего-то, приводит к тому, что «природный» субъект подчиняется более, чем одной логике[2]. Ощущение такого различия и собственного раздвоения является тем, что приводит в движение и инициирует поиск «единения самого с собой», «контакта с самим собой», «истинной личности», «правды о себе», «аутентичности» и «самодостаточности». «Техники создания себя» позволяют выявить первопричину отсутствия единства с самим собой, а их применение необходимо для возможного преодоления по-разному понимаемого и воспринимаемого ощущения раздвоения.

«Техники создания себя» устанавливают три порядка отношений индивида к себе и работы над собой: порядок познавательный, порядок деспотический и забота о себе[3]. Познавательный порядок охватывает методики познания самого себя, своих стремлений, прошлого (детства, истории семьи, кармы и кармических воплощений), «истинной личности», «внутреннего ребенка», собственных талантов, физических

[1] *Burkitt 1991, c.1*
[2] *Hall 1997*
[3] *Rose 1997*

недостатков, наклонностей и предпочтений. Самооткровение, написание мемуаров, ведение дневника, участие в лечебно-оздоровительных и религиозных группах, прохождение тестов и психологических исследований, позволяющих ставить диагноз и самодиагноз, определение типа личности, склонность к заболеваниям, анализ жизненного опыта, толкование снов, познание «внутреннего голоса», зависимость между ***психе*** и телом, наблюдение за ощущениями и собственными реакциями - это используемые техники самопознания.

Деспотический порядок, это: установление режимов диетических, гимнастических, работы, гигиены, планирование жизни, получение новых специальностей, поиск мест, где можно развить полученный опыт, поддержание здоровья, отказ от соблазнов, продолжение молодости, профилактика в сфере физического здоровья и в сфере своего отношения к себе, оздоровление связей и поддержание здоровой связи. Тренировка мышления и контролируемого дыхания, программирование на успех, улучшение памяти, развитие позитивного мышления и уверенности, очищение мышления, работа над изменением образа мышления, получение знаний о зависимости между образом жизни и чувствительностью к определенным заболеваниям - это некоторые из техник, способствующих приведению в порядок мыслей и тела.

Забота о себе охватывает два вида техник. Во-первых, это техники контролируемого ослабления принятых режимов: попустительство своим слабостям, ублажение себя, прощение себя, выбор новых, более плохих зависимостей вместо побежденных, безумные поступки, ломка принятых принципов, хобби, особенно такие, которые, по мнению других, считаются дорогими или инфантильными, короче говоря - это «существование собственным ребенком» и, вместе с тем, собственным родителем. Во-вторых - эго техники, которые преследуют цель устранения или нейтрализации вреда и потерь, связанных с насилием, ощущением отчужденности, стрессом, травмой, трудным детством, а также потерь, являющихся следствием скуки и надоевших режимов. Отдых, массаж, развлечение, лечение, безумные поступки, прием витаминных препаратов и биологически активных добавок, медитация - это техники заботы о себе.

Характер примененных техник создания себя, а также результаты их использования — это отправная точка споров при оценке современной культуры индивидуализма, особенно в вопросе изменения природы закабаления индивида обществом. По мнению консервативных критиков, упадок протестантской морали привел к устранению метафизической перспективы, скрепляющей и придающей смысл действиям, направленным на самого себя[1]. Самопоглощение, лишенное метафизической перспективы становится заболеванием. Самоподчинение и, в итоге, связи с другими, приобретают статус зоны, свободной от морали ***(moral free zone)*** и становится наивысшей проблемой эстетизации мировоззрения. В соответствие с таким выводом, другие люди должны рассматриваться как ступени в бесконечном подъеме индивида к самореализации, аутентичности и счастью[2]. «Произведением» культуры индивидуализма должен быть асоциальный и самовлюбленный индивид. Как пишет Зигмунд Бауман: «Его связи с другими людьми хрупкие и временные, и он надеется избавиться от них, поскольку нет никаких основ, которые обеспечивали бы их постоянство и укрепление». По сути, мы имеем дело с индивидами, которые из-за своей самовлюбленности не могут состоять в связях с другими людьми.

Самовлюбленная личность заменила традиционного, «фрейдовского» пациента[3]. Терапия, по Фрейду, предполагала переименование невроза в «обычное человеческое горе». Ее целью было сильное *эго* и адаптация индивида к условиям работы с помощью принятия «трудовой морали». Тем временем, самовлюбленная личность, из-за того, что неохотно поддавалась анализу, стала кандидатом на бесконечную терапию. Нарциссизм базируется на подавлении ощущаемого страха и собственного бессилия с помощью фантазий о собственном могуществе. Абсолютный контроль над окружающими, самодостаточность, потенциал, компетентность, «неубиваемость», красота, богатство, здоровье, вечная молодость — это содержание нарциссических фантазий. Самовлюбленная личность слаба и на фоне фантазий о собственной силе не в состоянии

[1] *Bell 1998; Lasch 1978, 1979; Sennet 1979*
[2] *Baumann 1992, c. 44*
[3] *Lasch 1978; Richards 1992; Sennet 1979*

перенести тяжелые, то есть неоднозначные ощущения и иолнения: ощущение собственной смертности, старения, болезни, неудачи, ранения и унижения. При всем этом такая личность всегда желает немедленных наград.

По сути, нарциссизм состоит в отказе от самоисследования, а неполный контакт с самим собой делает невозможным установление связей с другими людьми[1]. Фантазии о всемогуществе не позволяют воспринимать других как субъектов, ибо понятно, что другие сами принимали решения, любили, но и унижали, создавали ощущение близости, но и ранили. Поэтому отказ от восприятия собственного внутреннего мира приводит к отказу от восприятия внешнего мира. Таким образом, слабый контакт с собственным внутренним миром непосредственно влияет на слабый, можно сказать, аскетический контакт с внешним миром. Этому не способствуют также иные черты самовлюбленной личности - театральность поведения и отсутствие аутентичности, нейтрализуемое с помощью иронического дистанцирования от самого себя. В конечном итоге, отказ от внутреннего и от внешнего мира порождает ощущение пустоты и выхолощенности. Поэтому утоление жажды в ощущениях становится маниакальной идеей самовлюбленной личности[2]. Такому желанию получить ощущения часто способствует реклама:

> Не обязательно быть верующим человеком для того, чтобы участвовать в пасхальных шествиях в Испании. В Севилье, Вальядолиде и других городах и местечках увидишь необычные свидетельства веры и искусств. Просмотр разрывающего тишину показа танца «саэта»[3] позволит тебе оценить, как он действует на тело и душу. И сможешь понять, отчего в Испании его называют Страстью.

Появившаяся на первом плане в рекламе строка «Испанская печать» обещает, что показанное в рекламе, не единственное из многих ощущений, а ***Ощущение*** с большой буквы, которое по своей силе оставит глубокий след у индивида. Религиоз-

[1] *Richards 1992*
[2] *Sennet 1979, с. 325*
[3] *Саэта - один из вариантов танца пасадобль (прим. перев.)*

ный и эстетический смысл ощущения отбрасывается в пользу мистического восприятия самого себя с помощью воздействия на тело и душу. Религиозность вытесняется духовностью, а душа - личностью. «Туристическое» восприятие - осмотр свидетельств веры и искусств дает возможность такого переживания, сила которого равна ощущению обращения в веру. Обещание ощущения «Страсти» - это, прежде всего, обещание такого ощущения, сила которого как бы «уничтожает» индивида до такой степени, что он сам становится этим ощущением.

Тем не менее, «техникам создания себя», для которых основополагающей ценностью становится личность, критики, связанные с левыми течениями в лечебно-оздоровительной культуре, приписывают социально-ориентированный характер[1]. Связи с другими людьми, познание себя с помощью других и поддержка других в процессе создания себя, это существенные контексты власти над собой. Способы самоуправления не только предопределяют и делают предпочтительными определенные виды связей с другими, но и в определенной мере являются способами подчинения других. Снятие чар и деградация окружающего мира и связей с другими, в соответствии с критиками правого толка, являются окончательным свидетельством смены иерархии ценностей в современной культуре индивидуализма. В соответствии с Сеннетом, яркое самовыражение, в случае отсутствия опоры для личности, становится основной ценностью и основным способом самореализации. Все, что происходит снаружи, кажется плохим, выхолощенным и незначительным, по сравнению с тем, что происходит во внутреннем мире. Поэтому, аргументирует Сеннет, значение, которое придается яркому самовыражению, в конечном итоге, приводит к исчезновению веры в окружающую реальность[2]. Однако яркое самовыражение может иметь также и другое значение. Яркое самовыражение стало не только источником самореализации, но и источником эмансипации. Яркое самовыражение является инструментом и, вместе с тем, свидетельством освобождения себя от насильственных и чуждых связей, а также принципов самоконтроля[3].

[1] *Rose 1992*
[2] *Sennet 1979, с. 334*
[3] *Szerszynski 1996*

Однако социально-ориентированный характер «техник создания себя» не означает того, что «Другой» или предмет страсти не является образцом для работы над собой. Скорее всего, самореализация, рассматриваемая как потеря себя в «Другом» или в предмете страсти, больше способствует снятию общественного контроля, чем яркое самовыражение, понимаемое как осознанное, рациональное, запланированное ослабление самоконтроля. Присущие современной культуре индивидуализма пути самореализации предусматривают, что не созданию связи с другими или «Другим», а, скорее всего разрыву или, даже, уничтожению связей, сопутствует ощущение самореализации. Способность к провоцированию болезненных расставаний становится окончательным тестом самодостаточности и уверенности, а также смелости к существованию. В понятиях индивида, отношения с другими необходимы для самореализации, однако они не могут определять то, чему индивид приписывает ощущение самодостаточности[1]. Независимость и здоровье индивида требуют, кроме прочего, того, чтобы связь была предметом постоянного внимания и диагностики. При таких условиях основой отношений является «плохое здоровье» связи[2]. Продолжительность отношений, интенсивный интерес, ощущение собственной необходимости (чувство быть нужным), должно в той же степени свидетельствовать о предначертании свыше, что и зависимость. Разрыв и, как минимум, терапия, которая позволит перестроить отношения, помогут найти себя.

Луман утверждает, что возрождается[3] пуританская идея такой связи, в которой партнеры являются друзьями. Источником всяческих несоответствий в этом вопросе являются, как считают терапевты, нереальные ожидания от партнера и зависимость от него. Подобный смысл имеет также диагноз Гидденса[4], который утверждает, что критерием оценки и сохранения связи является заинтересованность и «личные качества» партнера, необходимые для участия и поддержки процесса самореализации и самопреобразования индивида.

[1] *Beek 2002, c.148; Bellah 1985, c. 100; Taylor 2002, c.39*
[2] *Luhmann 2003, c. 205*
[3] *Luhmann 2003, c. 187*
[4] *Giddens 2005, c.122-136*

Поэтому очевидно, что образцом и моделью интимной связи становится просто лечебно-оздоровительная связь. Идеальная связь - это связь, которая основана на постоянном обоеполом оздоровлении[1]. Шансы на любовь, как ее понимает лечебно-оздоровительная культура, имеют чуткие и самодостаточные индивиды. Рационализация любви, осуществленная с помощью лечебно-оздоровительных дискуссий, действовала как гравитация: существовавший ранее, господствующий образ романтической любви и родственности душ становится, можно сказать, приземленным и принимает вид здоровой связи и лечебно-оздоровительного союза. В группах расширения сознания сутью множества жалоб является собственно одиночество. Отсутствие спутника жизни, а также тоска и ощущение неудовлетворенности в реальной связи — это две наиболее часто встречающиеся проблемы.

Хрупкость и непродолжительность интимных отношений вызвана смелым стремлением к разрыву отношений и перемене жизни, или, даже, началом новой жизни. Срыв и завязывание новых отношений не должно мотивироваться очевидным поражением. В популярных передачах и в консультативной литературе часто описываются связи, которые давно должны были перестать существовать, но они продолжаются потому, что люди и не могут жить вместе, но и не могут расстаться. Испытанное психическое и физическое насилие, эмоциональная зависимость, финансовая зависимость, а также взаимозависимость в случае семьи алкоголиков, не часто приводят к достаточно сильной мотивации разрыва. В соответствие с сущностью зависимости, природе таких связей присуща большая продолжительность.

Не очевидное поражение дает толчок к тщательному самодиагнозу, а, скорее, тоска и рутина. «Хорошо, хотя могло бы быть и лучше» или «не плохо, но и не великолепно» — это часто называемые во время терапии проблемы. Однако интимные отношения и семья, несмотря на их хрупкие основы, остаются сферой самореализации. Чрезмерность заявленных ожиданий и чрезмерные надежды приводят к тому, что семья перегружена, ибо индивид хочет здесь получить все и наверстать узнан-

[1] *Luhmann 2003*

ное раньше, но когда-то потерянное[1]. Суть и результат такой перегрузки подтверждают статистические данные. Статистика показывает, что если индивид стал жертвой преступления, то наиболее вероятно, что покушение на его жизнь совершил кто-то из членов семьи[2]. Однако новая семья всегда основана на том же, а может даже и большем ожидании «отыскания себя» и создания условий для достижения аутентичности.

Возрождению пуританской идеи соответствует жизнь, о которой пишет Луман, при которой любовь неактуальна. Пособия, посвященные «здоровью» связи, это, как правило, пособия, апеллирующие к разумной любви. Согласие, хорошее общение, умение вести переговоры, доброта, компромиссы, взаимная поддержка в повседневных делах и в кризисных ситуациях - это ценности и вместе с тем условия для самореализации в рамках разумной любви. «Как полюбить собственную жену» и «Как полюбить собственного мужа» - в этих пособия приведены методы, которые помогут восстановить отношения понятным и рациональным способом. В лечебно-оздоровительных группах участвующим редко удается слышать советы по разрыву отношений, в которых, по убеждению жалобщиков, их душила тоска и пустота. Как правило, не поиск страсти в новой связи, а исправление имеющегося, является предметом работы.

Участники лечебно-оздоровительных групп стимулируются к началу новых действий, созданию новых ситуаций, и, прежде всего, принятию новых вызовов, связанных с совместной жизнью. Перспектива совместного проживания, совместной покупки жилья или рождения детей трактуется как вид тестовой проверки связи. Если эта перспектива воспринимается, то участники лечебно-оздоровительных групп приступают к оценке издержек, связанных с совместной жизнью. Совместная жизнь, как вид аргументации, очень популярна, она вынуждает нести определенные издержки и, как минимум, ситуационно «отказываться» от себя. Поэтому следует оценить и обдумать, не является ли цена, а также издержки, проблемы, или мучения, связанные с совместной жизнью, и которые при-

[1] *Beek 2002, c. 175; Bellah 1985, c. 98, 100; Kumar 1997; Lasch 1979, c. 156-157; Luhmann 2003, c. 199-203*
[1] *Giddens 2004*

ходится нести, чрезмерными. Другими словами, так поощряют людей к тщательному подсчету баланса расходов и доходов.

