Социально-экономическое значение культуры: концептуальные и методические находки несовершенного наблюдения[1]

Рецензия на книгу: Бэнфилд Э. Моральные основы отсталого общества. М.: Новое издательство, 2019. — 216 с. ISBN 978-5-98379-242-5

И.В. Троцук

Ирина Владимировна Троцук, доктор социологических наук, профессор кафедры социологии РУДН; ведущий научный сотрудник Центра аграрных исследований РАНХиГС при Президенте РФ. 119571 Москва, пр-т Вернадского, 82. E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

DOI: 10.22394/2500-1809-2020-5-2-175-194

С сожалением приходится констатировать, что часто зарубежные работы переводятся на русский язык с огромным опозданием, и российские читатели знакомятся с ними на несколько десятилетий позже (небольшое количество имеющих доступ к зарубежной литературе и в достаточной мере владеющих английским языком вряд ли существенно меняют ситуацию). Книга Эдварда Бэнфилда оказалась самой запоздавшей: с момента выхода в свет в 1958 году этой «классики послевоенной политической науки», отвечающей на вопрос, «откуда в обществе берется неспособность объединяться и координировать свои действия, которая приводит к отсутствию политических институтов и экономического развития (с. 4)», до ее публикации на русском языке прошло более шести десятилетий, а описывает она положение вещей в 1955 году.

У критически настроенного читателя не может не возникнуть вопрос: какое значение эта интересная историческая зарисовка имеет для нас сегодня, если описанного в ней крошечного сельского фрагмента жизненной мозаики уже не существует даже в самой Италии? Если трактовать этот вопрос как риторический, то с ним нельзя не согласиться: действительно, учитывая среднюю продол-

1. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС. «Неформальная» экономика сельских домохозяйств: возможности и ограничения хозяйственных практик в повышении потенциала и общей привлекательности сельских территорий.

жительность человеческой жизни, для читателя шесть десятилетий не слишком отличаются от шести столетий с точки зрения отдаленности темпорального горизонта. Но если признать за этим вопросом право на развернутый содержательный ответ, то он будет таков: книга представляет для любого социолога (в первую очередь, но и для всех представителей социальных наук) удивительную находку, показывающую устойчивость множества социальных практик и особенности эмпирического исследования социокультурных детерминант экономического поведения.

Фактически перед нами наглядная иллюстрация тех теоретических дебатов, которые набрали масштаб и популярность несколькими десятилетиями позже выхода книги в свет — о соотношении двух «маловероятных партнеров — экономики и культуры — ...в прозаическом контексте повседневной жизни», которые затрагивали вопросы соотношения экономики и культуры и как учебных/научных дисциплин, и как отдельных сфер человеческих интересов. Хотя нужно уточнить, что «ряд экономистов пытались, эксплицитно или имплицитно, понять то, что можно назвать “культурным контекстом” экономической деятельности еще с тех пор, как Адам Смит заложил основы современной экономической науки»[2]. Иными словами, книга Бэнфилда эмпирически реконструирует тот жизненный уклад, социально-экономическую организацию которого автор объясняет определенным этосом, убедительно показывая на «живых примерах», что «взгляд на экономику, исключающий культурный аспект деятельности индивидуальных экономических агентов и институтов, в которых они участвуют, скорее всего будет страдать от серьезных недостатков в объяснении и понимании поведения»[3]. Забегая вперед, следует отметить, что взгляд наблюдателя, сформированный иным культурным контекстом, страдает смещениями, но все же «видит» воздействие на экономические реалии социокультурных ценностей.

Поскольку небольшая по объему книга вряд ли нуждается в детальном изложении своего содержания, имеет смысл кратко его охарактеризовать и сосредоточиться на тех несомненных достоинствах и недостатках работы, что наградили ее новыми преимуществами благодаря столь отсроченному переводу на русский язык. Итак, перед нами описанное на конкретном поселенческом примере (коммуна на юге Италии) устойчивое во времени имплицитное противостояние государству (далеким «тем из Рима») локального

2. *Тросби Д.* (2018). Экономика и культура / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 9-11. См. также: *Бегельсдейк Ш., Маселанд Р.* (2016). Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения в области практического применения в современности / Пер. с англ. Н.В. Автономовой; науч. ред. В.С. Автономова. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения»; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
3. *Тросби Д.* (2018). Экономика и культура. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 58.

сообщества со слабыми внутренними связями и дефицитом паттернов самоорганизации (имплицитный характер противостояния обусловлен отсутствием отсылок к нему в начале книги, помимо эпиграфа из гоббсовского «Левиафана» и токвилевской «Демократии в Америке», хотя ближе к концу повествования о нем говорится прямо). Девять глав книги призваны обосновать авторскую интерпретацию жизни в итальянской коммуне, специфику которой Бэнфилд объясняет особым этосом (сегодня мы бы предпочли термин «неформальная культура», и автор во Введении говорит о культуре[4]), показывая его «работу» в теории и на практике, в прошлом и будущем, в семье и сообществе, а также на разных уровнях социальной иерархии (сегодня мы предпочитаем говорить о стратах, а не о классах применительно к столь небольшому сообществу без огромного разрыва в уровне доходов). Автор объясняет «крайнюю бедность и отсталость» коммуны «во многом (но не целиком) неспособностью жителей объединить усилия ради общего блага и вообще ради любой цели, кроме краткосрочного материального интереса нуклеарной семьи... обусловленную этосом “аморального фамилизма”, сформировавшимся под совокупным влиянием трех факторов: высокой смертности, определенных особенностей систе-

4. Во Введении автор уточняет трактовку этоса, ссылаясь на У. Самнера: это «совокупность характерных обыкновений, идей, стандартов и кодов, посредством которых группа отличается и индивидуализируется по характеру от других групп» (с. 12). Цит. по: *Самнер У.Г.* (1998). Народные обычаи: исследование социологического значения обычаев, манер, привычек, нравов и этики // Рубеж. № 12. С. 29. Эта трактовка согласуется с определениями культуры как «комплекса ценностей, обычаев, убеждений и практик, составляющих образ жизни специфической группы»; «всего того, что не передается генетически», «практических идеологий, позволяющих обществу, группе или классу переживать, определять, интерпретировать и осмыслять условия существования»; «неявных знаний мира, при помощи которых люди вырабатывают образ действий, подходящий в тех или иных особых контекстах» (*Иглтон Т.* (2019). Идея культуры / Пер. с англ. И. Кушнаревой; под науч. ред. А. Смирнова. М.: Изд. Дом ВШЭ. С. 56-57. Работа Иглтона, рассматривающая разные трактовки культуры, их историческую эволюцию и стратегии модификаций применительно к разным аспектам действительности, позволяет конкретизировать культурную «специфику» используемого Бэнфилдом понятия «этос»: «Культура обозначает область социальной субъективности, более широкую, чем идеология, но более узкую, чем общество, менее осязаемую, чем экономика, но более материальную, чем теория» (Там же. С. 63). То, что автор говорит именно о культуре, подтверждают и другие работы, посвященные ее воздействию на экономические результаты группы по трем основным направлениям: на экономическую эффективность — через поддержку общих групповых ценностей, которые определяют включение в экономические процессы; на справедливость — прививая общие моральные принципы и поощряя создание механизмов передачи социального и культурного капитала; на экономические и социальные цели группы (*Тросби Д.* (2018). Экономика и культура М.: Изд. дом ВШЭ. С. 95-96).

мы землепользования и отсутствия института расширенной семьи» (с. 12), которые и способствовали «отсутствию вкуса к совместной деятельности» (с. 26).

Порождаемые книгой значимые исследовательские ассоциации сложно упорядочить, поэтому представим их в формате простого перечисления, начав с наиболее очевидных. Первое, что бросается в глаза уже во Введении, — общеизвестная проблема субъективно-предвзятого восприятия иного социального опыта. Автор — американец, не знающий итальянского языка, он записал свои наблюдения за коммуной, где жил в течение девяти месяцев с семьей, и опирался на результаты опроса его женой местных жителей, в основном крестьян, с помощью студента-итальянца. По сути, автор сразу позиционирует себя как представителя «Европы и Америки», за пределами которых «согласованное поведение в рамках политического объединения и корпоративной организации — явление редкое и недавнее. Отсутствие согласованного поведения — важный фактор, препятствующий экономическому развитию на большей части земного шара. У народа[5], неспособного к организации, не может быть современной экономики... Неспособность к организации препятствует также и политическому прогрессу. Успешное самоуправление зависит среди прочего от способности объединять усилия большого числа людей для дел, представляющих общественный интерес» (с. 9). Автор считает ошибочным представление, что экономические и политические формы коллективного действия основаны на технических навыках и природных ресурсах, и настаивает на решающем значении культуры: «Люди живут и мыслят очень по-разному, причем образ жизни и мыслей многих из них прямо противоречит требованиям формальной организации. Так, невозможно создать мощное объединение там, где для удовлетворения своих потребностей достаточно протянуть руку и сорвать кокос [проявление «западного колониализма»]. Не создашь мощного объединения и там, где никто не станет выполнять приказы или инструкции» (с. 10).

Автор подчеркивает, что говорит о «незападных культурах», в способности которых достичь высокого уровня организации (создать современную экономику и демократическое политическое устройство) он сомневается, и уточняет, что даже эффективные вооруженные силы — не доказательство способности решать «бесконечно более сложную задачу создания индустриального общества, способствующего защите и развитию человеческой личности [с этим описанием индустриального общества сложно согласиться]» (с.11). Свои сомнения автор объясняет тем, что важны не столько размеры и количество объединений, которые «могут иметь в своем составе

5. Учитывая, что способность к подобной самоорганизации автор признает у других итальянских коммун, видимо, речь все же идет не о «народе» в его этнической или национально-государственной трактовке, а просто о людях (иной перевод английского слова «people»).

много членов, охватывать большую территорию, но при этом почти ничего не делать» [прекрасное описаний многих российских объединений, которые эффективны только в административной отчетности] (с. 11), сколько цели и ценности объединений, а также соотношение затрат на их деятельность и отдачи от нее (затраты и отдача носят здесь не только материально-финансовый характер).

Подобные уточнения не спасают работу от отстраненного этноцентричного взгляда автора на небольшую южно-итальянскую коммуну с населением в 3400 человек, которая состоит из «городка, белыми пчелиными сотами прилепившегося на вершине горы, и 27 квадратных миль полей и лесов вокруг, а треть населения живет в мелких хозяйствах, раскиданных у подножья горы и в долине» (с. 17). Его осмотр носит имплицитно и эксплицитно сопоставительный характер: в первом случае речь идет об упоминаниях «привычной для американцев бурной коллективной деятельности, направленной, по крайней мере отчасти, на укрепление благополучия местного сообщества» (с. 16), — в коммуне нет организованной благотворительности, коммерсанты не надеются достучаться до властей, чиновники возмущаются, когда кто-то лезет в их дела, никто не задумывается об общей пользе и т. д. (с. 19); во втором случае — о сопоставлении статистических и опросных данных с иным типом социальной организации в Италии и американским кейсом (провинция в Северной Италии и небольшой городок в американском штате Канзас).

Видимо, социокультурная дистанция и опора на наблюдения «чужака» (в страновом, языковом и социально-классовом смысле) и (в антропологическом смысле) «непроверенных проводников» (переводящих содержание речи, но не растолковывающих ее суть) заставили Бэнфилда высказать сомнительные утверждения, слишком упростив сложные феномены, которые удобно интерпретировать в контексте якобы «простого» (отсталого) общества. Так, он полагает, что мужчины коммуны «традиционно настроены антиклерикально», и объясняет это тем, что в прошлом «церковь имела на юге Италии обширные земельные владения, а ее служители славились жестокосердием и безнравственностью... многие упорно считают вообще всех священников стяжателями, лицемерами, а то и кем похуже» (с. 19). Вряд ли позиции католической церкви в сельской итальянской коммуне в середине XX века были столь шатки (да и сегодня тоже), а мифы-стереотипы о недостойных священниках — часть народного фольклора (российские стереотипы здесь мало отличаются от сельских итальянских полувековой давности, поскольку мифы о «плохих» священниках устойчивы даже тогда, когда известные нам лично — «люди отзывчивые и весьма достойные» — с. 19).