Так понимаемая возрождающаяся разумная любовь должна иметь много общего с культурой предприимчивости. Пол Хеелас пишет: «Известно, что в культуре предприимчивости говорится собственно о культуре, следовательно, об адаптации реформированных людей и переориентации их предпочтений»[1]. В контексте культуры предприимчивости здоровая связь - это хорошо функционирующее предприятие, в котором периодически подводится баланс прибылей и убытков. Кроме составления баланса, ключом к здоровой связи является общение. Фетишизация общения собственно должна следовать из радикализации различия между связью прямой и опосредованной. Культ общения должен был стать ответом на культ иерархических и формализованных отношений в бюрократических структурах[2]. В рамках культуры предприимчивости реформирование государственных структур, фирм, а также интимных отношений состоит в налаживании общения с целью обеспечения их «здоровья» и эффективности. Кроме того, реформирование, можно сказать, явилось попыткой поиска и приумножения неутилитарной прибыли и использования «символических» средств. Соответствующее общение в связи, так же как и на фирме, должно возвращать людям здоровье, улучшать производительность и создавать условия для самореализации. Кроме того, свободное общение создает атмосферу кооперации и психического комфорта. В современной культуре индивидуализма, как пишет Луман, романтическая любовь не оправдана[3]. Романтическая любовь проиграла другим мотивам, особенно тем, которые связаны с профессиональной карьерой и самореализацией. Кроме того, из содержания множества пособий абсолютно понятно, что «любовь не падает на людей». А поскольку люди сами ищут любовь, то она должна быть ими непосредственно достигнута и заработана.

Когда-то люди, находясь в поисках любви, и когда ее переживали, руководствовались обычным любовным романом. Но в наше время, эти, формирующие интимные отношения функции,

[1] *Heelas 1991; Heelas, Morris 1992*
[1] *Boltanski 1987, с. 101*
[3] *Luhmann 2003, с. 194*

несет беседа с врачом и медицинские рекомендации[1]. Однако следует обратить внимание на то, что беседа с врачом, подобно медицинскому консилиуму, не имеет монопольного характера и все-таки отличается от любовного романа. Кроме общепринятых и ортодоксальных позиций, расцветает поп-психология, и появляются альтернативные лечебно-оздоровительные программы. Б.Л. Вейс - американский терапевт, специализирующийся на регрессивной терапии[2], пишет:

> Каждый человек имеет в себе что-то особенное. Часто их двое, трое или, даже, четверо. Происходят из разных поколений. Пересекают океаны времени и глубину небесных пространств для того, чтобы снова быть рядом с тобой. Приходят из потустороннего, с небес. Выглядят иначе, однако твое сердце их распознает. Руки твоего сердца обнимали их в залитых лунным светом пустынях Египта и на древних равнинах Монголии. Ехали рядом в армиях известных полководцев и вместе жили в занесенных песком древних пещерах. Вы связны между собой на века и никогда не будете одинокими[3].

Цитата заимствована из книги «Только любовь». Она начинается с рассказа о двух пациентах - мужчине и женщине, которые на днях тихо, без слов ожидали в приемной терапевта, чтобы в конце рассказать о том, что они связаны кармой. Этот лечебный, а точнее говоря утешающий рассказ, позволяет тщательнее присмотреться к обстоятельствам, которые моделируют не только любовь, но и беседу с врачом, с помощью которой направляются стремления людей. Единственной разделяемой всеми верой в мире, в котором единственный глоток воздуха иногда может быть опасным, является разделяемая всеми надежда на достижение любви, пишет Ульрих[4]. Следует отметить, что тем, что формирует беседу с врачом, является специфический климат «постапокалиптического» мира. Вероятность потери работы, анонимность, экологические

[1] *Luhmann 2003, с. 211*
[2] *Регрессивная терапия - направление в кармической медицине, т.н. терапия прошлых жизней человека. Связана с понятием реинкарнации, (прим. перев.)*
[3] *Weiss 1997, с. 17*
[4] *Ulrich 2002, с. 175-177*

и глобальные угрозы - все это не является источником того, что происходит в семьях, однако является тем, что определяет суть семейных отношений и связанных с ними надежд. Общество риска моделирует и поиск любви, и саму любовь, но, прежде всего, пробуждает жажду любви. Как когда-то семью сплачивала материальная зависимость женщины, так и в наше время фундаментом семьи является страх перед одиночеством[1]. Жизнь многих людей определена следующей периодичностью - большое разочарование и расставание, отчаяние, а, затем, концентрация после поражения и новая попытка жить вдвоем. Как следует из статистических данных, большинство людей останавливаются на двух связях, однако, приведенный ранее рассказ, ввиду своей утешительности и терапевтической безукоризненности, которая не позволяет дискриминировать тех, кто ранее уже имели одну неудачу, дает надежду на то, что у каждого есть две, три или, даже четыре личности, которые прибывают свыше и «ставят крест» на одиночестве.

Изменение, которое произошло в терапии, и которое удается легко заметить в популярных пособиях, состоит в том, что обещание усиления *эго* и замены невроза на обычное человеческое горе, замещается обещанием возможности мыслимого, и более того, если возникает такая необходимость, чудесного решения всех проблем[2]. Любовь, деньги, здоровье и завершение любых неприятностей просто принадлежат и доступны каждому, кто соответствующим образом относится к себе. Проявлением такого, соответствующего отношения является начало работы над собой в рамках программы самолечения или терапии. Ключевое значение придается самовосприятию, которое отпускает на свободу те действия, которые направлены на достижение таких богатств, то есть, любви, денег, здоровья и свободы или на привлечение их «волшебным» образом. Начать новую жизнь еще раз, вылечиться от смертельного заболевания, встретить любовь всей своей жизни, отбросить «черную» полосу - все это возможно, ибо соответствующее отношение к себе творит чудеса и порождает перемены, темп и величина которых могут удивить даже лечащего врача.

[1] *Ulrich 2002, с. 176*
[1] *Rose 1992*

Как считает Чарлз Тэйлор[1], именно в справочной литературе удается заметить характерную для современной культуры индивидуализма доминирующую парадигму естественно-образованного. Защита естества, желаний и интуиции, с одной стороны, и порицание того, что считается искусственным, стандартным или навязанных образцов, с другой стороны, это основной контекст смысла самореализации и гармоничной жизни. Современный внутриобщественный мистицизм должен допускать гармонизацию стремления к получению новых способностей, например, выбору профессии, продиктованному непрагматическими мотивами[2]. Однако, как следует из справочной литературы, смысл этих способностей воплощается, прежде всего, в парадигме естественно-образованного. Новые способности - это, как правило, открытые в себе и всегда существовавшие таланты и возможности. Новые способности можно определить посредством изменения отношения к самому себе. Изменение отношения к самому себе может освободить творческое мышление и, в этом смысле, может привести к повышению профессиональной квалификации.

Таким образом, парадигма естественно-образованного легко пробуждает заложенные, естественные и внутренние способности, которые были отвергнуты или забыты индивидом. В справочной литературе предметом особого интереса является не получение новых способностей, а открытие в себе навыков и способностей, которые индивид уже имеет. Собственно новое отношение к себе - это защита собственных желаний, не реализованных какой-то по причине до настоящего времени, и освоение способов, ранее не использованных. Простые решения могут изменить жизнь, но, в то же время, осуществление желаний, прислушивание к внутреннему голосу и действия в соответствие с подсказками интуиции или жизнь в согласии с естеством, приводит к тому, что все складывается само собой. Однако усиленное стремление к цели лишает действия эффективности. Поэтому достижение чего-то «через силу» противоречит естеству. Жизнь в соответствии с желаниями приводит к тому, что она становится успешной, а людям все дается легко и без усилий.

[1] *Taylor 2001, c. 932*
[1] *Champion, Hermann 1999*

Вновь открытые способности в большей мере, чем получаемые новые навыки, характеризуют способность к освоению научных способов действия и мышления. Освоение новых профессий является, скорее, результатом получения новых способностей. Профессионализация, а также следующий за этим какой-либо вид непрерывного обучения, очевидно, и, прежде всего, касается личности. «Детское» мышление, открытие в себе шамана и внутреннего целителя приводит к тому, что возможными становятся «волшебства» в бизнесе и «чудеса» в медицине. Кроме того, естественный прагматизм предполагает, что существует согласованность между личными желаниями и интересами общества. За советами пособий по самолечению и групповыми лечебно-оздоровительными программами скрывается оптимистическая вера в определенную гармонию желаний индивидов и интересов общества. Реализация желаний повышает эффективность работы, улучшает атмосферу, устраняет нарушения и насилие в отношениях. Существует также оптимистическая вера в то, что полученные способности (возможность влияния на других, расшифровка языка тела, игра в харизматическую личность, а также восприятие ауры или ясновидение) не могут быть использованы с плохими намерениями[1]. В пособии можно прочитать, например, что использование метода Сильвы[2] в бизнесе позволяет: ладить с нерасторопным руководителем, мирить людей, пробуждать инициативу в себе и людях, укрепить дисциплину труда, улучшить общение, а также улучшить моральное, физическое и ментальное самочувствие[3].

Таким образом, можно попробовать ответить на вопрос: «Какой мистицизм проявляется в рационализированном обществе?». Это -- прагматический мистицизм, в котором утилитарный мотив «растворяется» в море, фальшивых противодействий. Шаманство, эзотерика, состояния экстаза, «предельные» состояния и состояния транса могут намыть «чистое золото» и из утилитарного мотива. Пациентка, рассказывает терапевт,

[1] *Stone 1979*

[2] *Метод Силвы - это комплекс простых и доступных упражнений, которые призваны активизировать интуицию, научить правильно мыслить и контролировать эмоции (прим. перев.)*

[3] *Sylva, Stone 1998, с. 78-79*

выглядела очень подавленной из-за одиночества. Единственной радостью в ее жизни было посещение церкви. После лечения она нашла «творческое решение» своей проблемы. Стала посещать три церкви: католическую, баптистскую и евангелистскую, получая новые возможности дружеского общения. Большинство людей, говорит терапевт, живет убеждением, что можно иметь только одно вероисповедание; для этой пациентки оно было вредным предубеждением. Ее религией является просто экуменизм[1], заключает терапевт. Именно так, утилитарный мотив - желание получить поддержку и поиск дружеских отношений, становится «заколдованным» при беседе с врачом и переименованным в распространение экуменизма[2].

Культ общения в современной культуре индивидуализма содержит два противоречивых постулата. С одной стороны, его связывают со стремлением к демократизации связей. Демократизация связей с помощью общения касается как организации труда, так и связей в семье, в которой соответствующее, тесное общение должно гарантировать партнерские отношения. Общение - это неразрывный элемент «гибкого» общества компромиссов и совместного создания условий для деятельности. Однако, несмотря на такие демократические предпосылки, культ общения, в некоторой степени, если не вообще, приводит к ревальвации современного контекста самоопределения индивидов. Таким образом, общение в своем демократическом предназначении должно заменить и устранить любые предопределения, которые не связаны с «индивидуальной инфраструктурой», или индивидуальными способностями людей. Общение и компромисс -- это и ценности, и условия для любых связей. Поэтому априори предполагается, что не существует изначальной связи очевидной реальности, например, общих ценностей, которая могла бы быть достаточно твердой основой для общения. Общая реальность всегда является результатом удачного компромисса способных к общению индивидов[3]. Общение связано с «психо-волной», что еще раз подтверждает преобладание психической реальности над предвзятостью общественного притяжения, связанной, например, с гендерными отличиями.

[1] *Экуменизм -- идеология всехристианского единства (прим. перев.)*
[2] *Prochaska, Norcross 2006, с. 507-508*
[3] *Bellah 1985, с. 237*

С другой стороны, общению в культуре индивидуализма придается корректирующее и оздоровляющее значение. Непосредственный контакт, компромисс, совместное создание мира должны устранить то, что в частности является препятствием, связанным с обновлением ощущения отчуждения и изоляции. Таким образом, общение приводит не только к оздоровлению связи, но и связано с верой в устойчивость правильной связи в современном обществе. Общение должно быть универсальным лекарством, ибо оно должно как способствовать индивидуализации, так и устранять возможные препятствия, которые сопутствуют этому процессу. Поэтому общение должно демократизировать связи, устраняя автоматизм бюрократии, авторитарные и патриархальные уклады, являясь одновременно противовесом абстрактным и обезличенным связям.

Однако многочисленные исследования показывают, что роль и возможности общения в лечебно-оздоровительных рассуждениях и в современной культуре индивидуализма вообще недооценивается. Общение не только восстанавливает связь, но и полностью ее замещает[1]. Кроме того, развитию новых коммуникационных технологий сопутствует интенсификация антагонистических различий («кибер-анклавы») и возрождение среди некоторых Интернет-сообществ положительного отношения к тоталитарным идеологиям[2]. Следовательно, эти новые явления показывают, что в общении и, по крайней мере, в его варианте, связанном с «психо-волной», нет ничего такого, что гарантирует демократизацию или восстановление связей.

3. 3. Успех и неудача

Известный французский терапевт, которого спросили о «ключе от счастья», рассказал следующую историю. Три человека работали в каменоломнях. Первый пришел в отчаяние и громко сетовал на свою тяжелую и недостойную его работу, которая убивала его здоровье. Второй не был доволен работой, которую выполнял, однако утешал себя тем, что таким образом он может заработать на содержание своей семьи. Зато лицо третьего светилось счастьем. Он говорил, что работает не в ка-

[1] *Bellah 2003, с. 101*
[1] *(lerdgen 2001, с. 193*

меноломне, а строит кафедральный собор. Три человека могут делать одно и то же, говорит терапевт, однако, смысл того, что они делают и, в конце концов, их самочувствие, несомненно, будут различными. Не то, чего достиг в жизни, а то, какое значение ты придаешь отдельным событиям, является решающим для ощущения счастья. Если кто-то думает о кафедральном соборе, то он не работает в каменоломнях[1].

Ответ терапевта хорошо отображает результат изменения, которое произошло в культуре индивидуализма. Вспомним, что для пуритан свидетельством милости Божьей был успех и внутренняя уверенность в своей избранности. Желанный самоконтроль вселял уверенность в то, что действия и ощущения не являются реакцией на происходящее в окружающем мире, а могут формироваться и выбираться самим индивидом[2]. Поэтому, в конечном итоге, внутренний мир индивида получил статус мира, независимого и подчиняющегося собственным правилам. Несомненно, «заколдовыванию» внутреннего мира способствовал тот факт, что внутренний мир, одновременно с развитием технологий, становился все более механистическим и обезличенным.

Свидетельство милости, как следствие внутренней уверенности в прощении, не было в протестантстве предметом теологических исследований, однако сразу стало предметом обучения[3]. Свидетельство милости, связанное с ощущением избранности, стало желанным и главным аргументом романтической морали, конкурирующей с пуританством. Присущий романтической морали культ чувств и настроений способствовал тому, что в XVIII веке резко изменилась риторика, и стало желанным общение[4]. Глубина внутреннего мира больше ни с чем не связывается, а тайну его «нельзя описать словами». В романтической морали окружающий мир - это мир банальной повседневности, обязанностей, игры и мнимых образов. Таким образом, постепенной деградации окружающей реальности способствовала и пуританская мораль , и мораль романтическая. Для первой окружающая реаль-

[1] *Cyrulnik 2002*
[2] *Campbell 1989, c. 72*
[3] *Abraham 1983*
[4] *Luhmann 2003, c. 153, 157*

ность была механистической, для второй — неаутентичной[1], и для обеих - безликой.

Поглощенность собственными чувствами привела к тому, что ***психе*** в культуре индивидуализма приняло, в соответствие с Сеннетом[2], образ абсолютного и самодостаточного мира. Внешняя реальность превратилась в деградированную эпифеноменальную[3] реальность. Несомненно, свой собственный мир должен был казаться более реалистичным, по сравнению с окружающим миром, который подчинялся механистическим правилам. Смысл и содержание текущих событий индивид определял, исследуя собственные состояния. Необходимо также помнить, что исключалась сама возможность спора с Богом об условиях, при которых индивид мог узнать правду о своем помиловании или проклятии. Следовательно, невозможно было определить, справедливы ли эти правила и, например, требовать их изменения. Тем не менее, очевидной была вытекающая из применяемой самодисциплины вера в то, что можно формировать и изменять свой внутренний мир. Поэтому суть ощущений может не зависеть от сути событий. В конечном итоге, как утверждает Сеннет[4], исчезла вера в реальность, которая окружает ***психе***. Правда о том, что произошло в окружающей реальности, фиксируется в ощущениях. На основе наблюдаемых ощущений, а не событий, индивид делает вывод о том, что же «случилось на самом деле». Собственно в этих условиях ***психе*** получает статус «последней инстанции».

Анализ, предложенный Сеннетом, это анализ преобразований, произошедших в рамках протестантской морали. Как следует из выводов автора, отчаянный поиск свидетельства милости во внутренней реальности привел к тому, что личность стала основной ценностью. Исторически сложившаяся индивидуальная инфраструктура, если воспользоваться определением Делёза, окончательно приобрела значение стабиль-

Аутентичный и неаутентичный - экзистенциальные термины, используемые для различения действий, выполняемых честно или нечестно, которые истинны или ложны по отношению к себе. Райкрофт Ч «Критический словарь психоанализа». Пер. с англ. Л. В. Топоровой, С. В. Воронина и И. Н. Гвоздева под редакцией канд. философ, наук С. М. Черкасова,- СПб.; Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995.

[1] *Senntn 1977, с. 335*

[2] *Эпифеноменомен - термин, применяемый для обозначения сознания как пассивного отражения материального (или идеального) содержания мира (прим. перев.)*

[3] *Sennet 1977, с. 325-336*

ной структуры, способной к самоопределению, независимо от исторических или внешних условий. Сила воздействия и характер этих внешних условий, а также их возможное влияние на индивида, в первую очередь, зависят от того, какое значение придает им индивид (вспомним приведенный вначале рассказ французского терапевта). Пусть обстоятельства, в которых ему пришлось жить, будучи каменоломом, делают его «проклятым», однако, стоит ему захотеть, и он может постоянно видеть перед собой кафедральный собор, который когда-то появится, и стать «помилованным».

Реинтерпретация истории жизни с помощью выявления новых причинно-следственных связей и новая авторизация событий - это основная стратегия «переделки» личного жизненного опыта в процессе терапии[1]. В современной культуре индивидуализма восприятие индивида предопределено самоинтерпретацией. Способ самоисследования существенно влияет на происходящее в жизни индивидов. Поэтому, например, рассказ о собственной неудаче - это всего лишь один из множества вариантов возможного развития событий. Разрыв актуальных причинно-следственных связей и изменение иерархии событий, а также последующая смена понятий и переоценка того, что произошло, становятся возможными в случае нового варианта изложения событий[2]. Настоящее, будущее и прошлое индивида становится объектом приложения усилий и возможных изменений. Конструктивисты утверждают, что история Соединенных Штатов изменилась благодаря появившимся воспоминаниям женщин, индейцев, афроамериканцев[3]. «Реальность - это просто повествование о ней. Если реальность является отображением приобретенных, а, по сути, навязанных другими людьми понятий, то независимость - это возможность свободно рассказать о том, кем ты являешься. Возможность рассказать о себе позволяет индивиду стать источником реальности»[4].

Пересмотр авторской версии событий касается возможности реинтерпретации событий с учетом того, в каком качестве участвовал в них индивид. Индивид может рассматривать себя

[1] *Abraham 1983; Burkitt 1992, с. 7-82, 109; Gergen 2001, с. 104-11; Hodgkiss 2001, с 201-216*
[2] *Gergen 2001, с. 185-207*
[3] *Norcross 2006, с. 42-43*
[4] *Vitz 2002, с. 42-43*

в происходящем в качестве субъекта и, в таком случае, брать на себя всю ответственность. Он может также видеть в своих поступках только лишь результат чьих-то действий, на которые он не может повлиять и, вследствие чего не может за них отвечать[1]. Невротическое чувство вины - это неправильное понимание своей субъективности. Оно состоит в присвоении себе определенных способностей и, как следствие, ответственности за то, на что индивид не имел влияния[2].

Не только отдельные события, но и вся прожитая жизнь становятся проблемой возможной интерпретации. В процессе терапии ранее испытанная неудача переписывается заново и переводится на новый язык. Из словаря нового языка исчезает слово «проблема», так как оно предполагает сложности и «программирует» неосознанное. Понятие «проблема» превращается теперь в «чудесное дело» и «возможность» справиться с испытанной когда-то неудачей[3]. Следовательно, переименование ощущения приводит к проблематизации реальности. Переоценка личного опыта основана на манипуляции смыслом. Ибо, ощущение неаутентично сти, несогласия с собой, раздвоения и, в частности, ощущение неудачи являются следствием навязанного индивиду языка самоинтерпретации. Процесс «переработки» личного жизненного опыта начинается тогда, когда возникают сомнения в достоверности изложенного и появляются вопросы: «Откуда ты знаешь, что с тобой случилось именно это?» и «Кто тебя научил тому языку, которым ты описываешь свои ощущения?»[4]. Поэтому терапия, в ходе которой должна произойти «переработка» личного жизненного опыта, не отдавая предпочтение рассказам клиента, указывает на то, что существуют иные, отличные от этих рассказов возможности толкования ощущения и иные варианты произошедшего[5]. Согласимся, что язык не рассказывает об ощущениях, а структурирует их и создает[6]. Поэтому реальность воспринимается антисенсуалистически[7]. Реальность создается

[1] *Abraham 1997, с. 185-207*
[2] *Hoffmey 1997, с. 185-207*
[3] *Gergen 2001, с.ПО*
[4] *Abraham, 1983; Gergen 2001, с. 106-112; Stone 1976*
[5] *Hepworth 1999, с.113*
[6] *Burkitt 1992, с. 81*
[7] *Сенсуализм (от sensualisme, sensus- восприятие, чувство, ощущение) - направление в теории познания, согласно которому ощущения и восприятия - основная и главная форма достоверного познания, (прим. перев.)*

языком, основой которого являются самооценка индивидов и память об испытанных в прошлом ощущениях[1].

Для иллюстрации такой техники «переработки» личного жизненного опыта обратимся к пособиям по самолечению. В пособии «Разбуди в себе исполина» можно прочитать, что жизнь формируют не сами события, а оценка этих событий[2]. Испытанные в прошлом ощущения - это всего лишь интерпретации и обобщения на тему прошлого. Невозможность господствовать над собственной жизнью и ощущение неудачи являются следствием самоинтерпретации. Таким образом, существенным является, во-первых, то, что большинство людей реально не могут понять, во что им верить. Во-вторых, большинство из них просто неправильно все интерпретируют. В-третьих, мало кто понимает, что его ощущения являются интерпретацией самого себя и реальности[3]. Несмотря на то, что навязанный язык ошибочных самоопределений по-разному трактуется в литературе такого рода и неизвестно его происхождение, он всегда выполняет одну и ту же функцию: создает ощущение неудачи, тяжелого положения, слабости, депрессии, одиночества, неаутентичности, низкой самооценки и зависимости.

В большинстве пособий язык ошибочных самооценок трактуется как результат испытанного в детстве затруднительного положения или влияния «традиционного общества». Задачей новой психологии является привлечение новых голосов и создание условий для внутреннего диалога или полилога[4]. Поэтому компетентный терапевт должен хорошо знать разные «языки» - *New Age*[5], марксизм, буддизм, лаконизм, сленг, язык улицы, новых клубов, а также стремиться овладевать и применять новые возможности самоинтерпретации, а также те, что с трудом или вообще не воспринимается традиционным обществом[6]. «Внутренние путы», «заточение» и «внутренний патологический критик» - это проявления традиционного обще-

[1] *Hodgkiss 2001, с. 207*
[2] *Robbins 2002, с. 92*
[3] *Robbins 2002, с. 94*
[4] *Gergen 2001, с. 109*
[5] *New Age (англ.) - «Новая эра» - общее название совокупности различных мистических течений и движений, в основном оккультного, эзотерического и синкретического характера, сформировавшихся в XX веке. (прим. перев.)*
[6] *Gergen 2001, с. 99*

ства и применяемых им репрессий в собственной самооценке индивида. Один из разделов пособия «Отравляющий успех» называется «Существование нормальным может привести к сумасшествию»[1]. В пособии «Ощущение собственной ценности», внутренний голос, который атакует, досаждает, осыпает ругательствами, устанавливает невыполнимые стандарты и постоянно имеет под рукой список неудач и, в то же время, никогда не напоминает о достижениях, это - «психический шакал»[2].

«Патологический критик» не позволяет добиваться успехов и получать удовлетворение от них. Обычно оказывается, что «патологический критик» «служит» многим людям, с которыми индивид имеет дело. Надежды на будущее, замечания и невинные, на первый взгляд, знаки внимания знакомых, шефа, а также родители серьезно влияют на этот «внутренний голос». В частности, отравляющие жизнь родители, не отличая плохое поведение от яркого самовыражения и развития самостоятельности ребенка, создают предпосылки для нервозности. Нападки, оценки и напоминания «патологического критика» навязывают жизнь в соответствие с принципами родителей и являются проявлением неосознанного желания сопротивляться другим, а также являются нонконформизмом. Осознание сущности «внутреннего критика» приводит к исчезновению доверия к нему[3]. Кроме того, укоренившийся внутри «Родитель-Свинья» запрещает вести диалог с самим собой. «Родителя-Свинью» можно услышать в приказах и запретах: «Не смейся так громко!», «Не кушай так много!», «Не оставляй ничего на тарелке!», «Не злись!» и тому подобное[4].

Проблема фальшивых самоинтерпретаций, а вместе с ней и предлагаемые программы многих лечебно-оздоровительных курсов и самолечений, опутана двумя противоречиями. Во-первых, ты убеждаешься, что самопонимание существенно влияет на жизнь индивида. Собственный образ мышления является источником неаутентичности, проблем на работе и в личной жизни, зависимостей, депрессии, чувства низкой самооценки, пассивности и эмоциональной зависимости от дру-

[1] *Pearsall 2003*
[2] *McKay, Faanning 2002, с. 31-32*
[3] *McKay, Fanning 2002, с. 37, 56-57*
[4] *Prochaska, Norcross 2006, с. 241*

гих. В пособии «Здоровье без границ. Лечение духа и тела на квантовом уровне» известный терапевт пишет, что люди калечат сами себя в силу принятых на себя ограничений[1]. Ошибочное, запрограммированное восприятие реальности является источником всевозможных несчастий. Вместе с тем, эту воинственную силу ошибочных самоинтерпретаций удается легко разоружить. Конструктивисты утверждают, что четырех - пяти сеансов достаточно для того, чтобы изменить историю своей жизни. Клиент, который понял, что его способ самовосприятия - это рассказы других о нем, возвращается домой для того, чтобы на этот раз создать свою собственную версию событий. Однако, добавляют критики конструктивисткой терапии, поскольку реальность является блеклым отражением повествования о ней, то, скорее всего, клиент опять появится в кабинете терапевта с написанной им лично историей своей жизни и принесет реальные деньги[2].

Второе противоречие имеет общий характер и связано со свойственной многим лечебно-оздоровительным программам парадигмой естественно-научного[3]. Умственные способности обесцениваются по двум причинам. Во-первых, по причине присущего им репрессивного характера. Умственным способностям приписывается сила выталкивания смысла в неосознанное, которое управляет индивидом. Разум чрезмерно универсален. Это ***sensus communis***[4]. Поэтому, согласие, на которое опирается понимание, не приближает ощущение аутентичности собственной жизни. Во-вторых, разум берет себе то, что ему не принадлежит. Разум действует через понимание. В то же время, интеллектуализация эмоций заменяет ощущения и переживания. Это вещи, которые не только не удается воспринять умом, но и в восприятии которых ум - наибольшая преграда. Способность понимать другого человека-это совершенно иное, чем, например, сочувствие или любовь. Следовательно, интеллектуализация эмоций приводит к появлению ощущения отчужденности. По этой причине, разум и его способность к самоинтерпретации систематически подвергается деградации в процессе «переработки» личного

[1] *Chopra 2000, с. 297*
[2] *Prochaska, Norcross 2006, с. 515*
[3] *Taylor 2001, с. 931-932*
[4] *sensus communis (лат.) - здравый смысл (прим. перев)*

жизненного опыта,[1] ибо самоосмысление апеллирует к внешним критериям, которые индивид сам не выбирал. Разум принадлежит миру, но проявляется во внутреннем голосе, комментарии и оценки которого, как минимум, напоминают мнения других об индивиде («Это тебе наука!», «Нужно было меньше слушать!», «Нужно было больше работать!», «Ничего не получится!», «Я ничтожество!» и т.п.). Другая причина, по которой проблематизируется ценность разума, это ограниченная возможность разума изучать себя и других[2]. Разум берет на себя то, что ему не принадлежит. Разум не был создан для того, чтобы познавать, встречать и исследовать себя и других. Другие, воспринимаемые разумом, могут появляться только в определенном контексте. Разум познает другого только путем сравнения. «Патологический внутренний критик», пишет автор пособия, понуждает к постоянному сравнению себя с другим для того, чтобы, в конце концов, найти кого-то худшего[3]. Самоинтерпретация не является единственным способом познания себя, ибо, в этом случае, индивид может оценить себя только с одной стороны: он лучше, или хуже, чем другие. Единственное, что может связывать его с другими, это конкуренция.

Разум деградирует потому, что подавляет ощущение «истинной личности» и «вселенской личности», которые являются признаком единения со всем миром[4]. Разум навязывает фальшивую самоинтерпретацию. Поскольку разум - это вид ***sens us communis,*** то в понимании нет ничего авторского. Понимание, прежде всего, основано на осмыслении произошедшего, и на этой основе создается невротическая личность, которая боится успеха, ибо не может его полностью ощутить («У меня ничего не получается!», «Зачем я все это затеял!» и т.п.). Автор пособия «Разбуди в себе исполина» пишет, что работа разума состоит в поиске закономерности событий. Однако причинно-следственные связи, которые устанавливает разум, часто являются ошибочными, поэтому множество людей не в состоянии изменить свою жизнь[5].