Другой пример: постоянные упоминания автором, часто с подтверждающими цитатами информантов, что, по мнению большинства, в коммуне «никто особенно об общей пользе не задумывается»: «Даже если кажется, что кто-то хочет всем добра, на самом деле он ищет свою выгоду и обделывает свои дела, ведь и свя-

тые — смиренные-смиренные, а о себе не забывали... а многие еще и рады помешать успехам другого» (с. 19). Странно, что автор воспроизводит подобные утверждения информантов как само собой разумеющиеся описания реального положения дел, не принимая во внимание целый ряд обстоятельств: он совершенно внешний человек, который вскоре уедет, поэтому ему можно высказать все, что накопилось, не опасаясь санкций; он представитель более высокого (имущего) класса, поэтому перед ним лучше (на всякий случай) прибедняться; если он прав в том, что коммуна организована по принципу аморального фамилизма, а эгоизм по определению не может быть социально одобряем в традиционном (и итальянском) контексте, то для оправдания эгоистических паттернов информанты презентируют их как вынужденные — по бедности и социальному принуждению (все такие, включая представителей церкви). Последнее обстоятельство подтверждает и то, что, по наблюдениям автора и свидетельствам его информантов, для коммуны характерны «нормальные» классовые отношения — патерналистски-сочувственные со стороны местной аристократии (слишком индивидуалистична и горда, не пытается изменить положение дел, отказываясь заниматься даже «фальшивой» политикой, но не прибегает к гиперэксплуатации) и клиентелистски-заискивающие со стороны крестьян.

Несколько смещенная «оптика» автора нередко приводит его к странным выводам. Например, постулировав и даже «каузально» объяснив «аморальный фамилизм/эгоизм» представителей коммуны, он почему-то удивляется внезапным переходам функционеров из одной партии в другую, непостоянству электорального поведения от выборов к выборам и превращению недавних сторонников кандидата на выборную должность в его ярых критиков сразу после избрания. Все эти якобы «удивительные» формы поведения (с. 28-29) — очевидные следствия просчитанного эгоизма и действий исключительно ради краткосрочной личной/семейной выгоды (отсюда недовольство избранным чиновником, если его избрание не принесло ожидаемой личной выгоды мгновенно). Столь же странно выглядят постоянно задаваемые автором вопросы, почему местные политические деятели не объединяют усилия для решения насущных местных проблем, почему ничего не делают, чтобы улучшить ситуацию со школами и т. д. Но если описываемая коммуна действительно такова, какой ее видит автор (сменяющие друг друга поколения эгоистов-фамилистов), то не социальное безразличие и политическая индифферентность местных жителей выглядят странно, а авторские вопрошания о причинах и истоках таковых.

Во-вторых, книга — прекрасный пример эмпирического исследования, реализованного, в современной терминологии, с помощью кейс-стади и этнографического исследования. Отдать предпочтение какой-то одной из двух традиционных стратегий качественного исследования сложно. В пользу этнографического подхода гово-

рит то, что автор рассматривает культуру «как ограничивающий фактор, который определяет степень и характер организованности и тем самым прогресса в менее развитых частях света», книгу называет «исследованием культурных, психологических и моральных предпосылок возникновения политических и иных объединений», а исследование позиционирует как, по сути, познание «культурного другого» — «доскональное изучение факторов, препятствующих коллективным действиям в культуре, не вполне нам чуждой, но тем не менее отличной от нашей и в некоторых отношениях очень сходной с культурами Южного Средиземноморья и Леванта» (с. 11).

В пользу кейс-стади говорит сразу несколько обстоятельств: условно прикладной характер исследования (как бы ни был смещен взгляд наблюдающего, для него характерен гуманистический настрой — попытка понять, чтобы помочь людям жить лучше); сочетание множества источников информации (переписные листы, статистические данные, автобиографические записки, семейные бюджеты доходов и расходов, включенное наблюдение и тематические апперцептивные тесты, которые мы бы назвали проективной методикой, — 16 информантов рассказали 320 историй); отказ от репрезентативной выборки в пользу «типичности»; отказ от попыток найти единое объяснение в пользу «плотного» описания (причины бедственного положения и отсутствия самоорганизации — целый ряд факторов, включая бедность, безграмотность, систему землепользования и др.); презентация результатов исследования в виде типологий (семь «объективных» групп населения по роду деятельности объединены в три «общественных класса» — крестьяне, ремесленники и коммерсанты, высший класс преимущественно «благородных по происхождению»); отказ от «доказательств» в пользу «изложения и иллюстрации теории, которую может тщательно проверить любой желающий». Результаты исследования представлены «исключительно как гипотеза», имеющая ограниченное поле применения: «Аморальный фамилизм — это тип поведения или синдром; общество, в котором наблюдаются отдельные симптомы этого синдрома, очевидным образом отличается от общества, в котором все такие синдромы налицо. Кроме того, важна степень поражения: несмотря на своекорыстие и беспринципность большинства его членов, общество не становится аморально-индивидуалистическим (или аморально-фамилистическим), если в нем хоть сколько-то силен дух гражданской солидарности или хотя бы “просвещенного” эгоизма» (с. 14). Что касается сочетания разнотипных данных, то показательно включение в книгу визуального компонента: представлены черно-белые изображения, на большинстве из них — лица людей, как бы визуализирующие информантов, на остальных — зарисовки из их повседневной жизни, не столько показывающие жизненный уклад, сколько убедительно воспроизводящие царящие в нем настроения смирения и неизменности.

Опора на разнородные данные позволила автору составить список причин отсутствия проявлений самоорганизации в итальянской коммуне, который он справедливо считает «привлекательным с точки зрения здравого смысла» (с. 35). Это страшная бедность большинства жителей («в настолько бедном обществе на политическую жизнь не остается времени»); необразованность — «крестьянин невежественен, как его осел, а ремесленник едва ли образованнее» («столь невежественный народ не может иметь понятия о том, чего можно добиться политическим средствами, и не способен осмысленно выбирать между партиями и кандидатами»); классовые противоречия, делающие невозможным сотрудничество; консервативность и политическая индифферентность мелких землевладельцев, стремящихся сохранить статус-кво (свой сколь угодно маленький участок земли); патологическое недоверие к государству и к любой власти вообще, выработанное за годы угнетений (характерная черта крестьянства, поскольку «государство гораздо дальше, чем небо, и гораздо вреднее», — все это делает жителя коммуны «мрачным фаталистом, считающим, что положение его безнадежно и ему лишь остается терпеливо и безропотно дожидаться новых несчастий» (с. 37).