[1] *Abraham 1983, Belah 1976*
[2] *Tobey 1976*
[3] *McKay, Fanning 2002, с. 57*
[4] *Abraham 1983, Gergen 2001, с. 109*
[5] *Robbins 2002, стрю 153-154*

Однако деградации разума способствует «околдовывание» научными методами, систематический тренинг разума, получение научных данных о принципах его работы. «Карты разума», «нейроассоциации», «духовное оздоровление на квантовом уровне», самогипноз или «программирование неосознанного» -- это лишь некоторые категории многочисленных программ, предлагающих тренировку разума на основе научных методов и программ, в которых разум и научное мышление раскрываются как практическая и механическая способность, особенностью которой является создание избранных, однобоких и, попросту, фальшивых образов реальности.

Принципы, которые положены в основу программ «новых движений расширения сознания» или «новых движений поиска» можно отыскать в потребительском идеале свободы, ибо такая свобода реализуется в возможности выбора. На этот раз предметом выбора становится самочувствие. Подавление или рационализация чувства вины, повышение уверенности, дистанцирование от исполняемых ролей и многие другие цели, которые преследуют программы терапии и самолечения, можно реально увидеть и оценить как заботу о здоровье и гигиене «психики». Если лечебно-оздоровительные программы и слоганы заменяют политические и социальные цели и если они являются единственным ответом на политические и социальные вопросы, то это означает, что все происходит в условиях системы, которая не может ничего предложить тем, кто испытал неудачу. Те, кто испытал неудачу, должны после этого просто сосредоточиться. Исчезновение или ослабление культурных и исторических предпосылок для интерпретации личного жизненного опыта приводит к тому, что причины успехов и неудач удается пояснить только личной судьбой и личной ответственностью[1]. Это дает повод для лихорадочного поиска причин и какой-то осмысленной правды о происходящем в жизни индивидов. Безработицу, профессиональную неудачу, болезнь или разрыв связи удается внести только в список личных провалов. В то же время, все это является средой для достижения свободы с помощью самосоздания, самобытности и самореализации. Ограничение свободы самосоздания становится аналогичным насилию. Со времен

[1] *Beek 2002. c. 140,149*

бунта 68-го года пополняется перечень возможных вселенских и психологически обоснованных причин, по которым та или иная судьба выпала на долю индивида. Если присмотреться к лечебно-оздоровительным программам и пособиям по самолечению, то исчезает всякое сомнение в том, что рынок, структурная безработица, политические и социальные проблемы - это мелочи, по сравнению с трудным детством, программированием неосознанного, привычной безысходностью, отсутствием уверенности, а также по сравнению с плохим влиянием энергии ***чи,*** плохой кармы или нарушением гармонии чакрамов[1].

Безусловно, устойчивым наследием бунта 68-го года является изменение понятия успеха. Однако в данном случае, принимая во внимание известный лозунг контркультуры «Успех - это поражение»[2], следовало бы говорить о «творческой адаптации». Материальный успех - это, прежде всего, сфера реализации собственного ***эго.*** Полная жизнь, гармоничная жизнь, осмысленная жизнь или поиск истинного сознания не мешают достижению финансового успеха и профессиональной карьере. В частности, вспомним, что деньги «позволяют людям хорошо думать о себе»[3]. Фактором, который в современной культуре индивидуализма препятствует самореализации, является отравляющий жизнь успех. В пособиях по самолечению и публичных дискуссиях осуждается такой успех, который может привести к потере самого себя. Категоричное осуждение традиционного успеха явно напоминает лозунги контркультуры 60-ых годов, осуждающие такой успех, который исключает самореализацию. «Успех - это яд!», «Успех - это поражение» или «Успех убивает!» - это слоганы лечебно-оздоровительной культуры, заимствованные у контркультуры. Автор пособия «Отравляющий жизнь успех» предлагает, чтобы при выключении компьютера на экране появлялся лозунг «Внимание! Успех убивает!»[4].

О том, какой успех отравляет жизнь, хорошо видно из приведенных в пособии симптомов. Невосприимчивость, уверенность в том, что стресс в работе неизбежен, ощущение пусто-

Чакрамы - в современном индуизме - трансформаторы «Единой энергии в энергию соответствующего плана» (прим.перев.)

[2] *Willis 1978, с. 173*

[3] *Wuthnow 1996, с. 322*

[4] *Pearsall 2003, с. 133*

ты, раздражительность, брюзгливость и отсутствие чувства юмора, уверенность в том, что время - деньги, небрежное отношение к делам духовным и различные болезни, это перечень некоторых признаков отравляющего жизнь успеха[1]. Следовательно, отравляющий жизнь успех обрекает не только на неполную жизнь, но и влечет за собой полное поглощение игрой в успех и отказ от себя, понимаемый как «оплата самим собой» (здоровьем, временем, заинтересованностью) за успех.

Важным для понимания того, чем является отравляющий жизнь успех, является содержащееся в пособии «предупреждение» тем, кто ощущает такой успех: «Вероятней всего, ты умрешь в понедельник»[2]. «Смерть в понедельник» - это результат принятия на себя полной ответственности за все дела до их полного завершения. Однако это «предупреждение» предостерегает не только от смерти, но и от «механического» создания карьеры, от обезличенной жизни, от жизни, которая распланирована фирмой или бюрократической системой, то есть от жизни, в которой отсутствует создание себя.

Лечебно-оздоровительная культура связана с традициями ярко выраженного индивидуализма, который признавал правомерность неудач и страданий. Считалось, что неудача и страдание являлись следствием неаутентичности[3]. Подобно тому, как в протестантизме внутренняя вера в помилование свидетельствовала о милости Божьей, а отсутствие такой веры свидетельствовало о проклятии, так и в культуре индивидуализма отчаяние означало, что достижение было неудачей, а ощущение счастья свидетельствовало о том, что достижение было успехом[4]. Поэтому многие из пациентов и участников лечебно-оздоровительных групп - это жертвы традиционного счастья и отравляющего жизнь успеха. Правомерность неудачи и страдания стала причиной того, что те, кто ощущают себя жертвами, ибо не вынесли традиционного счастья, и те, кто являются жертвами отравляющего жизнь успеха, столкнулись, по сути, с одной и той же проблемой. И те, и другие часто встречаются в одних и тех же лечебно-оздоровительных группах.

[1] *Pearsall 2003, с. 64*
[2] *Pearsall 2003, с. 139*
[3] *Wuthnow 1996, с. 359*
[4] *Abraham 1983*

Как пишет Ричард Сеннет, успех и неудача становятся эпифеиоменальными по отношению к ощущениям индивида. «Реальность является такой, какую ты сам создаешь», «реальность - это миф» или «жизнь формируют не достижения, а то, какое значение мы им придаем», различные варианты этих утверждений появляются в каждом пособии по самолечению. Придание «внутреннему» значения «последней инстанции» приводит к тому, что на основании самонаблюдения, исследования собственных состояний и ощущений индивид делает вывод о том, ***что*** произошло «снаружи». Ощущение счастья приводит к успеху, а отчаяние, несмотря на достижение традиционного успеха, является свидетельством неудачи. Однако способность контролировать настроение должна приводить к смене ощущения и, вследствие чего, к изменению свершившегося. Понятно, что замена ощущения неудачи на ощущение счастья вызывает изменение свершившегося. Следовательно, предметом забот и действий индивида становится его самочувствие, а точнее говоря, забота о том, чтобы актуальным для него ощущением было счастье.

По этой причине новую терапию можно рассматривать, о чем ранее упоминалось, как пример потребительской свободы и потребительской субъективности, что свидетельствует о распространении культуры предприимчивости и закреплении ее в экспертных системах[1]. Для культуры предприимчивости идеалом является компетентный и независимый потребитель, который ***по-настоящему*** делает свой выбор[2]. Основой ощущения аутентичности и субъективности становится ощущение возможности выбора. Ощущение субъективности не позволяет упрощенно реагировать на то, что происходит. Субъект, прежде всего, может контролировать и выбирать свою реакцию на то, что происходит в мире. «Механичность» и причинно-следственные зависимости характеризуют мир. Именно поэтому, истории тех, кто потерпел неудачу, очень похожи во всем, кроме одного: эти люди не являются авторами повествований. Рассказ о неудаче - это только возможность такой интерпретации, для которой ощущение неудачи является реальным. Поэ-

[1] *Rose 1992*
[2] *Heelas 1991*

тому правдоподобность произошедшего отображается только в определенном варианте повествования. Как выясняется в ходе лечения, такой вариант не является «личной» версией индивида и, поэтому, он не может ее подтвердить. Тот факт, что рассказ о неудаче принимается за правду, является следствием определенных, как правило, плохих отношений с другими людьми и следствием принадлежности к конкретным группам. В то же время, жертва забывает о том, что достоверность события, по существу, является темой для осуждения.[1]

Тем, достоверность чего не вызывает сомнений являются эмоции[2]. Сомнение в искренности изложенной истории появляется в случае выявления ее анонимности, а также в случае существования иной версии произошедшего. Упорное поддержание одной версии событий закрепляет ощущения и объективизирует неудачу. Признание повествования правдоподобным приводит к тому, что в случае невротического характера неудачи (если неудача вызвана эмоциональной неустойчивостью) рационализация того, что испытал индивид, становится невозможной. То есть, необходимо устранить главное препятствие в процессе терапии, так как склонность к интеллектуализации ощущения приводит к искажению восприятия. Невротик, для того чтобы не переживать ощущение, стремится его осознать[3]. Осознание заменяет ему ощущение. В то же время, вспомним, что на осознании невозможно построить ощущение субъективности. Только эмоции являются искренними и авторскими.

Теперь становится очевидным, почему осознание никоим образом не позволяет прийти в себя после неудачи. Осознание неудачи втягивает индивида в порочный круг самообвинений, фальшивых и неавторских интерпретаций. Так как осознание является единственной формой рационализации и подавления ощущения, то оно же является и неудачной формой перехода в нормальное состояние после неудачи. Осознание может быть только «утешительным призом». Что с того, что известны причины неудачи? В конечном итоге, установленные причины неудачи являются практически идентичными. Осознание приводит к самообвинениям и, поэтому, является чем-то вроде

[1] *Gerdgen 2001, с. 104-107*
[2] *Abraham 1983; Gergen 2001, с. 105*
[3] *Homey 1997, с. 198*

покаяния[1]. В ранее упоминавшемся пособии «Ощущение собственной ценности» говорится: внутренний «патологический критик» терзает людей тогда, когда им неизвестно о том, что собственно это и есть покаяние[2]. В завершение необходимо четко сказать, говорит гуру религиозно-терапевтической общины, что прошлого не существует. Прошлое - это «свалка» в голове. Раз уже произошло, то теперь уже и ни к чему. Люди слепы, они ослеплены дымом - былыми выводами и пониманием[3].

В неудаче авторскими являются эмоции, а не интерпретации. Если индивид и может над чем-то властвовать, то только над эмоциями. Нельзя быть владыкой мира, зато можно изменить собственное настроение. Осознание того, что ощущение можно контролировать, приводит к окончательному разрыву установившихся причинно-следственных связей: не сама неудача является причиной отчаяния, а отчаяние и понимание реифицируют[4] ее и придают произошедшему в прошлом событию значение неудачи[5]. Следовательно, для изменения смысла прошлого необходимо и достаточно изменить актуальное восприятие.

Разум обладает вытесняющей силой[6] и принуждает к адаптации. Разум, о чем ранее упоминалось, накладывает запрет на принятие творческих решений. Нужно стать ребенком и быть сумасшедшим, советуют авторы пособий, для того, чтобы действовать творчески. Поэтому во многих «группах поиска» основные рекомендуемые методы работы над собой - это методы, позволяющие достигать альфа-состояния[7]. Во время медитации, пишет известный американский терапевт, разум естественным образом очищается. Медитация является выходом за пределы сознания. Если кто-то замыкается в себе, пишет терапевт, по причине ощущения вины, беспокойства, равнодушия, фантазии, несбывшихся надежд и желаний, то в процессе

[1] *Abraham 1983*

[2] *McKay, Fanning 2002, c,56*

[3] *Osho 2002, c.43, 46*

[4] *Реификация - восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли (прим.перев.)*

[5] *Abraham 1983; Gergen 2001, c. 110*

Вытеснение - один из механизмов психологической защиты. Заключается в активном, мотивированном устранении чего-либо из сознания. Обычно проявляется в виде мотивированного забывания или игнорирования (прим. перев.)

Альфа-состояние (совр.) - усиление альфа-ритмов в мозге, характерное для молитвы, медитации, погружения в легкий транс (прим. перев.)

медитации ему становится понятным, что внутренний диалог, который постоянно происходит у него в голове, его полностью контролирует. Поэтому каждый из нас является жертвой собственной памяти[1]. На разум, пишет Джо Сильва, опирается объективная реальность. В то же время, альфа-состояние является нормальным состоянием ума. В альфа-состоянии скрываются корни успеха. Альфа-состояние освобождает разум от фальшивых нейроассоциаций[2].

Итак, разум отвечает за схематическое и конформистское поведение и ограничивает возможность выбора, что вызывает у индивида ощущение неаутентичности. Как пишет цитируемый терапевт, функцией разума является контроль индивида. Вследствие своих контролирующих функций, разум является «резиденцией» *эго* и, поэтому, имеет мало общего с самореализацией. Осознание - это плохое отношение к себе и плохая реакция на проблему. Осознание с помощью навязанной нам самоинтерпретации отдаляет возможность выхода из кризиса. Успех и одобрение со стороны других указывают на адекватность, то есть, на конформизм индивида. Следовательно, успех в большей степени принадлежит обществу, а неудача является в большей степени личной, так как ее легко связать с нонконформизмом. Неудача показывает, что нонконформизм не губит человека, а может стать отправной точкой поиска аутентичности[3].

Деградация разума в пользу восприятия увеличивает ценность тела. Иллюзорность реальности, многообразие создающих ее повествований и текстуальность мира вынуждают нас задать вопрос: «Существует ли еще хоть что-то материальное?»[4]. Проблематизации реальности сопутствует проблематизация индивидуальности. По замыслу нарративной терапии[5], принципы которой были представлены ранее, в каждом человеке «находится» много личностей, которые активируются во время различных дискуссий. Они выступают как единое целое, в за-

[1] *Chopra 1996, с. 107-108*

[2] *Si/wa, Stone, с. 84-86*

[3] *Abraham 1983; Willis 1978, с. 172-173*

[4] *Burkitt 1992, с. 80-81; Hodgkiss 2001, с. 215-216; Lash 1978, с. 90*

[5] *Нарративная терапия («Повествовательная терапия» от англ. 'narrative' - история, повествование) — направление в консультировании и социальной работе, основывающееся на идее о том, что мы осмысливаем и строим жизнь на основе историй, которые рассказываем друг другу и самим себе. (прим. перев.)*

висимости от конкретных ситуаций. Единичная личность - это результат адаптации и конформизма[1].

Собственно, в таких условиях тело должно стать основным источником стабильности в мире. Биоэнергетика, лечение танцем, массаж, йога, осознанное дыхание - это только несколько из множества видов терапий, которые превращают тело в дорогу к решению проблем *психе.* Считается, что тело «записывает» испытанную репрессию и на своем собственном языке рассказывает о ней[2]. Сгорбленная фигура, поверхностное дыхание, неуверенная походка, зависимости, а также преждевременное и чрезмерное старение характеризуют жертву.
0 культурной и экспертной обоснованности такого утверждения свидетельствует постоянно пополняющийся список заболеваний, считающихся психосоматическими, и растущая популярность альтернативных методов лечения, которые были представлены в процессе лечения «всего человека», а также стремление к самореализации[3]. В соответствие с докладом Всемирной организации здравоохранения, в 2002 году различными услугами, предоставляемыми альтернативной медициной, воспользовались: 40% бельгийцев, 42% американцев, 49% французов и 70% канадцев[4].

Процесс «переработки» личного жизненного опыта затронул не только тех индивидов, которые подверглись лечению или записались в группы, относящиеся к группам «движений поиска». Используемое во второй половине 60-ых годов понятие «лечебно-оздоровительная культура» является результатом совокупных изменений в культуре, а смысл этого понятия выходит за пределы простого подтверждения того факта, что все большее число людей склонно доверять свои проблемы терапевтам, а не семье или друзьям. Тем не менее, независимо от круга явлений, которые охватывает это понятие, тот факт, что личные проблемы стали вопросом, требующим профессиональной консультации, несомненно, свидетельствует о серьезных изменениях. Перемещение личных проблем в область профессиональной науки и практики проблематизировало разделение

[1] *Gergen 2001, с. 201*
[2] *Turner 1992a, с. 214-226*
[3] *Melucci 1989, с. 136-139*
[4] *По: Gauthier 2002*

на то, что является личной сферой, и то, что относится к публичной или политической сфере. Лечебно-оздоровительная культура участвует в реализации постполитики[1] или перемещается в политическом пространстве и захватывает политические позиции. Стиль жизни и работа над собой - это новые сферы политического заангажирования индивидов. Поэтому любые неравенства и дискриминация трактуются в лечебно-оздоровительной культуре как прямое следствие определенного отношения индивида к себе. Следовательно, так же как и в пуританской морали, настоящая революция может свершиться «внутри» индивида. Следствием создания себя является эрозия реальности. Создание авторского повествования является деконструкцией[2] надындивидуальных предопределений[3]. Лечение с помощью повествований можно сравнить с выведением пациента из состояния сна. Разбуженный пациент протирает глаза и видит, что вопреки тому, о чем говорится в одном из попавшихся ему произведений, мир создан еще не полностью. Нет Бога, природы и общества. Даже сам пациент еще не существует. В первую очередь, он должен выбрать и создать себя.

Однако, что очень существенно, проблематизация личных консультаций идет параллельно профессионализации субъективности и является ответом на нее. «Переработку» личного жизненного опыта трудно отнести только к работе над собой в процессе терапии. Восприятие лечебно-оздоровительной культуры свидетельствует о широком распространении новых видов индивидуального самообучения, а также о распространении терапевтической экспертизы и замене экспертизой иных областей возможного самоутверждения, таких как религия и политика[4]. Различные упрощенные варианты лечебно-оздоровительных лозунгов и слоганов используются в рекламе, информационных передачах и в программах движений за свободу прав. Рост популярности лечебно-оздоровительных

[1] *Постполитика - авторский термин А.Дугина, предложенный для описания состояния Политического в эпоху постмодерна, (прим. перев.)*

[2] *Деконструкция (от лат. de «обратно» и constructio «строю»; «переосмысление») - понятие современной философии и искусства, означающее понимание посредством разрушения стереотипа или включение в новый контекст (прим. перев.)*

[3] *Надындивидуальная предопределенность — предопределенность, связанная с социальными, культурными и историко-генетическими внешними факторами (прим. перев.)*

[4] *Lash 1978, с. 7, 13-16*

лозунгов свидетельствует о характере происходящих перемен, прямо или косвенно связанных с индивидуальностью.

Понятно, что примеры лечебно-оздоровительного подхода индивидов к себе нельзя воспринимать однобоко, ограничиваясь только тем, что происходит в кабинете терапевта. Лечебно-оздоровительные программы, как правило, являются «обычной» работой, которую индивиды выполняют самостоятельно и без помощи терапевта. Энтони Гидденс[1], предлагая феноменологическую[2] интерпретацию этого явления, считает, что терапия побуждает людей действовать так, чтобы их личные проблемы и вопросы способствовали разработке лечебно-оздоровительных программ. В частности, последнее замечание имеет непосредственное отношение к представленной ранее нарративной терапии. Нарративная терапия (называемая также конструктивистским походом или новой терапией) источники собственного вдохновения находит в марксизме, письмах Маргарет Мид, трудах Бергера и Лумана, этнометодологии, постмодернизме и постконструктивизме[3]. В то же время, конструктивистский поход является объектом культурной и политической критики, которая учитывает маргинализированное мнение[4]. Подчеркнуто конструктивный и рациональный характер реальности способствует тому, что наиболее подходящим образом для изолированных, отчужденных и апатичных индивидов является реальность культурных войн между противоборствующими группами[5].

Нарративная терапия предполагает, что реальность создается на основе представлений о ней, и что, по существу, мы имеем дело со многими мирами, онтологически более слабыми или более сильными, а их положение в иерархии является следствием символических битв. В данном случае отсутствует какой-то центр осознанности, то есть, осознанно занимаемая позиция. Эти утверждения характерны для всего постмодернистского образа мышления, и в этом смысле, постмодернизм можно рассматривать как лечебно-оздоровительную програм-

[1] *Giddens 2005, с. 192-197, 244-247*

[2] *Феноменология - направление в социологии, которое фокусирует внимание на том, как человек воспринимает и переживает окружающий мир и собственное Я (прим. перев.)*

[3] *Burkitt 1992, с. 77-80; Hodgkiss 2001, с. 207*

[4] *Gergen 2001, с. 8*

[5] *Gergen 2001, с. 176*

му[1]. Однако нужно помнить, что в постструктуралистическом[2] понимании терапия, прежде всего, является дисциплинирующей социальной реальностью, предназначением и целью которой является адаптация индивидов к системе[3].

Несмотря на то, что новые формы терапии вписываются в свободную мораль нового среднего класса, противоречия между терапией и новыми движениями за свободу прав не исчезают, даже если они друг друга взаимно дополняют[4]. В таком, измененном виде, постоянно возвращаются нерешенные политические и социальные проблемы, а именно, проблема равенства и проблема неравного доступа к публичной сфере. С точки зрения постструктурализма, терапия и психиатрия способствуют созданию почвы для неравенства, ибо внешние неравенства базируются на отсутствии демократии «внутри». Источником «европейской субъективности» является собственное превосходство над «Другим». В соответствие с понятиями постструктурализма, психологическую правду о «внутреннем» сформировали расовые, сексуальные и классовые связи[5]. Наблюдаемые неравенства берут свое начало в недемократическом устройстве «внутреннего» или в определенной форме субъективности. Собственно поэтому, проблемы, связанные с публичной реальностью, вызывают значительный интерес в терапии[6]. Разрыв связей, отсутствие настойчивости, анорексия, робость, отравляющие жизнь связи, ощущение низкой ценности - это только некоторые проблемы, которые, как некогда истерия, представляют собой «клубок социальных магий».

Критикам лечебно-оздоровительной культуры понятно, что личные проблемы появляются в местах системных противоречий, дефектов и конфликтов. В частности, сохраняется противоречие между тем, что создает атмосферу «общества риска», и присущим лечебно-оздоровительной культуре энтузиазмом по отношению к найденным ею неординарным возможностям

[1] *Hepworth 2001, с. 115-120*

[2] *Постструктурализм - общее название для ряда подходов в философии и социогуманитарном познании в 1970 - 1980-х гг., связанных с критикой и преодолением структурализма. (прим. перев.)*

[3] *Foucoult 1988, с. 385-392; 1995, с. 22-117*

[4] *Barret 1991; Hepworth 2001, с. 129; Zaretsky 1997*

[5] *Gossberg 1997*

[6] *Turner 1984, с. 113*

распространения и контроля над тем, что когда-то в сознании индивидов не только не являлось сферой принятия решений, но и было, как, например, процесс старения, полной противоположностью способности принимать решения. Следовательно, с одной стороны, мы имеем реальную возможность потери работы и резкой деградации, продолжительной безработицы, раз и на всегда ломающей жизненные планы индивида и лиц, от него зависящих, особенно детей, опустошения и ощущения бесполезности в старости, драматических неравенств, связанных с возможностью использовать дорогое лечение, финансового краха целых семей, отчаянно спасающих близких от болезни, безуспешных попыток согласования требований, связанных с профессиональным и личным развитием и семейной жизнью, а также тревожной информацией об угрожающих последствиях экологических катастроф, достижений цивилизации или легкомысленных решений о прогулке в социально неблагополучных районах. С другой стороны, имеем похожий на эйфорию оптимизм, связанный с развитием медицины, новыми возможностями диагностики, шансами на успешную профилактику, улучшением безопасности на улицах и принятием всех возможных мер по предотвращению террористических актов. Современные дискуссии на тему терапии и медицины принимают вид секуляризированной эсхатологии и, если воспользоваться определением Бурдье, «генетической одиссеи». Индивидуальные, врожденные, психологические, предопределенные личностью или наследственностью черты индивида, являются причиной озлобленности, болезни, мучения, ощущения дискриминации, зависимости и серьезных жизненных неудач.

Как пишет Кеннет Дж. Герген, новые формы терапии критикуются так же, как и ранее лечебно-оздоровительная культура, и правыми, и левыми по причине присущего обеим сторонам реализма[1]. Утверждение, что реальность уже создана, остается в лечебно-оздоровительная культуре декларацией. Поэтому в рамках лечебно-оздоровительной дискуссии трудно найти ответ на большинство вопросов. Какая история предшествовала участию индивида в этой, а не иной дискуссии? Какова иерархия дискуссий и почему язык и сила, с какой он

[1]*Gergen 2001, с. 8*

структурирует, довлеют над ощущением. И вообще, почему с такой настойчивостью подтверждается тесная связь известных болезней с проявлениями социальной дискриминации и тяжелым положением[1]?

Лечебно-оздоровительная культура стремительно угнетает желания людей. Традиционный успех обрекает на мучения, связанные с ощущением неаутентичности и отсутствием «гармонического» развития человека. Но, в то же время, усиленно пропагандируется статус игрока и, поэтому, несмотря на угнетение желаний, конкуренция между индивидами становится все более безжалостной[2]. Положение игрока должно способствовать достижению абсолютной власти над своей судьбой, что, ввиду очевидной иллюзорности такого ожидания, приводит к состоянию постоянной неудовлетворенности. Кроме того, игрок не способен строить долговременные отношения. Общение, культивируемое лечебно-оздоровительной культурой, побуждает к поиску связей и ощущения близости. Однако такие легкие и привлекательные связи по определению не могут быть долговременными. В данном случае, ценными качествами являются как легкость вхождения в связь, так и легкость разрыва каждой связи.

Ощущение неаутентичности игрок стремится победить путем сохранения «иронической» дистанции по отношению к самому себе. Однако эта дистанция не становится основой для малейшего реального изменения[3]. Как следует из содержания пособий по самолечению, самонаблюдение и исследование собственных ощущений пробуждает желание избавиться от всего этого. Самонаблюдение необходимо для отслеживания угроз для самоутверждения. Прежде всего, нравственным поводырем индивида становятся его ощущения[4], а пропагандируемая терапией самодостаточность становится условием самореализации и гарантией того, что индивид будет чувствовать себя в обществе как у себя дома. Только эмоционально и финансово самодостаточные индивиды способны на любовь. Только те, кто твердо стоит на ногах, могут отправиться на

[1] *Burkitt 1992, с. 80; Hepworth 1999; Hodgkiss 2001, с. 215-216*
[2] *Lash 1978, с 64*
[3] *Lash 1978, с. 95*
[3] *Bellah 1985, с. 76-78; Wuthnow 1996, с. 341-346*

поиски любви. Эмоциональная и финансовая зависимость порождает патологии и требует лечения.

Споры на тему лечебно-оздоровительной культуры сосредоточены вокруг того, как следует трактовать предлагаемые ею способы самоорганизации индивидов с учетом всей системы. По мнению консервативных критиков, современная психотерапия не направлена на адаптацию индивидов к системе. В данном случае, лечебно-оздоровительная культура обвиняется в пропаганде эгоистических целей индивидов. Нестабильность семьи, разрушение связей, подавление стремлений, неспособность к достижениям, жизнь одним днем - это последствия идеологии «наслаждения жизнью» и полная противоположность всему тому, что создавало капитализм. В то же время, критики связанные с левыми, видят в лечебно-оздоровительной культуре проявление адаптации к изменившимся условиям существования. То, что создавало капитализм (воздержание), не способствует его развитию. А значит, терапия предлагает такую новую категоризацию восприятия, которая делает индивида полностью ответственным за свою судьбу[1]. Так же, как и в пуританской морали, в данном случае предметом контроля являются собственные ощущения индивида[2]. Основой процесса терапии является коррекция собственных ощущений индивида с целью получения им желаемого ощущения субъективности и самодостаточности. В целом, лечебно-оздоровительная культура и индивидуализм имеют характер репрессивный, ибо принуждают его к безусловному самоисследованию. Предлагаемая терапией эмансипация является иллюзорной, поскольку в ней не упоминается о том, что рассуждения и разговоры, создающие миры, структурировали не только людские головы, но и полностью людей и, в частности, их сердца. Поэтому для изменения реальности недостаточно изменить словарь[3]. Трудно также избавиться от впечатления, что даже если такое изменение и навязано «фальшивой оппозицией», то терапия предлагает романтичную, однако «школьную» экскурсию. Лечебно-оздоровительная культура использует песню, танец, транс и развлечение, или все то, что после бунта 60-ых превратилось в символическую

[1] *Abraham 1992*
[2] *Abraham 1992*
[3] *Calhoun 1995, с. 294*

противоположность капиталистическому порядку, для того, чтобы активировать неиспользованные человеческие способности. Следовательно, в лечебно-оздоровительной культуре можно увидеть проявление организованного нонконформизма или просвещенного консерватизма. В конечном итоге, эти определения подтверждают истину, с которой прочно связана лечебно-оздоровительная культура: что большинство оппозиций, как правило, являются фальшивыми.