Перечисленные причины выполняют двойную функцию: с одной стороны, придают исследованию прикладной характер — понимание причин, по мнению автора, очевидным образом предполагает необходимые действия, в качестве которых назван рост доходов, улучшение доступа к образованию, развитие системы государственного социального обеспечения и т. д. С другой стороны, многофакторность и разнородность источников информации заставляет автора признать, что по отдельности и все вместе приведенные объяснения справедливы лишь отчасти, поэтому нет никаких гарантий, что его «рецепты» сработают уже хотя бы потому, что ничего не мешало их реализовать прежде: даже самый нищий крестьянин мог несколько дней работать на благо коммуны; невежественность не мешает крестьянам разумно оценивать политические обещания партий; в истории значительно более бедные и невежественные люди проявляли «редкостную способность к самоорганизации и взаимовыручке» (с. 39). Кроме того, недоверие крестьян к государству не «патологическое», а скорее «нормальное» и «здоровое», и если они когда и получали какую-либо помощь, то именно от него.

Проблему автор видит в том, что «пессимизм южан распространяется только на коллективные, а не на индивидуальные действия; южный крестьянин... скорее реалист, чем фаталист» (с. 42): сложно быть оптимистом с отсутствующим горизонтом планирования жизни своей семьи. «Сельскохозяйственным работникам... живущим на скудные и ненадежные доходы, постоянно угрожают непредвиденные неприятности, справиться с которыми в их экономическом положении непросто: из-за болезни или несчастно-

го случая глава семьи может потерять трудоспособность, град может уничтожить урожай зерновых, осел и свинья могут сдохнуть, даже в отсутствие крупных несчастий от мелких затруднений все равно никуда не деться» (с. 59). Повсеместная устойчивая бедность (постоянное балансирование на грани выживания) заставляет усомниться в том, что отсутствие традиции и моральных основ самоорганизации — главное объяснение разобщенности итальянской коммуны. С одной стороны, «попавшей в беду семье остается надеяться только на родственников, друзей и соседей, но те сами бедны, и к тому же обычай не требует от них брать на себя ответственность за благосостояние других» (с. 60). С другой стороны, хроническое уныние крестьян объясняется и праздностью — люди могли бы работать больше, чтобы сделать сбережения и не жить в постоянной тревожности за свое будущее, но у них нет такой возможности. Следует подчеркнуть, что речь идет не о субкультуре бедности (одна из общепризнанных сегодня концепций), а о повсеместном объективно низком уровне жизни, когда структура потребления разнодоходных групп отличается не качественно, а скорее количественно (чуть больше еды, чуть больше вещей).

Таким образом, исследовательски-эмпирический потенциал книги очевиден, что делает ее исключительно важной и полезной для тех, кто занимается социологическим анализом локальных кейсов как типичных проявлений влияния социокультурных особенностей на экономическую деятельность и самоорганизацию сообществ. Порождаемые книгой концептуально-теоретические ассоциации менее очевидны, но она удивительно созвучна целому ряду вышедших относительно недавно работ, посвященных роли культуры в экономике. Этот тип ассоциаций хуже срабатывает даже у погруженного в соответствующую проблематику читателя, потому что книга Бэнфилда организована и структурирована иначе, чем характерные для обозначенного тематического направления работы. Как правило, они представляют собой терминологически насыщенные и теоретически нагруженные повествования, в которых примеры приводятся в качестве показательных иллюстраций и/или убедительных пояснений концептуальных изысканий (без таких примеров-пояснений читателю иногда сложно обнаружить реальные обыденные аналоги сложных теоретических конструкций). Книга Бэнфилда, напротив, представляет собой один большой пример в его подробнейшем описании, в которое встроены отдельные объяснения: по признанию автора, они лишь отчасти носят каузальный характер, в большинстве своем представляя «места, где разум удовлетворенно замирает, отыскав общие черты в явлениях, вроде бы никак между собой не связанных» (с. 12), — если менее метафорически, то речь, видимо, идет об аналитической индукции в ее классической версии, предложенной чикагскими социологами.

Спектр теоретических ассоциаций, порождаемых столь насыщенной эмпирикой книгой, может быть весьма широк, поэтому назовем несколько самых очевидных. Во-первых, реконструируя и иллюстрируя этос аморального фамилизма рутинными практиками, проговариваемыми и воплощаемыми в жизнь ценностными ориентациями и целями, Бэнфилд, по сути, говорит о социальном/культурном капитале в его современной трактовке (совокупность поведенческих паттернов, ценностей и социальных связей) и констатирует его неразвитость или даже отсутствие (а потому отсталость коммуны) вследствие неспособности людей сотрудничать и координировать усилия ради общего блага (прогноз, что такой тип социального капитала ведет к стагнации, оказался верен, по крайней мере для южной Италии). Благодаря этому капиталу устойчивость сохраняют, в том числе социально-экономические практики: «Именно потому, что люди считают культуру данностью и не сомневаются в своей культурной идентичности, культура может мобилизовывать людей и заставлять их принимать культурно специфичные институты, которые не всегда служат им самим на благо»[6]. Но тогда чрезмерная сосредоточенность очень бедных людей на собственной семье (в ущерб социальным связям и общему благу) оказывается не аморальным фамилизмом, а скорее «межпоколенческой/межвременной справедливостью». Это «справедливость в распределении благосостояния, полезности или ресурсов между поколениями... и его практический интерес сосредоточен, что неудивительно, на заботе ныне живущих о благополучии будущих поколений. Понятие межпоколенческой справедливости применимо в отношении культурного капитала — это то, что мы унаследовали от наших предшественников и что передадим будущим поколениям»[7].