Терапия служит достижению такого ощущения субъективности, которое позволяет действовать и жить, несмотря на неудачу. Ощущение состояния жертвы отдаляет от ощущения четкости, функциональности и ответственности за себя. Следовательно, помощь в восстановлении после неудачи, которую предлагает терапия, состоит в адаптации. Вспомним, что осознание неудачи бесполезно, так как приводит к самообвинениям. Таким же бесполезным является и обвинение других - родителей, партнера, детей, шефа или системы. Если другие появляются в роли виновника, то индивид получает роль жертвы. Поэтому обвинение других в испытанной неудаче становится бессмысленным. Для лечебно-оздоровительной культуры причиной любой неудачи является собственная замкнутость. За мнимой анархией выяснения причин неудачи всегда скрывается один и тот же совет: изучи отношение индивида к самому себе. Если причиной неудачи является самосаботаж, саморазрушение, самодискриминация или повествование о самом себе, то другие люди должны быть оправданы[1]. Растущая популярность пособий по искусству «простого» а, затем, и «полного» прощения, как метода оздоровления собственной жизни, является убедительным примером такого стандартного для лечебно-оздоровительной культуры подхода.

В лечебно-оздоровительной культуре различными способами внушается уверенность в том, что система нейтральна по своей сути. Во-первых, доминирующее значение приписывается «внутренней» предопределенности. Психологическая предопределенность - личность коллеги, мании партнера, собственное трудное детство, личные проблемы шефа, коллектив недоразвитых работников, является источником всевозможных

[1] *Foucault 1987, с. 447*

осложнений и неудач. Во-вторых, реальность создается всеми. Поэтому достаточно попросту быть субъектом, а не жертвой. То есть, необходимо настроиться на успех, позитивно мыслить и приступить к формированию реальности. Терапия должна приводить к достижению ощущения субъективности с помощью ликвидации и экстериоризации[1] ощущения неудачи. Неудача - это, прежде всего, следствие собственного образа мышления. Поэтому неудача ликвидируется путем отделения ее от собственного сознания и «выброса» наружу. В существовании женщиной или чернокожим нет ничего материального. Это сконструированные объекты, которые можно подвергнуть деконструкции[2]. В-третьих, если, в частности, трудное детство, неуверенность, робость, ощущение себя жертвой и ощущение низкой ценности являются источниками неудачи, то, значит, дефект находится внутри.

Поэтому нет причин для изменения реальности. Однако нужно и можно ликвидировать ощущение того, что тебя неправильно понимают, изменить способ восприятия реальности, выбросить из головы воспоминания о неудаче, найти в альфа-состоянии решение проблемы. Таким образом, поиск внутреннего источника предопределенности позволяет получить ощущение субъективности и, в конечном итоге, систематически оправдывает ожидания индивидов относительно системы[3]. Поэтому, необходимо говорить, в первую очередь, о принудительной адаптации к системе, в которой идеалом является предприниматель и отвечающий за себя индивид. В лечебно-оздоровительной культуре можно также увидеть перешедшую из пуританской морали уверенность в бессмысленности спора о правилах поведения и познании правды о себе. Так же как с Богом невозможно было спорить об обстоятельствах, при которых индивиду приходилось узнавать правду о собственном помиловании, так и в лечебно-оздоровительной культуре незачем проблематизировать условия самореализации в нейтральной системе.

[1] *Экстериоризация (exteriorisation - обнаружение, проявление, от exterior - наружный, внешний) - означает переход действия из внутреннего во внешний план. (прим. перев.)*

[2] *Gergen 2001, с. 174*

[3] *Abraham 1983; Beck 2002, с. 148-149; Rose 1992*

Список литературы

1. Abercrombie Nicholas (1991). *The Privilege of the Producer,* w: R. Keat, N. Abercrombie, *Enterprise Culture,* London: Routledgc. 2. Abercrombie Nicholas, Lash Scott. Longhurst B. (1988), *Przedstawienie populrne: przcrobienie realizmu.* w: R. Nycz (red.). *Odkrywanie modmizmu.* tlum. F.. Mrowczyk-Hacrficld. Krakow: Univcrsitas. 3. Abraham Gary (1983). *The Protestant Ethic and the Spirit of Utilitarianism,* w: "Theory and Society" nr 12. 4. Albrow Martin, King E, red. (1990), *Globalization, Knowledge and Society,* London: Sage Publications. 5. Alexander Jeffrey C., (1989), *Structure and Meaning. Rethinking Classical Sociology,* New York: Columbia University Press. 6. Alexander Jeffrey. C, Scidman Steven, red. (1991), *Culture and Society. Contemporary Debates,* Cambridge: Cambridge University Press. 7. Alexander Jon (1972). *The Soft Cell,* w: M. D. Hancock, G. Sjoberg, *Politics in the Post-Welfare State. Responses to the New Individualism,* New York: Columbia University Press. 8. Appadurai Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press. 9. Arac Jonathan, red. (1988), *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges,* New Brunswick and London: Rutgers University Press. 10. Archer Margaret (1983), *Process without System,* w: .Archives europcennes de sociologic", nr 1. 11. Badie Bertrand *Les conditions historiques de l'individualisme sociologique,* w: R Birnbaum, J. Lcca, *Sur l'individualisme. Theories et methodes,* Paris: Presses de la Fondation des Sciences politiques. 12. Barker Eileen (1997), *Nowe ruchy religijne,* tlum. T. Kunz, Krakow: Nomos. 13. Barrett Michele (1991). *The Politics of Truth. Prom Marx to Foucault* Cambridge: Polity Press. 14. Barry Andrew. Osborne Thomas. Rose Nikolas, red. (1996). *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government,* London: UCL Press. 15. Bator Joanna (1996). *Feminizin ipostmodernizm - powinowactwo z wyboru?* w: Aldona 16. Jawlowska (red.), *Roznica i roznorodnosc. O kulturze ponowoczesnej - szkice krytyczne,* 17. Warszawa: Wyd. Fundacji Humaniora. 18. Baudrillard Jean (1970), *La Societe de consommation. Ses mythes, ses structures,* Paris: 19. Lc Point, Denoel. 20. Baudrillard Jean (1979). *De la seduction,* Paris: Galilee. 21. Baudrillard Jean (2001). *Przedkoncem,* tlum. R. Lis, Warszawa: Sic! 22. Bauman Zygmunt (1995a), *Wieloznacznosc nowoczesna, nowoczesnosc wieloznaczna,* tlum. 23. J. Bauman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 24. Bauman Zygmunt (1995b). *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality.* Oxford: 25. Blackwell. 26. Bauman Zygmunt (1995c), *Cialo i przemoc w obliczu ponowoczesnosci,* Torun: Wyklady Kopernikanskie w Humanistycc. 27. Bauman Zygmunt (1996), *Etyka ponowoczesna,* tlum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 28. Bauman Zygmunt (1997). *O szansach ipulapkach ponowoczesnego s'wiata,* Warszawa: Instytut Kultury. 29. Bauman Zygmunt (1998), *Smierc' i niesmiertdnosc. O wielosci strategii zycia,* tlum. N. Lesniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 30. Bauman Zygmunt (2001). *Tozsamosc - jaka byla, jest i po co?* w: A. Jawlowska (red.), *Wokol problemow tozsamosci,* Warszawa: Wyd. LTW 31. Beck Ulrich (1994), The *Reinvention of Politics. Towards a Tlieoiy of Reflexive Modernization,* w: U. Beck, A. Giddens. S. Lash (red.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modem Social Order,* Chicago: Stanford University Press 32. Beck Ulrich (1996). *Risk Society and the Provident Stale,* w: S. Lash, B. Szerszynski. B. Wynne. *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology.* London: Sage Publications. 33. Bcck Ulrich (2002). *Spoleczenstwo ryzvka. Wdrodze do innej nowoczesnosci,* tlum. S. Ciesla, Warszawa: Scholar. 34. Bcck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott (1996), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetic in the Modern Social Order,* Chicago: Stanford University Puss. 35. Bell Daniel (1998). *Kulturowe sprzecznosci kapitalizmu.* tlum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

36. Bellah Robert N. (1976), *New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity,* w: Ch. Clock, R. N. Bellah. The *New Religious Consciousness,* Berkeley: University of California Press.

37. Bellah Robert N. (1991). *Civil Religion in America,* w: J. C. Alexander, S. Scidman (red.). *Culture and Society. Contemporaiy Debates.* 38. Bellah Robert N. i in. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley: University of California Press. 39. Bendix Rcmhard (1975). *Max* Weber *Portret uczonego.* tlum. K. Jakubowicz, Warszawa: PWN 40. Berger Peter L. (1995). *Rewolucja kaptlalisiyczna. Piecdziesiat tez o dobrobycie, rownosci i wolnosci.* tlum. Z. Simberowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa. 41. Berger Peter L. (1997). *Swietv baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii.* tlum. W Kur-dziel, Krakow: Nomos. 42. Berman Marshall (1982), .All *That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity,* 43. New York: Penguin Books. 44. Bernstein Basil (1990). *Odtwarzanie kultury,* tlum. Z. Bokszariski. A. Piotrowski, Lodz: Wyd. Uniwersytctu Lodzkiego. 45. Birnbaum Pierre,

Lcca Jean, red. (1986). *Sur I 'individualisme. Theories el methodes.* Paris: 46. Prcsse de la Fondation Nationale. 47. Bocoek Robert (1993), *Consumption and Lifestyles,* w: R. Bocock. K. Thompson. *Social* 48. *and Cultural Forms of Modernity.* Cambridge: Polity Press. 49. Bokszanski Zbigniew (1989). *Tozsamosc, interakeja, grupa. Tozsamosc jednostki w perspektywie teorii socjologicznej,* Lodz: Wyd. Uniwersytctu Lodzkicgo. 50. Bokszanski Zbigniew (2006), *Tozsamosci zbiorowe,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe 51. PWN. 52. Boltanski Luc (1987), The *Making of a Class. Cadres in French Society,* tlum. A. Goldhammer. Cambridge University Press, Ed. dc la Maison des Sciences de l'Homme. 53. Bourdieu Pierre (1971). *Le marche des biens symboliques,* w: ГАппсе sociologique". nr 22. Bourdieu Pierre (1980), *Le Sens pratique.* Paris: Minuit. 54. Bourdieu Pierre (1982). *Ce que parler vent dire. L'economie des echanges linguistiques,* Paris: Fayard. 55. Bourdieu Pierre (1986). *L'illusion biographique,* w: "Actcs dc le recherche en sciences 56. sociales", nr 62-63. 57. Bourdieu Pierre (1987a). *Choses dites.* Paris: Minuit. 58. Bourdieu Pierre (1987b), *Legitimation and Structured Interests in Weber s Sociology of Religion,* w: S. Whimster, S. Lash (red.), *Max Weber, Rationality and Modernity,* London: Allen and Unwin. 59. Bourdieu Pierre i in. (1993). *La misere du monde,* Paris: Seuil. 60. Bourdieu Pieire (2001), *Reguly sztuki. Geneza i struktura pola literackiego,* tlum. A. Zawadzki, Krakow: Universitas. 61. Bourdieu Pierre (2005). *Dystynkcja. Spoleczna krytyka wladzy sqdzenia,* tlum. P. Bilos, 62. Warszawa: Scholar. 63. Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claudc (2005). *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania,* tlum. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 64. Boyne Roy (2001), *Subject, Society and Culture,* London: Sage Publications. 65. Boyne Roy, Rattansi Ali, red. (1990), *Postmodernism and Society,* Hampshire: Palgrave-Macmillan.
66. Bunton Robin (1997), *Popular Health, Advanced Liberalisms and Good Housekeeping magazine,* w: A. Petersen, R. Bunton, *Foucault, Health and Medicine,* London: Routlcdge.
67. Burchcll Graham (1991). *Peculiar Interests: Civil Society and Governing* „The System of Natural Liberty", w: G. Burchcll, C. Gordon, P. Miller (red.) *The Foucault Effect. Studies in Govern mentality,* New York: Harvester Wheatsheaf. 68. Burchcll Graham, Gordon Colin, Miller Peter, red. (1991), *The Foucault Effect. Studies in Govemmentalily,* New York: Harvester Wheatsheaf. 69. Burkitt Ian (1992), *Social Selves. Theories ofthe Social Formation of Personality,* London: Sage Publications. 70. Brzczinski Tadeusz, red. (1988), *Historia medycyny,* Warszawa: PZWL. 71. Calhoun Craig (1995). *Critical Social Theoiy. Culture, History, and the Challenge of Difference,* Oxford: Blackwell. 72. Campbell Colin (1987), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism,* Oxford: Black-well. 73. Castel Robert (1991). *From Dangerousness to Risk,* w: G. Burchcll, C. Gordon, P Miller (red.) The *Foucault Effect. Studies in Govern mentality,* New York: Harvester Wheatsheaf 74. Champion Francoise, Cohen M.. red. (1999), *Sectes et democratic,* Paris: Seuil. 75. Champion Francoise, Hourmant L. (1999), *Nouvaux mouvements religieux" et sectes,* w: F. Champion, M. Cohen, *Sates et democratic,* Paris: Seuil. 76. Clarke John, i in. (1976), *Subcultures, Cultures and Class: A Theoretical Overview,* w: S. Hall, T. Jefferson (red.). *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain,* Cambridge: HarperCollins. 77. Cohen Stanley (1987), *Visions of Social Control. Crime, Punishment and Classification,* Cambridge: Polity Press. 78. Connor Steven (1997), *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary,* Oxford: Blackwell. 79. Craib Ian (1989), *Psychoanalysis and Social Theoiy,* New York: Harvester Wheatsheaf 80. Crompton Rosemary (1996), *Consumption and class analysis,* w: S. Edgcll, K. Hcthcrington, A. Warde (red.). *Consumption Matters. The Production and Experience of Consumption,* Oxford: Blackwell. 81. Crook Stephen, Pakulski Jan, Waters Malcolm (1992), *Postmodernization. Change in Advanced Society,* London: Sage Publications. 82. Cruikshank Barbara (1996). *Revolution within: Self-Government and Self-Esteem,* w: A. Barry. Th. Osborne, N. Rose, *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government.* London: UCL Press. 83. Davie Grace, Heelas Paul. Woodhcad Linda, red. (2:002), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures,* London: Ashgatc. 84. Dcbord Guy (1998). *Spoleczenstwo Spektaklu,* tlum. A. Ptaszkowska, Gdansk: Slowo/Obraz/Terytoria. 85. Dandeker Christopher (1990), *Surveillance, Power and Modernity. Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day.* Cambridge: Polity Press. 86. Deleuze Gilles (1997), *Roznica i powtorzenie,* tlum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wyd. KR. 87. Deleuze Gilles (2004). *Foucault,* tlum. M. Gusin. Wroclaw: Wydawnictwo Naukowe Dolnoslaskiej Szkoty Wyzszcj Edukacji TWP
88. Derrida Jacques. Vattimo Gianni, i in. (1999). *Religia,* tlum. zbiorowe, Warszawa: Wyd. KR.
89. Dcscombes Vincent (1996). To *samo i inne. Czterdziesci piec latfilozofii francuskiej (1933-1978),* tlum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Spacja. 90. Domanski Henryk (1994), *Spoleczenstwo klasy sredniej,* Warszawa: Wyd. IFiS PAN 91. Domanski Henryk (2002), *Polska klasa srednia,* Wroclaw: Fundacja na rzeez Nauki Polskiej. 92. Dillon Michcal (1997), *Security, Philosophy and Politics,* w: M. Featherstonc S Lash R. Robertson, *Global Modernities,* London: Sage Publications. 93. Donabedian Avedian (1974), *Models for Organizing the Delivery of Personal Health Services and Criteria for Evaluating Titan,* w: I. K Zola, J. B. McKinlay, *Organizational Issues in the Delivery of Health Sei-vices,* New York: Prodist. 94. Donzelot

Список литературы

Jacques (1991),The *Mobilization of Society,* w: G. Bur chcll, C. Gordon, P Miller (red.) The *Foucault Effect. Studies in Governmentality,* New York: Harvester Wheatsheaf. 95. Dumont Louis (1983), *Essais sur Vindividualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne,* Paris; Seuil. 96. Dybel Pawel (1995), *Dialog i represja, Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda,* Warszawa: IFiS PAN. 97. Dybel Pawel (1996), *Freuda sen o kulturze,* Warszawa: Instytut Kultnry. 98. Dworkin Ronald William (1996), *The Rise of the Imperial Self. America's Culture Wars in Augustinian Perspective,* Boston: Rowman and Littlefield Publishers.

99. Eagleton Terry (1998), *Ilu zje postmodernizmu,* tlum. P. Rymarczyk, Warszawa: Spacja.

100. Eckermann Liz (1997), *Foucault, Embodiment and Gendered Subjectivities: the Case of Voluntaiy Self-Starvation,* w: A. Petersen, R. Bunton, *Foucault, Health and Medicine,* London: Routlcdge. 101. Edgcll Stephen, Hetherington Kevin, Warde Alan, red. (1996), *Consumption Matters. The Production and Experience of Consumption,* Oxford: Blackwell. 102. Eldridge J.E.T. (1971), *Max Weber: The Interpretation of Social Reality,* London: M.Joseph. 103. Elias Norbcrt (1980), *Przemiany obyczajow w cywilizacji Zachodu,* tlum. T. Zabludowski, Warszawa: Pafistwowy Instytut Wydawniczy. 104. Erikson Erik H. (1997), *Dziecinstwo i spoleczenstwo,* tlum. R Hejmej, Poznan: Rebis. 105. Ewald Francois (1991), *Insurance and Risk,*: G. Burchcll, C. Gordon, P Miller (red.), *The Foucault Effect. Studies in Govemmentalily,* New York: Harvester Wheatsheaf 106. Falk Passi (1996), *Expelling future threats: some observations on the magical world of vitamins,* w: S. Edgcll, K. Hetherington, A. Warde (red.). *Consumption Matters,* Oxford: Blackwell. 107. Feathcrstonc Mike (1987), *Lifestyle and Consumer Culture,* w: "Theory, Culture and Society", vol. 4, nr 1. 108. Feathcrstonc Mike (1995), *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity,* 109. London: Sage Publications. 110. Feathcrstonc Mike (1997), *Postmodemlzm i estetyzacja zycia codziennego,* w: R. Nytz 111. (red.), *Postmodernizm,* tlum. P Czaplinski, J. Lang, Krakow: Wyd. Baran i Suszczynski. 112. Fine Reuben (1986), *Narcissism, the Self, and Society,* New York: Columbia University Press. 113. Foucault Michel (1987), *Historia szalenstwa w dobie klasycyzmu,* tlum. H. Kcszycka, Warszawa: Panstwowy Instytut Wydawniczy. 114. Foucault Michel (1991a), *Governentality,* w: G. Burchcll, C. Gordon, *P.* Miller (red.). *The Foucault Effect. Studies in Govmernmentality,* New York: Harvester Wheatsheaf.

115. Foucault Michel (1991b), *Questions of Method, w.* G. Burchcll, C. Gordon, R Miller (red.),The *Foucault Effect. Studies in Governmentality,* New York: Harvester Wheatsheaf

116. Foucault Michel (1995), *Historia seksualnosci,* tlum. B. Banasiak, T. Komcndant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik. 117. Foucault Michel (1998), *Nadzorowac ilcarac: narodziny wiezienia,* tlum. T. Komendant, Warszawa: Alethcia. 118. Foucault Michel (1999), *Narodziny kliniki,* tlum. R Pienaizck, Warszawa: Wyd. KR. 119. Foucault Michel (2000a), *Choroba umyslowa a psychologia,* tlum. R Mrowczynski, Warszawa: Wyd. K.R. 120. Foucault Michel (2000b). *Filozofta, historia, polityka. Wyborpism,* tlum. D. Lcszczyfiski i L. Rasinski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 121. Foucault Michel (2000c), *Slowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych,* tlum. Г. Komcndant, Gdansk: Slowo/Obraz/Tcrytorium. 122. Franklin Benjamin (1960), *Zywetwlasny,* tlum. J. Stawinski, Warszawa: PIW 123. Freud Zygmunt (1958), *Wstep do psychoanalizy,* tlum. S. Kcmpcrowna, W. Zaniewicki, Warszawa: KiW. 124. Freud Zygmunt (1995), *Wykladyze wstepu do psychoanalizy. Nowv cykl,* tlum. R Dybel, Warszawa: KR. 125. Friedman Jonathan, red. (1994), *Consumption and Identity,* London: Harwood Academic Publishers. 126. Fromm Erich (2000a), *Psychoanaliza a religia,* Hum. J. Karlowski, Poznan: Rebis. 127. Fromm Erich (2000b), D. T. Suzuki, R. dc Martino, *Buddyzm zen I psychoanaliza,* tlum. M. Macko, Poznan: Rebis. 128. Galtung Johan (1990), *The Green Movement: A Socio-Historical Exploration,* w: M. Albrow, E. King (red.). *Globalization, Knowledge and Society,* London: Sage Publications. 129. Ganc Mike (1991), *Baudrillard's Bestiaiy. Baudrillard and Culture,* London: Routlcdge. 130. Gargani Aldo G. (1999), *Doznanie religijnejako wydarzenie i inlerpretacja,* w: J. Derrida, 131. G. Vattimo i in., *Religia,* tlum. zbiorowe, Warszawa: Wydawnictwo KR. 132. Gastaldo Denise (1997), *Is Health Education Good for You? Re-thinking Health Education* 133. *through the Concept of Bio-Power,* w: A. Petersen, R. Bunton, *Foucault, Health and Medicine,* London: Routlcdge. 134. Gauthier Ursula (2002), *Les etonnantes reussites de la medicine orientate,* w: "Le Nouvcl 135. Observatcur", nr 1965. 136. Gay Paul du (1997), *Organizing Identity. Entrepreneurial Governance and Public Management,* 137. w: S. Hall, R du Gay, *Questions of Cultural Identity,* London: Sage. 138. Gergen Kcnclh J. (2001), *Social Construction in Context,* London: Sage Publications. 139. Giddens Anthony (1994), *Living in a Post-Traditional Society,* w: U. Beck, A. Giddens. 140. S. Lash (red.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern* 141. *Social Order,* Chicago: Stanford University Press. 142. Giddens Anthony (2004), *Socjologia,* tlum. Alina Szulzycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 143. Giddens Anthony (2005). *Nowoczesnosc i tozsamosc. "Ja " i spoleczenstwo wepocepdznej nowo-czanosci,* tlum. A. Szulzycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 144. Giddens Anthony (2006), *Przemiany intymnos'ci. Seksualnosc, milosc i erotyzm we wspolczemych spoleczenstwach.* tlum. Alina Szulzycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 145. Goffman Erving (1963), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization*

of Gatherings, New York: Free Press of Glencoe. 146. Goffman Erving (2000), *Czlowiek w teatrze zycia codziennego,* tlum. Helena Datner-Spiewak i Pawel Spiewak, Warszawa: Wydawnictwo KR. 147. Gordon Golin (1991), *Governmental Rationality: An Introduction,* w: G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (red.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality,* New York: Harverster Wheatsheaf. 148. Grossberg Lawrence (1997), *Identity and Cultural Studies - Is That Alt There Is?* w: S. Hall, P. du Gay. *Questions of Cultural Identity,* London: Sage Publications. 149. Grzesiuk Lidia, red. (2000), *Psychoterapia. Szkoly, zjawiska, teclmiki i specyficzneproblem,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. ISO. Grzeszczyk Ewa (2003). *Sukces. Amerykanskie wzory - polskie realia,* Warszawa: Wyd. IFiS PAN. 151. Haber Fern Honi (1994). *Beyond Postmodern Politics. Lyotard, Rorty, Foucault,* London and 152. New York: Routledge. 153. Habermas Jurgen (1987), *The thepry of Communicative Action,* Cambridge: Polity Press. Habermas Jurgen (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesnos'ci,* tlum. M. Lukasiewicz. Krakow: Univcrsitas. 154. Hall Stuart (1994). *The Question of Cultural Identity,* w: *The Polity Reader in Cultural Theory,* Cambridge: Polity Press. 155. Hall Stuart, red. (1997), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices.* London: Sage Publications. 156. Hall Stuart (1997), *Who Needs Identity?* w: S. Hall, R du Gay, *Question of Cultural Identity.* London: Sage Publications. 157. Hall Stuart, Jefferson Tony, red. (1976). *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain,* Cambridge: HarpcrCollins. 158. Halas Elzbieta (2005), *Spoleczny interakejonizm,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 159. Halas Elzbieta (1992). *Konwersja. Perspektywa socjologiczna,* Lublin: Norbertinum. 160. Hancock Donald M., Sjoberg Gideon, red. (1972), *Politics in the Post-Welfare Stale. Responses to the New Individualism,* New York and London: Columbia University Press. 161. Harding Jennifer (1997). *Bodies at risk, sex, surveillance and hormone replacement therapy.* Alan Petersen, Robin Bunton (red.), *Foucault, Health and Medicine,* London and New York: Roudedge. 162. Harootunian II. D. (1988), *Foucault, Genealogy, History: The Pursuit of Otherness,* w: Jonathan Arac (red.). *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges.* New Jersey: Rutgers University Press.
163. Hebdige Dick (1979), *Subculture. The Meaning of Style.* London: Methuen and CO LTD.
164. Heelas Paul (1991). *Reforming the Self: Enterprise and the Characters of Thatcherism,* w: R. Keat, N. Abercrombie. *Enterprise Culture,* London and New York: Routledge. 165. Heelas Paul, Morris Paul (1992), *Enterprise Culture: Its Values and Value,* w: *The Values of die Enterprise Culture. The Moral Debate,* London and New York: Routledge. 166. Heelas Paul, Lash Scott. Morris Paul (1996). *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity.* Oxford: Blackwell. 167. Heelas Paul. Seel Benjamin (2002), *An Ageing New Age?* w: G. Davie, R Heelas, L. Woodhead, *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Future,* London: Ashgate.
168. Heller Agnes (1990), Can *Modernity Survive?* Berkeley: University of California Press.
169. Hepworth Julie (1999). *The Social Construction of Anorexia Nervosa,* London: Sage Publications. 170. Hodgkiss Philip (2001). *The Making of the Modern Mind,* London and New York: The Athlonc Press. 171. Homey Karen (1997). *Neurotyczna osobowosc naszych czasow,* tlum. H. Grzegolowska. Poznan: Rcbis. 172. Inglchart Ronald (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics,* Princeton: Princeton University Press. 173. Inglis Fred (1988), *Popular Culture and Political Power,* New York: Harvester Wheatsheaf Jameson Frederick (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* London: Verso. 174. Jawlowska Aldona (2001). *Tozsctmosc na sprzedaz,* w: Aldona Jawlowska (red.), *Wokol problemow toisamosci.* Warszawa: Wyd. LTW. 175. Keat Russell (1991), *Introduction: Starship Britain or Universal Enterprise?* w: R. Keat. 176. N. Abercrombie, *Enterprise Culture,* London and New York: Routledge. 177. Keat Russel. Abercrombie Nicholas, red. (1991). *Enterprise Culture,* London and New 178. York: Routledge. 179. Kellner Douglas (1992). *Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities,* w: S. Lash, J. Friedman, *Modernity and Identity.* Oxford: Blackwell. i80. Kempny Marian (1994), *Antropologia bez dogmatow - teoria spoleczna bez iluzji,* Warszawa: Wyd. IFiS PAN. 181. Kempny Marian (2001). *Globalizacja kultury i ulokalnienie tozsamos'ci? Procesy kulturowe w teoretycznym dvskursie wspolczesnej socjologii,* w: A Jawlowska (red.), *Wokol probleow tozsamosci,* Warszawa: Wyd. LTW. 182. Killingmo Bjorn (1995). *Psychoanalityczna metoda leczenia. Z.asady ipojecia,* tlum. J. Kubitsky. Gdansk: Gdariskic Wydawnictwo Psychologieaie. 183. Klein Naomi (2004), *No Logo,* tlum. H. Pustula, Izabclin: Swiat Literacki. 184. Kleinman Arthur (1986), *Social Origins of Distress and Disease. Depression, Neurasthenia and Pain in Modern China,* New Haven: Yale University Press. 185. Krasnodcbski Zdzislaw (1993). Kryzyi *nowoszesnosci a swiatprzezywanv.* w: Z. Krasnodcbski. K. Nellen (red.), *Swiat przezywany. Fenomenologia i nauki spoleczne.* Warszawa: PIW. 186. Kumar Krishan (1995). *From Post-Industrial to Post-Modem Society. New Theories of the Contemporary World,* Oxford: Blackwell. 187. Kumar Krishan (1997), *Home: The Promise and Predicament of Private Life and the End the Twentieth Century,* w: J. Weintraub, K. Kumar, *Public and Private in Thought in Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy.* Chicago: The University of Chicago Press. 188. Laing David (1995). *Podzielone Ja".* tlum. M. Karpinski, Poznan: Rcbis. 189. Lasch Christopher (1972), *Toward a Theory of Post-Industrial*