Во-вторых, книга Бэнфилда написана вполне в духе работы известного экономиста Т.К. Шеллинга, который, по собственному признанию, сформулировал массу идей, «когда наблюдал за любопытным поведением других. Когда эти примеры появляются в книге, читатель может решить, что идея у меня уже была, а пример — это просто ее иллюстрация, но очень часто пример порождал идею»[8]. Будучи насыщенной эмпирическим материалом, книга Бэнфилда выступает и своего рода иллюстрацией теории игр — «изучения того, как рациональные индивиды делают выбор, когда лучший выбор из двух возможностей, или самый лучший выбор из нескольких возможностей,

6. *Бегельсдейк Ш., Маселанд Р.* (2016). Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения в области практического применения в современности. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения»; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. С. 24.
7. *Тросби Д.* (2018). Экономика и культура. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 84-85.
8. *Шеллинг Т.К.* (2016). Микромотивы и макроповедение / Пер. с англ. И. Кушнаревой; ред. Д. Шестаков. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 9.

зависит от того, какой выбор сделают или уже сделали другие», т. е. речь идет о «взаимозависимом выборе»[9]. Конечно, Бэнфилд, утверждая «отсталость» южно-итальянской коммуны, вряд ли рассматривает ее жителей как «рациональных игроков», однако его описания того, как они принимают решения о выстраивании круга постоянных контактов и как его поддерживают, соответствуют современной экономической теории игр. А одно из ее следствий — «то, как каждый приспосабливается к своей социальной среде, — не то же самое, насколько удовлетворительна социальная среда, которую они вместе создают для самих себя»[10] — иногда кажется более «объяснительной гипотезой», чем версия Бэнфилда об аморальном фамилизме. Приведем еще одно высказывание Шеллинга, которое хорошо объясняет жизненный уклад описанной Бэнфилдом коммуны: «Большая часть видов деятельности, по существу, во многих обществах... свободна от центрального управления или же подчинена санкциям и предписаниям, которые действуют косвенно. И хотя людей может волновать то, как все это складывается в целом, их собственные решения и их собственное поведение в обычном случае мотивируются лишь их собственными интересами (на самом деле люди часто видят и подстраиваются не к числу тех или иных выборов, а к их последствиям), а потому на них часто воздействует лишь локальный фрагмент общей схемы» (с. 32).

В-третьих, «смещенный» взгляд Бэнфилда как проводящего включенное наблюдение чужака в последние десятилетия, как правило, концептуализируется в формате критики западного «колониализма», причем именно через понятие культуры. Например, такой критически-дискурсивный подход представлен в работе Т. Иглтона «Идея культуры», который приводит ошибочное, на его взгляд, мнение Р. Рорти, согласно которому «у вас может быть воображение, только если вы достаточно богаты. Именно материальная обеспеченность освобождает нас от эгоизма. В состоянии нищеты нам трудно подняться над материальными нуждами; только с появлением материального излишка мы можем переключиться на тот излишек воображения, который подразумевает знание о том, что такое быть другим человеком... Только западный человек сегодня может проявлять истинную эмпатию, поскольку только у него есть время и внутренний импульс к тому, чтобы вообразить себя аргентинцем или овощем... т. е. у угнетенных обществ слишком мало времени на то, чтобы представлять себе чувства других людей»[11]. По мнению Иглтона, сложилась устойчивая традиция «считать культуру чем-то особенно релевантным для незападных стран... Западные державы могли легитимизировать свое господство тем фактом, что они олицетворяли универсально желательный,

9. Там же. С. 8.
10. Там же. С. 25.
11. *Иглтон Т.* (2019). Идея культуры. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 75.

рациональный, цивилизованный тип поведения и мышления. Перед ними стояла задача вывести "других" из плена их уникальных культурных привычек. Культура в империалистическом мире стала уделом необразованных»[12]. Это высказывание созвучно рассуждениям Бэнфилда о не способствующем общему благу и социально-экономическому развитию этосе «отсталого общества».

В этом контексте предложенные Бэнфилдом меры по усмирению аморального фамилизма и его замещению просвещенным эгоизмом вполне укладываются в призыв Иглтона (хотя он говорит о несколько ином) «поставить на место культуру, которая приобрела политическое значение и стала слишком нахальной и самонадеянной»: «Культура — не только то, чем мы живем, она в большой степени и то, ради чего мы живем (привязанности, отношения, память, родство, место, сообщество, эмоциональное богатство, интеллектуальное удовольствие, чувство наивысшего смысла: большинству из нас они ближе, чем хартии прав человека или торговые договоры)»[13]. Иглтон критикует такое восприятие западной цивилизацией «культуры» «отсталых обществ» как «эмпатические заблуждения»: не только потому, что западная цивилизация постоянно демонстрирует «удручающую неспособность вообразить другие культуры», но и потому, что она претендует на универсальность и считает себя вправе вторгаться в иные культуры, якобы «наводя порядок в доме человечества», хотя есть масса примеров того, что «собственное угнетение и побуждает к сочувствию». Иглтон приводит в качестве подтверждения неспособности вообразить иные культуры инопланетян, которых обычно изображают как аналог человека (физиологический, социальный и даже технологически непредсказуемый). Этот пример оказывается созвучен и современному восприятию крестьян (как «инопланетян» для большей части горожан), и описанию Бэнфилдом южно-итальянской сельско-крестьянской коммуны («коллективной партикулярности»), которая претерпевает модернизационные трансформации и потому начинает «воспроизводить "тиранию" универсального консенсуса [западной потребительской культуры] в миниатюре в своем закрытом, автономном, строго кодированном мире [и потому крестьяне коммуны плохо себе представляют, кто же они теперь такие]»[14].

Особняком стоит еще одна ассоциация, которая может возникнуть у читателей, погруженных в вопросы крестьяноведе-

12. *Бегельсдейк Ш., Маселанд Р.* (2016). Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения в области практического применения в современности / Пер. с англ. Н.В. Автономовой; науч. ред. В.С. Автономова. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения»; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. С. 51.
13. *Иглтон Т.* (2019). Идея культуры. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 189-190.
14. *Иглтон Т.* (2019). Идея культуры. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 84.

ния и сельской социологии. В своих описаниях Бэнфилд упускает из вида одну эмпирическую деталь — что изучает не просто иное сообщество, но сельско-крестьянское. Конечно, он неоднократно подчеркивает, что в основном оно состоит из крестьян, мелких землевладельцев и сельскохозяйственных рабочих, постоянно уточняет, что практически вся экономическая деятельность коммуны сводится к сельскохозяйственной (главные источники доходов — сельское и лесное хозяйство) и пр., однако не рассматривает коммуну именно как сельскую, хотя именно эта ее особенность определяет устойчивое воспроизводство ее привычного уклада, потому что такова сельская жизнь (цикличность и преемственность). Например, автор критически оценивает убеждение жителей коммуны, что «настоящего успеха помогают добиться либо везение, либо благосклонность святых, а никак не бережливость, трудолюбие и предприимчивость... Идея, что благополучие человека почти полностью зависит от неподвластных ему обстоятельств... а сам он может в лучшем случае только развить удачу, а не добиться ее, без сомнения мешает проявлению инициативы» (с. 117). Но люди, занимающиеся доиндустриальным сельским хозяйством, могут надеяться только на везение (погоду), а поскольку большинство живет натуральным хозяйством, то урожай определяет пропитание, доходы и уровень жизни семьи. И сегодня аграрии следят за климатическими условиями, а жителям сельской коммуны в середине XX века оставалось надеяться только на везение и помощь святых.

Соответственно, вряд ли отсутствие у них инициативы — проявление аморального фамилизма, скорее оправданный фатализм крестьян до начала эпохи индустриализации. Кстати, странно выглядят упоминания об антиклерикальности жителей коммуны, поскольку они «получают лишь самое зачаточное религиозное образование» (с. 131). Вряд ли роль образования столь важна: крестьянский расчет на покровительство святых носит вполне языческий характер (святых выбирают по практическим соображениям «подведомственных областей», могущества, «восприимчивости к просьбам» и даже характера — могут быть враждебно-агрессивными и требовать задабриваний), а воцерковленность, вера и упование на везение под святым покровительством — очень разные вещи в любом сельском жизненном мире (и городском тоже).

Бэнфилд как будто игнорирует тот факт, что описываемое им сообщество переживает сложный период трансформации, которую принято называть модернизацией[15]. Он упоминает, что зна-

15. См., напр.: *Троцук И.В.* (2007). The post-socialist agrarian question. Property relations and the rural condition // Социологический журнал. № 2. С. 167-176; *Троцук И.В.* (2015). Правомерно ли говорить о крестьянстве в современной Восточной Европе? // Вестник РУДН. Серия: Социология. № 4. С. 173-180.

чительная доля крестьян с собственным клочком земли вела натуральное хозяйство, практически ничего не выращивая на продажу (что вскоре станет невозможно даже в отдаленных сельских коммунах «незападной» части западного общества), и что небольшая доля коммерческих хозяйств поставляла на местные рынки некоторое количество оливкового масла и вина, нанимая для работы других людей, «поскольку ручной труд считается унизительным» (что странно для крестьянской коммуны), отмечает фундаментальные изменения потребительских практик, обусловленные не ростом благосостояния (многие крестьяне стали беднее, чем были поколение назад), а приходом новых моделей поведения и внешнего облика, но не учитывает эти модернизационные трансформации, интерпретируя рассказы крестьян (а их утверждения, что исключительная фокусировка на собственной семье — историческая традиция, передающаяся из поколение в поколение, может быть поставлена под сомнение как самооправдательная стратегия).

Об этом пишет в послесловии Э. Панеях, отмечая, что взгляду Бэнфилда предстал не устоявшийся уклад (самовоспроизводящаяся «отсталость»), а «уклад распадающийся», и этого распада он не сумел увидеть за тем «фасадом», что для него, богатого образованного городского чужака-иностранца, возвели местные крестьяне[16]. Даже «изнутри» чужак-наблюдатель не смог понять, что видит момент, «когда бывшая традиционная община, прошедшая через потрясения, настолько глубокие, что о них не говорят, трансформируется в сообщество, пусть провинциальное, но уже организующееся по образцу современного модерного массового общества... и большая традиционная многопоколенческая семья преобразовывается в нуклеарную, еще сохраняя ценности и картину мира, характерные для жизни в расширенной семье» (с. 208-209). Вероятно, этим и объясняется пассивность, безрадостный пессимизм и постоянная тревожность сельской коммуны — расхождением между тем, как ее члены вынуждены жить в новых социально-экономических реалиях (рутинизирующийся образ действий), и теми традиционными социокультурными паттернами, что совсем недавно считались моральными императивами — буквально вчера лежали в основе рутинного образа действий, а сегодня вдруг стали «отсталыми» и даже постыдными, поэтому в их сле-

16. Если бы книга была написана недавно, то, вероятно, подверглась бы аналогичным критическим замечаниям, но за игнорирование глобализационных тенденций, которые породили примерно те же проблемы для локальных сельских сообществ: «Мир, возможно, стал более эффективным и продуктивным, но он не стал справедливее... Последствия глобализированной экономики создали мир победителей и проигравших... Студентам говорят, что двойная проблема, с которой имеет дело экономика, — это эффективность и справедливость; однако большую часть времени они изучают первую проблему, а второй обычно уделяется меньше внимания» (*Тросби Д.* (2018). Экономика и культура. М.: Изд. дом ВШЭ, 2018. С. 215).

довании отказано предшествующим поколениям в рамках своего рода самооправдания[17].

Безусловно, в тексте встречаются имплицитные отсылки к тому, что модернизационные тенденции исключают крестьян из хозяйственного (у них нет сбережений, нет работы, они вынуждены ничего не делать) и культурного контекста (чувствуют свою ничтожность и нелепость, общество считает их «отсталыми») все быстрее осовременивающегося общества, в котором население растет, мелкие хозяйства из-за разделов между наследниками становятся еще мельче (сочетание демографических и капиталистических трендов), «каждая семья находится под постоянной угрозой того, что следующее поколение опустится ниже по социальной лестнице» (с. 74), хотя одновременно «у представителей всех классов имеется шанс, пусть и слабый, продвинуться вверх в социальной иерархии» (с. 75). Однако автор не считает этот модернизационный контекст ключевым объяснительным фактором экономического положения коммуны, несчастливости ее членов и рассказов о якобы традиционном аморальном фамилизме. Бэнфилд замечает в послевоенном экономическом и модернизационном кризисе не переход от одного жиз-