Society, w: M.D. Hancock, G. Sjoberg, *Politics in the Post-Welfare State. Responses to the New Individualism.* New York: Columbia University Press. 190. Lasch Christopher (1978), *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations.* New York: WW Norton and Company, Inc. 191. Lasch Christopher (1979), *Haven in a Heartless World. The Family Besieged,* New York: Basic Books. 192. Lasch Christopher (1987), *Modernity or Modernism? Weber and Contemporaiy Social Theory,* w: S. Whimstcr, S. Lash (red.). *Max Weber, Rationality and Modernity,* London: Allen and Unwin. 193. Lasch (Christopher (2002). *Narcystyczna osobowosc naszych czasow,* w: "Res Publica" nr 1. 194. Lash Scott (1990), *Sociology of Postmodernism,* London: Routledge. 195. Lash Scott (1994), *Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community,* w: U. Bcck, A. Giddens, S. Lash (red.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in* 196. *the Modern Social Order,* Chicago: Stanford University Press. 197. Lash Scott (1998). *Dyscurs czy figura? Postmodernism jako ".system oznaczania",* w: R. Nycz 198. (red.). *Odkrywanie modernizmu,* tlum. P. Wawrzyszko. Krakow: Universitas. 199. Lash Scott, Friedman Jonathan (1992), *Modernity and Identity.* Oxford: Blackwell. 200. Lash Scott, Urry John (1987). *The End of Organized Capitalism,* Cambridge: Polity Press. Laurent Alain (1985). *De l'individualisme. Enquete sur le retour de l'individu.* Paris: Presses 201. Univesitaires de France. 202. Levin David Michael (1989). The *Listening Self. Persona! Growth, Social Change and the* 203. *Closure of Metaphysics,* London: Routledge. 204. Lofgren Orwar (1996). *Consuming Interests,* w: J. Friedman. *Consumption and Identity,* London: Routledge. 205. Longhurst Brian, Savage Mike (1996). *Social class, consumption and the influence of Bourdieu: some critical issues,* w: S. Edgell, K . Hetherington, A. Warde. *Consumption Matters. The Production and Experience of Consumption,* Oxford: Blackwell.
206. Luckmann Thomas (19%). *Niewidzialna religia,* tlum. L. Bluszcz, Krakow: Nomos.
207. Luhmann Niklas (2003), *Semantyka milosci. O kodowaniu intynmosi,* tlum. J. Lozinski. Warszawa: Scholar. 208. Lukes Steven (1973). *Individualism.* Oxford: Blackwell and Mott. 209. Lupton Deborah (1997). Foucault *and Medicalisation Critique,* w: A. Petersen, R. Bunton, Foucault, *Health and Medicine.* London: Routledge. 210. MacCannell Dean (1992), *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers.* London and New York: Routledge. 211. MacCannell Dean (2002),', *Tuiysta. Nowa teoria klasy prozniaczej,* tlum. E. Klekot. A. Wicczorkiewicz. Warszawa: Muza S.A '212. MacFarlane Alan (1985). *The Origins of English Individualism. The Family. Property andlli. Social Transition,* Oxford: Blackwell. 214. Macnaghtan Phil, Urry John (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myslenie o przyrodzie* 215. *i spolecsenstwie.* Tlum. B. Baran, Warszawa: Scholar. 216. Maffesoli Michel (1979). *La Conquete du present. Pour une sociologie de la vie quotidienne,* 217. Paris: PUF. 218. Marcuse Herbert (1991). *Czlowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologia rozwinietego spoleczenswva przemvslowego,* tlum. zbiorowc. Warszawa: PWN. 219. Marquand David (1992). The *Enterprise Culture: Old Wine in New Bottles?* w: P I Heelas, P. Morris, *The Values of the Enterprise Culture. The Moral Debate,* London and New-York: Routledge. 220. Marx John H. (1980), *The Ideological Construction of Post-Modem Identity Models in Contemporaiy Cultural Movements,* w: R. Robertson. B. I Holzncr (red.). *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society,* Oxford: Blackwell. 221. Melucci Alberto (1989). *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society,* London: Hutchinson Radius. 222. Offe Clans (1993), *Contradictions of the Welfare State,* Cambridge: MIT Press. 223. O'Mailcy Pat (1996), *Risk and Responsibility,* w: A, Barry, Th. Osborne, N. Rose. Foucault *and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalites of Government.* Chicago: University Of Chicago Press. 224. Osborne Thomas (1996). *Security and Vitality: Drains, Liberalism and Power in the Nineteenth Century,* w: A. Barry. Th. Osborne. N. Rose, w: Foucault *and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalites of Government.* Chicago: University Of Chicago Press. 225. Ostrowska Antonina (1999), *Styl zycia a zdrowie. Z sagadnien promocji zdrowia.* Warszawa: Wyd. IFiS PAN. 226. Otto Rudolf (2000), *Mistyka Wschodu i Zachodu,* tlum. T. Dulinski, Warszawa: Wyd. KR. 227. Pahl Ray (1995).After Success. *Fin-de-Siecle Anxiety and Identity.* Cambridge: Polity Press. Petersen Alan (1997). *Risk, governance and lite new public health,* w: Alan Petersen, Robin 228. Bunton (red.) Foucault, *Health and Medicine,* London and New York: Routledge. 229. Petersen Alan, Bunton Robin, red.
(1997) Foucault, *Health and Medicine,* London: Routledge. 230. Pinell Patrice, Zafiropoulos Markos (1978), *La medicalisation de l'echec scolaire,* w: „Actes de la recherche en sciences socialcs" nr 24. 231. Podgorska-Klawc Zofia (1988). *Poczatki i rozwoj szpitalnictwa,* w: T. Brzezinski (red.). *Historia medycyny,* Warszawa: PZWL. 232. Prochaska Jamck O. Norcross John C. (2006), *Systemy psychoterapeutyczne. Analiza transteoretyczna,* tlum. zbiorowe, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia. 233. Ransom John S. (1997). *Foucault s Discipline. The Politics of Subjectivity,* Durham and London: Duke University Press. 234. Richards Barry (1992), *Enterprise, omnipotence and dependency: a psychoanalytic approach to political culture,* w: Paul Heelas. Paul Morris (red.) The Values *of the Enterprise Culture. The Moral Debate.* London and New York: Routledge. 235. Rieff Phiiip (1966), *The Triumph of the Therapeutic,* London: Chatto and Windus. 236. Ricsman David (1955). *Individualism Reconsidered and Other Essays,* New York:

The Free Press of Glencoe. **237.** Robertson Roland (1975), *Towards the identification of the major axes of sociological analysis,* w: J. Rex (red.), *Approaches to Sociology. An Introduction to Major Trends in British Sociology,* London, Routledge and Kegan Paul. **238.** Robertson Roland (1978). *Meaning and Change. Explorations in the Cultural Sociology of Modem Societies.* Oxford: Blackwell. **239.** Robertson Roland (1980), *Aspects of Identity and Authority in Sociological Theory.* w: R. Robertson, B. Holznee, *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society,* Oxford: Blackwell. **240.** Robertson Roland (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture.* London: Sage Publications. **241.** Robertson Roland, Holzner Burkart (1980), *Identity mid Authority. Explorations in the Theory of Society,* Oxford: Blackwell. **242.** Rose Nikolas (1992), *Governing the Enterprising Self,* w: P Heelas, P Morris, The *Values of the Enterprise Culture. The Moral Debate.* London and New York: Routledge. **243.** Rose Nikolas (1996). *Governing "Advanced" Liberal Democracies,* w: A. Barry. Th. Osborne, Rose, *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalites of Government.* Chicago: University Of Chicago Press. **244.** Rose Nikolas (1997), *Identity, Genealogy, History,* w: S. Hall, R. du Gay, *Questions of Cultural Identity.* London: Sage Publications. **245.** Sayer Derek (1991), *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber,* London: Routledge. **246.** Scaff Lawrence A. (1989), *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the* **247.** *Though of Max Weber.* Berkeley: University of California Press. **248.** Schluchter Wolfgang (1981), The *Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental* **249.** *History,* tlum. G. Roth, Berkeley: University of California Press. **250.** Scull Andrew red. (1981). *Madhouses. Mad-Doctors, and Madmen. The Social History of* **251.** *Psychiatry in the Victorian Era,* London: The Athlone Press. **252.** Sheppard Richard (1988). *Problemalyka modernizmu europejskiego.* w: R. Nycz (red.), **253.** *Odkrywanie modernizmu,* tlum. R Wawrzyszko, Krakow: Universitas. **254.** Shorter Edward (2005). *Historia psychiatrii. Od zakladu dla oblakanych po ere Prozacu.* tlum. **255.** R Turski, Warszawa: WSiP **256.** Seidler V.J. (1991). *The Moral Limits of Modernity. Love, Inequality and Oppression,* New **257.** York: St. Martin's Press. **258.** Sennett Richard(1977), The *Fall of Public Man,* Cambridge: Cambridge University **259.** Press. **260.** Smith-Rosenberg Caroll (1991), *Sex as Symbol in Victorian Purity,* w: J. C. Alexander, **261.** S. Seidman, *Culture and Society. Contemporary Debates.* Cambridge: Cambridge University Press. **262.** Stone Donald (1976). *'The Human Potential Movement,* w: Ch. Clock, R. N. Bellah, The *New Religious Consciousness,* Berkeley: University of California Press. **263.** Strathern Marilyn (1992), *Enterprising Kinship: Consumer choice and the New Reproductive Technologies,* w: R Heelas, P. Morris, The *Values of lite Enterprise Culture. The Moral Debate.* London and New York: Routledge. **264.** Swanson Guy E. (1980), *A Basis of Authority and Identity in Post-Industrial Society,* w: R. Robertson, B. Holzner. *Identity and Authority,* Oxford: Blackwell. **265.** Sroda Magdalena (2003). *Indywidualizm I jego krytycy* Warszawa: Aletheia. **266.** Szerszynski Bronislaw (1996). On *Knowing What to Do: Environmentalism and the Modern Problematic,* w: Scott Lash, Bronislaw Szerszynski, B. Wynne (red.) *Risk, Environment and Modernity,* London: Sage. **267.** Taylor (Charles (2001), *Zrodla podmiotowosci. Narodziny tozsamosci nowoczesnej,* tlum. zbiorowe, Warszawa: PWN. **268.** Taylor Charles (2002), *Etyka autentycznosci,* tlum. A. Pawelec, Krakow: Znak. **269.** Tobey Alan (1976), The *Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holly Organization,* w: Charles Clock. R. N. Bellah, *The New Religious Consciousness.* Berkeley: University of California Press **270.** Tocqueville Alexis de (1996). O *demokracji w Ameryce.* tlum. B. Janicka, M. Krol, Krakow: Znak. **271.** Trilling Lionel (1972), *Sincerity and Authenticity.* Cambridge: Harward University Press. **272.** Turner Bryan S. (1984), 77ie *Body and Society. Explorations in Social Theory.* Oxford: Blackwell. **273.** Turner Bryan S. (1991), *Religion and Social Theory.* London: Sage Publications. **274.** Turner Bryan S. (1992a). *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology,* London: Routledge. **275.** Turner Bryan S. (1992b), *Max Weber. From History to Modernity,* London: Routledge. **276.** Turner Bryan S. (1996). *For Weber. Essays on the Sociology of Fate.* London: Sage Publications. **277.** Turner Bryan S. (1997). *Foreword: From Governmentality to Risk, Some Reflections on Foucault's Contribution to Medical Sociology,* w: A. Petersen, R. Bunton, *Foucault, Health and Medicine,* London: Routledge. **278.** Turner Bryan S., Samson C. (1987), *Medical Power and Social Knowledge,* London: Sage Publications. **279.** Urry John (1990). *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies,* London: **280.** Sage Publications. Urry John (1995), *Consuming Places.* London: Routledge. **281.** Vattimo Gianni (1999), *Slad sladu,* w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia,,* tlum. zbiorowe, Warszawa: Wydawnictwo KR. **282.** Vitz Paul C.. (2002). *Psychologia jako religia,* tlum. RO. Zylicz,, L. Nowak, Warszawa: Logos. **283.** Walzer Michael (1991), *Puritanism and Revolutionary Ideology,* w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates,* Cambridge: Cambridge University Press. **284.** Weber Max *(1983), Szkice z socjologii religii.* tlum. J. Prokopiuk, H. Wandowski. Warszawa: Czytelnik. **285.** Weber Max (1994). *Etyka protestancka i duch kapitalizmu.* tlum. J. Miziriski, Lublin: Test. **286.** Weber Max (1998). *Polityka jako zawod i powolanie,* tlum. A. Kopacki i P Dybel. Krakow: Znak. **287.** Weber Max (2002). *Gospodarka i spoleczenstwo,* tlum. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. **288.** Weintraub

Jeff. Kumar Krishan. red. (1997). *Public and Prime in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy.* Chicago and London, University of Chicago Press. 289. Westergaard John (1975). *Some aspects of the study of modern British society,* w: J. Hex (red.), *Approaches to Sociology. An Introduction to Major Trends in British Sociology,* London: Routledge and Kegan Paul. 290. Whimster Sam, Lash Scott, red. (1987), Max *Weber. Rationality and Modernity.* London: Allen and Unwin. 291. White Orion, Sjoberg Gideon, (1972). The *Emerging „New Politics" in America,* w: M. D. Hancock, G. Sjoberg, *Politics in the Post-WeU'are Stale. Responses to the New Individualism,* New York: Columbia University Press. 292. Wiener Martin J. (1981). *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980,* Cambridge: Cambridge University Press. 293. Willis Paul E. (1978), *Profane Culture,* London and New York: Routledge and Kegan Paul. 294. Wilson Elisabeth (1990). These *New Components of the Spectacle: Fashion and Postmodernism,* w: R. Boyne, A. Rattansi (red.). *Postmodernism and Society,* New York: Palgrave Macmillan. 295. Wolfe Alan (1997), *Public and Private in Theoiy and Practice: Some Implications of an Uncertain Boundaiy,* w: J. Weintraub, K. Kumar, *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy,* Chicago: 1 he University of Chicago Press. 296. Wuthnow Robert (1978), *Experimentation ill American Religion. The New Mysticisms and their Implications for the Churches.* Berkeley: University of California Press. 297. Wuthnow Robert (1987). *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis.* Berkeley: University of California Press. 298. Wuthnow Robert (1996). *Poor Richard's Principle. Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money,* Princeton: Princeton University Press. 299. Young John (1975), *New directions in sub-cultural theory, w.* J. Rex (red.). *Approaches to Sociology. An Introduction to Major Trends in British Sociology,* London: Routledge and Kegan Paul. 300. Zarctsky Eli (1997), *the Birth of Identity Politics in the 1960s: Psychoanalysis and the Public/Private Division,* w: M. Featherstone, S. Lash. R. Robertson, *Global Modernities,* London: Sage Publications. 301. Ziolkowski Marek (2000), *Przemiany interesow i wartosci spoleczenstwopolskiego.* Poznan: Wyd. Fundacji Humaniora.

Малгожата Яцино

Культура индивидуализма

Culture of individualism

Научная редакция
кандидата философских наук .
Артема Евгеньевича Радеева

Главный редактор	Оксана Викторовна Свинченко
Перевод с польского	Александр Васильевич Комаристов
Дизайн и компьютерная верстка	Андрей Юрьевич Каменев

Свидетельство ДК №2009 от 10.11.2004

Институт Прикладной Психологии «Гуманитарный Центр»
Отдел продаж (Россия, Украина - 057-719-52-40),
e-mail: huce@kharkov.ua
Подписано в печать 05.10.2011
Формат 60x90/16. Бумага оф.
Уел. печ.л. 17,5. Тираж 1500 экз. Заказ № 16

Отпечатано
в типографии «Полиграфсервис»
тел. 783-80-30