17. Речь не идет об осознании крестьянами своей культурной инаковости или семантической исключенности из современной культуры, хотя их настроения в целом объясняются тем, что «“культурными” оказываются городские жители, а те, кто действительно возделывает землю, — нет. Те, кто культивирует землю, все меньше и меньше способны окультуривать самих себя. Агрикультура не оставляет свободного времени для культуры» (Иглтон Т. (2019). Идея культуры. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 9). Жители коммуны чувствуют, что всеобщее «окультуривание» превращает их в «отсталых»: «Культура требует определенных социальных условий, а поскольку эти условия могут включать в себя государство, она тем самым получает политическое измерение. Окультуривание идет рука об руку с торговлей, потому что именно торговля подрывает деревенскую неотесанность, втягивает людей в сложные отношения, которые их “шлифуют”» (Там же. С. 21). Это одна из возможных трактовок культуры — как противопоставленной цивилизации, и в этом оценочном контексте цивилизация (материальный прогресс) начинает конфликтовать с культурой как традицией (пусть до определенной степени это «война понарошку») (Там же. С. 23). По мнению Иглтона, разговор об отсталости с использованием понятия «культура» стал возможен, потому что оно стало описательным (а не оценочно-дискриминирующим) — как бы констатирующим отличие жизненных форм и укладов «дикарей» от «цивилизованных людей», особенно в антропологии. Бэнфилд смешивает элементы разных трактовок культуры — дескриптивные и нормативные, что позволяет ему вынести в название книги слово «отсталый». В тексте прослеживается и отмеченное Иглтоном представление о культуре, которым «мы в основном обязаны национализму и колониализму, а также развитию антропологии на службе у имперской власти» (Там же. С. 43). Отсюда высокомерно-смещенно-оценивающий взгляд Бэнфилда как наблюдателя за «отсталым обществом» (Панеях справедливо подчеркивает, что этот наблюдатель — еще и представитель страны-победителя в войне, где Италия в группу победителей не вошла).

ненного уклада к другому, а «устойчивое и воспроизводимое ущербное состояние, слабость организации общества» (с. 210). Это тем более удивительно, что автор открыт для критики: сам обозначает слабые места своей «прогностической гипотезы» («жители коммуны поступают так, как если бы следовали правилу: добивайся максимальной краткосрочной материальной выгоды для своей нуклеарной семьи; исходи из того, что все остальные поступают так же»), отмечает неуклюжесть и отчасти неточность предложенного понятия «аморальный фамилизм» (если у человека нет семьи, он становится «аморальным индивидуалистом»), осознает различие «идеального» и «реального» поведения и признает, что соответствие поведения жителей коммуны гипотезе ее не доказывает, а лишь делает объяснительной (превращает поведение в понятное и предсказуемое).

Получается, что работа Бэнфилда как бы развенчивает миф о доминировании общинных отношений в сельских сообществах, которые принято противопоставлять индивидуалистической разобщенности городской жизни (кстати, автор почему-то считает, что в сельской России привязанность ребенка к общине была настолько сильной, что потеря родителей была не так уж страшна, что вряд ли можно считать универсальным правилом). Но на самом деле автор описывает сельскую коммуну, которая уже испытывает давление последствий индустриализации сельского хозяйства и городской потребительской культуры, которые не могут не отражаться на социальных связях и взаимодействии в условиях ограниченных доходов (когда «дружба — недоступная роскошь»). Эмоциональность авторских описаний свидетельствует о том, что, как многие из нас сегодня, попадая из города в номинально сельский мир, он, видимо, ожидал увидеть царство Gemeinschaft-отношений и коммунальности.

Несмотря на эмпирические основания своих концептуальных построений, автор постоянно балансирует между недооценкой (модернизационных веяний и сельско-крестьянского контекста) и переоценкой наблюдаемого. Примером второго выступает то, что сначала автор убедительно, на множестве примеров, показывает, насколько низок уровень доверия жителей коммуны к представителям власти, насколько государство воспринимается как единственный источник хоть какой-то помощи и сдерживания коррумпированных чиновников (от которого, впрочем, лучше держаться подальше), как аморальный фамилизм вынуждает членов коммуны выстраивать сложные взаимоотношения с ближним и дальним окружением на основе неформально кодифицированной системы межличностных и межсемейных взаимодействий, а в конце книги внезапно квалифицирует местный якобы традиционный этос как ненормальное, неестественное и промежуточное состояние «войны всех против всех», катастрофические последствия которого сдерживает лишь внешняя сила в лице государства, и призывает вне-

шние силы (церковные и политические) целенаправленно изменить этос (церковь и партии — формальные институты, деятельность которых регулируется государством, и получается, что оно должно «сглаживать обиды и облагораживать чувства»[18]). По мнению автора, этос «не может поменяться благодаря тому, что его решат изменить сами жители коммуны» (с. 167), требуемые преобразования мировоззрения могут оказаться неосуществимыми в принципе, «особенно когда речь идет о сдвиге в сторону более сложной и требовательной морали» (с. 168).

Видимо, здесь вновь проявляется взгляд «чужака», который с позиций собственного общества выносит оценку иному жизненному укладу и считает необходимым его изменение «сверху» во вполне конкретном «правильном» направлении (в частности, предлагается переход от аморального фамилизма к «просвещенному эгоизму», хотя, вероятно, мы уже наблюдаем его южноитальянскую версию в локальной модификации). Впрочем, автор признает рискованность таких преобразовательных воздействий: «Целенаправленное изменение этоса, если оно вообще возможно, связано с определенным риском — устранение причин, обусловивших характерные особенности существующего этоса, не гарантирует, что этос, который его сменит, не будет еще хуже» (с. 173). Вероятно, опасения автора связаны не только с его убеждением, что лучше оставить в покое то, что пусть плохо-бедно, но как-то работает, а и с его, как бы сегодня выразились представители критического дискурс-анализа, «колониальным взглядом» на «отсталые» реалии. Вот как Бэнфилд завершает свою книгу «на безрадостной ноте»: «Возможно, благодаря предлагаемым мерам (разным формам «старомодного просветительства»[19]) тяготящий крестьянина груз унижений сделается немного легче, и в результате этого развеется мрачная меланхолия, испокон века одолевающая жителей коммуны. Но... останутся голод, усталость и тревоги. Как бы удачно ни складывались впредь обстоятельства, пройдет еще очень много времени, прежде чем у всех в коммуне будет вдоволь еды. Не произойдет благодаря этим мерам и радикального изменения этоса коммуны. Даже при самом благоприятном развитии событий, для естественного восстановления и оживления социальных связей, которые более чем столетие только чахли и сохли, должны смениться два, три или четы-

18. *Иглтон Т.* (2019). Идея культуры. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 16.

19. Автор высказывает сожаление о невозможности применения в качестве меры воздействия широкой проповеди протестантизма по причине недопустимости «протестантского прозелитизма» на католическом юге Италии, т. е. трактует поведенческие паттерны как результат мировоззренческих трансформаций в духе известной концепции Макса Вебера: *Вебер М.* (1990). Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс.

ре поколения. И, наконец... эти меры вряд ли когда-нибудь будут приняты... Народы не больше отдельных коммун способны к целенаправленным коренным переменам» (с. 179). Примерно то же самое говорят скептики-пессимисты о сельской России, но безрадостные пророчества не сбываются.

С одной стороны, признание автором ограничений его, по сути, мини-теории аморального фамилизма — прекрасный образец того, как нужно социологически-эмпирически изучать влияние культуры на (экономический) уклад и представлять результаты качественного исследования. С другой стороны, автор не контекстуализирует свои наблюдения как социально-типичные для модернизационных процессов, уничтожающих сельско-крестьянский образ жизни, и иногда делает слишком серьезные обобщающие выводы, например (с. 88-106): в обществе, состоящем из аморальных фамилистов, никто не действует в общих интересах, если не видит в этом личной пользы/материальной выгоды (но этому противоречат проявления взаимопомощи и услуг[20]); только должностные лица занимаются общественными делами, для частных лиц это считается ненормальным или неподобающим (но ведь важна трактовка «общественного дела»); отсутствует общественный контроль за представителями власти (но жители коммуны прекрасно контролируют выборных чиновников своим электоральным выбором); закон соблюдается только под угрозой наказания (но автор приводит мас-

20. Автор признает, что «иногда крестьяне помогают друг другу в работе, одалживают немного хлеба или мелкие суммы денег», но убежден, что «делают они это не из симпатии и не по доброте душевной, а ради собственной выгоды. Никто из них не ждет, что ему поможет человек, которому такая помощь будет чего-то стоить. Работая на благо другого, крестьянин аккуратно записывает потраченное на это время. Даже самые пустяковые услуги порождают обязательства, по которым потом приходится платить... Друзья и соседи — угроза не только для семейного бюджета, но и для семейной безопасности... От друзей и соседей зависти стоит ожидать скорее, чем от посторонних, потому что они больше знают о хозяйственных успехах семьи и живее чувствуют необходимость с ней конкурировать» (с. 123-124). Это показательный пассаж: автор признает наличие неформальных форм взаимопомощи, но считает ее расчетливо-корыстной, хотя объяснение скорее кроется в банальном отсутствии ресурсов. Скажем, удушающая бедность — причина того, что люди стараются выстраивать только те социальные сети взаимных обязательств, которые помогут выжить в сложной ситуации. Автор интерпретирует свои наблюдения и высказывания информантов в пользу гипотезы аморального фамилизма, но можно предложить для них и иное объяснение. Кроме того, когда речь идет об ожидании зависти и иных «опасных» проявлений со стороны друзей и соседей, применимо понятие самоисполняющегося пророчества — «некоторые ожидания носят такой характер, что провоцируют тот вид поведения, который приводит к тому, что ожидания исполняются» (*Шеллинг Т.К.* (2016). Микромотивы и макроповедение / Пер. с англ. И. Кушнаревой; ред. Д. Шестаков. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 152).

су примеров четкого действия неформальных санкций); а равнодушие бюрократов, когда «ревностного чиновника встретить труднее, чем белую муху», демонстрирует не только отсутствие солидарности с местным сообществом, но и стереотипные ожидания (реакция на недоверие крестьян любой власти, которая априори считается коррумпированной, и восприятие «народа» как априори отсталого и неблагодарного).

Нельзя не согласиться с Э. Панеях, что книга Бэнфилда — это богатейший эмпирический материал, собранный высокомерным антропологом и позволяющий «будто под микроскопом увидеть общество, которое уже давно перестало существовать» (с. 213). Но отчасти не согласиться все же придется — данного конкретного общества действительно уже не существует, но описанные проблемы культурной детерминации социально-экономического уклада слишком социально-типичны и потому прекрасно воспроизводятся до сих пор, пусть и в несколько осовремененном виде. Поэтому книга интересна и полезна не только с ностальгических позиций познания исторического прошлого, но и как прекрасный пример «изложения важных идей, не прибегая к формальным моделям и к математике»[21], и реконструкции «культурного контекста экономики как системы мысли [отсюда — не нейтральный взгляд наблюдателя] и как системы социальной организации»: «Формальная точность современной экономики с ее теоретической абстракцией, математическим анализом и опорой на беспристрастный научный метод для проверки гипотез о том, как ведут себя экономические системы, может создать впечатление, что экономика как дисциплина не имеет культурного контекста, что она действует в мире, который не определяется культурными феноменами и сам их не создает. Но... экономика... не может быть свободной от культуры»[22]. В этом смысле книга Бэнфилда — потрясающе современное эмпирическое исследование по экономической социологии: «Настоящая экономическая теория занята универсальными принципами рационального поведения, а экономическая социология должна дополнять эту теорию, изучая конкретный социокультурный контекст экономических процессов»[23].

21. *Шеллинг Т.К.* (2016). Микромотивы и макроповедение / Пер. с англ. И. Кушнаревой; ред. Д. Шестаков. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 7.
22. *Тросби Д.* (2018). Экономика и культура. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 25.
23. *Бегельсдейк Ш.*, *Маселанд Р.* (2016). Культура в экономической науке: история, методологические рассуждения в области практического применения в современности. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Изд-во «Международные отношения»; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. С. 65.

The social-economic meaning of culture: Conceptual and methodological findings of an imperfect observation
Review of the book: Banfield E.C. The Moral Basis of a Backward Society. Moscow: New Publishing House, 2019. 216 p.

Irina V. Trotsuk, DSc (Sociology), Professor, Sociology Chair, RUDN University; Senior Researcher, Center for Agrarian Studies, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. 119571, Moscow, Vernadskogo Prosp, 82. E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru