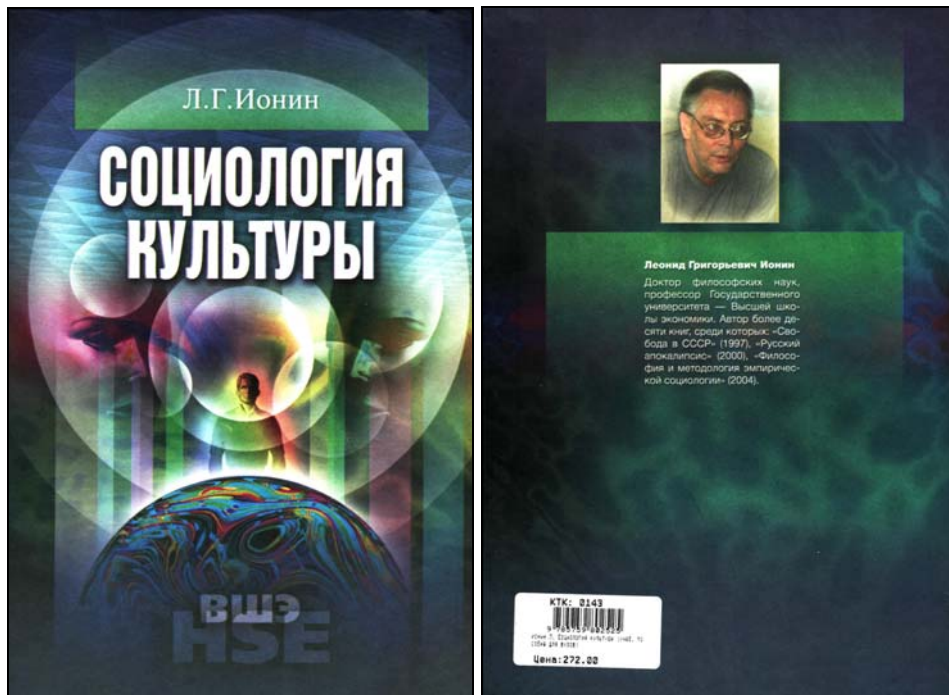


Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
 update 21.01.07



И 75

Ионин, Л. Г.

Социология культуры [Текст]: учеб. пособие для вузов / Л. Г. Ионин;

Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427, [5] с. — (Учебники Высшей школы экономики). — Библиогр.: с. 412—421. — Имен. указ.: с. 422—427. — 3000 экз. - ISBN 5-7598-0252-6 (в пер.).

Анализируется процесс современной социокультурной трансформации, ведущей к резкому усилению роли культуры в социальной жизни. Рассматриваются три альтернативные методологии подхода к анализу социокультурных изменений: анализ логики и истории повседневности, анализ культуры как мифа и ритуала. Автор дает собственную концепцию социокультурных изменений в России, опираясь на идею культурного инсценирования. Книга построена на актуальном российском материале и представляет собой попытку выработать оригинальный подход к современной трансформации культуры в России, а также к социальному изменению вообще.

Для студентов, специализирующихся в области гуманитарных наук. Представляет интерес для ученых и специалистов, разрабатывающих гуманитарную проблематику, а также для широкого круга читателей.

УДК 316.7(075) ББК 60.56

Учебное издание

Серия "Учебники Высшей школы экономики"

Ионин Леонид Григорьевич

Социология культурыЗав. редакцией *Е.А. Рязанцева*Редактор *А. В. Заиченко*Художественный редактор *А.М. Павлов*Корректор *Е.Е. Андреева* Компьютерная верстка *Ю.Н. Петрина*

ЛР № 020832 от 15 октября 1993 г. Подписано в печать 16.07.2004 г. Бумага офсетная № 1. Формат 70х100¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 34,3. Уч.-изд. л. 24,9. Тираж 3000 экз. Зак. № 2196. Изд. № 322.

ГУ ВШЭ. 125319, Москва, Кочновский проезд, 3

Тел.: (095) 134-16-41; 134-08-77

e-mail: ld.hse@mail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов

на Книжной фабрике № 1 МПТР России.

144003, г. Электросталь Московской обл., ул. Тевосяна, 25.

У Ч Е Б Н И К И
ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ



УЧЕБНИКИ
ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ



Л.Г.Ионин
Социология КУЛЬТУРЫ

Четвертое издание, переработанное и дополненное

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки 521200 «Социология»



Издательский дом ГУ ВШЭ

Москва 2004

УДК 316.7(075) ББК 60 56
И 75

Рецензент доктор исторических наук, профессор *Л.М. Дробижева*

ISBN 5-7598-0252-6

© Л.Г. Ионин, 2004 © Оформление. Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004

Электронное оглавление

Электронное оглавление	3
ОГЛАВЛЕНИЕ.....	6
ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА	9
1. Глава. КУЛЬТУРА И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ	11
1.1. История слова "культура"	11
1.2. Какие науки изучают культуру	13
1.3. Культурный шок	15
1.4. Колонизация и модернизация	17
1.5. Путешественники и ученые	18
1.6. Антропологическая революция	20
1.7. Эволюционистская парадигма	20
1.8. Человек как культурное существо	21
1.9. Культура как музей.....	22
1.10. Культура и цивилизация	23
1.11. От культуры к культурам	25
1.12. Все еще непреодоленный культурный шок.....	27
1.13. Логика модернизации	28
Универсализм (в этом контексте)	29
Диффузность	29
1.14. Критика теорий модернизации	31
1.15. Теории модернизации как вершина эволюционистской парадигмы	32
1.16. Определения культуры.....	33
2. Глава. КУЛЬТУРА В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	36
2.1. Три культуры и герменевтика	36
2.2. Начиная с Конта.....	38
2.3. Репрезентативная культура.....	39
2.4. Объективизм.....	41
2.5. Понимающая социология.....	42
2.6. Протестантская этика и дух капитализма.....	44
2.7. Две социологии	48
2.8. Определение ситуации	49
2.9. Принятие роли другого	50
2.10. Социальная феноменология.....	52
2.11. Жизненный мир	52
2.12. Когнитивная микросоциология	54
2.13. Познание как творчество мира	55
2.14. Социологическое понятие культуры.....	57
3. Глава. ЛОГИКА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ	59
3.1. "Мастер и Маргарита" как experimental design	59
3.2. Конечные области значений	61
3.3. Интерпретация как защита повседневности.....	62
3.4. Проблемные ситуации.....	66
3.5. Механизм повседневной типизации	67
Постулат взаимозаменяемости точек зрения:	67
Постулат совпадения "систем релевантностей":.....	67
3.6. Структура понимания.....	68
3.7. Типологическое понимание	69
3.8. Повседневные типы как жанры речи	70
3.9. Логика повседневности. Абдукция	71
3.10. Эксперт как обыденный деятель	72
3.11. Шерлок Холмс и (псевдо)дедуктивный метод.....	75
3.12. Повседневность и наука	77
3.13. Три трактовки историзма повседневности	80
3.14. Эволюция конституирующих элементов повседневности.....	82
3.15. Историческое развитие социальности	86
3.16. К антропологии повседневности	89
3.17. Повседневность как тема	90
4. Глава. РИТУАЛ -СИМВОЛ - МИФ	92
4.1. Ритуалы и ритуализм.....	92
4.2. Ритуалы и социальные институты	94

4.3. Определения ритуалов	96
4.4. Дюркгейм о религии и ритуалах	97
4.5. Типы и функции ритуалов	99
Ритуалы презентации	101
4.6. Rites de passage	101
Rites de passage (ритуалы перехода)	101
Обрезание	101
Подрезание	101
4.7. Что такое символ?	102
4.8. Современная символизация	103
4.9. Мифологическая символизация	105
4.10. Миф как жизненная реальность	107
4.11. Наука как миф и ритуал	108
4.12. Миф: энергия и функции	111
4.13. Национальный миф	113
Мифологический национализм	114
4.14. Жизненный мир	115
5. Глава. ТРАДИЦИЯ -КАНОН - СТИЛЬ.....	116
5.1. Понятие стиля	116
5.2. Этюд о стилях	116
5.3. Стил, традиция, канон	116
5.4. Советский политический канон	118
5.5. Гибель культуры	119
5.6. Идея жизненной формы	120
5.7. Жизненные формы у Шпрангера	121
Теоретический человек	122
5.8. Жизненный стил и Lebensführung	125
5.9. Стилевая дифференциация	125
5.10. Что такое моностилизм	126
5.11. Категории моностилистической культуры	127
Иерархия	128
Канонизация	128
Упорядоченность	128
Тотализация	128
Исключение	128
Упрощение	129
Официальный консенсус	129
Позитивность	129
Телеология	129
5.12. Сакральное ядро моностилистической культуры	129
5.13. Категории полистилистической культуры	132
Денерархизация	132
Деканонизация	133
Неупорядоченность	133
Детотализация	133
Включение	133
Диверсификация	133
Эзотеричность	133
Негативность	133
Ателеология	134
5.14. Новые культурные модели	134
5.15. Культурные инсценировки	135
5.16. Культурный фундаментализм	136
6. Глава. ИНСЦЕНИРОВКИ В КУЛЬТУРЕ	139
6.1. О теории трансформации	139
6.2. Трансформация как культурная реорганизация	140
6.3. Культурный разрыв	142
6.4. Биография и культура	143
6.5. Идеология как культура	145
6.6. Культура в латентном существовании	146
6.7. Культурная инсценировка как механизм изменения	148
6.8. Структура культурных инсценировок	148
6.9. Повседневное теоретизирование	150
6.10. Элементы культурной формы	152
6.11. Case-study: казаки	154
6.12. Case-study: политики	155
7. Глава. КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА.....	157

7.1. Социальная структура и социальное неравенство.....	157
7.2. Вертикальные классификации.....	158
7.3. "Модернистский проект".....	160
7.4. Марксизм и модернизм.....	162
7.5. Модернизм в изучении социальной структуры.....	164
7.6. Экскурс: российская реидеологизация.....	165
7.7. Критика модернистского подхода к изучению неравенства.....	166
7.8. Новые дифференциации.....	167
7.9. Новые дифференциации и дифференцирующие факторы в России.....	168
7.10. Социальное распределение стилей.....	171
Целостность.....	171
Добровольность.....	172
Характерность.....	172
Распределение шансов стилизации.....	172
Распределение стремлений к стилизации.....	172
7.11. Новая парадигма социоструктурного подхода.....	173
8. Глава. МОДЕРН - ТРАДИЦИЯ -КОНСЕРВАТИЗМ.....	176
8.1. Конкретное понимание собственности.....	176
8.2. Абстрактное понимание собственности.....	178
8.3. Земля как собственность.....	179
8.4. "Вишневый сад". Сопространственники и современники.....	179
8.5. Структура идеологий.....	181
8.6. Свобода, равенство, братство.....	184
8.7. Конкретная свобода.....	185
8.8. Свобода в "левом" дискурсе.....	188
8.9. Свобода в советском и постсоветском марксизме.....	189
8.10. Экскурс: была ли свобода в СССР.....	190
8.11. Правовые идеологии.....	196
Позитивное право.....	196
8.12. И. Ильин: государство как корпорация и учреждение.....	197
Резюме:.....	199
8.13. Всеобщность прав и российские частности.....	200
8.14. Парадокс мирового информационного порядка.....	202
8.15. Консервативное решение?.....	204
9. Глава. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА.....	206
9.1. Факторы постнаучного развития.....	206
"Онаучивание" жизни и мира.....	206
9.2. Новая повседневность.....	208
9.3. Виртуальное и реальное.....	209
9.4. Постмодерн и витальность.....	212
9.5. Постмодерн и время.....	213
9.6. Постмодерн и личность.....	214
9.7. Социальность грядущей эпохи.....	215
9.8. Заключение: " <i>clean ist wieder in</i> ".....	216
Библиографический список.....	217
Именной указатель.....	222

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора	10
Глава 1. Культура и науки о культуре	13
1.1. История слова "культура".....	13
1.2. Какие науки изучают культуру.....	17
1.3. Культурный шок.....	22
1.4. Колонизация и модернизация	25
1.5. Путешественники и ученые.....	27
1.6. Антропологическая революция.....	31
1.7. Эволюционистская парадигма.....	32
1.8. Человек как культурное существо.....	33
1.9. Культура как музей.....	35
1.10. Культура и цивилизация.....	37
1.11. От культуры к культурам.....	41
1.12. Все еще непреодоленный культурный шок.....	45
1.13. Логика модернизации.....	48
1.14. Критика теорий модернизации.....	53
1.15. Теории модернизации как вершина эволюционистской парадигмы.....	55
1.16. Определения культуры	57
Глава 2. Культура в социологической традиции	61
2.1. Три культуры и герменевтика.....	61
2.2. Начиная с Конта.....	66
2.3. Репрезентативная культура.....	68
2.4. Объективизм.....	71
2.5. Понимающая социология.....	72
2.6. Протестантская этика и дух капитализма	78
2.7. Две социологии.....	85
2.8. Определение ситуации.....	87
2.9. Принятие роли другого	89
2.10. Социальная феноменология.....	92
2.11. Жизненный мир	93
2.12. Когнитивная микросоциология.....	97
2.13. Познание как творчество мира.....	99
2.14. Социологическое понятие культуры	102
Глава 3. Логика и история повседневности	104
3.1. "Мастер и Маргарита" как experimental design.....	104
3.2. Конечные области значений.....	109
3.3. Интерпретация как защита повседневности.....	111
3.4. Проблемные ситуации.....	116
3.5. Механизм повседневной типизации	118
3.6. Структура понимания	120
3.7. Типологическое понимание.....	123
3.8. Повседневные типы как жанры речи	126
3.9. Логика повседневности. Абдукция	127
3.10. Эксперт как обыденный деятель.....	129
3.11. Шерлок Холмс и (псевдо)дедуктивный метод.....	135
3.12. Повседневность и наука.....	138
3.13. Три трактовки историзма повседневности.....	144
3.14. Эволюция конституирующих элементов повседневности.....	148
3.15. Историческое развитие социальности.....	156
3.16. К антропологии повседневности.....	163
3.17. Повседневность как тема.....	164
Глава 4. Ритуал — символ — миф	166
4.1. Ритуалы и ритуализм.....	166
4.2. Ритуалы и социальные институты.....	170
4.3. Определения ритуалов.....	174
4.4. Дюркгейм о религии и ритуалах.....	176

4.5. Типы и функции ритуалов.....	180
4.6. Rites de passage.....	184
4.7. Что такое символ?.....	187
4.8. Современная символизация	189
4.9. Мифологическая символизация	192
4.10. Миф как жизненная реальность.....	195
4.11. Наука как миф и ритуал.....	198
4.12. Миф: энергия и функции.....	204
4.13. Национальный миф.....	207
4.14. Жизненный мир.....	211

6

Глава 5. Традиция — канон — стиль	213
5.1. Понятие стиля.....	213
5.2. Этюд о стилягах	213
5.3. Стиль, традиция, канон.....	215
5.4. Советский политический канон.....	218
5.5. Гибель культуры.....	220
5.6. Идея жизненной формы.....	222
5.7. Жизненные формы у Шпрангера.....	224
5.8. Жизненный стиль и Lebensführung.....	231
5.9. Стилиевая дифференциация.....	232
5.10. Что такое моностилизм	234
5.11. Категории моностилистической культуры.....	235
5.12. Сакральное ядро моностилистической культуры.....	240
5.13. Категории полистилистической культуры	245
5.14. Новые культурные модели.....	248
5.15. Культурные инсценировки.....	250
5.16. Культурный фундаментализм.....	252
Глава 6. Инсценировки в культуре.....	258
6.1. О теории трансформации.....	258
6.2. Трансформация как культурная реорганизация.....	261
6.3. Культурный разрыв.....	265
6.4. Биография и культура.....	267
6.5. Идеология как культура.....	270
6.6. Культура в латентном существовании.....	272
6.7. Культурная инсценировка как механизм изменения . . .	276
6.8. Структура культурных инсценировок.....	277
6.9. Повседневное теоретизирование.....	281
6.10. Элементы культурной формы.....	285
6.11. Case-study: казаки	288
6.12. Case-study: политики	290
Глава 7. Культура и социальная структура.....	293
7.1. Социальная структура и социальное неравенство.....	293
7.2. Вертикальные классификации	296
7.3. "Модернистский проект".....	300
7.4. Марксизм и модернизм.....	305
7.5. Модернизм в изучении социальной структуры.....	307
7.6. Экскурс: российская реидеологизация.....	309

7

7.7. Критика модернистского подхода к изучению неравенства.....	311
7.8. Новые дифференциации.....	313
7.9. Новые дифференциации и дифференцирующие факторы в России	316
7.10. Социальное распределение стилей.....	322
7.11. Новая парадигма социоструктурного подхода.....	325
Глава 8. Модерн — традиция — консерватизм	331
8.1. Конкретное понимание собственности.....	332
8.2. Абстрактное понимание собственности.....	336
8.3. Земля как собственность.....	337

8.4. "Вишневый сад". Сопроостранственники и современники.....	338
8.5. Структура идеологий	341
8.6. Свобода, равенство, братство.....	348
8.7. Конкретная свобода.....	350
8.8. Свобода в "левом" дискурсе.....	356
8.9. Свобода в советском и постсоветском марксизме.....	358
8.10. Эскурс: была ли свобода в СССР.....	361
8.11. Правовые идеологии.....	371
8.12. И Ильин: государство как корпорация и учреждение . .	374
8.13. Всеобщность прав и российские частности	378
8.14. Парадокс мирового информационного порядка.....	383
8.15. Консервативное решение?.....	387
Глава 9. Повседневность постмодерна.....	389
9.1. Факторы постнаучного развития.....	389
9.2. Новая повседневность	394
9.3. Виртуальное и реальное.....	396
9.4. Постмодерн и витальность.....	402
9.5. Постмодерн и время.....	403
9.6. Постмодерн и личность.....	405
9.7. Социальность грядущей эпохи.....	407
9.8. Заключение: " <i>clean</i> ist wieder <i>in</i> ".....	409
Библиографический список.....	412
Именной указатель.....	422
<i>Моей любимой жене Алле</i>	

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Четвертое издание "Социологии культуры" лишь незначительно отличается от предыдущего, вышедшего в свет в 2000 г. под названием "Социология культуры: путь в новое тысячелетие". Снята глава, посвященная геополитике и глобализации; эта тема, на мой взгляд, требует более детального и глубокого исследования, которое я надеюсь осуществить к выходу следующего, пятого издания, если оно, конечно, состоится. Кроме того, добавлена глава, дающая краткий очерк истории изучения культуры.

Мне представляется, что книга по-прежнему остается актуальной. На чем основывается эта уверенность? Еще в предисловии к первому изданию я писал, что развитие в современном мире идет в сторону размыwania и уменьшения значимости крупномасштабных структурных образований, которыми традиционно занималась и продолжает заниматься социология. Параллельно и одновременно возрастает роль культуры в регуляции поведения и создании новых структур иного плана, происхождения и иной степени жесткости и объективности.

Это теоретические суждения. Но помимо этого есть еще и окружающая повседневная реальность, присмотревшись к которой, видишь, насколько "окультурилась", наполнилась культурными содержаниями жизнь. У человека как бы исчезает наивная вера в объективность и предопределенность общественных процессов. И вместе с нею "рассасываются" и самые разные структуры и системы, в которые люди "вставлены" чуть ли не от рождения неумолимой рукой судьбы. Исчезают объективно значимые системы стратификации, пропадают принудительно обязательные образы жизни, место традиций занимают стили, жизненные формы свободно выбираются, в объяснении, а значит, и в поведении, господствует постмодернистский произвол. Социальные изменения получают в основном культурную мотивацию. Все эти явления как раз и свидетельствуют о том, что культура прогрессирующим

10

образом перенимает функции мотора, движителя общественного изменения и развития.

Меняется роль культуры в обществе, и при этом меняется само понимание культуры. Она уже не столько пассивное отражение, пассивный слепок с реальных процессов поведения, сколько их активная "форма". "Кодируя", "драматизируя" свое поведение, соотнося его с мифом и архетипом, индивиды *сознательно* используют культуру для организации и нормализации собственной деятельности. Именно эти с каждым годом становящиеся все более самоочевидными факты дают основание считать, что науки о культуре неизбежно выйдут на первый план в изучении социокультурного развития. Но я не хочу здесь говорить об этом и отсылаю читателя к пятой и шестой главам книги, в которых как раз ставятся и рассматриваются эти вопросы.

Строение книги соответствует задачам как исследовательского, так и учебного характера. Первые две главы носят преимущественно исторический характер, хотя в них решаются и теоретические задачи: вводятся идеи и понятия, демонстрируются проблемы, с которыми сталкивается дисциплина, показан процесс выработки социологического понятия культуры. Следующие главы ("Логика и история повседневности", "Ритуал — символ — миф" и "Традиция — канон — стиль") представляют три альтернативные методологии подхода к решению одной и той же проблемы — проблемы исторического изменения культуры и взаимоотношений культуры и общества в ходе исторического развития. Практически речь идет о трех наиболее, с моей точки зрения, важных и перспективных теоретико-методологических подходах в социологии культуры. Две следующие главы ("Инсценировки в культуре" и "Культура и социальная структура") посвящены анализу социокультурного творчества, т.е. созданию новых структур и групп из "мягкого" материала культуры. И наконец, заключительные главы ("Модерн — традиция — консерватизм" и "Повседневность постмодерна") суть попытки использовать выработанные в предыдущих главах подходы и методологии для анализа острых актуальных проблем современного развития, привлекающих ныне всеобщее внимание.

В каждой главе, при рассмотрении любой проблемы я старался в максимально возможной степени учитывать историю вопроса и современные подходы. Поэтому книгу можно рассматри-

11

вать как учебное пособие применительно к целому ряду дисциплин и курсов: Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

культурологии, истории и теории культуры, социальной и культурной антропологии и этнологии, искусствознанию, литературоведению, политологии, социальной и политической психологии и, разумеется, социологии во многих ее субдисциплинах. Но главное, что могут извлечь студенты из этого пособия, — не набор сведений об истории и современном состоянии науки, а своеобразная методология подхода к культурным изменениям — концепция культурного инсценирования, представленная наиболее выпукло в шестой главе книги. Также заслуживает внимания и преподавателей и студентов концепция повседневности как особой сферы опыта и ее исторического развития, изложенная в третьей и девятой главах. На оригинальность именно этих концепций обратили внимание читатели предыдущих изданий "Социологии культуры".

Особая благодарность тем читателям и коллегам, которые высказали критические слова в адрес книги. Я постарался учесть их замечания.

1. Глава. КУЛЬТУРА И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

1.1. История слова "культура"

Культура — одно из двух-трех самых сложных слов, используемых в практическом и научном обиходе. Отчасти это объясняется тем, что оно имеет сложную и запутанную языковую историю, а отчасти тем, что оно применяется для обозначения крайне сложных понятий в разных научных дисциплинах и к тому же в самых различных системах мысли.

О том, как формировались и развивались разные значения слова *культура*, рассказал языковед Р. Уильямс [193, р. 76—82]. Появлению этого слова в различных европейских языках непосредственно предшествовало латинское *cultura*, происходившее от *colere*. Последнее имело множество значений: населять, культивировать, покровительствовать, поклоняться, почитать и т.д. Некоторые из них со временем образовали самостоятельные термины, хотя и с частично перекрывающимися друг друга значениями. Так, значение "населять" через латинское *colonus* трансформировалось в *колонию*, а "почитать", "поклоняться" через латинское *cultus* — в *культ*. В английском языке слово *culture* первоначально имело смысл "развивать", "культивировать", хотя и с оттенком "служения", "почитания", при этом в средневековом английском оно иногда прямо употреблялось как *служение*. Во французском, точнее в старофранцузском, латинское *cultura* преобразовалось

13

в слово *couture*, позже приобретшее совершенно самостоятельное значение, и лишь затем в *culture*.

Во всех случаях раннего употребления слово *culture* означало процесс культивирования, выращивания чего-нибудь, обычно животных и растений. Это привело к появлению дополнительных значений слова, таких, как английское *coulter* — лемех, происходящее от латинского *culter*, обозначающего то же орудие. Дальнейшая эволюция связана, очевидно, с перенесением представлений о культивировании, возделывании с естественных процессов на человеческое развитие, причем *агрикультурный*, сельскохозяйственный смысл долгое время сохранялся. Так, Френсис Бэкон говорил о "культуре и удобрении умов", а в середине XVIII в. английский епископ, сетуя на недостатки современного воспитания, писал, что "люди благородного рождения и воспитания не хотят растить своих детей для церкви" (словами "люди... рождения... и воспитания" мы постарались передать словосочетание "persons of either birth or culture").

Два момента нужно отметить особо. Во-первых, метафора становилась все более привычной, пока, наконец, такие термины, как *культура ума*, не начали восприниматься прямо и непосредственно, а не в переносном смысле; во-вторых, слово *культура*, относящееся к *частным* процессам, все чаще использовалось при характеристике процессов развития и совершенствования *вообще*, что означало универсализацию термина. Именно с этого на рубеже XVIII—XIX вв. и началась многообразная и запутанная современная история слова *культура*.

Тогда же, в конце XVIII — начале XIX вв. сформировалось устойчивое значение самостоятельного термина *цивилизация*. Это слово происходит от латинских *civis* — гражданин и *civilis* — принадлежащий, относящийся к гражданину. В результате довольно долгой эволюции оно стало выражать смысл исторического процесса и его достижений: очищение нравов, воцарение законности и социального порядка. В то же время сначала во Франции, а затем в Англии оно стало использоваться во множественном числе — стали говорить о *цивилизациях*.

Примерно те же процессы (правда, с определенными задержками) отмечаются и в русском языке. Само слово *культура* впервые зарегистрировано в Карманном словаре иностранных слов, изданном Н. Кирилловым в 1845 г., но особого распрост-

14

ранения оно не имело и не встречается даже у "властителей дум" — Добролюбова, Писарева, Чернышевского и др. Еще в 1853 г. И. Покровский в "Памятном листке ошибок в русском языке", опубликованном в "Москвитянине", объявил это слово ненужным. Но уже в 60-е гг. XIX в. оно полноправно обосновывается в словарях русского языка, а в 1880-е гг. и позже получает широкое распространение, причем в том же богатстве значений, что и в западноевропейских языках. Согласно В. Далю, *культура* — это

"обработка и уход, возделывание, возделка; образование, умственное и нравственное; говорят даже культивировать вместо обрабатывать, возделывать, образовывать" [26]. При этом, как в европейских языках, соответствующие термины применялись для обозначения сельскохозяйственных орудий (культиватор) [8, с. 128].

Подобным же образом и термин *цивилизация* проник в Рос-; сию вместе с соответствующими переводными книгами. В XX в. в России, как и в Западной Европе, под словом *цивилизация* (а иногда *цивизованность* или *civility*) стали понимать общее состояние общества или даже уровень воспитания, поведения или манер конкретных персон, противопоставляемый дикости или варварству. Однако с ростом числа сравнительных исследований появились весьма нечеткие трактовки этого понятия в различных сочетаниях: *западная цивилизация, российская цивилизация, индустриальная цивилизация, современная цивилизация* и т.д.

Но вернемся к развитию термина *культура*. Важный поворот в его интерпретации произошел в немецком языке: до конца XIX в. была распространена форма *Cultur*, а на смену ей пришла сегодняшняя *Kultur*. Сначала понятия *культура* и *цивилизация* развивались в Германии так же, как в других странах. В конце XVIII в., прежде всего в трудах Гердера, было сделано нововведение, едва ли не решающее в истории изучения культуры: речь зашла не о культуре, а о *культурах* (во множественном числе). Другим важным нововведением, предложенным несколько позже, стало характерное для Германии и редко встречающееся как в обыденной, так и в научной лексике прочих европейских языков противопоставление культуры и цивилизации¹.

¹ Об этом речь пойдет далее в разд. 1.10 "Культура и цивилизация".

15

Попытаемся подвести итог лингвистического развития слова *культура* за несколько столетий. В современных европейских языках можно выделить (если исключить сельскохозяйственную и естественно-научную терминологию, например, *культура вики, культура микробов*) четыре основных смысла слова *культура*: 1) абстрактное обозначение общего процесса интеллектуального, духовного, эстетического развития; 2) обозначение состояния общества, основанного на праве, порядке, мягкости нравов и т.д.; в этом смысле слово *культура* совпадает с одним из значений слова *цивилизация*; 3) абстрактное указание на особенности способа существования или образа жизни, свойственные какому-то обществу, какой-то группе людей, какому-то историческому периоду; 4) абстрактное обозначение форм и продуктов интеллектуальной и прежде всего художественной деятельности: музыка, литература, живопись, театр, кино и т.д. (т.е. все то, чем занимается министерство культуры); пожалуй, именно этот смысл слова *культура* наиболее распространен среди широкой публики.

Перечисленные значения слова *культура* связаны между собой частично по происхождению, частично по смыслу. Все это очень *престижные* значения (если можно здесь применить такой термин). Однако есть множество примеров враждебного отношения как к слову *культура*, так и к тому, что оно обозначает.

Антикультурные чувства и враждебное отношение к культуре также имеют солидную историю. Впервые они были отмечены в Англии XIX столетия и явились реакцией на претенциозность эстетизма в искусстве и жизни (М. Арнольд). Тогда критики эстетизма вместо *culture* использовали "изобретенное" ими издевательски-имитирующее *culchah*. Затем определенная враждебность возникла в результате германской пропаганды времен Первой мировой войны, сосредоточившейся вокруг якобы превосходящей все остальное германской *Kultur*. В первые десятилетия XX в. русские и зарубежные нигилисты и авангардисты, а затем молодежные движения 1960-х—1970-х гг. на Западе выступали за то, чтобы разрушить культуру как опору традиции и главное препятствие на пути в будущее человечества. В этом к авангардистам 1920-х гг. примыкали большевики.

Но существует и постоянная, хроническая вражда к культуре. Ее причинами являются, с одной стороны, необоснованные претензии так называемых интеллектуалов, или интеллигенции,

16

на высшее, преобладающее знание или даже состояние ума и души, а с другой — малообразованность народа, пренебрежительно относящегося к бездельникам-интеллектуалам, существующим на народные деньги. Для обозначения именно такой культуры, понимаемой в пренебрежительном, уничижительном смысле, существуют даже особые термины: в Америке — *culture-vulture*, в России и СНГ этому

приблизительно соответствует *культур -мультур* — русскоязычный термин среднеазиатского происхождения.

Конечно, мы привели самый приблизительный обзор истории слова и истории значений слова *культура*. Чтобы провести полный обзор, пришлось бы рассматривать всю культурную историю человечества, а также ознакомиться с другими, близкими по значению терминами. Достаточно сказать, что упомянутый выше Р. Уильямс в список к словарной статье, посвященной слову *культура*, включил следующие соотносящиеся по значению термины: *эстетика, искусство, цивилизация, гуманизм, наука*.

1.2. Какие науки изучают культуру

Существует ряд дисциплин, сосредоточившихся на описании и анализе культуры и культур. Назовем только основные, не останавливаясь пока на смежных дисциплинах и многочисленных субдисциплинах. Это — *этнология, этнография, культурная и социальная антропология, культурология, социология культуры и философия культуры*.

Здесь следовало бы, наверное, определить каждую из дисциплин, показав специфику ее предмета и метода, а затем назвать исследователей, внесших наибольший вклад в развитие каждой из них. Но это сделать непросто. Более того, попытки четкого определения этих наук и разграничения их "сфер влияния" обречены на неудачу. Буквально в каждой из этих дисциплин предметы, методы, специфические объекты исследования, полевые и теоретические стратегии существенно разнятся не только от страны к стране, от школы к школе, но даже от исследователя к исследователю.

17

Проиллюстрируем это положение на двух примерах. Сначала рассмотрим определения таких дисциплин, как этнография и этнология [65, с. 595]:

Этнография [гр. *ethnos* народ + ...графия] — отрасль исторической науки, изучающая состав, происхождение (*этногенез*), расселение и культурно-исторические взаимоотношения народов мира, их материальную и духовную культуру, особенности быта.

Этнология [гр. *ethnos* народ + ...логия] — то же, что *этнография*, некоторые буржуазные ученые рассматривают этнологию как дисциплину, изучающую общие закономерности развития человеческой культуры, а этнографию — как чисто описательную дисциплину; такое разделение единой отрасли знания на описательную и теоретическую дисциплины методически неправильно; термин *Э.* в советской науке употребляется редко.

Новейшие научные издания в этой области подтверждают редкость употребления термина *этнография*: "Как в отечественной, так и в мировой практике для обозначения этнологии пользовались и пользуются разными терминами. В прошлом в России чаще употреблялся термин «этнография»; в настоящее время специалисты в большей степени склонны к устранению различий с терминологией, принятой в мировой науке, и предпочитают термин «этнология»" [83, с. 3]. Теперь, очевидно, термин *этнология* будет употребляться часто, а термин *этнография* — редко, хотя смысла в этом не больше, чем раньше, когда дело обстояло наоборот.

Приведем второй пример. Существуют две дисциплины, родственные этнографии и этнологии: культурная антропология и социальная антропология. В отличие от этнографии и этнологии, тяготеющих к истории, обе антропологии тяготеют к социологии. В чем заключается их различие?

Представим определение культурной антропологии: это "систематическая сравнительная наука о культурах обществ и эпох, занимающаяся преимущественно сбором и анализом этнографического материала" [140, с. 438]. Не правда ли, выразительное определение: самостоятельная наука, имеющая собственное название, которая занимается при этом "сбором и анализом этнографического материала"! А чем тогда занимается этнография?

18

В том же справочном издании дано и определение социальной антропологии: "социальная антропология — неточно употребляемое обозначение, часто синоним этнологии, этнографии и культурной антропологии" [140, с. 704].

Чтобы разобраться в этой неопределенной ситуации, обратимся к очень серьезному академическому изданию, посвященному интересующей нас проблеме — разграничению этнографии и смежных дисциплин [64]. Согласно определениям, данным в этом издании, этнография и этнология должны сосредоточиваться на описании народов (этносов)

Земли, а культурная и социальная антропология должны заниматься исследованием культур разных народов. Однако остается непонятным, что кроме культуры является предметом изучения народов, поскольку физический аспект этносов изучает физическая антропология. Различия культурной и социальной антропологии также невелики. Фактически эти дисциплины имеют один и тот же предмет и одну и ту же методологию.

Наше "путешествие" по нескольким словарям и учебникам, выбранным совершенно произвольно, а не специально, показывает условность разграничений этих дисциплин, историческую, идеологическую, даже личностную обусловленность употребления названий дисциплин, выбора методов, объектов исследования. Строго научно (предметно, методологически и т.п.) разделить и определить их невозможно.

Однако существует практическое разделение этих дисциплин, т.е. разделения для научно-организационных и хозяйственных целей. Оно возникло в ходе институционализации, а точнее сказать "департаментализации" культуроведческих дисциплин, когда ученые, специализирующиеся в каждой из дисциплин, разошлись по соответствующим "департаментам" — кафедрам и отделениям университетов, отделам научно-исследовательских центров. Например, в России кафедры и отделения этнографии обосновались на исторических факультетах университетов, а в тех университетах Соединенных Штатов, где не возникли самостоятельные факультеты культурной антропологии, соответствующие кафедры открывались, как правило, на социологических факультетах, причем в большинстве университетов это произошло лишь в 30-е гг. XX в., в некоторых еще позже, а в отдельных университетах до сих пор нет таких кафедр. Во многих

19

(особенно небольших) американских университетах существуют кафедры социологии и антропологии; сотрудники этих кафедр обладают весьма проблематичной идентификацией.

На начальной стадии развития этих дисциплин они прихотливо переплетались друг с другом. Многие классические работы в соответствующих областях можно отнести одновременно к нескольким культуроведческим дисциплинам. Так, общепризнанный классик мировой социологии Э. Дюркгейм выпустил в 1912 г. книгу "Элементарные формы религиозной жизни" [108], которую по справедливости относят к сфере этнографии (этнологии, культурной антропологии). Общепризнанные классики антропологии Б. Малиновский и А. Редклифф-Браун одновременно считаются прямыми предшественниками функционалистской парадигмы в социологии. Такие примеры можно умножить. Но здесь мы уже переходим от дисциплин этнолого-этнографического цикла к дисциплинам антропологического цикла и сталкиваемся с аналогичной ситуацией: культурная антропология, философия культуры и социология культуры не только не разделены, но, наоборот, часто бывает трудно отнести какую-то важную и интересную культуроведческую работу к определенной дисциплине.

Поэтому остается лишь пользоваться практическими критериями различения, помня, что этнологи и этнографы отличаются от культурных и социальных антропологов прежде всего тем, что первые в основном ориентируются на описательные процедуры, а вторые — на теоретическое осмысление своего предмета — функционирование и изменение культур. Но исключений из этого правила более чем достаточно.

В свою очередь культурные и социальные антропологи в отличие от культурсоциологов, как правило, анализируют традиционные общества, а вторые — современные. Но и из этого правила есть множество исключений.

Все перечисленные выше дисциплины отличаются от философии культуры тем, что они являются эмпирическими науками, а философия культуры — спекулятивная наука (хотя в теоретическом аспекте культурсоциология и культурантропология часто неотличимы от философии культуры).

Эти элементарные практические правила определения, кто есть кто в науках о культуре (кто — этнограф, а кто — культурантрополог, кто — социолог, а кто — философ культуры), должны

20

помочь ориентации в этой непростой сфере на начальном этапе. Только после такого развернутого релятивизирующего предисловия можно дать несколько определений самого общего характера.

Можно сказать, что этнология, этнография, культурная антропология и социальная

антропология — это *систематические сравнительные науки о культурах разных обществ и разных эпох, основывающиеся прежде всего на сборе и анализе эмпирического материала*. Различия между ними в той мере, в какой они вообще существуют (это, скорее, различия между школами и отдельными исследователями в рамках каждой из дисциплин), состоят в уровне абстракции при анализе явлений культуры².

Философия культуры — это обозначение *подходов к изучению сущности, цели и ценности культуры, ее условий и форм проявления*. Она имеет огромное количество форм и часто оказывается тождественной философии истории, поскольку именно история рассматривается как процесс развертывания и воплощения смысла культуры.

Несколько слов о культурологии. В Философской энциклопедии приведено следующее определение: "культурология — *формирующаяся область научного знания, призванная исследовать культуру как единую систему и особый класс явлений*" [64, с. 1] (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Л.И.). Изучением различных разделов культуры заняты (всецело или частично) несколько специализированных дисциплин³ — философия, языковедение, археология, этнография, искусствоведение, история архитектуры, история естествознания, религиоведение и др. Обобщить их усилия, создать для них общую, теоретическую базу, определить наиболее общие закономерности формирования, функционирования и развития культуры и призвана особая наука — культурология. Однако до сих пор существуют значительные расхождения в понимании

² Культурная антропология и социальная антропология также почти тождественны. Различием названий они обязаны историческим особенностям их формирования. Культурная антропология возникла в США, где исследователи изучали индейские общины без стабильной социальной организации, распавшейся под воздействием американского общества, тогда как социальная антропология сформировалась в Англии, где предметом исследований становились имеющие собственную социальную организацию полинезийские, африканские и прочие "примитивные" сообщества.

³ Такая синтетическая культурология обычно предполагает системный подход. У нас в стране применительно к культуре этот подход развивал Э.С. Маркарян (Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983).

21

предмета, метода и проблематики культурологии". Последнее неудивительно: ведь и в понимании того, что такое культура, также существуют, как будет показано далее (см. разд. 1.16), не то что значительные, а иногда просто кардинальные расхождения.

И наконец, социология культуры — *наука, рассматривающая строение и функционирование культуры в связи с социальными структурами и институтами и применительно к конкретно-историческим ситуациям*. Однако в последнее время (это уже отмечалось в предисловии) представления о роли культуры в жизни общества существенно меняются, а вместе с ними меняются и представления о том, каковы предмет, цель, метод и объем социологии культуры. Приведенное выше определение является традиционным, наверное, оно устроит социолога любого направления. Однако нынешние изменения в организации и восприятии человеком его мира заставляют иначе ставить вопрос о социологии культуры. Эту новую, именно сейчас возникающую дисциплину можно назвать не социологией культуры, а *культурной социологией* (по аналогии с культурной антропологией) или *культурным анализом*. Культурный анализ, о котором в основном и будет идти речь в настоящей книге, — это не столько особая научная дисциплина, сколько *направление теоретического исследования, применяющее методологию и аналитический аппарат культурной антропологии, социологии и философии культуры и ставящее своей целью обнаружение и анализ закономерностей социокультурных изменений*.

1.3. Культурный шок

Американский антрополог Ф. Бок во введении к сборнику статей по культурной антропологии (который так и называется "Culture Shock") дает такое определение культуры:

Культура в самом широком смысле слова — это то, из-за чего ты становишься чужаком, когда покидаешь свой дом. Культура включает в себя все убеждения и все ожидания, которые высказывают и демон-

22

стрируют люди... Когда ты в своей группе, среди людей, с которыми

разделяешь общую культуру, тебе не приходится обдумывать и проектировать слова и поступки, ибо все вы — и ты, и они — видите мир в принципе одинаково, знаете, чего ожидать друг от друга. Но пребывая в чужом обществе, ты будешь испытывать трудности, ощущение беспомощности и дезориентированности, что можно назвать культурным шоком [106].

Суть культурного шока — конфликт старых и новых культурных норм и ориентаций, старых — присущих индивиду как представителю того общества, которое он покинул, и новых, т.е. представляющих то общество, в которое он прибыл. Собственно говоря, культурный шок — это конфликт двух культур на уровне индивидуального сознания.

По мнению Бока, существует пять способов разрешения этого конфликта.

Первый способ можно условно назвать *геттоизацией* (от слова *гетто*). Он реализуется в ситуациях, когда человек прибывает в другое общество, но старается или оказывается вынужден (из-за незнания языка, природной робости, вероисповедания или по каким-нибудь другим причинам) избегать всякого соприкосновения с чужой культурой. В этом случае он пытается создать собственную культурную среду — окружение соплеменников, отгораживаясь этим окружением от влияния инокультурной среды.

Практически в любом крупном западном городе существуют более или менее изолированные и замкнутые районы, населенные представителями других культур. Это китайские кварталы или целые чайна-тауны, это кварталы или районы, где поселяются выходцы из мусульманских стран, индийские кварталы и т.д. Например, в берлинском районе Кройцберг в процессе многих десятилетий миграции турецких рабочих и интеллектуалов-беженцев возникла не просто турецкая диаспора, но своего рода гетто. Здесь большинство жителей — турки и даже улицы имеют турецкий облик, который придают им реклама и объявления — почти исключительно на турецком языке, турецкие закусочные и рестораны, турецкие банки и бюро путешествий, представительства турецких партий и турецкие политические лозунги на стенах. В Кройцберге можно прожить всю жизнь, не сказав ни слова по-немецки.

Подобные гетто — армянское, грузинское — существовали до революции в Москве. В Торонто подобные районы до такой

23

степени национально специфичны, что североамериканские киношники предпочитают снимать в Торонто сцены, происходящие в Калькутте, Бангкоке или Шанхае, настолько ярко внутренний мир, традиции и культура обитателей этих гетто выражаются во внешнем оформлении их жизни в Канаде.

Второй способ разрешения конфликта культур — *ассимиляция*, по сути противоположная геттоизации. В случае ассимиляции индивид, наоборот, полностью отказывается от своей культуры и стремится целиком усвоить необходимый для жизни культурный багаж новой родины. Конечно, это не всегда удается. Причиной затруднений оказывается либо недостаточная пластичность личности самого ассимилирующегося, либо сопротивление среды, членом которой он намерен стать. Такое сопротивление встречается, например, в некоторых европейских странах (Франции, Германии) по отношению к новым эмигрантам из России и стран Содружества, желающим ассимилироваться, стать нормальными немцами или французами. Даже при условии успешного овладения языком и достижении приемлемого уровня повседневной компетентности среда не принимает их как своих, они постоянно "выталкиваются" в ту среду, которую по аналогии с невидимым колледжем (термин социологии науки) можно назвать невидимым гетто — в круг соплеменников и "сокультурников", вынужденных вне работы общаться только друг с другом.

Разумеется, для детей таких эмигрантов, включенных в инокультурную среду с раннего детства, ассимиляция не составляет проблемы.

Третий способ разрешения культурного конфликта — *промежуточный*, состоящий в культурном обмене и взаимодействии. Для того чтобы обмен осуществлялся адекватно, т.е. принося пользу и обогащая обе стороны, нужны благожелательность и открытость с обеих сторон, что на практике встречается, к сожалению, чрезвычайно редко, особенно если стороны изначально неравны: одна — автохтоны, другая — беженцы или эмигранты. Тем не менее примеры удавшегося культурного взаимодействия в истории есть: это гугеноты, бежавшие в Германию от ужасов Варфоломеевской ночи, осевшие там и многое сделавшие для сближения французской и немецкой культур; это немецкие философы и ученые, покинувшие Германию после прихода к власти на-

24

цистов и сумевшие внести весомый вклад в развитие науки и философии в англоязычных странах, существенно изменившие тамошний интеллектуальный климат и повлиявшие на развитие общественной жизни вообще⁴.

В целом же результаты такого взаимодействия не всегда очевидны в самый момент его осуществления. Они становятся видимыми и весомыми лишь по прошествии времени.

Четвертый способ — *частичная ассимиляция*, когда индивид жертвует своей культурой в пользу инокультурной среды частично, т.е. в какой-то одной из сфер жизни: например, на работе руководствуется нормами и требованиями инокультурной среды, а в семье, на досуге, в религиозной сфере — нормами своей традиционной культуры.

Такая практика преодоления культурного шока, пожалуй, наиболее распространена. Эмигранты чаще всего ассимилируются частично, разделяя свою жизнь на две неравные половины. Как правило, ассимиляция оказывается частичной либо в случае, когда невозможна полная геттоизация, полная изоляция от окружающей культурной среды, либо когда по разным причинам невозможна полная ассимиляция. Но она может быть также вполне намеренным позитивным результатом удавшегося обмена и взаимодействия.

1.4. Колонизация и модернизация

И наконец, пятый способ преодоления конфликта культур — *колонизация*. Определить механизм колонизации в самом общем виде очень просто. О колонизации можно вести речь тогда, когда представители чужой культуры, прибыв в страну, активно на-

⁴ См., например, историю так называемой Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке — "университета в изгнании", где в качестве профессоров работали почти исключительно философы и социологи, эмигрировавшие из Германии после прихода к власти фашистов (Luckmann B. Alfred Schutz und Aron Gurwitsch an der New School // Sozialität und Intersubjektivität / Hrsg. R. Grathoff, B. Waldenfels. München: Fink Verlag, 1983).

25

вязывают населению свои собственные ценности, нормы и модели поведения.

В этом контексте термин *колонизация* не имеет политического звучания и не носит оценочного характера, а является просто описанием определенного типа взаимодействия культурных и ценностных систем. Колонизация в политическом смысле является лишь одной из многочисленных форм культурной колонизации, причем не самой действенной формой, поскольку часто превращение какого-то государства или территории в колонию сопровождалось не столько культурной колонизацией, сколько геттоизацией пришельцев, которые жили, почти не соприкасаясь с автохтонной культурой, а потому практически не воздействуя на нее. Другой формой культурной колонизации (гораздо более действенной) является широко распространившаяся практика помощи слаборазвитым странам со стороны индустриальных государств. Например, когда западная фирма осуществляет строительство ирригационного канала в засушливой африканской или ближневосточной стране, она не только внедряет новые модели технологической и организационной культуры, к которой вынуждены приспосабливаться и которую вынуждены усваивать туземные рабочие, занятые на постройке канала, но и вносит глубокие изменения в культуру земледелия, которое начинает функционировать по западным моделям и технологиям, а вместе с этим кардинально изменяется социальная и культурная организация общества в целом.

Культурная колонизация возможна не только в слаборазвитых странах. Формой культурной колонизации стала определенная американизация жизни в Западной Европе после Второй мировой войны, выразившаяся в широком распространении образцов и моделей поведения, свойственных американской (прежде всего массовой) культуре.

Россия только в течение нынешнего столетия пережила две волны культурной колонизации. Первая из них связана с большевистской индустриализацией, разрушившей уклад жизни как в деревне, так и в городе, внедрившей в русскую жизнь новые культурные формы и жизненные стили, невиданные или весьма редко встречавшиеся до той поры. Со второй волной колонизации мы имеем дело сейчас, когда буквально во всех сферах жизни: от секса до бизнеса, от кулинарной практики до государственной организации — налицо активное внедрение и усвоение западных по

26

происхождению ценностей, норм, поведенческих и организационных моделей.

В социальных и политических науках такие процессы описываются термином *модернизация*, который имеет оценочный характер и предполагает, что новые модели, идущие на смену старым, носят более современный характер, отвечающий более высокой ступени развития, а поэтому они в определенном смысле "совершеннее", "выше", "лучше" старых⁵. Термин *культурная колонизация* в ценностном отношении нейтрален, он лишь обозначает и описывает процесс замещения собственных норм, ценностей, моделей и образцов поведения соответствующими нормами, ценностями, моделями и образцами, пришедшими извне, из инокультурной среды.

Таковы выделяемые антропологами пять способов преодоления культурного шока, происходящего в результате столкновения различных культур.

Сами науки о культуре обязаны своим возникновением факту культурного шока, т.е. факту (или фактам) столкновения с чужой культурой (или с чужими культурами).

1.5. Путешественники и ученые

Человек, всю жизнь, с рождения до смерти, живущий в своей собственной однородной культурной среде, может оказаться вообще не в состоянии понять, что он живет "в культуре", а тем более тематизировать, объективировать культуру как предмет исследования. Вопрос о необходимости изучения того, что отличает мою жизнь и жизнь моих соплеменников, соотечественников, современников от жизни других больших групп людей прошлого и нынешнего времени при всем кажущемся единообразии универсальных жизненных характеристик, таких, как рождение, взросление, смерть, системы социальных статусов, властные отношения, семейные структуры и т.д., — может возникнуть тогда, когда произойдет столкновение с этим другим, когда удастся увидеть

⁵ О модернизации будем неоднократно говорить далее в этой и последующих главах.

27

его воочию и пережить. Из такого столкновения и переживания еще в античные времена зародились науки о культуре.

Отцом этнологии, или культурной антропологии (как называют эту науку в некоторых странах), считают древнегреческого географа и историка Геродота. Описания чужих стран и земель в сочинениях античных авторов естественным образом переходили в описания населяющих их народов, их облика, привычек, образа жизни. Как правило, эти описания еще нельзя назвать культурологическими. Они носят как бы псевдонатуралистический характер. Черты нравов и образа жизни, которые впоследствии, через сотни лет стали понимать как культурные, т.е. в известном смысле функциональные, в старинных описаниях (и не только в старинных — такой подход был принят до XIX в.) понимались еще как принадлежащие самой *природе* описываемого народа или племени. Путешественники, наблюдая за жизнью в чужих странах, убеждались, что имеют дело с другим народом, отличающимся от них самих, но какие отличия носили культурный характер, а какие — природный, они еще не могли понять в достаточной мере. Поэтому, например, такие характеристики, как "люди с песьими головами, поедающие своих мертвецов", носили синкретический, нерасчлененный характер, чувство общности человечества отсутствовало, а непосредственно являющиеся различия служили основанием для понимания иного как абстрактного иного; не было критериев для классификации и понимания природы инакости⁶.

⁶ Приведем пример такого синкретического видения природы и культуры (Шань Хай Цзин. Каталог гор и морей / Пер. Э.М.Яншиной. М.: Наука, 1977. С. 62—64): "От горы Сучжу до горы Бамбуковой насчитывается двенадцать гор протяженностью в три тысячи шестьсот ли. У всех их духов человеческие туловища и драконьи головы. Им приносят в жертву живую собаку, молятся и окропляют ее кровью землю...

Еще в трехстах ли к югу находится гора под названием Прямая (Гэн), там нет никаких растений... Обитает животное, похожее на лису, но с рыбьими плавниками, называется *чжужу*. Оно выкрикивает собственное имя. В том царстве, где его встретят, поселятся страхи.

Расположенная еще в трехстах ли к югу гора называется Луци, на ней нет ни травы, ни деревьев, сплошь песок и камень. С нее стекает речка песчаная, течет на юг и впадает в реку Цэнь. В ней много *лиху*, подобных уткам-мандаринкам, но с человеческими ногами. Они выкрикивают собственное имя. В том царстве, где их увидят, будет много земляных общественных работ...

Всего... от горы Полой Шелковицы до горы Инь семнадцать гор протяженностью в шесть тысяч шестьсот сорок ли. У всех их духов звериные туловища и человеческие

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

головы с рогами. Им приносят жертвы живыми животными одной масти. После того как заколют одного петуха, молятся; по обряду плодородия закапывают один нефритовый диск (би)".

28

Более научный, систематический характер представления о культуре стали приобретать в Средние века, а затем в Новое время, т.е. в XVII—XVIII столетиях. Это было время купцов, мореплавателей, завоевателей, миссионеров; в веках остались имена капитана Джеймса Кука, купца Марко Поло, конкистадора Фернандо Кортеса, мореплавателя Христофора Колумба. Это была эпоха настоящего освоения и открытия мира, открытия новых культур. Путешественники и завоеватели в своих сочинениях описывали нравы и обычаи туземных народов. В зависимости от их наблюдательности, склонностей и способностей эти описания можно (с большими или меньшими основаниями) рассматривать как этнографические, хотя, разумеется, сами авторы их таковыми, как правило, не считали. Конечно, эти описания были не продуктом научной деятельности, но субпродуктом других родов деятельности, хотя они и стали вскоре источником данных

для науки.

В конце XVIII столетия Иммануил Кант в предисловии к книге "Антропология с прагматической точки зрения", вышедшей в 1798 г., писал, что "к средствам расширения антропологии относятся *путешествия*, если даже это только чтение книг о путешествиях" [42, с. 352]. А в XIX в. путешествия начали совершаться не только с целью религиозной проповеди, торговли или завоевания, но также с целью научного исследования. Тогда записки путешественников стали читать не просто из любознательности, а с целью расширения и систематизации представлений о многообразии форм человеческого существования, что свидетельствовало о возникновении полноценной науки о культуре⁷.

Первыми на этой стезе были немецкие ученые Иоганн Готфрид Гердер и Иоганн Форстер, которых одновременно можно назвать и философами культуры, и антропологами. В их работах

⁷ Впрочем и через полтора столетия после Канта чтение записок путешественников не потеряло своего смысла, скорее наоборот. Как писал Э. Канетти: "Чем точнее сообщения путешественников о «простых» народах, тем скорее хочется забыть о спорящих господствующих этнологических теориях и начать думать совсем по-новому. Наиважнейшее, то, что всего выразительней, эти теории как раз упускают... Старый путешественник был просто любопытен... Современный этнолог методичен; годы учения делают его умелым наблюдателем, не способным, однако, к творческому мышлению; его оснащают тончайшей сетью, в которую сам же он первым и попадает... Записки старых путешественников надо хранить надежнее, чем самые бесценные сокровища" (Canetti E. Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942—1972. Munchen: Hanser, 1973. S. 50—51).

29

уже есть основы постановки вопросов, характерных для современного культурантропологического знания. Форстер, бороздивший южные моря на кораблях знаменитого капитана Кука, оставил богатые дневники наблюдений и теоретические книги, в которых ставил вопрос об активном приспособлении племен и народов к своей естественной среде, рассматривал культурное творчество как ответ несовершенного и природно ущербного человеческого существа на вызовы природы, он же задавался вопросом о самопознании через познание других как одной из основных целей антропологии.

Еще более детально эти проблемы были проанализированы Гердером в книге "Идеи к философии истории человечества" [20]. В этом знаменитом труде зафиксирована целостная программа наук о культуре и дана ее детальная разработка. Программу можно свести к трем главным пунктам:

- 1) как можно более точное описание культур и народов;
- 2) анализ разных культур как альтернативных ответов на требование приспособления человеческой природы к окружающей среде;
- 3) познание самих себя, т.е. собственной культуры, через познание других культур [123, с. 17].

Эта первая программа — гигантский скачок в развитии антропологии по сравнению с ее состоянием на предыдущем этапе, когда, как уже говорилось выше, во-первых, отсутствовало понимание общности человечества и единства человеческой природы и,

во-вторых, не были дифференцированы и выступали в некоем синкретическом единстве природный и культурный аспекты человеческого существования. В труде Гердера констатируется единство человечества как единство природы человека, природное в человеке противопоставлено культуре как функции приспособления человеческой природы к различным условиям, в которых живут люди, и, наконец, сделан шаг за пределы собственного, замкнутого мира, где в течение многих веков существовало европейское человечество. "Познание себя через познание других" означало признание равенства себя другим. Для европейцев это было достаточно ново и необычно, поэтому Гердер и Форстер вошли в число основоположников европейского гуманизма.

30

1.6. Антропологическая революция

Это был своего рода философско-мировоззренческий культурный шок для западного человека, выросшего внутри евроцентристского и христианоцентристского мира. Люди внезапно поняли, что их история и культура, их бог и религия, их устройство жизни и социальный порядок, вообще весь их социокультурный мир — лишь один из многих, причем отнюдь не безусловно самый лучший из возможных миров.

Обычно говорят о двух мировоззренческих революциях, вследствие которых человек потерял право претендовать на исключительность своего места в мире и статус высшего существа. Первая из них — коперниканская революция, когда на смену геоцентрической системе Птолемея пришла гелиоцентрическая система Коперника, отодвинувшая Землю — место жительства человека — на периферию мира.

Вторая — фрейдистская революция, когда в результате открытий Фрейда выяснилось, что человек движим бессознательными инстинктами животного характера и поэтому не может претендовать на статус существа, высшего по отношению к прочему тварному миру. В этом последовательном процессе сбрасывания человека с пьедестала была еще одна ступень, которую можно назвать антропологической революцией. Если коперниканская революция отняла у человека право считать, что он пребывает в центре мироздания, а фрейдистская — право человека считать себя существом разумным, то антропологическая революция отняла у каждой культуры — и прежде всего у европейской — право считать себя центром и высшей ступенью социокультурного развития.

Первая антропологическая программа, предложенная Гердером, имела еще одно важное последствие. Она повлекла за собой проявления пристального внимания не только к чужим культурам, но и к своей собственной. Свой собственный мир утратил ореол исключительности, святости, самоочевидности и открылся как предмет исследования.

Следовательно, открытие своей культуры, вообще культуры как таковой, самого понятия культуры стало возможным тогда, когда

31

были открыты *культуры* (во множественном числе). Благодаря этому культура как таковая стала предметом исследований. Именно в XIX в. возникли философия культуры и культурная антропология как систематические науки. Тогда же появилась социология, которая по сути началась и развивалась как наука о культуре.

1.7. Эволюционистская парадигма

В настоящей работе при всем желании не удастся исчерпывающе осветить развитие каждой из наук о культуре, которые, как уже было сказано, к тому же прихотливо переплетаются друг с другом. Поэтому в историческом обзоре мы остановимся скорее не на развитии дисциплин, а на смене глобальных парадигм⁸ видения культуры. Смена парадигм — это нечто большее, чем чередование теорий и концепций, выдвигаемых теми или иными авторами. Смена парадигм — это смена отношений к объекту исследования, предполагающая изменение исследовательских методов, целей исследования, угла зрения на предмет, а часто и вообще смена самого предмета исследования.

Самую первую парадигму наук о культуре, о которой мы уже говорили, можно назвать эмпирической. Это сбор информации о разных народах, их нравах, обычаях, образе жизни, ее описание

⁸ Понятие парадигмы — одно из важнейших понятий философии и социологии науки, введенное Т. Куном в книге "Структура научных революций" (русское издание: М.: Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

Прогресс, 1977). По сути дела, парадигма представляет собой какую-либо классическую научную разработку (примером может служить хотя бы ньютоновская механика), которая воспринимается представителями дисциплины в качестве образца и становится основой целой научной традиции. Нормальная работа ученого есть работа в рамках парадигмы. Она состоит в дополнении, уточнении, углублении сформулированных в парадигме принципов, в распространении их на новые предметные области. При работе в рамках парадигмы вопрос об основаниях самой парадигмы не ставится. Он как бы считается решенным, и это решение сомнению не подлежит. Лишь когда возникают проблемы (аномалии), которые не могут быть разрешены и объяснены в рамках и на основе парадигмы, возникает кризис парадигмы и начинает формироваться новая парадигма. Переход от одной парадигмы к другой, который, конечно, не одномоментен и может растягиваться на десятки, а может быть, даже сотни лет, Кун и назвал научной революцией. Подробнее о культурном смысле парадигмы см. разд. 4.11.

32

и попытки систематизации. В учебниках этот период обычно обозначается как предыстория, или доистория науки.

Следующей, уже полноправно научной стала эволюционистская парадигма⁹. Основные идеи, на которых построены концепции представителей эволюционистской парадигмы, "очень несложны и могут быть выражены в нескольких словах: это идея единства человеческого рода и вытекающего отсюда единообразия развития культуры; прямая однолинейность этого развития — от простого к сложному; психологическое обоснование явлений общественного строя и культуры; выведение законов развития этих явлений из психических свойств индивида" [72, с. 29].

Это определение С. Токарева, в принципе верное, необходимо пояснить: во-первых, совокупность психических свойств индивида понимается как постоянная и равная себе во всех обществах и культурах, т.е. фактически речь идет о природе человека как такового; во-вторых, не всегда и не всеми природа человека понималась и понимается только как совокупность психических качеств индивида.

1.8. Человек как культурное существо

Психология часто была лишь выводом из более глубокого философского осмысления человеческой природы. Именно человеческая природа в ее специфике делала человека культурным существом. Культурное существо означает, во-первых, существо недостаточное, во-вторых, существо творческое. Недостаточность, писал Гердер, заключается в том, что человек, лишенный свойственных животному безошибочных инстинктов, — самое беспомощное из всех живых существ. У него нет темного врожденного инстинкта, влекущего его в его собственную стихию, и самой "его" стихии не существует. Нюх не приводит его к травам, которые необхо-

⁹ Важнейшими ее представителями считаются: в Англии — Герберт Спенсер, Эдуард Тайлор, Джеймс Фрезер; в Германии — Адольф Бастиан, Юлиус Липперт; во Франции — Шарль Летурно; в США — Люис Генри Морган.

33

димы, чтобы побороть болезнь, механический навык не побуждает его строить гнездо... и т.д. и т.п. Короче говоря, из всех живых существ человек — самое неприспособленное к жизни. Но именно отсутствие изначальной приспособленности делает его творческим существом. Для того чтобы восполнить собственную недостаточность, компенсировать отсутствующие способности, человек производит культуру. В этом контексте можно сказать, что культура носит инструментальный характер, т.е. она оказывается инструментом приспособления к природе и покорения природы. При помощи культуры человек овладевает своей средой, подчиняет ее себе, заставляет ее служить себе, приспособливает к удовлетворению своих потребностей.

Выразим эти идеи языком современной антропологии. Человек в отличие от прочих живых существ лишен специфических видовых реакций. У животных реакции на стимулы внешней среды формируются по инстинктивным программам, специфичным для каждого вида. Именно эти программы отсутствуют у человека. Поэтому человек как бы выпадает из сети природы, снабдившей прочие виды специфическими видовыми программами реагирования на стимулы специфической для видов среды.

Поскольку выживание человека не гарантировано самой природой, оно становится для него практической задачей, а его среда и он сам в этой среде — предметом постоянной рефлексии. Человек вынужден анализировать свою среду, выделять те ее элементы, которые необходимы для удовлетворения его инстинктивных потребностей (у животных

потребности и средства их удовлетворения изначально скоординированы). Этот процесс анализа и выделения есть процесс приписывания значений элементам среды; ориентация на значения приводит к тому, что поведение человека становится *осмысленным* и *понимаемым* и для самого действующего индивида, и для наблюдателя¹⁰.

Именно такое осмысленное поведение явилось источником культуры, поскольку все, что становилось результатом такого осмысленного, ориентированного на значения поведения, само по себе было осмысленным и содержало значения, на которые

¹⁰ См. в этой связи в гл. 2 анализ понимающей социологии М. Вебера, основанной именно на представлении о человеке как культурном существе и о поведении, ориентирующемся на значения, как собственно человеческом поведении.

34

могли ориентироваться другие индивиды. Так создавалась "вторая природа", т.е. культурная среда, которая стала специфической видовой средой для вида *homo sapiens*.

Несколько забегаая вперед¹¹, отметим, что термин "вторая природа" носит метафорический характер. Каждый человек приходит в мир уже готовых значений, из которых складываются предметы его культурной среды. Поэтому он рассматривает их как объективные реальности, равные по своему онтологическому статусу реальностям природы. На самом же деле они — смысловые реальности и как таковые обусловлены в своем существовании человеческой активностью и человеческим поведением. Они — культурные реальности, культурные вещи, культурные объекты. Все, чем и в чем человек живет: от мифа до современных технических устройств, от поэзии до основополагающих социальных институтов, — все это культурные реальности, родившиеся из осмысленного социального поведения и имеющие смысл для каждого человеческого существа. Общество в целом также является культурным установлением, ибо оно основано на осмысленном поведении, а не на инстинктивном реагировании, свойственном животному миру. Все чисто природное смысла не имеет.

Из таких, конечно же, не психологических, а глубоко философских представлений о природе человека и следуют эволюционистские выводы: развитие от простого к сложному, т.е. постепенное усложнение культуры, выведение явлений общественного строя и культуры из природы человека.

1.9. Культура как музей

Второе пояснение к определению С. Токарева (см. разд. 1.7) состоит в следующем: несмотря на то что идеи представителей этого направления "несложны и могут быть выражены в нескольких словах", эволюционистами были написаны гигантские, иногда многотомные труды, впервые подытожившие, систематизировав-

¹¹ Подробнее речь об этом пойдет в гл. 2.

35

шие, сведшие воедино на основании этих несложных принципов все многообразие знаний о человеческих культурах, накопленное на протяжении веков. Работы эволюционистов можно с полным правом назвать культурными энциклопедиями, культурными каталогами. В культуре эволюционирует все, и это все систематизировалось. В одной из энциклопедических работ конца XIX столетия — десяти томной истории мировой культуры — приводился перечень эволюционирующих элементов культуры, исследованных автором: телесная конституция, одежда, украшения, орудия охоты и рыболовства, орудия возделывания и мелиорации земли, транспортные устройства для путешествий по воде и на суше, жилища, домашняя утварь, сосуды и хранилища, инструменты, предметы погребения и погребального ритуала, памятники, оружие, религиозные объекты, музыкальные инструменты, орнаменты и т.д. и т.п. [123, s. 58, 110].

Но этот перечень включает только предметы материальной культуры, которые могут быть собраны и музеефицированы. Его следует дополнить такими эволюционирующими элементами культуры, как религиозные верования — от примитивного первобытного анимизма до мировых религий сегодняшнего дня, различные ритуалы — ритуалы рождения в мир, инициации, умирания и погребения, ритуалы вызывания добрых духов и заклинания злых сил, многообразные нравы и обычаи, системы социальной организации.

Гораздо позже, в первой половине XX в., было введено трехчастное членение культуры: на культуру материальную, культуру социальную и культуру духовную. Под материальной культурой понималось все, что относится к взаимоотношениям человека со

средой его обитания, к удовлетворению его потребностей дальнейшего существования, технологической стороне жизни; под социальной культурой понималось отношение людей друг к другу, системы статусов и социальных институтов; под духовной культурой — субъективные аспекты жизни, идеи, установки, ценности и ориентирующиеся на них способы поведения [135, р. 98]. Это попытка "укрупненной" классификации эволюционирующих элементов культуры.

Характерно, что в марксистской этнографической и социологической традициях практиковалось не трехчастное, а двухчастное членение культуры: на культуру материальную и культуру ду-

36

ховную¹². Культура социальная исчезала, а точнее, она вообще не рассматривалась как культура, а противопоставлялась культуре как "общество", или же растворялась в материальной и духовной культуре. Чтобы объяснить, как и почему это происходило, надо обратиться к противопоставлению культуры и цивилизации.

1.10. Культура и цивилизация

Здесь мы переходим к третьему пояснению определения эволюционизма, данного С. Токаревым: эволюционистские теории вовсе не были так "несложны", чтобы их можно было выразить "в нескольких словах". Существовали различные версии эволюционизма: те, идеей которых была просто каталогизация эмпирических культурных фактов, и те, что старались глубоко философски осмыслить культурную эволюцию человечества.

Противопоставление культуры и цивилизации возникло в Германии в XVIII—XIX вв. Социально-исторические корни этой понятийной конструкции вполне очевидны. В тот период Германия состояла из множества карликовых феодальных государств и не имела национального политического самосознания, хотя ощущение единства национальной культуры было весьма ярко выражено. Таким образом, противопоставление культуры и цивилизации стало возможным в результате осмысления германской наукой состояния культурного единства при одновременной политической раздробленности собственной нации¹³.

Немецкий социолог Фердинанд Тённис в конце XIX столетия сформулировал представление о направлении эволюционирования социальной организации от общины (Gemeinschaft) к об-

¹² См.: Коган Л.Н. Социология культуры. Екатеринбург, 1992 и множество других, более ранних марксистских работ.

Важно заметить, что противопоставление культуры и цивилизации — это целиком немецкая идея. Все сказанное на эту тему ниже полностью относится к немецкой науке и философии. Во французской и английской традиции эти понятия взаимозаменяемы и не содержат столь глубоких различий.

37

ществу (Gesellschaft) и выделил соответственно два типа социальных отношений: общинные и общественные.

Отношения первого типа коренятся в эмоциях, привязанностях, душевной склонности и сохраняют собственную самотождественность как сознательно — в силу следования традиции, так и бессознательно — в силу эмоциональных уз и благодаря объединяющему влиянию общего языка. Эти отношения характерны для таких общностей, как семья, соседство, род, даже этнос или нация. Здесь главное — органичность, конкретность отношений, их укорененность в традиции. Эти отношения и есть отношения в рамках общей культуры.

В основе отношений второго типа, или общественных отношений, лежит рациональный обмен, смена находящихся во владении вещей. Эти отношения имеют вещную природу и характеризуются противоположно направленными устремлениями участников. Конечно, они могут частично основываться и на общинных отношениях, но могут существовать также между разделенными и чуждыми друг другу людьми, даже между врагами, благодаря сознательному решению участвующих в них индивидов. Отношения этого типа имеют целиком рациональную структуру. Их субъектами могут быть не только индивиды, но и разного рода группы, коллективы, даже сообщества и государства, рассматриваемые как формальные "лица" [60]. Это отношения в рамках цивилизации.

Установив, что развитие социальной организации происходит от "общины" к "обществу", Теннис на основе этого констатировал, что общественный прогресс связан с

утратой культурного компонента отношений, разрывом традиционных связей, непрерывным снижением доли тепла, родственности, взаимной душевной склонности в отношениях людей друг к другу. Их место занимают холодный расчет и рационализм.

Тённисовская и подобные ей оценки состояния и перспектив развития культуры обусловили идеализацию отношений типа общинных, необратимо уходящих в прошлое, и привели к возникновению концепций культурного пессимизма и к так называемой *критике культуры*, т.е. по существу к критике современности, ведущей якобы к распаду и гибели культуры. Основоположителем критики культуры был Фридрих Ницше, а эта традиция, иногда называемая неоромантической, дала основания, хотя и кос-

38

венным образом, для выводов вполне реакционных, совмещающихся с направлением нацистской пропаганды, активно развернувшейся в Германии после Первой мировой войны.

Освальд Шпенглер, опубликовавший в 1919 г. свою знаменитую книгу "Закат Европы", увидел в цивилизации свидетельство грядущей гибели Запада. "Гибель Запада... представляет не более и не менее как *проблему цивилизации...* Цивилизация есть *совокупность крайне внешних и крайне искусственных состояний*, к которым способны люди, достигшие последних стадий развития. Цивилизация есть завершение. Она следует за культурой, как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как окаменение за развитием, как духовная старость и каменный и окаменяющий мировой город за господством земли и детством души, получившими выражение, например, в дорическом и готическом стилях. Она неотвратимый конец; к ней приходят с глубокой внутренней необходимостью все культуры"¹⁴ [80, с. 41—42]. Для Шпенглера, как для Тённиса и для многих других, противопоставление культуры и цивилизации — это противопоставление духовной, идеалистической стороны существования технологической и утилитарно-материалистической. К культуре относится все созданное духом, органичное, творческое, конкретное, к цивилизации — нетворческое, неорганичное, всеобщее.

Уже в наше время Герберт Маркузе противопоставил цивилизацию культуре, как жесткую и холодную повседневность — вечному празднику, как реальность — утопии. Для него культура — это плоды литературы, искусства, музыки, философии, накопленные за всю историю человечества. Духовный труд культуры противостоит материальному труду цивилизации, как будний день противостоит выходному, работа — досугу, царство необходимости — царству свободы и природа — духу [143].

Парадоксальным образом учение о противостоянии культуры и цивилизации легло в основу обеих существовавших в XX в. версий тоталитарной идеологии. Выше уже отмечалась связь критики культуры с нацистской пропагандой. Ходы мысли, ведущие от критики культуры к национализму, расизму, антисемитизму и

¹⁴ Нужно отметить, что концепция Шпенглера, в которой противопоставление культуры и цивилизации играло ключевую роль, не была эволюционистской. Она относится к разряду циклических теорий, о которых речь пойдет далее.

39

прочим нацистским "измам", прослеживаются довольно отчетливо. Так, идеологи нацизма, поставив цель покончить с "пагубным" влиянием цивилизации, разлагающей человеческие отношения, сосредоточили все средства пропаганды на том, чтобы противопоставить безликому и бесчувственному космополитизму эмоциональную близость членов рода, нации, расы ("мы одной крови — ты и я..."), осудить и уничтожить еврейство как символ торгашества и расчетливости, демократию как торжество рациональной процедуры, провозгласив вместо этого принцип фюрерства, согласно которому горячо любимый фюрер воплощает собой идею нации и народа. Затем последовала критика загнивающего Запада, "германская" наука была противопоставлена "западной" науке, германское искусство, воспевавшее романтические ценности семьи, народа, расы, оказалось бесконечно выше "вырожденного" абстрактного искусства Запада, отчего последнее подлежало презрению и уничтожению: картины и книги — в огне, художники — в концлагерях.

С другой стороны, и в марксистской традиции, сложившейся в рамках эволюционистского подхода, тоже можно увидеть элементы критики цивилизации, а именно торгашеской буржуазной цивилизации, уничтожающей подлинность человеческих отношений. Об этом говорит "Манифест коммунистической партии", где предлагается и решение проблемы. Пролетариат — продукт безжалостной и рациональной технической цивилизации, и его задача — победить эту цивилизацию, Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

совершив социалистическую революцию, а затем, "обогадив себя всем культурным богатством, которое накопило человечество", воссоединить цивилизацию и культуру. Это как бы программа возвращения "потерянного рая" культуры на новом витке исторического развития. Герберт Маркузе, представитель неомарксистского направления, выражает именно эту утопическую идею скачка из царства необходимости в царство свободы.

Разумеется, сами критики культуры от Ницше и Тённиса до Шпенглера и более поздних не предполагали, что из их теорий будут сделаны такие радикальные выводы, какие делали нацисты, с одной стороны, и большевики — с другой. Когда речь идет о *практической* реализации культуркритических идей, налицо вульгаризация философских и культурологических положений. Поэтому надо с чрезвычайной осторожностью относиться к высказываниям сегодняшних российских лидеров всех толков,

40

которые утверждают, что спасение от жестокости и бессердечия нашей новой реальности — в народе или в провинции, где отношения чище и лучше, теплее и эмоциональнее, что идея России — это идея соборности, коллективности. Такими намерениями, даже если они высказаны с самыми лучшими побуждениями, может быть вымощена дорога в ад.

Завершая рассмотрение эволюционистской парадигмы в изучении культуры, можно сказать, что она внесла бесконечно много в познание культурной реальности человечества, в понимание человеческой природы, функций культуры, закономерностей ее развития. Многие из работ представителей эволюционистского направления не потеряли своего познавательного значения и по сей день [75]. Благодаря им культура, до того рассыпавшаяся калейдоскопом разрозненных картинок, лишенных видимого смысла и единства, обрела определенную целостность, была систематизирована и упорядочена, хотя именно эта ее систематичность, в определенной степени навязанная, стала одной из главных причин смены парадигм в изучении культуры.

1.11. От культуры к культурам

В XX в. внимание исследователей все больше стало переключаться с изучения культурных *констант*, т.е. постоянных устойчивых элементов, существующих в более или менее неизменном виде во всех культурах и тем самым дающих возможность говорить о культуре вообще, на изучение многообразия культурного оформления человеком своего существования и изучение различий, наблюдающихся в разных культурах. Благодаря этому изменился сам предмет культурологического исследования: предметом стала не *культура* человечества, а конкретные *культуры*.

Постепенно такой подход привел к отказу от глобально-эволюционистских построений, хотя (как будет показано далее) и не к отказу от идеи эволюции вообще, которую стали наблюдать и выявлять уже в отдельных культурах. Культурфилософской основой такого рода исследований в эмпирических науках о культуре

41

послужили так называемые *циклические* теории культурного развития. При этом под культурными циклами понимается определенная последовательность фаз изменения и развития культуры, которые следуют закономерно одна за другой и при этом мыслятся как возвращающиеся и повторяющиеся. Здесь очевидна аналогия с человеческой жизнью. Человек рождается, переживает детство, юность, зрелость, старость и умирает; то же можно сказать и о культурах: каждая культура рождается, переживает свой цикл и умирает.

Различные представители циклизма по-разному определяли жизненный субстрат культуры, по-разному описывали фазы ее существования, по-разному классифицировали и распределяли живые и умершие культуры. Русский историк и культуролог (и, заметим, генерал) Н.Я. Данилевский, изложивший свою теорию в книге "Россия и Европа", впервые изданной в 1871 г., говорил о культурно-исторических типах, выделяя десять таковых: египетский; китайский; ассирийско-вавилоно-финикийский, или древнесемитский; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитский, или арабийский; германо-романский, или европейский [27, с. 88]. Каждый из этих культурно-исторических типов, или цивилизаций, имеет свою собственную историю, и нельзя говорить об общей или универсальной истории человечества. Когда мы обсуждаем вопросы древней, средней или новой истории, мы обычно подразумеваем

историю Европы. На самом деле каждый из культурно-исторических типов имеет свою собственную древнюю, среднюю и новую историю, причем некоторые из них уже завершили свой цикл, другие существуют, находясь на разных ступенях развития.

Данилевский сформулировал пять законов исторического развития, вытекающих из идей циклизма.

1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, составляет самобытный культурно-исторический тип.

2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему относящиеся, пользовались политической независимостью.

3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабаты-

42

вает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых... цивилизаций.

4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие.

5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно-продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу [27, с. 91—92].

Данилевский стал родоначальником циклических теорий в современной историографии и науке о культуре. За ним следовали О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин, наш соотечественник и современник Л.Н. Гумилев. Общим для них и многих других не названных здесь приверженцев циклического взгляда было представление об "исторических индивидуальностях", каковыми являются все культурные целостности, и о наличии жизненного цикла у каждой из этих целостностей (Шпенглер полагал, как мы говорили, что этот цикл состоит в развитии от культуры к цивилизации; последняя свидетельствует об умирании культурной целостности).

На культурфилософском уровне основой новой парадигмы было циклическое учение, а на методологическом уровне — функционализм. В культурной антропологии это учение разрабатывали Б. Малиновский и А. Рэдклифф-Браун. Они исходили из того, что в культуре, понимаемой как целостность, нет "лишних" элементов. Что бы мы ни рассматривали: декоративный элемент одежды, религиозную традицию, формы ритуалов — все выполняет свою определенную функцию в целостности культуры, понимаемой как особенная форма приспособления человеческой группы к условиям среды ее обитания.

Циклические теории и функционализм изменили представления о культуре, обусловили их существенные отличия от тех, которые были выработаны в рамках эволюционистской парадигмы. Во-первых, каждая культура стала рассматриваться как ценность в себе безотносительно к тому месту, которое она занимает на эволюционной лестнице. А поскольку в работах функционалистов было показано, насколько сложным образованием является

43

каждый культурный организм, стало невозможным разделять культуры на примитивные и высокоразвитые. Те культуры, которые с точки зрения эволюционного развития считались примитивными, т.е. стоящими на нижних ступенях эволюционной лестницы, начали восприниматься просто как другие, имеющие отличные от современных культур структуры и закономерности функционирования. Этот взгляд был сильным ударом по европоцентристскому мировоззрению, продолжая и развивая антропологическую революцию, о которой говорилось выше.

Во-вторых, ушел в прошлое музейно-архивный подход к систематизации культурологического материала. Чтобы понять культуру, в рамках новой парадигмы недостаточно собрать по списку культурные объекты (см. разд. 1.9) и описать ритуалы и мировоззрение. Надо выяснить, какую именно функцию выполняет тот или иной объект или элемент мировоззрения в целостности культуры, как именно он "держит" целостность культуры.

Впрочем, со сменой культурологической парадигмы изменилось и само понимание музея. В традиционном историческом или этнографическом музее принципом

организации экспозиции является "каталожный": экспонаты должны быть систематизированы по каталогу, и их перечень должен быть по возможности наиболее полным. Цель экспозиции современного музея — реализация идеи аутентичного восстановления культурной среды. Поэтому экспонаты в музее должны быть функциональны и играть свою культурную роль, не располагаться по шкафам и витринам. При этом посетитель музея сможет как бы целиком погрузиться в инокультурную среду. Например, он может посетить "жилище крестьянина XVIII в." или "рыцарский замок", а не просто созерцать "предметы крестьянского обихода", разложенные в витринах. Такая эволюция музейной идеологии происходила параллельно смене парадигм в исследовании культуры.

Смена парадигм повлекла за собой необходимость и предоставила возможность осуществить теоретический анализ культуры, выяснить, почему данное орудие, данные идеи, данный образ мира, миф или легенда характерны именно для этой культуры, какую они в ней выполняют функцию, как сопрягаются со средой, в которой эта культура возникла.

Эта новая научная парадигма, в корне изменившая взгляд на культуру, получила название плюралистической, ибо ее сто-

44

ронники исходили из идеи плюрализма, множественности и многообразия культур.

1.12. Все еще непреодоленный культурный шок

Плюрализм в подходе к культурам стал знаком наступления нового этапа не только в науке о культурах, но и в политике, и в идеологии. "Деевропоцентризация" культуры не могла пройти бесследно. Это был новый культурный шок, сравнимый по масштабам с культурным шоком на заре цивилизации, приведшим к открытию самого понятия культуры. Помимо того, что была поставлена под сомнение возможность считать примитивными культуры, отличные от современной европейско-американской культуры, обнаружилась необходимость изменения практики взаимодействия культур. Раньше колониальные чиновники, будучи твердо уверены в благотворности и полезности своей деятельности для "туземцев", выкорчевывали и истребляли традиции и верования, имевшие, как они думали, основываясь на достижениях культурных наук, вредный, реакционный, антипрогрессивный характер, и старались внедрить, по их мнению, новые, научные, прогрессивные идеи, формы деятельности и технологии. Этот процесс называли модернизацией. Предполагалось, что модернизация такого рода (до известной степени насильственная) представляет собой лишь средство ускорить, упростить и облегчить путь, который "туземное" общество все равно — *volens nolens* — будет вынуждено пройти в силу неодолимых законов социально-культурной эволюции, согласно которым все проходят один и тот же путь, но одни впереди на этой дороге, а другие — отстали.

На деле же следствием такой модернизации практически везде было истребление и уничтожение культур. Б. Малиновский писал: "Повсюду одно и то же фантастическое рвение истреблять, искоренять, сжигать все то, что шокирующе действует на нашу моральную, гигиеническую или просто провинциальную чувствительность, повсюду одно и то же невежественное и глупое непо-

45

нимание того, что каждая черта культуры, каждый обычай и верование представляет некую ценность, выполняет социальную функцию, имеет положительное биологическое значение... Традиция с биологической точки зрения есть форма коллективной адаптации общины к ее среде. Уничтожьте традицию, и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный неизбежный процесс умирания" [Цит. по: 72, с. 245—246]. Многие известнейшие ученые протестовали против пренебрежительного отношения к так называемым примитивам. Французский этнолог Клод Леви-Строс вообще считал, что мировоззрение, которое базируется на идее прогресса или однонаправленной исторической эволюции, само по себе может стать предпосылкой расизма, когда учение о превосходстве расы, народа, этноса используют для обоснования успехов цивилизации [58, с. 9].

Осознание порочности такого подхода привело к попытке осуществить модернизацию, одновременно сохраняя и поддерживая традиционные культуры. Но этому подходу свойственно внутреннее противоречие: всякая попытка внедрить технологии, политические и правовые нормы, любого рода культурные образцы,

заимствованные из современной европейской цивилизации, вступает в противоречие с требованиями сохранения традиционной культуры как целостности, и в то же время требование сохранения многообразных культур противоречит тенденциям глобализации современной западной культуры. На этом пути возникают совершенно неразрешимые парадоксы.

В конце 1940-х гг., когда мировая общественность была на пороге принятия Всеобщей декларации прав человека, подготовленной под эгидой Организации Объединенных Наций, группа ученых Американской антропологической ассоциации под руководством М. Герсковица выступила с меморандумом, подвергающим сомнению универалистскую концепцию прав человека. Согласно их позиции, "стандарты и ценности имеют особенный характер в разных культурах, из которых они происходят, поэтому всякая попытка сформулировать постулаты (прав человека. — Л.И.), вытекающие из представлений или морального кодекса одной культуры, препятствуют распространению такого рода декларации прав человека на человечество в целом..." На основе этого положения был сделан вывод о том, как, согласно научному под-

46

ходу, должны декларироваться права человека: "В основу должны быть положены общемировые стандарты свободы и справедливости, базирующиеся на принципе, согласно которому... *человек свободен в том случае, если он может жить согласно тому пониманию свободы, которое принято в его обществе.* И наоборот, нельзя представить себе эффективный мировой порядок, если он не поощряет свободного развития личностей членов конституирующих этот порядок сообществ" [176, р. 541, цит. по: 123, s. 74].

Ученые, выступавшие с позиций плюрализма культур, вовсе не были маргиналами и радикалами. Они стали выразителями позиции, которую в то время, как, впрочем, и сегодня поддерживало, пожалуй, большинство антропологов. К примеру, Леви-Строс в 1978 г. писал, что ни одна из цивилизаций не может претендовать на то, что в наибольшей мере выражает, воплощает идею мировой цивилизации как таковой: "мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ни чем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность" [139, р. 330].

Организация Объединенных Наций по сути дела проигнорировала этот меморандум, положив в основу Всеобщей декларации прав человека универалистскую концепцию, согласно которой права человека едины для представителей всех сообществ, входящих в мировой порядок, независимо от специфики конституирующих эти сообщества традиций и свойственных этим традициям принципов понимания свободы. Содержательно же универсальные права человека представляют собой именно "постулаты, вытекающие из представлений и морального кодекса одной (а именно европейской. — Л.И.) культуры".

В результате неизбежным оказывается такое положение, что идея реализации универсальных (точнее, объявленных универсальными, а по сути культурно-специфических) прав человека либо остается утопией, если мировое сообщество не применяет санкций для реализации этих прав там, где они нарушаются, либо оказывается средством, используемым для осуществления эгоистических политических целей стран — лидеров сообщества.

Эти (и многие другие) парадоксы современной политики следуют из противоречивости современных представлений о природе культуры. Ни эволюционистская парадигма, акцентирующая единство культуры и преемственность ступеней культурного раз-

47

вития, ни плюралистическая парадигма, подчеркивающая множественность культур и самодостаточный характер каждой культуры, по отдельности не способны исчерпывающе объяснить культурные процессы и наметить пути решения проблем, связанных с культурой. Чтобы их решить, нужно каким-то образом совместить эти подходы. Но в настоящий момент данная задача вряд ли разрешима, поскольку каждый из подходов зиждется на своей собственной, несовместимой (или трудносовместимой) с другим подходом теоретической логике.

1.13. Логика модернизации

Основными категориями, в *которых анализируется социальное* и культурное изменение в рамках теории модернизации, являются категории *современный* и

традиционный. Известный политолог и социолог С. Хантингтон писал, что еще в начале 1970-х гг. прочие категории: демократия, олигархия и диктатура, либерализм и консерватизм, тоталитаризм и конституционализм, социализм, коммунизм и капитализм, национализм и интернационализм — все были отодвинуты на задний план теоретического мышления, а на передний план выдвинулись *современность* и *традиционность*, ставшие отражением "великой дихотомии" между остальными обществами — дихотомии, определявшей образ мышления в развитых странах Европы и Америки в течение ста с лишним лет¹⁵. В более детальной социологической концептуализации эта дихотомия выглядела примерно следующим образом.

Для *традиционного (сельскохозяйственного) общества* характерны:

- преобладание аскриптивных, партикуляристских, диффузных моделей мотивации¹⁶;

¹⁵ Об этом великом столетии и вообще о так называемой эпохе модерна см. подробно в гл. 7 "Культура и социальная структура".

¹⁶ Разъясним эти термины. *Аскриптивный* (от англ. *ascription* — приписывание) — термин, введенный Р. Линтоном, затем принятый Т. Парсонсом для обозначения одной из альтернатив социальных ориентаций, составляющих оппозицию "приписывание — достижение" (*ascription — achievement*). Об индивиде можно судить или соответственно вести себя по отношению к нему, ориентируясь либо на приписанные ему качества (возраст, пол, престиж, цвет кожи и т.д.), либо на его реальное поведение и успехи (как представителя профессии, гражданина, налогоплательщика и т.д.). Эти понятия широко применяются для характеристики социальных статусов, т.е. в качестве критериев стратификации. При этом предполагается, что в развитых индустриальных обществах социальный статус личности во все возрастающей степени определяется его реальными успехами (ориентация на достижение), а не аскриптивными признаками (приписывание) [140, с. 885].

Универсализм (в этом контексте)

Универсализм (в этом контексте) — одна из сторон мотивационной альтернативы "универсализм — партикуляризм". Универсалистски мотивирующийся индивид одинаково ориентируется на любые объекты, обладающие равными признаками; партикуляристская ориентация, наоборот, предполагает, что во внимание принимаются лишь объекты с признаками, имеющими специальную важность для индивида. Врач, который помогает каждому больному, ориентирован универсалистски, врач, который лечит только членов своей группы или племени, — партикуляристски.

Диффузность

Диффузность — одна из альтернатив в противопоставлении "специфичность — диффузность". В отношениях, основанных на специфической ориентации, во внимание принимается лишь "часть" личности партнера, важная с точки зрения природы происходящего взаимодействия (например, продавец и покупатель в торговой сделке). В отношениях, основанных на диффузной ориентации, во внимание принимается личность в целом (так, например, воспринимают друг друга члены семьи или общины). Для современного общества характерны именно специфические, т.е. сугубо специализированные формы взаимодействия.

Эти три пары категорий описания мотивации основаны на разработанной Т. Парсонсом системе типов мотивационных переменных. Подробнее об этом см.: Ковалев А.Д. Становление теории действия Т. Парсонса // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М.: Наука, 1994. См. также: *Lexikon zur Soziologie* / Hrsg. W. Fuchs u.a. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978. S. 885.

48

- стабильность социальных групп и весьма ограниченная пространственная мобильность;

- относительно стабильная и простая профессиональная дифференциация;

- основанная на аскриптивных статусах с диффузными взаимодействиями система стратификации.

Для *современного (индустриального) общества* характерны:

- преобладание ориентированных на достижение, универсалистских и специфических моделей мотивации;

- высокая степень социальной мобильности, чаще всего (хотя не всегда) вертикального характера;

- высокоразвитая и отделенная от других социальных структур система профессий;

- "эгалитарная" стратификация, основанная на достигаемых статусах;

- доминирование "ассоциаций", т.е. функционально специфических, неаскриптивных структур [129, р. 358J.

49

На основе этих концептуальных систем рисуются совершенно разные образы Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

личности и общества. В *традиционном* обществе человек ориентируется на приписываемые, т.е. аскриптивные статусы, при этом важны пол партнера, возраст, место, занимаемое им в стабильной социальной иерархии — сословная или кастовая принадлежность. Партнер воспринимается "диффузно", т.е. в первую очередь не как партнер по конкретному взаимодействию, а как член семьи, рода, общины (или не член), а уже во вторую очередь партнер. Эти признаки, а не рациональные соображения выгоды определяют, как пойдет сделка. Партнер воспринимается также "партикулярно", т.е. как конкретный индивид во всем богатстве его характеристик, а не как тип (покупатель, клиент, пассажир и т.п.).

Эти способы восприятия индивидов как партнеров по взаимодействиям отражаются и в институционализированных структурах. Группы стабильны, ибо индивиды, которые их составляют, рассматриваются в качестве полноценных личностей, а не в качестве взаимозаменяемых членов группы как целевого образования. Группы характеризуются высокой сплоченностью. Профессиональные различия невелики в том смысле, что глубинная профессионализация отсутствует, например, ремесленник не воспринимается как профессиональный тип. Система стратификации основана на аскриптивных статусах, причем приписывание статуса "тотально": дворянин — весь целиком дворянин, а не в каких-то отдельных, специализированных проявлениях, он все делает, как дворянин, любая его функция отличается качеством "дворянскости". То же можно сказать о крестьянине или представителе духовного сословия и т.д. Это и есть качество "диффузности" в социальном восприятии и взаимодействии¹⁷.

По-другому воспринимаются человек и группа в *современном* обществе. Ориентация на достижения человека заставляет судить о нем не по тому, к какой категории он принадлежит от рождения, а по тому, чего он достиг собственными усилиями. Восприятие и взаимодействие, с одной стороны, специфичны, а с другой — универсалистичны. Специфичность проявляется в том, что

¹⁷ Далее в главе "Логика и история повседневности" (разд. 3.14) характеристики восприятия мира в разные исторические эпохи, в том числе и в современный период, будут проанализированы в феноменологическом ключе. Этот в некотором смысле параллельный анализ приводит к интересным выводам и дополнениям.

50

во взаимодействии партнер вычленяет только одну сторону, одну характеристику своего контрагента, важную с точки зрения разворачивающегося взаимодействия. Например, для врача важно, что перед ним больной, и не имеют значения цвет кожи, место рождения, политические убеждения и т.п.; для него все больные равны — это проявление универсализма.

Этим определяются характеристики групп и институтов, а именно высокая социальная мобильность, как правило, в рамках избранной профессии, высокоразвитая профессиональная структура с узкой и все более суживающейся специализацией; "эгалитарная" стратификация, основанная на потенциальном равенстве, воплощаемом в равенстве шансов; преобладание функциональных, можно сказать, целевых групп. При этом сплоченность групп как социально-психологическая характеристика слаба, члены группы взаимозаменяемы, ибо входят в нее как функциональные, в основном профессиональные, типы. В современном обществе человек не более, чем тип, функция, за исключением все более суживающихся пространств интимных отношений (семья, дружеские и любовные связи), в которых он выступает как целостная личность.

Если сравнить рассмотренные типы общества и личности, то в них легко узнать противопоставление культуры и цивилизации и понять, какие мотивы способствовали появлению "культурпессимизма" и "культуркритики", о которых говорилось выше.

Но в данном случае мы имеем дело с теорией, а не с оценкой. К перечисленным выше социологическим характеристикам современного общества обычно добавлялись такие положительные факторы, как высокий уровень овладения природной средой на основе научного и технического знания, развитие систем образования, массовых коммуникаций, высокий уровень медицины, увеличение средней продолжительности жизни, развитая мобильность, системы демократии и политической свободы, формирование социальных систем: здравоохранения, пенсионного обеспечения и т.д. и т.п. По мнению представителей евроцентристки ориентированной теории модернизации, все это — и многое другое — украшает жизнь человека современного общества, всего этого недостает человеку традиционного общества (впрочем, взгляды самого этого "традиционного" человека мало кого интересуют). Тот, кто руководствуется идеей строго

направ-

51

ленного, монолинейного развития, сопряженной с идеей прогресса, придерживается того взгляда, что эволюция и соответственно модернизация отсталых обществ неумолимы и неотвратимы, а теория модернизации лишь описывает процесс, которым даже самые страстные приверженцы модернизации не могут управлять; они могут только содействовать процессу ее реализации, передавая в отсталые страны технологии и науку, внедряя в них свои этические нормы и ценности, модели деятельности, институты и организации. То, что в разделе о "культурном шоке" мы называли культурной колонизацией, с позиции теории модернизации воспринимается как часть модернизационного процесса.

Итак, мост из "отсталости" в "современность" лежит через модернизацию. С. Хантингтон называет девять главных характеристик модернизации, которые он обнаруживает в явном или скрытом виде практически у всех авторов, работающих в данной области.

1. Модернизация — *революционный* процесс, ибо она предполагает кардинальный характер изменений, радикальную и тотальную смену всех институтов, систем, структур общества и человеческой жизни.

2. Модернизация — *комплексный* процесс, ибо она не сводится к какому-то одному аспекту, одной стороне, одному измерению общественной жизни; она охватывает общество полностью.

3. Модернизация — *системный* процесс, потому что изменения одного фактора, одного фрагмента системы побуждают и определяют изменения в других факторах и фрагментах; в результате происходит целостный системный переворот.

4. Модернизация — *глобальный* процесс. Зародившись когда-то в Европе, она приобретает ныне глобальный размах. Все страны были когда-то традиционными, все страны ныне либо стали современными, либо находятся в процессе движения к этому состоянию.

5. Модернизация — *протяженный* процесс. Хотя она революционна по масштабам изменений, но не делается в одночасье. Темпы изменений сейчас возрастают, но все равно модернизация требует времени, она происходит в течение жизни нескольких поколений.

6. Модернизация — *ступенчатый* процесс. Все общества, модернизируясь, должны пройти одни и те же стадии. Сколько каж-

52

дому обществу осталось идти по пути модернизации, зависит от того, на какой стадии развития оно находится, когда начинается модернизационный процесс.

7. Модернизация — *гомогенизирующий* процесс. Традиционных обществ много, и все они разные; говорят, что у них одно общее — то, что они не современные. Современные общества в основных своих структурах и проявлениях одинаковы.

8. Модернизация — *необратимый* процесс. На этом пути могут быть задержки, частичные отступления, снижение темпов и т.п. Но все это частности; главное же в том, что, начавшись, модернизация не может не завершиться успехом.

9. Модернизация — *прогрессивный* процесс. Хотя на пути может быть много зла и страданий, в конечном счете все окупится, так как в модернизированном современном обществе неизмеримо выше культурное и материальное благополучие человека [129, р. 360-363].

Перечисленные положения можно назвать "Отче наш" модернизатора. За исключением некоторых частных, они близки к смягченному, либеральному марксизму. Главное — та же неотвратимость прогресса, убежденность в том, что от счастья не уйти. Хотя движущие силы, конечная цель и содержание развития концептуализируются (зачастую) различным образом, формальные структуры мышления марксистских и либеральных модернизаторов почти тождественны.

1.14. Критика теорий модернизации

Односторонность и теоретические недостатки ранних концепций модернизации были осознаны довольно быстро. Критике подверглись принципиальные положения.

Во-первых, критики отмечали, что понятия *традиция* и *современность* в сущности асимметричны и не могут составлять дихотомию. Современное общество — это идеал, а

традиционные — дивергирующая и противоречивая реальность. Часто между обществами, считающимися традиционными, какие представляют со-

53

бой, например, племя пигмеев, средневековый европейский город или русская крестьянская община, различия больше, чем между каждым из них и идеальным современным обществом. Кроме того, неверно представление о традиционных обществах как статичных и неподвижных. Традиция предполагает не только наследование, но и изменение. Эти общества развиваются, и насильственные модернизационные акции могут прийти в конфликт с этим органичным развитием.

Во-вторых, были отмечены проблемы, связанные с идентификацией "современных" обществ. Интуитивно было ясно, что этим термином обозначались современные западные страны, то есть западноевропейские и североамериканские. Поэтому возник вопрос, можно ли говорить о незападных современных странах, и что это должно значить, чем должны или могут отличаться друг от друга современные западные и современные незападные общества.

В-третьих, был подвергнут критике тезис о том, что традиции и современность взаимно исключают друг друга. На самом деле любое общество представляет собой сплав традиционных и современных элементов. И традиции не обязательно препятствуют модернизации, а могут в чем-то и способствовать ей.

Мы привели только некоторые критические замечания в адрес теории модернизации, распространившиеся в 1960-е гг. и начавшие серьезно препятствовать осуществлению реальных модернизационных проектов. Кроме этого, указывалось, что не все современное, т.е. не всякий результат модернизации — благо, что она не обязательно носит системный характер, что экономическая модернизация может осуществиться без политической, что, наконец, модернизационные тенденции могут быть обращены вспять. Большинство этих критических соображений были сформулированы на основе наблюдения и анализа реального опыта модернизации.

Начало 70-х гг. XX в. ознаменовал новый "тур" критики теорий модернизации. Во-первых, они попали под огонь критики по причине их этноцентрического характера. Поскольку роль реализованной земной утопии здесь играли Соединенные Штаты, то эти теории были истолкованы как "попытка интеллектуальной элиты Америки осмыслить послевоенную роль США как мировой сверхдержавы" [189, s. 11].

54

Во-вторых, серьезные претензии вызвала деисторизация переходного периода, т.е. процесса модернизации как такового. Оказалось, что в нем отсутствует собственное содержание. Из теории более или менее ясно, что такое традиционное общество и что такое современное, но непонятно, в чем состоит суть переходного периода. В этот период общество уже не традиционное, но еще не современное, а его позитивное определение отсутствует. Неспособность теории описать формы и динамику переходного периода превращало ее в пустую схоластическую игру с описанными выше (см. разд. 1.13) моделями мотиваций и структурными признаками. Эта схоластика имела к тому же сомнительный политический смысл, "поскольку в большинстве теорий модернизации на передний план выдвигалась абстрактная эволюционная механика, такие вещи, как войны и колониализм, империализм и международная политика, полностью выпадали из поля зрения" [189, s. 18].

И наконец, в-третьих, была подвергнута мощной критике преимущественно экономическая направленность теорий модернизации и практики осуществления модернизационных проектов.

1.15. Теории модернизации как вершина эволюционистской парадигмы

На первый взгляд может показаться, что теории модернизации и связанная с ними проблематика слабо соотносятся с проблемами истории культуры и наук о культуре. Однако думать так было бы ошибкой. Теория модернизации как в своей ранней, так и в более поздних и более изощренных формах оказалась вершиной развития эволюционистской парадигмы в исследовании культуры.

Если считать, что критерием успеха теории, концепции, школы или парадигмы являются теоретический успех и практическое влияние, то можно сказать: эволюционистская парадигма в середине столетия победила безоговорочно. Забегая

несколько вперед, отмечу, что даже жесткая, можно сказать, сокрушительная критика ранних теорий модернизации привела не к поражению, а к обновлению и усовершенствованию парадигмы.

55

Правда, с позиции чисто культурного исследования успех эволюционизма в облике теорий модернизации оказался сомнительным. Отмечу несколько моментов, по которым проиграло исследование культуры. Во-первых, успех теорий модернизации в их конкретных формах 1950-х—1960-х гг. автоматически исключал необходимость рассмотрения проблемы многообразия культур, специфической сложной динамики каждой из них, отнюдь не сводимой к напряжению взаимодействия традиции и модерна. Даже критика теорий модернизации, обусловленная отсутствием внимания к индивидуальной специфике модернизируемых обществ, не привела к переориентации внимания и изменению угла зрения эволюционистов. Неоэволюционисты 1970-х гг. стали решать проблему многообразия по-своему, по-эволюционистски отказавшись учитывать специфические черты культур и сосредоточившись на поиске и фиксировании наиболее общих черт — эволюционных универсалий. Впрочем, без универсалий эволюционизм вообще немыслим.

Во-вторых, конкретные формы, которые приобретали теории модернизации под воздействием практических политических и экономических интересов западных держав, заинтересованных в распространении своего влияния в третьем мире, все более явно свидетельствовали об отказе от анализа культурных факторов в пользу факторов социально-экономических. Ранний эволюционизм носил чисто культурантропологический характер, его представители занимались описанием характера народов, его быта, нравов и т.д. Затем эти описания были дополнены социально-экономическими измерениями, а соответствующие культурные формы и институты рубрицировались как "социальная культура".

Парсонсовская теория социального действия, на основе которой были выведены описанные выше (см. разд. 1.13) типы мотивационных переменных, имела социокультурный характер, как и сложившаяся на ее основе "великая дихотомия" традиции и современности. А теории модернизации, особенно в практических приложениях, нередко сосредоточивались на проблемах экономического и частично политического развития, совершенно не рассматривая культурное измерение.

Таким образом, в форме теорий модернизации эволюционистская парадигма в изучении культуры достигла своей верши-

56

ны, но это была, если можно так выразиться, вершина ее падения; эволюционистская парадигма как форма культурологического исследования практически утратила смысл.

1.16. Определения культуры

Читатели, наверное, заметили, что на протяжении всей главы, говоря о возникновении и развитии представлений о культуре, мы уклонялись от определения того, что же такое культура. И это не случайно.

В 1952 г. американские антропологи А. Кребер и К. Клакхон опубликовали книгу, в которой привели обзор известных к тому времени концепций и определений культуры. Они проанализировали более 150 определений, каждое из которых отражало важную сторону понятия культуры и, безусловно, имело право на существование. В 1963 г. Кребер и Клакхон переиздали книгу, значительно расширив перечень определений культуры за счет включения новых интерпретаций, которые появились за десятилетие, прошедшее со времени выхода первого издания. Этот обзор определений и концепций культуры был, пожалуй, наиболее полным из имевшихся в мировой литературе, но и он все-таки имел некоторые пробелы, ибо Кребер и Клакхон сосредоточивались на подходах, принятых в англо-американской литературе, и вне поля зрения исследователей осталось многообразие определений и концепций, имевшихся в немецкоязычной и франкоязычной традициях.

Тем не менее эта работа дает достаточно адекватное представление о типах и способах определения понятия культуры. Кребер и Клакхон разделили все определения культуры на шесть основных типов (от А до F), причем некоторые из них в свою очередь разделяются на несколько групп.

А. Описательные определения, в которых упор делается на перечисление всего того,

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

что охватывает понятие культуры. Родоначальником такого типа определений культуры является знаменитый антрополог Э. Тайлор. Согласно Тайлору, "культура, или ци-

57

вилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества" [71, с. 18].

В. Исторические определения, в которых акцентируются процессы социального наследования, традиция. Примером здесь может служить определение, данное известным лингвистом Э. Сепиром: культура — это "социально унаследованный комплекс способов деятельности и убеждений, составляющих ткань нашей жизни" [159, р. 221]. Недостаток определений этого типа связан с предположением о стабильности и неизменности, в результате чего из виду упускается активность человека в развитии и изменении культуры.

С. Нормативные определения. Эти определения делятся на две группы. Первая из них — определения, ориентирующиеся на идею образа жизни. По определению, данному антропологом К. Уислером, "образ жизни, которому следует община или племя, считается культурой... Культура племени есть совокупность стандартизованных верований и практик, которым следует племя" [194, р. 15]. Вторая группа — определения, ориентирующиеся на представления об идеалах и ценностях. Здесь можно процитировать два определения: данное философом Т. Карвером, "культура — это выход избыточной человеческой энергии в постоянной реализации высших способностей человека" [102, р. 283], и предложенное социологом У. Томасом, "культура ...это материальные и социальные ценности любой группы людей (институты, обычаи, установки, поведенческие реакции) независимо от того, идет ли речь о дикарях или цивилизованных людях" [180, р. 8].

Д. Психологические определения, в которых упор делается либо на процесс адаптации к среде (D-I), либо на процесс научения (D-II), либо на формирование привычек (D-III). Индексом D-IV Кребер и Клакхон обозначают "чисто психологические определения". Ниже приведены определения, наиболее характерные для каждой из этих четырех групп.

D-I. "Совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям и есть культура, или цивилизация... Эти приспособления обеспечиваются путем сочетания таких приемов, как варьирование, селекция и передача по наследству" (социологи У. Самнер и А. Келлер) [177, р. 46—47].

58

D-II. "Культура — это социологическое обозначение для наученного поведения, т.е. поведения, которое не дано человеку от рождения, не предопределено в его зародышевых клетках как у ос или социальных муравьев, а должно усваиваться каждым новым поколением заново путем обучения у взрослых людей" (антрополог Р. Бенедикт) [91, р. 13].

D-III. Культура — это "формы привычного поведения, общие для группы, общности или общества. Она состоит из материальных и нематериальных элементов" (социолог К. Янг) [195, р. 592].

D-IV. "Под культурой мы будем понимать совокупность всех сублимаций, всех подстановок или результирующих реакций, короче, все в обществе, что подавляет импульсы или создает возможность их извращенной реализации" (психоаналитик Г. Рохайм) [157, р. 216].

Е. Структурные определения, в которых внимание акцентируется на структурной организации культуры. Здесь характерны определения, данные антропологом Р. Линтоном: а) "культуры — это в конечном счете не более чем организованные повторяющиеся реакции членов общества"; б) "культура — это сочетание наученного поведения и поведенческих результатов, компоненты которых разделяются и передаются по наследству членами данного общества" [141, р. 5, 32].

Г. Генетические определения, в которых культура определяется с позиции ее происхождения. Эти определения разделяются на четыре группы: F-I, в которых культура рассматривается как продукт или артефакт¹⁸; F-II, в которых упор делается на идеях; F-III, в которых подчеркивается роль символов; F-IV, в которых культура определяется как нечто, происходящее из того, что не есть культура. Ниже приведены определения, наиболее характерные для каждой группы.

F-I. "В самом широком смысле слова культура обозначает совокупность всего, что

создано или модифицировано сознательной или бессознательной деятельностью двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или воздействующих на поведение друг друга" (социолог П. Сорокин) [174, р. 3].

¹⁸ Артефакт (от лат. *artefactum* — искусственно сделанное) — процесс или образование, не свойственное изучаемому объекту в норме и возникающее обычно в ходе его исследования; в более широком смысле — искусственный продукт, нечто сделанное, а не возникшее естественным образом.

59

F-II. "Культура — это относительно постоянное нематериальное содержание, передаваемое в обществе посредством процессов обобществления" (социолог Г. Беккер) [90, р. 251].

F-III. "Культура — это имя для особого порядка, или класса феноменов, а именно: таких вещей и явлений, которые зависят от реализации умственной способности, специфичной для человеческого рода, которую мы называем «символизацией». Говоря точнее, культура состоит из материальных объектов — орудий, приспособлений, орнаментов, амулетов и т.д., а также действий, верований и установок, функционирующих в контекстах символизирования. Это тонкий механизм, организация экзосоматических путей и средств, используемых животным особого рода, т.е. человеком, для борьбы за существование или выживание" (социолог Л. Уайт) [191, р. 363].

F-IV. "То, что отличает человека от животных, мы называем культурой" (естествоиспытатель и философ В. Оствальд) [150, р. 510].

Каждое из этих многообразных определений сосредоточивается на какой-то одной стороне, характеристике, одном качестве культуры. Как правило, они не являются взаимоисключающими. Разумеется, зачастую из краткого определения понять ход мыслей того или иного автора трудно или просто невозможно. Для понимания нужен более широкий контекст. Однако можно приблизительно представить себе, в чем были бы согласны авторы буквально всех приведенных выше определений. Без сомнения, они были бы согласны с тем, что *культура — это то, что отличает человека от животных, культура — это характеристика человеческого общества*. Кроме того, они, наверное, согласились бы, что *культура не наследуется биологически, но предполагает обучение*. Далее, они наверняка признали бы, что *культура напрямую связана с идеями, которые существуют и передаются в символической форме (посредством языка)*.

Это самые общие суждения о культуре, относительно которых возможно согласие среди исследователей самых разных направлений в социальных и гуманитарных науках. Дальнейшие уточнения, конечно, привели бы к разногласиям. На них мы здесь сосредоточиваться не будем. Для нас важно, что этих, предполагающих консенсус представлений о культуре достаточно для дальнейшего изложения.

60

2. Глава. КУЛЬТУРА В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

2.1. Три культуры и герменевтика

В 1959 г. английский писатель Ч. Сноу в своей знаменитой речи (вошедшей позже в сборник его публицистических работ), названной "Две культуры и научная революция" [66], констатировал разрыв в культурном сознании интеллигенции. В ней сформировались две группы, обладающие существенно разным культурным сознанием: с одной стороны, литературно образованная гуманитарная интеллигенция, с другой — естественно-научная и техническая интеллигенция. Различия в мировоззрении и ценностных ориентациях обеих групп имели, по мнению Ч. Сноу, принципиальный характер: если сторонники естественно-научных и технических подходов полны веры в будущее, убеждены в возможности создать процветающее общество на основе научного знания и научной организации общественной жизни, то "гуманитарии" стремятся держаться традиционных ценностей, которые считаются уже почти утраченными под натиском научно-технического прогресса.

Это противопоставление явилось результатом переосмысления существующей почти с самого момента возникновения философского знания, но особенно характерной для конца XIX — начала XX вв. традиции разделения "наук о духе" и "наук о куль-

61

туре", с одной стороны, и "наук о природе" — с другой, а также идей довольно консервативного философского течения того же времени, известного как "критика культуры" (см. разд. 1.10).

В рамках дихотомии наук о культуре и наук о природе было сформулировано (в немецкой философии и социологии) противопоставление "культуры" и "цивилизации". "Культура" противопоставлялась "цивилизации" как царство духовного творчества и эмоциональной полноты жизни, воплощающееся в литературе, искусстве, музыке, философии, царству холодного и жесткого расчета, воплотившегося в неумолимой объективности естественно-научного познания и основанных на нем технических конструкций. Творческий характер культуры противостоял "расчетливости" цивилизации как духовный труд — физическому труду, как праздник — будням, досуг — работе, свобода — необходимости и т.д. Главным источником идей критики культуры была философия Ницше, огромный вклад в их разработку внесли и позднейшие представители "философии жизни". Упомянутая выше работа Сноу "Две культуры...", вышедшая в свет в середине XX в., стала популярной и переработанной с учетом прошедших десятилетий и мировых войн версией этого классического противопоставления.

Но чем существенно отличалась позиция Сноу от позиций критиков культуры XIX — начала XX вв., так это полярным изменением оценки одного и другого направления, т.е. негативной оценкой мировоззрения и социальной роли литературно-гуманитарной интеллигенции. Представители последней не желали выступать к качеству консерваторов и традиционалистов, что вызвало тогда ожесточенные, в основном публицистические дебаты.

Лишь через много лет была предпринята попытка социологического анализа поставленной и неадекватно разрешенной Ч. Сноу проблемы. Немецкий социолог В. Деленис в 1985 г. опубликовал книгу с символическим названием "Три культуры" [138], прямо отсылающим к работе Сноу. Он показал, что именно в этой мировоззренческой сфере важную роль играет "третья" культура и именно — культура социальных наук. Если в XIX в. две фракции боролись за право формирования мировоззренческих ориентиров современной жизни, то теперь эта борьба разворачивается в рамках "третьей" культуры, т.е. в рамках социальных наук, которые постоянно колеблются между *сциентистской* позицией, ориентиро-

62

ванной на идеал естественно-научного знания, и *герменевтической* установкой, которая близка традиционному литературно-гуманитарному подходу.

Здесь нужно пояснить, что понимается под герменевтическим подходом. Герменевтикой в гуманистической традиции называлось искусство или наука истолкования, т.е. выявления смысла, древних рукописей. Впоследствии философы Ф. Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

Шляйермахер, В. Дильтей, а затем М. Хайдеггер называли герменевтикой разрабатывавшийся ими философский метод понимания человеком собственного бытия и собственного духовного существования.

Шляйермахер объяснял герменевтическое искусство понимания следующим образом: задача интерпретатора — понять целое произведения, но он может это сделать, только рассмотрев произведение по частям, а затем восстановив из них целое. Он читает сначала фрагмент и строит какую-то гипотезу относительно смысла слов и выражений. Эта гипотеза представляет собой его предварительное, пробное понимание, без которого он не может приступить к тексту в целом. Читая следующий отрывок, он корректирует эту гипотезу, свое предварительное понимание, создавая новое, уже более адекватное понимание смысла целого. И на каждом этапе исследователь движется в обоих возможных направлениях: с одной стороны, от части к целому, поскольку в каждый момент он как бы предвосхищает смысл целого на основе знакомства с частью, с другой стороны — от целого к части, поскольку на каждом этапе более адекватное понимание целого дает основание для более углубленного понимания частей произведения [15, с. 139].

Эта своеобразная структура понимания называлась герменевтическим кругом. Идея круга состоит в том, что целое понимается через части, а части — через целое. Выйти из круга можно только одним путем: достигнув такого уровня понимания произведения, которое окажется полностью адекватным тому смыслу, которое вложил в произведение автор.

Позже у Дильтея и Хайдеггера герменевтическая проблематика обрела гораздо более широкий смысл. Прежде всего она перестала сводиться к пониманию текстов; задачей герменевтики стало понимание исторической духовной жизни и культуры (у Дильтея). Кроме того, Дильтей, в отличие от Шляйермахера, считал, что цель герменевтики — не понять произведение "адекватно",

63

т.е. в согласии с тем смыслом, какой вложил его автор, но понять произведение лучше, чем понимал его сам автор, поскольку интерпретатору доступно более обширное целое, чем целое произведения: целостность творчества автора, целостность литературного жанра и стиля, наконец, целостность культурной эпохи, в которую творил автор.

Хайдеггер показал [77], что бытие обладает "круговой" структурой, следовательно, "предметом" герменевтики является не только филологическое или историческое познание, но и всякое познание вообще. Это потому, считал он, что понимание, герменевтика составляет онтологический базис самого человеческого существования. Бытие есть "круг", поэтому всякое познание протекает как движение по кругу. Но относился Хайдеггер к герменевтическому кругу иначе, чем его предшественники: он считал, что действительная проблема — войти в круг, а не выйти из него. Выходить из круга вообще не требуется. А преувеличенное внимание, которое уделяется проблеме выхода из круга, объясняется, писал он, "вульгарным" представлением о том, что познающий и познаваемое, интерпретатор и автор, интерпретатор и произведение суть два изолированных мира и до акта понимания, как и после него, они остаются чужими.

Именно такое "вульгарное" представление о принципиальном различии познающего субъекта и познаваемого объекта и свойственно естественно-научной методологии. Именно из этого она выводит как возможность *объективного* познания, так и идею бесконечного *поступательного* прогресса познания.

В гуманитарных науках (о культуре и о духе), напротив, речь идет о круговом, постоянно возвращающемся к собственным основаниям движении познания. Целое — социальный и культурный мир (его можно понимать как "текст" у ранних герменевтиков) — становится здесь предметом познания со стороны его собственной "части", которая путем понимания целого углубляет понимание самой себя, тем самым, в свою очередь, углубляя содержащееся в ней понимание целого. Или, другими словами, лучше понимая социальный мир, науки об обществе углубляют понимание самих себя как его, общества, части, а лучше понимая самих себя, они углубляют производимое ими понимание социального мира. И это вечный круговой процесс все более и более углубляющегося понимания.

64

Таким образом, социальные науки, по Лепенису, или науки, представляющие "третью" культуру, объединяют в себе черты как сциентистского естественно-научного, так и

герменевтического, гуманитарного подходов. Вся история социальных наук может, в известном смысле, рассматриваться как постоянная борьба и взаимодействие этих двух основополагающих интуиций. При этом естественно-научный подход по целому ряду причин возобладал в социальных науках.

Этому есть историческое объяснение. Социальные науки и социология в том числе начали формироваться в XIX в. как "социальная физика", "социальная физиология", "социальная арифметика" и т.п., т.е., подражая естественно-научным моделям и методам познания. С тех самых пор строгость, точность, объективность, адекватность и надежность в социологическом знании измерялись тем, в какой степени социология следует идеалу естественно-научной методологии, отождествляемой в конечном счете со степенью усвоения социологией измерительных и статистических процедур. Такая ориентация в социологии, именуемая то сциентистской, то натуралистической, то позитивистской, оказалась преобладающей в течение всего XX столетия.

Однако общественное и идейное развитие во второй половине XX в. стало все более отчетливо демонстрировать тот факт, что указанные строгость и объективность сами по себе являются культурным продуктом, а потому не обладают той общезначимостью и универсальностью, на которую претендуют. Самые радикальные из критиков науки указывали на то, что даже в рамках той самой культуры, в которой сформировался традиционный образ науки, она не может рассматриваться как привилегированная познавательная инстанция, имеющая право последнего и безапелляционного суждения по всем вопросам познания. Наука имеет право судить только в своей собственной области, т.е. ее голос весом только в сообществе индивидов, принимающих ее методы и способы аргументации.

Такая позиция, аргументированная социологией знания в ее классическом варианте (по отношению к гуманитарным и социальным наукам) и релятивистской философией науки 1970-х гг., по существу, стремится покончить с господствовавшей долгое время сциентизацией знания. В своем радикальном варианте она предполагает полную анархию в познавательной сфере и уравнивание со-

65

циального статуса науки со статусом магии, мистики и т.д.; в своем более трезвом и умеренном варианте она предполагает отказ от наивной веры в науку, в прогресс познания и неразрывно связанный с ним общественный прогресс, и необходимость постоянной рефлексии по поводу наших знаний о мире. Все это и означает усиление герменевтической, гуманитарной составляющей в социальных науках, которое происходит в кризисные моменты, когда общественное развитие перестает казаться стабильным, утрачивает перспективу и открывается необходимость поиска новых жизненных путей как для общества, так и для конкретного человека.

Можно сказать, что не только социальное познание, но и само общественное развитие все более обретает черты герменевтического по своей структуре процесса. Соответственно в рамках "третьей" культуры, т.е. культуры социальных наук, возрастает роль герменевтической компоненты. О том, как складывалось герменевтическое (иногда мы именуем его культурно-аналитическим) направление в социологии, будет рассказано в настоящей главе. В последующих главах мы постараемся, используя разные социально-научные методологии и подходы, проанализировать и продемонстрировать самые разные стороны происходящей ныне (постмодернистской) революции в познании и в самой жизни. На Западе эта революция оказалась "бархатной" в том смысле, что изменения накапливались незаметно в течение десятилетий, достигнув теперь некоего революционного порога. В России иначе: здесь изменения оказались шокирующе резкими. Но парадоксальным образом Россия и восточноевропейские страны в культурном смысле, т.е. в смысле взаимоотношений культуры и общества, оказались в той же (или приблизительно в той же) точке континуума социокультурных изменений, что и развитые страны Запада.

2.2. Начиная с Конта...

Социология, начиная с Огюста Конта, которого считают родоначальником этой науки, сосредоточивалась прежде всего на анализе культурных закономерностей функционирования и развития

66

общества. Хотя сам Конт считал жизнь общества естественным и объективно
Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

закономерным процессом¹, он не уставал повторять, что человеческое общество — это прежде всего общность духа. "Идеи управляют и переворачивают мир ... весь социальный механизм покоится в конце концов на мнениях" [45, с. 19]. Органическое единство человечества или его части гарантируется "всеобщим согласием", зиждущемся прежде всего на связях морально-эмоционального характера. Социальные институты являются гарантами согласия. Таково прежде всего государство, главная задача которого — предупреждать "фатальную склонность к коренному расхождению в идеях, чувствах и интересах" [104, р. 32].

Основным содержанием процесса развития общества является, по Конту, "прогресс духа". По существу, это прогресс форм человеческого познания мира, или, как говорил Конт, прогресс человеческого разума. Таких форм три (знаменитый контовский закон трех стадий): теологическая, метафизическая и научная. Их можно считать определяющими в общественном развитии, ибо, изменяясь сами по себе, они заставляют изменяться все прочие стороны общественной жизни. Каждому этапу развития разума соответствуют определенные формы хозяйства, политики, общественной организации.

Теологическую стадию, охватывающую древнюю историю и раннее Средневековье (до 1300 г.), Конт делил на три периода: фетишизм, политеизм и монотеизм. В период фетишизма люди приписывали жизнь внешним предметам и видели в них богов (позже соответствующую раннюю форму религиозности стали именовать анимизмом). При политеизме жизнью наделялись "фиктивные существа" (например, греческие и римские боги), вмешательством которых объяснялось все происходящее. Эпоха монотеизма — это христианская эпоха. Единобожие изменило все: образ мира, мораль, нравы и обычаи, хозяйство и политические учреждения. *Метафизическая стадия* (1300—1800 гг.) — стадия критической и скептической философии, для которой характерно разрушение старых верований и вообще старых порядков. Распространение наук, рост их общественного значения, повсе-

¹ Поэтому социология, по Конту, будучи наукой об обществе, венчала классификационную пирамиду естественных наук, следуя за астрономией, физикой, химией и биологией.

67

местное развитие ремесел и промышленности — свидетельство наступления *научной*, или позитивной, *стадии* развития духа, высшим выражением которой, согласно Конту, явилась его собственная концепция "позитивизма" и ее неотъемлемая часть — закон трех стадий [38, с. 20—39].

2.3. Репрезентативная культура

По-видимому, не будет чрезмерной модернизацией попытаться объяснить контовские формы познания мира и их воздействие на общество, его функционирование и изменение, используя понятие *репрезентативной культуры*.

"Культура, — пишет современный немецкий философ Ф. Тенбрук, — является общественным фактом постольку, поскольку она является *репрезентативной культурой*, т.е. производит идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Она охватывает все верования, представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием" [178, s. 29].

Будучи понятой как репрезентативная культура, культура перестает быть феноменом, пассивно "сопровождающим" общественные явления, которые при этом протекают как бы вне и помимо культуры, объективно и независимо от нее. Репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании членов общества все и любые факты, которые что-либо означают для действующих индивидов. И означают они для них именно то и только то, что дано в культурной репрезентации. Только это существует для членов общества и только в этом, т.е. в культурной репрезентации, и существует общество.

Основываясь на концепции Тенбрука, можно сказать следующее: контовские стадии развития общества (теологическая, метафизическая и научная) есть не что иное, как последовательные формы существования репрезентативной культуры. На теологи-

68

ческой стадии религиозный образ мира в его многообразных конкретизациях и разветвлениях был основой социальных действий и социальных институтов именно потому, что "активно разделялся" либо "пассивно признавался" всеми членами общества.

На метафизической стадии его сменил метафизический образ мира. На научной стадии идеологией (и одновременно культурой), обосновывающей общественный порядок, стала наука.

Если исходить из духа понятия репрезентативной культуры, нельзя рассуждать так, что религиозное или метафизическое мировоззрение, религиозная или метафизическая идеология были ложными, неправильно отражали мир. Поскольку это мировоззрение, эта идеология репрезентируют общество в сознании его членов и, следовательно, становятся основой социальных действий, то общество оказывается именно таким, каким оно репрезентировано в сознании. Культура не может быть ложной, она просто есть.

Может возникнуть естественный вопрос: как репрезентативная культура относится к обществу, т.е. к социальной структуре, институтам, системам статусов, понимаемым как жесткие объективные образования, которые (и это мы видим ежедневно) вовсе не регулируются "мнениями", как то полагал Конт, но, наоборот, служат рамками, принудительно регулируемыми отношениями между людьми? Ответ на этот вопрос будет таким: эти социальные факты при всей своей очевидной жесткости являются именно фактами репрезентативной культуры, ибо они есть производное от идей, которые "действительны в силу их фактического признания". Эти идеи (снова процитируем Тенбрука) "воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются (т.е. подкрепляются конформным поведением. — Л.И.), либо пользуются пассивным признанием". Если принять этот ответ, то можно сделать вывод, что все эти жесткие социальные факты являются не чем иным, как фактами культуры. При этом не возникает необходимости противопоставлять культуру и общество. Культурное видение и социальное видение — это просто два разных аспекта видения одного и того же феномена. В любом эмпирическом явлении социальной жизни невозможно отделить "социальную часть" от "культурной части"; здесь налицо, как выразился Тенбрук, "бесшовное соединение".

Другое дело, что развитие и изменение всех этих жестких структур совершаются при ведущей роли культуры. В обществен-

69

ном развитии культура первична; на каждом этапе развитие культуры связано с борьбой идей, т.е. с выдвижением альтернатив, их обсуждением и активной поддержкой, либо с пассивным признанием одной из них в качестве объективно правильной. Став фактически действенной, эта альтернатива через посредство поведения, ориентированного на ее поддержку, превращается из объективно правильной в просто объективную, т.е. в жесткий социальный факт, не переставая при этом быть фактом культуры.

Здесь мы вернемся к контовскому утверждению о том, что социальный организм основывается на взглядах, убеждениях, "мнениях", изменение которых влечет за собой изменения во всех сферах общественной жизни. Но учитываются не всякие мнения, а мнения, так сказать, агентов изменений. Тенбрук называет их интеллектуалами или культурными экспертами. Каждое общество и каждая историческая эпоха выдвигают своих культурных экспертов. Так, в "примитивных" обществах культурные эксперты — это колдуны, маги, шаманы; на теологической стадии (следуя терминологии Конта) — жрецы, священники, богословы; на метафизической стадии — критические и скептические философы; на научной стадии — ученые. Но всегда это — идеологи, функция которых состоит в изменении господствующих мнений и, следовательно, в изменении общества.

В этой интерпретации, использующей понятие репрезентативной культуры, Конт все же несколько модернизирован. Культурная интерпретация исключает представление о большей или меньшей истинности познания общества самими его членами. Культура не может быть ложной, ибо общество именно таково, каким оно является в культуре. Конт же, наоборот, называл ранние стадии развития человеческого духа "фиктивными", полагая, что истинное познание общественной жизни достигается на позитивной, научной стадии (и считая, кстати, что воплощением этой истины является его собственная философско-социологическая концепция). Кроме того, в культурной интерпретации неуместно понятие нравственного прогресса, поскольку между обществом и его моралью существует взаимно-однозначное соответствие и выносить суждение о морали предшествующих культур — значит судить о них по критериям, которые им чужды. В контовской же системе прогресс нравственности сопровождает

познавательный прогресс.

70

Эти различия далеко не второстепенны. Они свидетельствуют о том, что система Конта содержит одновременно две тенденции: объективистскую, связанную с идеей прогресса социального познания, а поэтому разделяющую общество и культуру, и культурно-аналитическую, которую мы попытались рассмотреть, привлекая понятие репрезентативной культуры.

2.4. Объективизм

В дальнейшем развитии социологии обе эти тенденции: объективистская и культурно-аналитическая — присутствуют постоянно, хотя и довольно редко в подчеркнuto радикальной форме. Всеобщей практической идеологией социологии и других социальных наук постепенно стал объективизм, согласно которому общество состоит именно из жестких объективных фактов; в соответствии с этой идеологией общество, его системы и структуры всегда налицо, они всегда есть вне и независимо от идей, убеждений, мировоззрений, представлений индивидов, составляющих это общество².

Но в то же время в социологии постоянно была сильна культурно-аналитическая тенденция, отчетливо прослеживающаяся

² Крайней формой такого объективизма была советская марксистско-ленинская социология, часто доводившая до абсурда представления о социальной объективности. Именно марксизм сформулировал идею идеологии как ложного сознания, благодаря чему советские идеологи имели возможность утверждать, что все общества, не входящие в социалистический лагерь, живут, не понимая сами себя, имея неправильное представление о том, каковы они на самом деле. В то же время утверждалось, что сама марксистская идеология является научной, т.е. объективно правильной, и поэтому верно судит как о самом советском обществе, так и обо всех других обществах, что противоречило концепции идеологии как ложного сознания. В советской социологической науке культура рассматривалась как побочный продукт объективного общественного развития, которое практически не зависит от сознания составляющих общество индивидов; проблема взаимообусловленности и взаимодействия культуры и общества (если ставилась вообще), как правило, сводилась к обсуждению частных вопросов народного просвещения и тактики рабочего движения. В целом это был весьма архаичный подход в духе теорий прогресса и объективного эволюционизма XIX столетия. При этом советская социология практически не использовала диалектические мотивы, имевшиеся в марксистской классике. Разумеется, данная характеристика относится к официальной советской социологии и социальной философии, а не к тем сравнительно немногочисленным работам, где диалектика принималась всерьез и служила не словесной ширмой, а инструментом анализа.

71

в трудах классиков этой науки — Макса Вебера, Георга Зиммеля, отчасти Эмиля Дюркгейма. Заметим, что несмотря на принципиальную установку на научность социологии и требование рассматривать социальные факты как вещи, т.е. как внешние по отношению к человеку и объективные явления, Дюркгейм признавал существование общества как совокупности фактов сознания. По его мнению, эти факты сознания суть специфические представления, которые, хотя и побуждены внешней, социальной реальностью, воспринимаются людьми как их собственные, принадлежащие их сознанию. При этом они не произвольны и не различны от индивида к индивиду, а имеют свойство обязательности и принудительности. Дюркгейм называл их коллективными представлениями (*representations collectives*), и именно из идеи коллективных представлений родились его вошедшие во всеобщее наследие социальной мысли концепции общественной солидарности, аномии, учение об общественном происхождении морали и религии.

Но, подчеркнем, Дюркгейм оставался при этом на объективистской и натуралистической позиции. Для него общество — вещь (*une chose*), а социальные факты состоят в строго детерминистской функциональной взаимосвязи и эволюционируют по собственным законам.

Совсем на другом подходе основывался М. Вебер в своей конструкции социологии. Ее опора — культурологический фундамент, т.е. специфика человека как культурного существа. Для Вебера особенность социального поведения заключается не в том, что оно регулируется "извне", будь то вне его самого лежащие факторы общественной природы или неосознаваемые им самим инстинкты. Специфичность социального поведения — и в

этом отличие человека от животных — состоит в наличии в нем субъективно подразумеваемого смысла.

2.5. Понимающая социология

"Действием, — пишет Вебер, — мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний ха-

72

рактер, сводится ли к невмешательству или терпеливому приятию), если и поскольку действующий индивид (или индивиды) связывают с ним субъективный *смысл*. Социальным мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом (или действующими лицами) смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него" [10, с. 602—603].

Именно потому, что конституирующим признаком социального является субъективный смысл, подлежащий и доступный пониманию, Вебер называет свою социологию *понимающей*. Феномены понимающей социологии относятся к совсем иному, так сказать, плану реальности, по сравнению с дюркгеймовскими социальными фактами как вещами или контовским обществом как объективным феноменом. Они специфичны, поскольку произведены сознательно, опосредованы определенным мотивом или намерением. Другими словами, между действием как эмпирическим фактом и его эмпирической средой имеется "прокладка" субъективного смысла, субъективной интерпретации, истолкования и понимания эмпирической реальности действия. Эта "прокладка" и есть главный конституирующий фактор социального.

Если это так, то социология, которая видится Веберу, не может стоять в одном ряду, как это думал Конт, с физикой, биологией и другими естественно-научными дисциплинами. Она не может, как это считал Дюркгейм, *исходить* из предпосылки объективности социальных явлений. Ее задача — *объяснить* саму эту объективность, показать, как она возникает и формируется из действий, субъективно ориентированных по своей природе. Но тогда меняется и само понимание человеческого общества: его уже не следует рассматривать как продолжение природы, как объективную реальность, подобную той реальности, которую изучают естественные науки. Оно, общество — продукт человеческих действий, искусственное, созданное людьми явление, т.е. иначе говоря, культурный продукт.

Поэтому к изучению общества нужно подходить как к изучению культурных продуктов. Для изучения любого культурного продукта можно использовать естественно-научные методы. Как утверждал Дюркгейм, к этим методам нужно обращаться при анализе любого культурного продукта — от художественного произведения до технического устройства. Но нельзя забывать, что при этом мы не в состоянии вскрыть подлинного смысла этого про-

73

дукта как именно культурного продукта. Акустический анализ симфонии или физико-химический анализ красок на полотне при всей их тонкости и изощренности не дадут представления о культурном смысле музыки или картины. То же можно сказать и о технике: бомбардировщик и пассажирский самолет устроены примерно одинаково, но выполняют совершенно различные культурные функции. Более того, даже чисто природные по своему происхождению явления и объекты, попадая в сферу социального действия, т.е. — *mutatis mutandis* — в сферу культуры, обретают качества, неуловимые с помощью естественно-научных методов. Ясно, что ни ботаника, ни география, ни почвоведение, ни какая-то другая наука не смогут объяснить, чем отличается лес как приют покоя и одиночества от леса как объекта хозяйственного использования. Здесь речь идет о культурной функции леса.

Точно так же следует рассуждать и относительно социологии. При однозначно объективистском подходе к социологии утрачивается специфически культурный смысл человеческого общества, так как в этом случае оно может отождествляться с социальными объектами, изучаемыми биологическими науками: сообществами животных, которые иногда достигают огромной степени сложности, как, например, муравейники, поселения термитов и т.п. С этой целью можно применять системный подход, функциональный анализ, изучать эволюцию животных сообществ и т.д., т.е. применять методы и подходы, рекомендуемые сторонниками изучения общества как естественного явления. Но такой подход неизбежно ограничен и вынуждает своих

сторонников всегда подходить к изучаемым проблемам дуалистически, т.е. вводить два ряда факторов: естественные и культурные, объективные и субъективные. Так, по Конту, общество, с одной стороны, объективная реальность, вещь, система, эволюционирующая по собственным законам, а с другой — продукт эмоций, идей, мнений. В социологии Дюркгейма социальные факты одновременно и вещи, и коллективные представления, факты психической реальности³. Вебер же как исходную предпосылку социологии использует по-

³ В этом смысле всякая претендующая на объективность социология дуалистична. Лишь очень немногие ее представители развивают свои объективистские предпосылки последовательно и до конца, что, как правило, приводит к абсурду. Например, американский социолог натуралистического направления Д. Ландсберг, стремясь избежать привлечения в социологическое исследование элементов, связанных с субъективным измерением человеческого существования, считал возможным анализировать, скажем, поведение человека, преследуемого толпой, сравнивая его с "поведением" гонимого ветром листка бумаги. Понятно, что при таком подходе все социально значимые аспекты поведения остаются вне поля зрения исследователя.

74

ложение о том, что человек — культурное существо, и на основе именно этой предпосылки пытается построить здание объективной социологии. По Веберу, наряду с понятием субъективного смысла действия предметом социологического анализа является все многообразие идей, мнений, убеждений, представлений, образов мира, составляющих в совокупности то, что было названо репрезентативной культурой. Именно то, что содержится в репрезентативной культуре, составляет актуально или в потенции содержание человеческой мотивации, т.е. подразумеваемого смысла действий. В мотивации просто-напросто не может быть того, что отсутствует в культуре. Соответственно то, чего нет в культуре, не может стать предметом социологического изучения. Например, по словам Вебера, просто реактивные действия не являются предметом интереса социологов так же, как вообще действия, даже если они связаны с взаимодействием нескольких участников, но не имеют "подразумеваемого смысла". "Столкновение двух велосипедистов, например, не более чем происшествие, подобное явлению природы. Однако попытка кого-нибудь из них избежать этого столкновения, последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта является уже социальным действием" [10, с. 626].

В веберовском анализе мотивов *социальных действий* учитываются все типы человеческой мотивации и два из них выделяются как собственно культурные [Там же, с. 628]. "Социальное действие может быть:

1) *целерациональным*, если в основе его лежит ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и использование этого ожидания в качестве «условий» или «средств» достижения своей рационально поставленной и продуманной *цели*;

2) *ценностно рациональным*, основанным на вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — *самодовлеющую* ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет;

75

3) *аффективным*, прежде всего *эмоциональным*, т.е. обусловленным аффектами или эмоциональным состоянием индивида;

4) *традиционным* — основанным на длительной привычке". Традиционное действие представляет собой пограничный

случай между "осмысленно" ориентированным и чисто реактивным действием: как чисто реактивное оно не является социальным действием; как осмысленное оно тяготеет к ценностно-рациональному типу. То же можно сказать об аффективном действии: оно может быть просто эмоциональной реакцией на раздражение. Если же действие, обусловленное аффектом, находит выражение в *сознательной* эмоциональной разрядке, то следует говорить о сублимации; тогда это действие близко либо к первому, либо ко второму типу и относится к разряду культурно мотивируемых действий.

Рассмотрим шаги построения социологии не "сверху" — от объективной данности общества как системы, а "снизу" — от субъективно осмысленных, т.е. культурно детерминированных человеческих действий. Следующая (за социальным действием) ступень — *социальные отношения*. "Социальным отношением должно называться поведение нескольких людей, каждый из которых соотносит свои действия с действиями

остальных и ориентируется на эту соотнесенность. Следовательно, социальное отношение полностью и исключительно определяется возможностью того, что социальное поведение будет носить доступный осмысленному обсуждению характер" [187, s. 13]. Содержательно социальное отношение может быть каким угодно: борьба, вражда, любовь, дружба, уважение, рыночный обмен, выполнение соглашения или уклонение от него, соперничество экономического, эротического или иного характера, национальная или классовая общность; социальное отношение может быть кратковременным или долговременным, составлять основу таких социальных образований, как государство, церковь, семья. В любом случае в его основе лежит осмысленное и доступное осмысленному определению поведение нескольких людей по отношению друг к другу. В случае долговременных и сложных по своей организации социальных отношений, при условии ориентации именно не на конкретность действий других людей, а на "взаимную соотнесенность" всех этих действий отношение приобретает некую "в себе" существующую целостность, которая как бы

76

не зависит от конкретных деятелей, т.е. приобретает качество объективности.

В нашу задачу не входит детальный анализ построения Вебером системы социологии от простейшего социального действия до сложных крупномасштабных социальных структур и институтов. Важно показать, что веберовская социология не просто основывается на предпосылке о человеке как культурном существе, т.е. о существе, сознательно организующем свое поведение и среду своей деятельности. Здесь найдены средства последовательно реализовать эту предпосылку, проследив как на основе субъективных смыслов происходит "становление" социальной объективности, которую делают сами люди, и в этом смысле она является человеческим, т.е. культурным продуктом.

Тем не менее ориентирующуюся на человеческую субъективность веберовскую социологию нельзя назвать гуманитарной дисциплиной в традиционном понимании, как, например, историю, которая изучает индивидуальные, обладающие культурной значимостью действия, институты и т.п. Социология как генерализирующая наука оперирует типическими явлениями, фактами, личностями, которые в ходе социологического образования понятий освобождаются от индивидуального содержания, но при этом социологические абстракции — типы — не оторваны от субъективного смысла реальных человеческих действий. По Веберу, они должны удовлетворять требованию "смысловой адекватности", причем адекватной смыслу он называет такую типическую конструкцию, в которой соотношение между ее компонентами "представляется с позиций нашего привычного мышления и эмоционального восприятия типичным (мы обычно говорим: правильным) смысловым единством" [10, с. 611]. Смысловая адекватность — главный критерий социологического понимания. Но это, конечно, не полное и не точное воспроизведение индивидуальной мотивации. Социологические типы дают "очищенный" по сравнению с мотивацией реального поведения смысл человеческих действий. В реальности этот смысл часто неосознан до конца, или полусознан, или не отделен от побочных соображений, не играющих роли в данном конкретном действии. Социологические типы дают его "чистый" смысл. Поэтому Вебер называл их "чистыми" или *идеальными типами*. Именно такая культурно нагруженная методология стала основой веберовского культурного анализа.

77

Вебер, будучи ученым энциклопедической широты интересов, работал в различных научных областях: в социальной и экономической истории, в социологии и философии религии, в актуальной политике, экономике, философии социальных наук. Но буквально во всех его работах присутствовал общий мотив — причины и формы всемирно-исторического воздействия капитализма. Кратко рассмотрим его наиболее известные работы, связанные с анализом роли протестантской религии в возникновении и развитии капитализма [11, с. 61—292].

2.6. Протестантская этика и дух капитализма

Вебер — не спекулятивный философ, и его гипотеза о роли этики протестантизма в возникновении капиталистической формы хозяйствования — не историософская идея. Он опирался на конкретную эмпирическую информацию. Изучая статистические данные относительно профессионального состава населения в Бадене, где традиционно сильно

влияние католицизма, он обратил внимание на непропорционально большую численность протестантов среди владельцев капитала, предпринимателей, менеджеров и квалифицированных рабочих современных предприятий. Обратившись к другим данным, проанализировав архивные материалы, начиная с XIV в., Вебер выдвинул гипотезу о наличии каузальной связи между воспитанными духовными качествами, а именно: религиозной атмосферой дома и в общине, и направлением развития, выбором профессии и дальнейшим профессиональным становлением.

Вебер поставил задачу выяснить, какое именно духовное качество, какое именно свойство конфессионального духа обеспечивает выбор профессии, связанной с современной капиталистической экономикой. Но прежде чем ответить на этот вопрос, нужно определить сущность заключительного этапа, сущность совершаемого выбора.

Для этого Вебер обратился к довольно популярному в его время понятию "дух капитализма". В зависимости от контекста

78

он пишет о нем как о "капиталистической культуре" или "капиталистическом этосе" (определяя последний как совокупность норм поведения капиталиста как экономического агента).

Вебер говорит о духе капитализма следующим образом: "Если вообще существует объект, применительно к которому данное определение может обрести какой-то смысл, то это может быть только «исторический индивидуум», т.е. комплекс связей, существующих в исторической деятельности, которое мы в понятии объединяем в одно целое под углом зрения их *культурного значения*" [11, с. 70].

В качестве подлинного ядра духа капитализма он выделяет представление о профессиональном долге (Berufspflicht), т.е. о внутренне мотивированной обязательности и неизбежности выполнения норм хозяйственного поведения. Главная из этих норм — рациональное хозяйствование, ориентированное на увеличение производительности и умножение капитала⁴.

Вебер приводит огромную (на три страницы) цитату из Бенджамена Франклина — поучение молодым людям о необходимости зарабатывать деньги, дорожить ими и приумножать их, и показывает, что в этом поучении запечатлен идеал Америки — "*кредитоспособный* добпорядочный человек, *долг* которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель" [Там же, с. 73]. Он поясняет: "Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения,

⁴ Мы приводим лишь одну, хотя и завоевавшую всеобщее признание и, возможно, наиболее убедительную интерпретацию "духа капитализма". В период конца XIX — начала XX вв. эта тема была излюбленной в Германии. Например, знаменитый социолог Георг Зиммель выдвигал два основных слагаемых духа капитализма: формирование денежной экономики и прогресс интеллектуализма как способности к абстрактному анализу, отвлеченному от содержания мышления. Деньги так же, как и интеллект, трактовались им в качестве культурного фактора; Зиммеля интересовало их культурное воздействие, заключающееся в рационализации социокультурного космоса благодаря открытию в деньгах всеобщего наименьшего знаменателя всех вещей, подобно тому, как в сфере мышления таким наименьшим общим знаменателем оказывались логические операции. Разумеется, при этом временные рамки капитализма у Зиммеля раздвигались до чрезвычайности. Но это были временные рамки капиталистической культуры, которая предшествовала (и не только предшествовала, но и порождала) конкретным экономическим и социальным институтам, свойственным капитализму как форме социальной и экономической организации [33].

Озабоченность немецких ученых проблематикой духа капитализма имела также и культуркритическую направленность. Рационализация, которую неизбежно нес с собой капитализм, трактовалась как наступление цивилизации и гибель культуры. Мало кому, кроме Вебера, удалось избежать пессимистических выводов при анализе этой проблематики.

79

а излагается своеобразная «этика», отступление от которой рассматривается не просто как глупость, а как своего рода нарушение долга. Речь идет не только о «практической мудрости» (это было бы не ново), но и о выражении некоего *этоса*, а именно в таком аспекте данная философия нас и интересует" [11, с. 73-74].

Сравнивая поучение Франклина с поучениями и суждениями о предпринимательстве и капитале других авторов, Вебер показывает, что здесь имеется в виду не персональный избыток предпринимательской энергии, не морально индифферентная склонность, а именно этически окрашенная *норма*, которая регулирует весь уклад жизни. Норма "я

буду зарабатывать и умножать деньги, и все равно, что об этом думают другие" примерно так же отличается от нормы "зарабатывание денег — мой долг, в этом — моя добродетель и источник моей гордости и уважения ко мне со стороны сограждан", как этически индифферентное стремление к богатству, которое может встретиться и довольно часто встречается в любой культурной среде, от свойственного капиталистическому этосу понимания накопления богатства как долга.

Капиталистическому этосу противостоит этос традиционализма. Согласно традиционалистской точке зрения, "человек по натуре стремится не к зарабатыванию все больших и больших денег, он стремится просто жить, жить так, как он привык, и зарабатывать постольку, поскольку это необходимо для поддержания такого образа жизни" [131, с. 87]. В традиционалистском этосе отсутствуют мотивы к повышению производительности и приумножению капиталов, это культура разумной достаточности. В традиционализме позиция человека в отношении к деньгам характеризуется вполне отчетливой этической окраской: иметь деньги не позорно, но недостойно уделять им слишком большое внимание, недостойно превращать их в самоцель, недостойно посвящать свою жизнь приумножению капитала. Повсюду, где начинала (или начинает) внедряться капиталистическая норма повышения производительности человеческой деятельности через повышение ее интенсивности, что автоматически сопровождается увеличением капиталов, она сталкивается со скрытым или явным сопротивлением традиционализма как культурного лейтмотива докапиталистической формы хозяйствования.

80

В этом — главная веберовская проблема: каким образом совершается переход от традиционалистского этоса к капиталистическому. Как и почему меняется этос (причем не везде, а первоначально лишь в нескольких странах и регионах Северной Европы), обуславливая впоследствии изменения в экономической и социальной организации? А этос должен измениться, ибо для капитализма, по словам Вебера, необходим особый строй мышления, "который хотя бы *во время* работы исключал неизменный вопрос, как бы при максимуме удобства и минимуме напряжения сохранить свой обычный заработок, — такой строй мышления, при котором труд становится абсолютной самоцелью, призванием" [10, с. 82]. Такой строй мышления, такое отношение к труду не является свойством человеческой природы и не возникает непосредственно в результате манипулирования условиями или оплатой труда. Такое отношение к труду может сложиться лишь в результате воспитания дома и в общине. Изменение строя мышления и выработку нового отношения к труду, а следовательно, и возникновение капиталистического духа Вебер связывает с религиозной Реформацией, показывая, что названные крупномасштабные культурные формы так же, как и конкретные свойственные им представления о призвании и долге, являются "продуктом Реформации". Исследуя идеологию Реформации начиная с Лютера, он обнаруживает у Кальвина и в кальвинизме те элементы, которые могли бы в будущем воплотиться в капиталистическом духе.

Но, разумеется, "созидание" капиталистического духа не было сознательной целью идеологов Реформации. "Культурные влияния реформации в значительной своей части — а для нашего специального аспекта в подавляющей — были *непредвиденными* и даже нежелательными для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям" [Там же, с. 105].

Чтобы избежать ложного понимания, отметим следующее: Вебер вовсе не утверждает, что Реформация породила капитализм или что кальвинизм породил капитализм даже вопреки собственному желанию. Капитализм в некоторых экономических и социально-организационных моментах старше Реформации. Речь идет о том, что под влиянием Реформации сложились определенные

81

элементы культуры капитализма, нормативная сторона характерного капиталистического поведения. Эту нормативную сторону Вебер связывает с наследием аскетического протестантизма, к которому относятся такие конфессии, как кальвинизм, методизм, пиетизм, ряд протестантских сект.

Главной догматической чертой протестантистского учения является идея предопределенности человеческого существования. Суть ее в том, что человек брошен в

мир Богом, так сказать, поставлен Богом именно на это, свойственное человеку место в жизни и жить этой жизнью для него означает прославлять Бога. В этом — прославлении Бога и одновременно ведении своей жизни — и состоит единственная цель человеческого существования. Сам человек ни своими решениями, ни усилиями, ни заслугами, ни молитвами ничего в своей жизни изменить не в силах. Патетической бесчеловечностью назвал Вебер эту черту кальвинизма. Человеку остается жить той жизнью, которая ему суждена, что и означает жить во имя Господа.

Это учение существенно отличается от традиционного католицизма. В католицизме, как и в ряде других религий, человеческая жизнь как бы делится надвое: подлинная жизнь и неподлинная. Подлинная — это религиозная жизнь, которая воцерковлена, т.е. совершается при посредстве церкви и предназначена для подготовки души к вечной жизни, а неподлинная — это временная, мирская жизнь. Спасение даруется тем, кто усерден в церковной жизни — изнуряет себя постом и молитвой, жертвует на храм и т.д., короче, славит Бога именно так, как это предписано церковью. Мирская жизнь второстепенна; тот, кто уделяет ей слишком много внимания, забывает Бога и соответственно утрачивает шансы на спасение души.

В кальвинизме же все иначе: жизнь мирская и жизнь священная едины, причем именно мирская жизнь священна. Если католицизм отнимает у человека мотивацию на успех в мирской жизни, перенося все надежды и упования на жизнь в церкви, то кальвинизм как бы соединяет одно и другое. Сам мир — церковь, мирская жизнь — служение Богу, а путь к спасению души есть усердие в мирской жизни согласно ее нормам и требованиям.

Это привело к двум следствиям. Первое — практическое: церковь, молитва, священники, многообразные сложные ритуалы, разветвленная догматика излишни. Все это усложняет жизнь

82

и ни на йоту не приближает человека к спасению души. Поэтому долой церковь как организацию! Второе следствие — идеологическое. По словам Вебера, происходит процесс *расколдовывания* мира, освобождения его от магии, суеверий, например от магии молитвы, претендующей на способность преобразовывать мир путем произнесения соответствующих формул. Мир становится проще, прямее, рациональнее.

На первый взгляд может показаться, что в этом заключается противоречие: человек славит Бога, а Бог не обращает внимания на его молитвы. Однако для кальвинизма это не противоречие, ибо человек поистине славит Бога, но не молитвой, а самым своим существованием согласно данной ему Богом судьбе (а если говорить современным языком, социальной роли). Поиск спасения не есть какая-то особого рода деятельность, выходящая за пределы повседневного труда и повседневных интересов, и поэтому не нужны особые здания, организация, т.е. храмы, сложные ритуалы и т.д. Человек спасает душу на своем рабочем месте. Выполняя свою работу, человек следует божественным заповедям. Это и есть священный долг верующего человека.

Этим и обусловлены свойственные Реформации понятия долга и призвания. Любопытно, что в немецком языке — языке Реформации — слово *Beruf* употребляется одновременно для обозначения трех достаточно различных понятий: *долг*, *призвание* и *профессия*. Это очень важное сочетание понятий. Рабочий как рабочий, купец как купец, капиталист как капиталист могут считать, что их роль не отчужденная и внешняя по отношению к собственной личности, извне навязанная профессиональная категория, а *призвание* свыше, от Бога, и максимально усердное исполнение этой роли — священный *долг*. Следовательно, рациональная организация собственного дела, ведущая к максимизации результата деятельности, и есть рациональная организация спасения собственной души.

Поэтому надо считать деньги, надо беречь их, надо всеми средствами приумножать капитал, ибо это угодно Господу. Капиталист угоден Богу не потому, что он богат и может отдохнуть, вкусить земных плодов. Он угоден Богу потому, что не может позволить себе этого, потому что он выполняет свой священный долг приумножения капитала, отказывая себе во всем остальном. Он — пуританин в морали. А всякое стремление отдохнуть

83

от своего труда и вкусить радостей, которые вроде бы заслужены собственным трудом, есть уклонение от исполнения долга. Это уже традиционализм, моральная

максима которого: поработал — отдыхай. Именно невозможность отдыха, высокая интенсивность исполнения трудового долга за счет отказа от обыкновенных земных радостей — характерная черта протестантской морали, которую Вебер называл *мирским аскетизмом*.

Итак, согласно протестантскому учению, работа есть долг, работа есть спасение. В своих исследованиях Вебер приходит к констатации того факта, что имеется совпадение фундаментальной религиозной идеи (идеи долга, призвания, аскезы, того, ради чего может быть забыто все остальное) и максимы повседневной экономической жизни, т.е. тех культурных норм, которые могут быть названы духом капитализма. Не претендуя на полное и исчерпывающее объяснение причин возникновения капитализма, Вебер тем не менее смог констатировать, что "один из конституционных моментов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призвания* — возник... из духа *христианской аскезы*" [10, с. 205].

Вебер не ограничил свои изыскания анализом только протестантской религии. Он исследовал другие мировые религии, стремясь во всех выявить элементы "хозяйственной этики", более или менее скрыто содержащиеся в догматике и религиозной организации [12; 185].

Он показал, что протестантское вероучение плюс сектарианская организация конфессии оказались в своем роде уникальными⁵. Они сыграли огромную роль в формировании культурных предпосылок капиталистического развития. Сначала новая этика,

⁵ Идеи Вебера об экономической и социальной роли религии до сих пор инициируют исследования (и публикации) специфики хозяйственного этоса различных религиозных и национально-религиозных образований. В этом контексте важны именно сектарианская организация протестантизма и его антицерковная направленность. Церковь — это формальная организация, претендующая на полное опосредование религиозного опыта. В церкви важна форма, важна принадлежность к ней, причем даже не как качество опыта, а как формальная черта. Секта — это добровольный союз именно морально-этического качества. Таким образом, церковь дает религиозному опыту форму, а секта — содержание. Именно поэтому секты оказались перспективнее с точки зрения воспитания новых этических качеств.

84

новое отношение к труду реализовывались исключительно в религиозном воспитании в духе аскетизма. Затем понемногу религиозный энтузиазм слабел и интенсивное переживание поиска царства Божьего постепенно преобразовывалось в трезвое и спокойное следование профессиональным добродетелям. По словам Д. Кесслера, "религиозный корень постепенно отмирает и остается вполне посюсторонний утилитаризм" [131, s. 91].

Итак, мы видим, что культурно-аналитический подход, т.е. подход, согласно которому социология рассматривается не как естественная (или квазиестественная) наука, а как наука о культуре, предоставляет исследователю возможность анализировать не только те феномены, которые традиционно относятся к области культуры (художественное творчество, мировоззрения, борьба и взаимодействие идейных течений и т.д.), но и процессы становления глобальных социально-экономических систем. Последние раньше рассматривались отечественными социологами под наименованием социально-экономических формаций и противопоставлялись культуре как нечто абсолютно объективное и имеющее собственный, не зависящий от культуры стимул и источник развития. Веберовский анализ возникновения духа капитализма из духа и буквы протестантской догматики есть образец анализа влияния идей на общественное развитие. В целом же его программа социологии, рассмотренная выше, есть программа социологии как культурного анализа, поскольку ее основой является трактовка человека как культурного существа.

2.7. Две социологии

Понимающая социология Макса Вебера стала родоначальницей целой традиции в социологическом мышлении, которую можно назвать традицией понимающей социологии.

Вообще, если "очистить" социологические концепции, составляющие историю этой дисциплины, от многочисленных и многообразных наслоений, тончайших деталей, Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

оговорок, уточнений, заимствований и выделить фундаментальные умозрения,

85

лежащие в основе той или иной концепции, то все многообразие их явлений можно свести к двум направлениям: *объективистскому*, якобы естественно-научному, с одной стороны, и *культурно-аналитическому* — с другой. Их главное различие заключается в том, что в первом социальные явления — структуры, институты рассматриваются как объективные "вещи" (в этом смысле основоположником данного направления является Эмиль Дюркгейм), не зависящие от идей и мнений членов общества, в то время как во втором те же явления трактуются как существующие исключительно посредством этих самых идей и мнений. При этом сторонники обоих направлений анализируют одни и те же явления, в которых живет и действует нормальный общественный человек. Вследствие указанных различий представители первого направления занимают позиции "нормального общественного человека", того, кого в социологии называют "человеком с улицы" (кого можно было бы назвать первым встречным), принимая, в принципе, его взгляд и его восприятие объективности общественных явлений, а представители второго направления стремятся заглянуть за эту видимую объективность и понять, почему нормальный общественный человек воспринимает эти явления как объективные, хотя на самом деле они объективны и принудительны лишь в той мере, в какой люди в них верят и подтверждают эту веру своими действиями.

Иными словами, объективист рассматривает социальный мир таким, каким он является, и исследует закономерности взаимодействия структур и элементов в этом мире, тогда как культурный аналитик "заглядывает за подкладку" и хочет понять устройство "ткани" этого мира, понять почему "с лица" он кажется объективным, т.е. не сделанным и не зависящим от человека, его идей и мнений. Объективист принимает объективность социального мира на веру, культурный аналитик (или понимающий социолог, что в данном контексте одно и то же) исследует эту объективность и только тогда, когда понята природа этой объективности, совсем не такой, как объективность естественных явлений, он может перейти к анализу самих социальных фактов.

При этом и сами факты он воспринимает иначе, чем объективист: они являются для него артефактами в любом смысле этого слова.

86

Это различие исследовательских направлений не всегда прямо осознаваемо в конкретных социологических концепциях, однако носит достаточно принципиальный характер. Оно присутствует во всей истории наук об обществе с их возникновения и детально рассматривается такой дисциплиной, как философия общественных наук. Это различие стало основой различных классификаций наук, в которых в качестве специфической отрасли знания выделяются науки о духе (*Geisteswissenschaften*) или науки о культуре (*Kulturwissenschaften*), противопоставляемые наукам о природе (*Naturwissenschaften*). И в настоящее время, стремясь разграничить гуманитарные и социальные науки, мы также вряд ли сумеем обойтись без рассмотрения этого различия.

Повторим, что в социологии оно фиксируется как различие позитивистского натурализма и объективизма, с одной стороны, и понимающего, культурно-аналитического подхода — с другой. Конечно, следует отметить определенную условность этого различия. Если говорить о конкретных социологических концепциях (а не об их философском обосновании), к культурно-аналитическому направлению можно отнести концепции так называемых символического интеракционизма и социальной феноменологии.

2.8. Определение ситуации

Прямой предшественник *символического интеракционизма* — американский социолог Чарльз Кули (1864—1929). Исходной предпосылкой его теории было утверждение о социальной природе человека, что мы без преувеличения можем назвать образом человека как культурного существа. По словам Кули, социальная природа человека "вырабатывается в человеке при помощи простых форм интимного взаимодействия или первичных групп, особенно семейных и соседских, которые существуют везде и всегда воздействуют на индивида одинаково" [105, р. 32]. Она представляет собой некий общий для всего человечества комплекс социальных чувств, установок, моральных

87

норм, составляющий универсальную духовную среду человеческой деятельности.

Социальной природе человека соответствует особое социальное познание, "которое способно соединять видимое поведение с воображением соответствующих внутренних процессов сознания". М. Вебер назвал бы такое познание "пониманием", предполагающим наличие субъективного смысла деятельности, а социологию, которую строил на этом основании Кули, — понимающей социологией.

Другой предшественник символического интеракционизма Уильям Томас (1863—1947) вошел в историю социальной мысли прежде всего своей концепцией "определения ситуации". Томас выразил ее суть в известном афоризме, который его коллега Р. Мертон назвал теоремой Томаса: "Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям" [173, р. 14]. В качестве иллюстрации Томас приводит следующий пример: параноик, попавший впоследствии в одну из нью-йоркских больниц, убил несколько человек только за то, что они имели привычку бормотать что-то про себя. Гуляя по улице и наблюдая за этими несчастными, он предполагал, что они его всячески поносят, и вел себя так, будто это было в действительности, т.е. он определял ситуацию как реальную ситуацию оскорбительного по отношению к нему поведения, и она оказывалась реальной по своим последствиям.

Томас считал, что социологи должны анализировать социальный мир в двуедином контексте: так, как его видит социолог через посредство объективных научных понятий, и так, как его видят сами действующие индивиды, по-своему, сугубо индивидуально определяющие ситуацию деятельности, т.е. действующие согласно "субъективному смыслу", который они привносят в объективную ситуацию. Впрочем, если опираться в своих суждениях на концепцию определения ситуации, довольно бессмысленно говорить об объективной ситуации деятельности; сама эта концепция есть попытка понять, как субъективный смысл превращается в объективные факты. Этот подход можно трактовать как культурный анализ на микроуровне.

88

2.9. Принятие роли другого

Подлинным основоположником символического интеракционизма стал американский философ и социолог Джордж Мид (1863—1931). Центральное понятие теории Мида — межиндивидуальное взаимодействие. По мысли Мида, именно в совокупности взаимодействий формируется общество и формируется индивидуальное сознание. Анализ взаимодействия Мид начинает с понятия жеста. Жест — это индивидуальное действие, начало и отправной пункт взаимодействия. Он является стимулом, на который реагируют другие участники взаимодействия. Жест предполагает наличие некоторого "референта", т.е. "идеи", на которую он указывает. Это означает, что жест выступает в качестве символа. В сознании человека, совершающего жест, и в сознании того, кто на этот жест реагирует, он вызывает один и тот же отклик, одну и ту же "идею", которую можно определить как значение жеста. В понимании Мида, жест — не только и не столько физический жест, сколько "вербальный жест" — слово. Поэтому язык им рассматривается как главный конституирующий фактор сознания.

В терминах значений Мид объясняет не только индивидуальные аспекты опыта, но и общие понятия — универсалии. Благодаря тождественности восприятия голосового жеста и "принимающим", и "передающим", становится возможным то, что Мид назвал принятием роли другого. В случае сложного взаимодействия, т.е. происходящего с участием многих индивидов, учитывается и обобщающее мнение группы относительно общего объекта взаимодействия, которое можно определить, следуя Миду, как "роль обобщенного другого". Мид писал: "Действительная универсальность и безличность мысли и разума является результатом принятия индивидом установок других людей по отношению к себе и последующей кристаллизации этих частных установок в единую установку или точку зрения, которая может быть названа установкой обобщенного другого" [145, р. 90].

Мидовская программа социологии, хотя и базируется на иных философско-методологических предпосылках по сравнению с аналогичной программой М. Вебера, во многом параллель-

89

на веберовской⁶. (Значение жеста есть субъективный смысл действия. "Принятие роли другого" гарантирует социальный характер действия, а, по Веберу, социальное действие — это действие, учитывающее установки других людей.) Программа Мида по замыслу

шире, ибо включает в себя теоретико-познавательный анализ последствий социальных взаимодействий. Мид показывает, как в ходе формирования установки "обобщенного другого" возникают общие понятия, в которых, в частности, находит свое выражение "универсальность и безличность" социальных структур. Такой анализ представляет собой — *mutatis mutandis* — анализ формирования представлений о социальной объективности. В своих дальнейших рассуждениях, на которых мы здесь не будем останавливаться, в частности в ходе анализа взаимоотношений элементов структуры человеческой личности, а также в исследовании природы "социальности", Мид отчетливо демонстрирует эмерджентный⁷ характер социального, которое возникает именно в ходе взаимодействий, а не существует "объективно" до этих взаимодействий и вне их.

Именно в работах Мида — корни символического интеракционизма, который стал одним из влиятельных направлений сначала в американской, а потом и в мировой социологии. Обобщенное описание социального мира, каким он видится с позиции символического интеракционизма, дает авторитетный представитель этого направления Г. Бламер: "Человеческие существа живут в мире значимых объектов, а не в среде, состоящей из стимулов и самоконституирующихся сущностей. Этот мир имеет социальное происхождение, ибо значения возникают в процессе социального взаимодействия. Так, различные группы вырабатывают

⁶ Дж. Мид является одновременно одним из классиков философии американского прагматизма. Его концепция социальной психологии и социологии разрабатывалась во многом под влиянием Дж. Дьюи и прагматистской идеи практики, а также концепции социальной семантики Ч. Морриса. Но Мид учился в Германии и определенно знал работы М. Вебера. Возможно, этим частично объясняется упомянутая параллельность.

⁷ *Эмерджентность* (от англ. *emergence* — возникновение) — в самом общем виде, возникновение при переходе с более низкого на более высокий уровень системы новых качеств, которые нельзя свести к свойствам элементов системы более низкого уровня. Например, в социологии это определенные качества групп или организаций (сплоченность, эффективность и т.п.), которые не могут быть объяснены через характеристики участников этих групп. Явление социальной объективности не может быть объяснено на основе индивидуальных качеств членов общества; оно есть эмерджентный феномен, складывающийся в ходе взаимодействий.

90

вают различные миры, и эти миры меняются, если объекты, их составляющие, меняют свои значения. Поскольку люди расположены действовать, ориентируясь на значения, которые имеют для них объекты, мир объектов группы представляет собой истинный смысл организации деятельности. Для того чтобы идентифицировать и понять жизнь группы, необходимо идентифицировать мир ее объектов; идентификация должна осуществляться в терминах значений, которые имеют объекты в глазах членов группы. Наконец, люди не прикованы к своим объектам, они вольны прекратить свою деятельность по отношению к ним и выработать новую линию поведения. Это обстоятельство вносит в жизнь группы новый источник трансформации" [95, p. 535].

В случае такого видения исследователю приходится иметь дело не с объективным социальным миром, каким он представляется в терминах науки, а с различными "мирами", какими они видятся разным группам, причем объекты, фигурирующие в этих мирах, постоянно заново определяются и переопределяются, меняют свои значения. Такой подвижный образ общества существенно отличается от жестких структурных представлений, характерных для объективистской натуралистической социологии.

К этому же направлению — символическому интеракционизму — относятся работы таких социологов, как Т. Лукман и И. Гофман. Лукман в написанной им совместно с П. Бергером книге "Социальная конструкция реальности" [92] показывает, что мир, в котором живут и трудятся социальные индивиды и который они воспринимают как изначально и объективно данное, активно конструируется самими людьми в ходе их социальной деятельности, хотя это происходит неосознаваемо для них самих. Это диалектическая концепция: познавая мир, люди созидают его и, созидая, познают. Упомянутое произведение носит, скорее, не социологический, а философский характер: здесь вскрываются и систематизируются философские предпосылки, на которых зиждется понимающая социология, или, как мы говорим, культурно-аналитическое направление в социологии.

Известный американский социолог И. Гофман анализирует те же процессы конструирования социальной реальности, но на микроуровне, обращая при этом, что весьма важно, к нормальным и привычным контекстам повседневных взаимодействий, Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

вскрывая приемы и методы, которыми пользуются обыч-

91

ные люди, анализируя ситуации своих встреч и столкновений с другими людьми и приводя их в соответствие с собственными представлениями об объективно должном, т.е. о том, в какой именно объективной ситуации они находятся. Если Бергер и Лукман дали философский анализ процессов конструирования реальности, то Гофман блестяще продемонстрировал, как объективная социальная реальность конструируется нами постоянно и непрерывно в процессе сегодняшних, сиюминутных встреч и столкновений с коллегами, врагами, друзьями и незнакомцами [118; 120].

2.10. Социальная феноменология

Австрийский философ и социолог Альфред Шюц (1899—1959), многие годы работавший в США, целиком принял социологическую программу Макса Вебера. При этом он поставил перед собой цель "дополнить" Вебера — создать теоретико-познавательное обоснование веберовской понимающей социологии. Первая и, пожалуй, наиболее значительная книга Шюца так и называлась: "Смысловое строение социального мира: Введение в понимающую социологию" [162; 165]. Однако Шюцу не удалось подстроить фундамент "под" Вебера; его концепция стала иной (причем существенно иной) версией понимающей социологии, хотя и родственной веберовской.

Шюц в своих работах исходил из идей феноменологической философии Эдмунда Гуссерля, в частности, его концепции "жизненного мира" как сферы дорефлексивного, непосредственно переживаемого опыта. Шюц в соответствии с идеями Гуссерля искал в жизненном мире истоки и основания всех стабильных систем взаимодействия, всех крупномасштабных социальных структур, которые традиционно являются предметом исследования социологов. Он так же, как и другие сторонники понимающей социологии, как Мид, Гофман и другие, а прежде всего как Вебер, не мог просто принять на веру представление об объективности этих структур; он стремился разобраться, как происхо-

92

дит *становление* этой объективности в ходе процессов, протекающих в жизненном мире, т.е. в ходе простейших человеческих взаимодействий.

2.11. Жизненный мир

Э. Гуссерль рассматривал проблематику жизненного мира в рамках философской дисциплины, которую он называл феноменологической психологией и предмет которой определял как "человеческую самость во всей совокупности действительной и возможной жизни сознания, в том числе конкретной жизни вообще" [130, s. 127]. В конкретности жизни Гуссерль предполагал искать не только решение актуальных теоретических проблем философии, но и разрешение обнаруженного им (и не только им: осознание ненадежности существования было лейтмотивом европейской мысли первых трех десятилетий XX в.) кризиса науки и жизни [25].

Как подойти к этой конкретности, как схватить ее в ее неуловимой жизненности? Согласно Гуссерлю, наука не дает возможности проникнуть в жизненный мир, наоборот, она подменяет живой человеческий мир миром объективированных абстракций. Следовательно, утверждает Гуссерль, необходимо произвести своего рода редукцию по отношению к науке, к значениям элементов мира, полученным от науки, по отношению к научной картине мира вообще. Осуществив подобную редукцию, мы повторим путь науки, но пройдем его в обратном направлении, т.е. вернемся к исходному пункту — к донаучным значениям мира. Таким образом восстанавливается чуждый науке мир повседневной жизни, или, в терминологии Гуссерля, *жизненный мир*. Изучение жизненного мира, представляющего собой совокупность первичных, фундирующих (термин Гуссерля) интенций, должно раскрыть процесс возникновения из него различных систем знания, в том числе объективных наук, объяснить отношение последних к жизненному миру и тем самым наделить их столь недостающим человеческим содержанием.

93

Для жизненного мира, по Гуссерлю, характерны непосредственная очевидность, интуитивная достоверность его феноменов, понимаемых и принимаемых индивидом как таковые, т.е. субъективная достоверность, причем субъективность жизненного мира — это "анонимная" субъективность. Ее содержание определяется не активностью субъекта, Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

а наличествующими в сфере субъективности феноменами мира, как субъективными, так и интерсубъективными. Еще одно чрезвычайно важное свойство жизненного мира: он представляет собой целое, поскольку именно в целом он выступает как нечто самоочевидное, самодостовверное. Это целое не имеет четкой архитектоники, его структура неопределенна, не эксплицирована.

По отношению к активности субъекта жизненный мир представляет собой "горизонт" всех его целей, проектов, интересов независимо от их временных, пространственных, ценностных и прочих масштабов. Но любая организующая, рефлектирующая деятельность (включая научную) ведет, считает Гуссерль, к сосредоточению на том или ином аспекте жизненного мира, к возникновению "закрытых" миров (примером может служить мир специалиста), опосредованных особой целью и недоступных прямому постижению. Поэтому Гуссерль пишет: "...тематически присутствуя в нашем частном мире (под водительством высшей цели, которая «производит» этот мир), «жизненный мир» остается нетематизированным" [130, s. 459]. Однако это не означает, что жизненный мир не имеет отношения к организованной практической деятельности. Наоборот, "каждая цель предполагает его, даже универсальная цель — постижение мира в научной истине — предполагает его, и до работы, и в ходе работы предполагает вновь и вновь, как в своем роде сущее" [Ibid, s. 461]. Жизненный мир представляет собой целостную структуру человеческой практики, и любая организованная деятельность по исследованию определенной части жизненного мира, изымая ее тем самым из совокупности очевидно понимаемого, продолжает существовать (и не может не существовать) в жизненном мире, опираясь на смутное, непроясненное, неререфлектированное знание его.

Но, полагает Гуссерль, до сих пор жизненный мир как таковой не был предметом исследования, поскольку ученые, как, впрочем, все, кто руководствуется в своей жизни целью, проектом, интересом, кто организует свою деятельность, "слепы ко все-

94

му, кроме целей и горизонтов своего дела. И чем более обуславливает жизненный мир то, чем они живут, чему принадлежит вся их «теоретическая деятельность», чем более становится он средством их деятельности, «лежащим в основе» как теоретического обсуждения, так и обсуждаемого предмета, тем менее является он для них темой" [130, s. 462]. Обращение к жизненному миру есть обращение к глубинной реальности социальной жизни. По мысли Гуссерля, оно должно снять свойственную объективной науке (прежде всего естественной) претензию на раскрытие реальности, открыв науке ее действительное место в мире, отношение к человеческой субъективности. Пафос философа направлен против якобы "чистого" познания, оторванного от непосредственности человеческой жизни.

Ученик Гуссерля Шюц при изучении жизненного мира ставил те же цели, что и Гуссерль, хотя его интересы сосредоточивались прежде всего в области социальных наук. "Предметом всех эмпирических наук, — писал Шюц, излагая соответствующие положения теории Гуссерля, — является мир как пред-данное, но они, эти науки, как и их инструментарий, сами являются элементами этого мира" [163, p. 79]. Значит, науке, если она действительно желает быть "строгой", необходима не столько формальная строгость, т.е. логическая формализация и так называемые объективные научные методы, сколько выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого она рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий объективирующей научной рефлексии, — мир человеческой непосредственности, феноменальный (в гуссерлевском смысле) мир чувствования, стремления, фантазирования, желания, сомнения, утверждения, воспоминания о прошлом и предвосхищения будущего и т.п., короче, это жизненный мир. Шюц определяет его как мир, в котором "мы, как человеческие существа среди себе подобных, живем в обществе и культуре, зависим от их объектов, которые воздействуют на нас и, в свою очередь, подвергаются нашему воздействию" [164, p. 116]. Но социология не должна принимать этот мир "на веру" как данное. Наоборот, ее задачей становится исследование природы этой данности.

В обыкновенной социологии эта проблема не возникает. То, что другие люди существуют и их действия имеют субъективный смысл, что люди ориентируют свои действия в соответствии

95

с действиями других, что коммуникация и взаимопонимание возможны, — все это, по

Шюцу, предполагается как данное. Предполагается, но не анализируется. В таком случае теория и методы социологии не могут быть адекватно обоснованы, а их строгость и научность оказываются столь же эфемерными, сколь и объективность любого нормального человека, который руководствуется интересами своего дела. Может ли в таком случае наука претендовать на объективность?!

Шюц предпринимает своеобразную философско-социологическую одиссею: он рассматривает становление социальной объективности, начиная с элементарнейших процессов конституирования, порождения смыслов в "потоке опыта", обращаясь к конституированию "объектов опыта", затем "значимых действий", обладающих "субъективным смыслом" (в духе Вебера) и так далее вплоть до конституирования объективных социальных структур во взаимодействии индивидов. Это, по мысли Шюца, и есть социология жизненного мира [36].

Независимо от того, как оценивать результаты шюцевского исследования, стремление ввести понятие жизненного мира в социологию оказалось весьма плодотворным, о чем свидетельствует последующее развитие дисциплины. Понятие жизненного мира стало общепринятым (хотя и потеряло ту строгость, которую имело в контексте феноменологической философии); во многих более поздних концепциях социологии жизненный мир как мир непосредственной человеческой жизнедеятельности стал противопоставляться "системе" как совокупности объективированных жестких структур, принудительно воздействующих на поведение людей. Это понятие применяется в социологии, как правило, интуитивно, ему недостает строгой определенности, иногда жизненный мир отождествляется с тем, что можно назвать обыденной жизнью, а иногда — с миром культуры. Но широкое применение этого понятия симптоматично, так как указывает на то, что используя только объективистский социально-структурный подход, невозможно объяснить процессы, протекающие в обществе. Можно сказать, что социология "тоскует" по жизненному миру, но до сих пор не в состоянии войти в него, хотя предложено достаточно много версий понимающей социологии, которая как раз и считает познание жизненного мира своей главной задачей и целью.

96

2.12. Когнитивная микросоциология

Когнитивная микросоциология, как мы обозначаем это направление вслед за К. Кнорр-Цетиной [133], сосредоточивается на анализе повседневной жизни, ситуационных взаимодействий, реальных и непосредственно внятных действующим индивидам методов, приемов, "практик" интерпретации и решения нормальных повседневных проблем. Этому направлению родственны упоминаемые выше символический интеракционизм, социальная феноменология, этнометодология, а также ряд направлений лингвосоциологического анализа, так называемой этнографии повседневности и др.

Но важен не формальный критерий, ориентирующий вроде бы на произвольный выбор предмета исследований (микропроцессы и микрофеномены). Важно, что сторонники этого направления отрицают "внешнюю" реальность социальных структур и институтов. Они полагают, что избранный ими предмет исследования — единственная имеющаяся в наличии социальная реальность. Именно она и представляет собой социальную реальность — реальность *sui generis*.

Необходимо отметить, что этот микросоциологический подход не следует, как это может показаться на первый взгляд, принципам методологического индивидуализма. Методологический индивидуализм, представленный, например, у К. Поппера, предполагает, что социологическое мышление должно исходить из индивида с его потребностями, целями и интересами, поскольку только индивид реален, а коллективы суть фиктивные сущности⁸. Наоборот, согласно позициям микросоциологии реальны не индивиды, а взаимодействия и ситуации взаимодействий.

Итак, вроде бы нет ни индивидов, ни социальных структур и институтов. На самом деле, конечно, и то, и другое существует, но не как внешние по отношению к ситуациям и разноприродные им реальности, а как *продукты дискурса* в рамках самих этих ситуаций. Другими словами, индивид, который участвует во вза-

⁸ О принципах методологического индивидуализма см.: [61; 62].

97

имодействии, есть не "живой, конкретный человек с его целями, потребностями и интересами", а продукт типизации и категоризации, возникающий и существующий

только в рамках и в пределах данного взаимодействия. Точно так же социальный институт не существует независимо от взаимодействия как некая висящая над индивидами тяжкая и принудительно действующая сила, а представляет собой тип поведения, избираемый участниками как наиболее соответствующий данной ситуации в результате ее (ситуации) категоризации и типизации⁹.

Было бы наивно пытаться здесь, в кратком обзоре, разъяснить принципы этой альтернативной по отношению к социологическому истеблишменту не просто социологической теории, но и философии общества. Известный антрополог Ч. Фрейк формулировал ее следующим образом: задача подхода состоит в том, чтобы выяснить, "как люди конструируют мир своего опыта из того, как они о нем говорят" [112, р. 74]. Здесь важно подчеркнуть, что как социальные, так и "индивидуальные" структуры, т.е. участвующие во взаимодействии индивиды, с точки зрения сторонников этого направления, есть не что иное, как продукты интерпретации, категоризации и других дискурсивных практик самих участников взаимодействия, что есть, по сути дела, продукты *когнитивной* деятельности.

Если принять позицию сторонников микросоциологии, то окажется, что решение проблемы социального порядка следует искать не в фактическом ценностном консенсусе (где ищут его функционалисты) и не в насилии (как то предполагается конфликтным подходом), а в когнитивных структурах осмысления и описания социального мира, которые применяются участниками в ходе их повседневных взаимодействий. В этом случае общество видится не как некая монолитная система регуляторов, диктующих индивидам форму и содержание (т.е. мотивацию) их поведения, а как контингентный¹⁰ продукт конкретных взаимодействий.

"В некотором смысле, — пишет Кнорр-Цетина, — проблема социального порядка переопределяется, традиционный подход к порядку переворачивается с ног на голову. Социальный поря-

⁹ Подробно об этом см. в гл. 3 настоящей книги.

¹⁰ Контингентный (англ. *contingent*) — весьма многозначный термин, выражающий целый пучок значений, связанных с процессами возникновения "более высоких" уровней социальности в ходе взаимодействий. Contingent, по Уэбстеру, означает то, что:

1) возможно, но не обязательно происходит;

2) происходит случайно либо непредвиденным образом;

3) предназначено для использования в обстоятельствах, которые нельзя точно предсказать;

4) непредсказуемо; 5) зависит от чего-то другого или обусловлено чем-то другим; 6) не является логически необходимым (но эмпирически наличное); 7) не вызвано необходимостью (Webster's New College Dictionary. Springfield, Mass., 1977).

98

док — не то, что сохраняет целостность общества, контролируя желания и устремления индивидов, а то, что возникает в многочисленных повседневных взаимодействиях и взаимоприспособлениях этих желаний и устремлений. *Проблема социального порядка... превратилась в проблему когнитивного порядка...* [133, р. 7]. Собственно, уже этих суждений достаточно, чтобы понять два возможных последствия "микросоциологической революции", о которой неоднократно упоминает Кнорр-Цетина. Первое из них: нынешняя когнитивная социология, или микросоциология, как предпочитают ее называть некоторые авторы, не ограничивается уровнем "микрофеноменов", а стремится, отходя от микроуровня, описать всю совокупность форм и проявлений социального. По сути дела, она стремится быть не микросоциологией, занимающейся предписанными ей "мелкими" (по размеру и по значению) явлениями, а социологией как таковой, претендуя на более адекватное, чем в традиционных макросоциологических моделях, описание процессов в обществе на всех уровнях — от повседневных взаимодействий до образования глобальных систем. При этом она сохраняет свою исходную интуицию, состоящую в видении тождества процессов познания и процессов конструирования социального мира.

2.13. Познание как творчество мира

Выше (см. разд. 2.9), говоря о книге Бергера и Лукмана "Социальная конструкция реальности", мы отметили, что их концепция строится диалектически: познавая социальный мир, человек создает его и, создавая, познает. Авторы этой книги вдохновили в первую очередь идеи Шюца. Предложенную им концепцию

можно рассматривать как систематическое описание структур социального мира, каким его видит действующий индивид, каким он представляется ему в ходе его деятельности, т.е., по существу, она представляет собой систематическое описание созидания этого мира путем его познания. Кажется, что довольно трудно понять, как отождествить познание с деятельностью, но именно в этом — решающий пункт отличия понимающей социологии от традиционной объективистской.

Точка зрения сторонников объективистской социологии — точка зрения здравого смысла; ее можно представить следующим образом: объективные социальные явления, факты, структуры существуют независимо от человека, и социологи познают эти явления, факты, структуры с большей или меньшей точностью, чаще или реже ошибаясь. Конечно, можно ошибаться, но сами факты и явления от этого не меняются — они, как сказано, объективны. Эта познавательная позиция совпадает с позицией естествоиспытателя — ведь объекты естественных наук, как правило, не меняются в ходе их познания.

Понимающая социология исходит из противоположной предпосылки, согласно которой познание есть одновременно созидание нового. В этом проявляется отличие общества как предмета исследования от предмета естественных наук. Обратимся к так называемой теореме Томаса (о ней мы упоминали выше, см. разд. 2.8), в соответствии с которой для понимания действия важно понять, как определяется ситуация действия самими его участниками: "Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям". Из приводимого Томасом примера (параноик, убивающий людей на улицах только потому, что, по его мнению, они подвергают его оскорблениям) видно, как переопределение ситуации одним из ее участников в корне меняет саму ситуацию. Одна объективная ситуация (случайная встреча незнакомых людей) порождает совершенно другую, новую ситуацию (оскорбление и месть оскорбленного), причем последняя совершенно объективна, о чем свидетельствуют ее печальные последствия. Новое определение ситуации и есть ее познание, и это познание мгновенно объективирует ситуацию, т.е. превращает ее в объективную.

Этот пример позволяет понять, что вопрос о том, правильно или неправильно определена ситуация, т.е. истинно или неистинно ее познание, сам по себе бессмыслен. Если факт познания ме-

няет познаваемый объект, то вопрос об истинности просто излишен. Причем это положение справедливо не только для ситуаций микровзаимодействий (как в приведенном примере), но и для крупномасштабных исторических ситуаций. М. Вебер, исследуя роль протестантской этики в возникновении духа капитализма, показал, каким образом новое определение ситуации взаимоотношений человека и Бога, принятое протестантами, привело к рождению совершенно новой исторической эпохи, новой формы человеческой цивилизации. Можно привести и более близкий нам пример. В середине XIX столетия сформировалась философия марксизма, которая претендовала на открытие грандиозных и универсальных законов развития человеческого общества. Открытие Карла Маркса сразу же переопределило ситуацию взаимодействия рабочего класса и капиталистов. Более того, рабочий класс как целостное образование, имеющее особые интересы, *возник* именно в силу этого нового определения ситуации: до этого времени были просто рабочие, не сознававшие ни своей общности, ни своих особых интересов как целого, ни своей исторической миссии.

Маркс претендовал на объективное познание исторической ситуации, т.е. на то, что предлагаемая им теория позволяет познать ситуацию такой, какой она, якобы, была и является независимо от того, познана она или нет. Поэтому он и его последователи говорили об истинном, верном познании ("Учение Маркса всесильно, потому что оно верно", — писал В.И. Ленин). В новейшую эпоху, когда распался Советский Союз, погребя под своими обломками иллюзии относительно построения социализма и коммунизма как светлого будущего человечества, интеллектуалы стали наперебой доказывать, что теория Маркса не была истинной, что она была ошибочной, что пролетариат на самом деле не имел никакой особой исторической миссии.

С точки зрения понимающей, или культурно-аналитической, социологии претензии на истинность марксизма так же бессмысленны, как и обвинения марксизма в ложности его представлений. Точнее сказать, и эти претензии, и обвинения имеют лишь инструментальный смысл: они выгодны, полезны, нужны для придания характера

объективности тем ситуациям, которые сложились в первом случае после того как идеология марксизма овладела рабочим движением, а во втором случае — после того

101

как победила антимарксистская, антикоммунистическая реакция¹¹. Но в обоих случаях возникшие ситуации были объективны не в силу того, что они были объективно познаны, а в силу того, что они были определены как объективные и оказались объективны по своим последствиям.

Каждое новое определение ситуации порождает новую объективную ситуацию, объективность которой состоит в том, что она воспринимается как объективная самими действующими в этой ситуации людьми. В таком случае познание ситуации и есть ее изменение.

2.14. Социологическое понятие культуры

Разумеется, рассмотренная выше широкая интерпретация теоремы Томаса требует оговорок и уточнений. Во-первых, любое, даже сколь угодно масштабное переопределение ситуации (вроде Марк-сова) никогда не изменит ситуацию целиком и полностью: меняются лишь ее определенные аспекты, а "жизнь в целом", состоящая из результатов мириад прошлых мелких и крупных, частных и глобальных подобных же переопределений, остается в основном такой же, как раньше. Во-вторых, крупномасштабное переопределение ситуации (вроде Марксова, или того, о котором писал Вебер) — не однократный и мгновенный акт. Он предполагает "борьбу за умы", пропаганду, убеждение, что само по себе — довольно длительный процесс. Как писал Маркс, "идея, овладевшая массами, становится материальной силой". По-моему, лучше сказать так: материальной силой становится идея, овладевшая массами. Именно тогда, когда идея овладела массами, совершается переопределение, возникает новая объективная ситуация. Далее происходит институционализация идеи, структурирование масс и все прочее, благодаря чему новая ситуация становится объективной для каждого члена общества. Это очень долгий и сложный процесс.

¹¹ Слово *реакция* здесь понимается в его обычном смысле — как противодействие, а не в идеологическом — как нечто, противостоящее прогрессу.

102

Еще одно уточнение: сколько-нибудь значимые и успешные (т.е. порождающие новую среду деятельности) переопределения ситуации не происходят когда угодно и по чьему угодно произвольному желанию. Это утверждение носит (но только на первый взгляд) двусмысленный характер, ибо можно сказать, что здесь вступают в силу объективные обстоятельства деятельности, которые существуют и которые не изменить никакими определениями и переопределениями, т.е. никакими усилиями идеального характера. Но дело в том, что сами эти объективные обстоятельства являются объективированными продуктами прежних, давно совершившихся определений и переопределений, а вопрос о том, в какой мере они допустят и в какой не допустят новые определения ситуации, есть вопрос специфической *логики культуры*. Движение познания, движение истории, движение общества происходят согласно этой логике, и в этом смысле они не произвольны и не случайны, хотя и представляют собой результат субъективных идей и мнений.

В данной главе отмечены основные вехи развития социологии как культурного анализа. Определение культуры, которое соответствовало бы такому видению социологии, — это определение репрезентативной культуры, предлагаемое Ф. Тенбруком. Главная характеристика репрезентативной культуры заключается в том, что все представления, идеи, мировоззрения, убеждения, верования и т.п., которые входят в репрезентативную культуру, являются *действенными* в силу их активного *приятия* или пассивного *признания*. Другими словами, это те идеи, представления и т.д., которые в совокупности составляют генеральное *определение ситуации* нашей жизни. Объективные структуры и институты, точнее говоря, наши представления об этих структурах и институтах как объективных вещах вкупе с нашими представлениями о характере этой объективности также входят в данное определение, т.е. являются элементами репрезентативной культуры. Если приведенное суждение справедливо, то социология как культурный анализ оказывается шире и масштабнее, чем объективистская, натуралистическая социология, ибо она предполагает не только объективное изучение социальных явлений и процессов, но и изучение предпосылок и условий этой

объективности. При этом социология возникает и продолжает существовать как наука о культуре.

193

3. Глава. ЛОГИКА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

3.1. "Мастер и Маргарита" как experimental design

В данной главе знаменитый роман Михаила Булгакова используется как экспериментальная модель реальности и источник эмпирических данных, на основе которых можно сформулировать некоторые категории, понятия и обобщения, вводящие в своеобразную область социологии культуры, которую можно назвать социологией повседневности. В западной социальной науке анализ повседневности имеет солидную традицию, в основном в русле аналитической философии и социальной феноменологии. Настоящее изложение опирается на социально-феноменологические штудии Альфреда Шюца и его последователей.

Конечно, изложение можно провести не прибегая к помощи Булгакова. Но, как показывает практика, тому, кто привык к традиционному объективному, отчужденному пониманию социальных структур, сложно усвоить социально-феноменологическую интерпретацию повседневности. Здесь предпринята попытка разрушить барьер, косвенным образом побудить иной взгляд на культурный мир.

Роман Булгакова дает для этого бесценный материал, что не в последнюю очередь объясняется его жанром. С полным основанием его можно отнести к мениппее (жанр назван по имени философа III в. до н.э. Мениппа из Гадары). М.М. Бахтин, харак-

104

теризуя мениппею, особо подчеркивал такие ее особенности, как сочетание необузданной фантазии с постановкой глубоко мировоззренческих проблем, причем, писал он, самая смелая фантастика и авантюра мотивируется и оправдывается "чисто идейно-философской целью — создавать исключительные ситуации для провоцирования и испытания философской мысли" [5, с. 193]. Бахтин дал следующую методологическую характеристику мениппеи: это морально-психологический эксперимент, нарушение нормального общепринятого хода событий, создание исключительных ситуаций, выпукло демонстрирующих и провоцирующих мнения и представления.

Развитие феноменологических идей в социологии привело к созданию "прикладной мениппеи" с точно таким же, как в мениппее, отношением к "нормальной" действительности. Это эксперименты Г. Гарфинкеля, создателя так называемой этнометодологии [115]. Суть этнометодологического экспериментирования состоит в неожиданном нарушении общепринятого и нормального хода событий, что позволяет выявить содержание и формы обыденных "идей" и представлений, не обнаруживающихся при нормальном течении жизни. Благодаря испытанию, провоцированию повседневности, последняя, реагируя, "выдает" сокровенные механизмы своего устройства, так же, как философско-этическая идея, провоцируемая в мениппее, обнаруживает свои потаенные выводы и следствия, которые вовсе не очевидны при ее "нормальной" реализации.

Возникает вопрос: зачем вообще нужно нарушать привычные устоявшиеся структуры повседневных взаимодействий? Разве именно повседневность не является ясной и прозрачной сферой жизни, не требующей рефлексивного рассмотрения? Однако эта ясность кажущаяся. Повседневность кажется ясной не потому, что отрефлексирована, а потому, что ускользает от рефлексии. "Обычную жизнь" не анализируют до тех пор, пока ее не нарушит какое-нибудь из ряда вон выходящее событие. Столкнувшись с таким нарушением, "повседневные деятели" стремятся прежде всего "нормализовать" ситуацию, ввести ее в рамки повседневности и лишь после этого приступают к исследованию нарушившего ход нормальной жизни фактора, который уже интерпретируется как нормальное, повседневное явление.

105

Суть этой идеи можно продемонстрировать на примере одного из гарфинкелевских экспериментов. В ходе нормального, самого обычного разговора экспериментатор начинает приближать свое лицо к лицу ничего не подозревающего партнера. Партнер испытывает смущение, отодвигается и, наконец, осознает, что ситуация изменилась и он участвует в каком-то ином взаимодействии, отличном от того, что он предполагал ранее. Типичную реакцию испытуемого можно сформулировать так: "Ты что, ненормальный?" Некоторые воспринимали действия экспериментатора как действия, мотивированные

сексуальными побуждениями, а кто-то видел в нем больного.

Эти оценки представляли собой *переопределение* ситуации. Будучи переопределенной, ситуация "нормализовывалась", снова становилась ситуацией повседневности, поскольку каждый из испытуемых знал, что нужно делать, если партнер болен, как вести себя с "шизиком" или с бесцеремонным ухажером. Ситуация могла показаться тяжелой, неприятной, но она исключалась из разряда непонятных и бессмысленных.

Нормализация ситуации происходила благодаря приписыванию партнеру какого-то типичного мотива, т.е. благодаря типизации личности партнера-экспериментатора ("шизик", "больной", "ухажер" и т.п.), и на этой основе типизировалось "новое" взаимодействие. Оно полностью укладывалось в сферу повседневности и виделось как каузально детерминированное именно этой типической личностью. Ученый, решивший подвергнуть такую ситуацию научному исследованию, естественно, "пошел бы" по цепочке причин и следствий, с тем чтобы обнаружить источник нарушения, и определил бы, что это — либо психофизиологические особенности личности нарушителя, либо особенности его воспитания в раннем возрасте, либо особенности среды и т.п. Но с полной уверенностью можно утверждать, что в поле его зрения не попал бы сам процесс переопределения ситуации, все связанные с ним проблемы: как человек осознает, что взаимодействие не соответствует собственной норме, как "новое" взаимодействие типизируется тем или иным образом, где источник и каков "репертуар" типов, которыми пользуются "повседневные деятели", каковы необходимые и достаточные признаки того или иного типа, какова логическая структура повседневной интерпретации и т.д. Ответить на эти вопросы — значит понять формальную

106

структуру повседневности. Пока это не сделано, ясность и прозрачность повседневной жизни представляются обманчивыми. Повседневная жизнь не настолько ясна, насколько мы *принимаем на веру*, что она таковая, и не только "повседневные деятели", но и специалисты-социологи. Последние, как говорил Гуссерль, воспринимают ее как *основу*, необходимую предпосылку для исследования, но она не становится исследовательской *темой*. А внимание к этой теме необходимо, чтобы прояснить и уточнить фундаментальные методологические принципы социальных наук.

Может показаться, что на основе не очень значительного социально-психологического опыта сделаны чересчур глубокие выводы. Поэтому приведу в качестве примера еще один "эксперимент с повседневностью", но не из Гарфинкеля, а из Булгакова (ниже приводится довольно объемная цитата [9], которая содержит не только описание эксперимента, но и булгаковский иронический, но в основе своей точный, комментарий к нему):

Причиной приезда Максимилиана Андреевича в Москву была полученная им позавчера поздним вечером телеграмма следующего содержания:

"Меня только что зарезало трамваем на Патриарших.

Похороны пятницу, три часа дня. Приезжай. Берлиоз".

...И самого умного человека подобная телеграмма может поставить в тупик. Раз человек телеграфирует, что его зарезало, то ясно, что его зарезало не насмерть. Но при чем же тогда похороны? Или он очень плох и предвидит, что умрет? Это возможно, но в высшей степени странна эта точность — откуда ж он так-таки и знает, что хоронить его будут в пятницу в три часа дня? Удивительная телеграмма!

Однако умные люди на то и умны, чтобы разбираться в запутанных вещах. Очень просто. Произошла ошибка, и депешу передали исковерканной. Слово "меня", без сомнения, попало сюда из другой телеграммы, вместо слова "Берлиоза", которое приняло вид "Берлиоз" и попало в конец телеграммы. С такой поправкой смысл телеграммы становился ясен, но, конечно, трагичен.

Это еще один пример обыденной интерпретации — свойственного повседневности стандартного метода превращения непонятного и невозможного в понятное и возможное. Воланд, отпра-

107

вивший в Киев немыслимую телеграмму, выступает как экспериментатор; задача экспериментатора — нарушить нормальный ход событий и зафиксировать реакцию субъекта на это нарушение. Реакцией оказывается интерпретация: "типичная ошибка при передаче телеграммы". Цель интерпретации — превращение бессмысленного и непонятного в осмысленное и само собой разумеющееся в терминах повседневной жизни. Аналогичную реакцию обнаруживал и Гарфинкель в своих этнометодологических экспериментах, выявлявших логику повседневности.

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

Однако возможности этнометодологического эксперимента ограничены. С одной стороны, экспериментатор не может освободиться от "уз" повседневности, занять по отношению к ней абсолютно стороннюю, объективную позицию. Например, он не может отрешиться от повседневной "физики", воплощенной в самой человеческой телесной определенности, в ходе эксперимента он не может выйти за пределы естественного языка, предоставляющего (и ограничивающего) набор интерпретационных типов.

С другой стороны, в этнометодологическом эксперименте необходимо учитывать морально-этические ограничения. Некоторые из опытов Гарфинкеля, ориентированные на разрушение традиционных предпосылок поведения, порождали в психике людей, невольно попавших в их сферу, "чувства смущения, неуверенности, внутреннего конфликта, психосоциальной изоляции, острой и непонятной тревоги, сопровождаемые различными симптомами острой деперсонализации" [115, р. 55]. Здесь налицо отмеченные Бахтиным в мениппее "ненормальные морально-психические состояния". Реальный этнометодологический эксперимент может отрицательно отразиться на психике его участников.

Для мениппеи таких границ не существует. Использование этого жанра дает возможность нарушения и разрушения (методологически мы рассматриваем такое нарушение как эксперимент) не только логики повседневности, т.е. типологических интерпретационных схем, лежащих в основе повседневной жизни, но и самого фундамента этой логики, состоящего в ее — в конечном счете — закреплённости в телесном, физическом существовании индивида.

108

3.2. Конечные области значений

Основатель социальной феноменологии А. Шюц именно в предметно-телесной закреплённости видел "преимущества" повседневности по сравнению с другими сферами человеческого опыта, которые он называл конечными областями значений (*finite provinces of meaning*). Наряду с повседневностью это такие сферы, как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т.п. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе и переход из одной области в другую не только невозможен, но и требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок. Например, переход от увлекательного романа или захватывающего кинофильма к реалиям повседневной жизни требует некоторого усилия, заключающегося в переориентации нашего восприятия на "иную" реальность. Религиозный опыт также резко отличается от опыта повседневности, и переход от одного к другому требует определенной душевной и эмоциональной перестройки. То же можно сказать и о других случаях.

Значения фактов, вещей, явлений в каждой из этих сфер опыта образуют целостную систему. Одна и та же вещь, например лепешка из пресного теста, имеет разные значения в религии, науке, повседневной жизни. В каждой из названных сфер ее значение входит в целостную, относительно замкнутую систему значений. Эти системы относительно мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и названы конечными областями значений. Но я бы предпочел именовать их *мирами опыта*: мир сна, мир игры, мир науки, мир повседневности и т.д.

Возникает вопрос: как можно сопоставить, скажем, сон и повседневность? В жизни все реально, мы имеем дело с настоящими предметами, а во сне все снится. Или: как сопоставить сказку и повседневность? В сказке есть и Кощей Бессмертный, и Конек-Горбунок, и ковер-самолет — фиктивные, воображенные существа и предметы, а в повседневности нас окружают реальные, объективные вещи. Так чем же нужно руководствоваться, сопоставляя эти конечные области значений?

109

Дело в том, что, рассуждая о конечных областях значений, мы не затрагиваем вопрос об объективном существовании фактов и явлений в данных областях. И у нас есть полное право на это. В этом и состоит специфика феноменологического подхода. Ведь речь идет не о том, что объективно, а что не объективно; и в одном, и в другом, и в третьем, и в пятом случае мы имеем дело со сферами *опыта*. А все, что нам известно о мире, мы знаем из нашего опыта. Но в качестве содержания нашего опыта Конек-Горбунок существует так же, как стул, хотя и не так же. И в конечном счете невозможно доказать, что на самом деле стул существует, а Конек — нет. Если я скажу, что видел и трогал

стул, и даже сидел на нем, а Конька не видел и не трогал, то это глупо: мало ли чего я не видел и не трогал, каракатицу, например, но я ведь не утверждаю, что каракатица не существует.

Эти "философские тонкости" помогают нам понять, как отличить мир повседневности от других миров опыта. Во всех случаях человек имеет дело с опытом, но как неотъемлемая часть опыта повседневности выступает переживание объективного существования вещей и явлений — то, чего, как правило, нет в других мирах опыта: в сказке и мифе, во сне, в игре, в науке (например, идеальной прямой в реальности не существует), в искусстве и т.д. По мнению Шюца, именно это качество опыта повседневности — телесно-предметное переживание реальности, ее вещей и предметов — и составляет ее преимущество по сравнению с другими конечными областями значений. Поэтому, говорил он, повседневность является "верховой реальностью". Человек живет и трудится в ней по преимуществу и, отлетая мыслью в те или иные сферы, всегда и неизбежно возвращается в мир повседневности.

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
В заботах суетного света
Он малодушно погружен...

Точно так же поэт возвращается к этим заботам и принес жертву Аполлону.

Верховная власть повседневности обеспечивается именно связью повседневных дел и забот с физической телесностью дей-

110

ствующего индивида. Выяснив это, вновь обратимся к "Мастеру и Маргарите". Воланду — главному "экспериментатору" булгаковского романа — удается преодолеть не только логику повседневности, но и ее фундамент — повседневную "физику", гарантирующую устойчивость этой логики. Пребывая по ту сторону жизни и смерти, он ставит под сомнение сам принцип верховенства повседневной реальности. Этот "эксперимент" поистине уникален, и если мы попробуем отнестись всерьез к художественной фантазии Булгакова, то можем обрести доступ к повседневности, которая является уже не верховной реальностью, но одной из "конечных областей значений" и может объективно наблюдаться в ее отношениях с другими смысловыми сферами.

3.3. Интерпретация как защита повседневности

Посмотрим, как на страницах романа организуется повседневность, т.е. уточним ее, повседневности, характеристики, проявляющиеся в ходе воландовского "эксперимента".

В качестве "испытываемых" Булгаков выбирает людей различного социального положения, образования, интеллектуальных возможностей и способности воображения: писателей, служащих, врачей, ученых, сыщиков, кухарок, буфетчиков, домоуправов и др. Но все они демонстрируют *одни и те же* структуры в своих интерпретациях дьявольских воздействий. Так, свое первое столкновение с невозможным фактом литератор Берлиоз комментирует следующим образом: *"...Ты знаешь, Иван, у меня сейчас едва удар от жары не сделался! Даже что-то вроде галлюцинации было..."*

Чуть позже, когда "галлюцинация" возвратилась, он счел это глупым совпадением: *"Михаил Александрович так и попятился, но утешил себя тем соображением, что это глупое совпадение и что вообще сейчас об этом некогда размышлять..."*

Можно привести и другие примеры. Когда Степа Лиходеев, придя в себя после пьянки, обнаружил у своей постели Воланда, то интерпретировал этот факт как "провал в памяти" и "галлюцинацию".

111

И во всех аналогичных случаях мы обнаруживаем то же: если происходящее настолько невероятно, что не соотнобразуется с нормальным течением жизни, повседневные деятели прибегают к одному и тому же приему — делают попытку просто отбросить невозможный факт, "объяснив" его как галлюцинацию, провал в памяти или глупое совпадение. Иными словами, они пытаются истолковать вопиющий, но невозможный в повседневной жизни факт как несуществующий.

Строго говоря, каждое из названных "объяснений" можно трактовать как теоретическое: галлюцинация или провал в памяти объясняется психологически; совпадению, даже "глупому", можно найти истолкование в терминах теории

вероятностей. Но обычно за таким объяснением отнюдь не стоит теория: указанные категории выступают в качестве повседневных категорий, а не научных понятий. Провал в памяти, галлюцинация и подобные объяснения представляют собой *повседневные автоматизмы*, стандартизованные "ходы" повседневной логики, обеспечивающие возможность игнорировать чуждое и непонятное до тех пор, пока оно не вторгается в более интимную сферу практической телесности.

Такие объяснения можно назвать *первым шагом* (или первым уровнем) интерпретации, предпринимаемой в качестве одной из предохранительных мер в деле "социальной защиты" повседневности. Эта интерпретация совершается "в языке", она остается "внутри" языка и не требует практических действий со стороны интерпретатора.

По мысли Шюца, одни и те же факты в рамках какой-либо из сфер реальности могут трактоваться либо как *знаки*, либо как *символы*. В первом случае они входят в целостную систему, представляющую собой отдельную сферу реальности, конечную область значений, во втором — выводят *за пределы* этой системы, указывая на иную, трансцендентную по отношению к ней, реальность [163, р. 312]. Если применить шюцевскую терминологию, можно сказать, что на этой первой ступени интерпретации события истолковываются как знаки: благодаря этому они включаются в знаковую систему повседневности, т.е. "нормализуются", и поэтому можно более не обращать на них внимания.

Однако процесс интерпретации предполагает еще один шаг, еще одну ступень. Если "объясненные" факты слишком настойчиво заявляют о себе, если они оказываются "слишком" реаль-

112

ными, если их не удастся "нормализовать" и тем самым отбросить в сторону, тогда их приходится интерпретировать как *указание на нечто иное*, чем повседневность, т.е. на какую-то иную смысловую сферу.

В романе Булгакова представлено несколько вариантов такого рода интерпретаций — объяснений непонятного и невозможного посредством отнесения к какой-либо из чуждых повседневности областей значений, смысловых сфер. Первый вариант объяснения происходящего — шпионаж, вредительство, преступная деятельность вообще.

Можно привести много примеров. Даже деятельность Воланда и его спутников в целом была объявлена работой шайки преступников.

Наиболее развитые и культурные люди в этих рассказах о нечистой силе, навестившей столицу, разумеется, никакого участия не принимали и даже смеялись над ними и пытались рассказчиков образумить. Но факт все-таки, как говорится, остается фактом и отмахнуться от него без объяснений никак нельзя: кто-то побывал в столице...

Культурные люди стали на точку зрения следствия: работала шайка гипнотизеров и чревоушателей, великолепно владеющая своим искусством.

Другим вариантом интерпретации на этом уровне (когда "факт остается фактом и отмахнуться от него без объяснений никак нельзя") оказывается отнесение факта к такой смысловой сфере, как "душевная болезнь". Нет необходимости подтверждать это примерами, ибо данное объяснение свойственно почти всем героям событий (Иван Бездомный — самый яркий образец).

И наконец, третий вариант: объяснение пугающих событий как результата воздействия дьявола, нечистой силы.

Иногда встречаются попытки объяснить непонятное как "сон". Но "сон", "мне снится" — такие приемы применяются обычно на первой ступени интерпретации, когда задача — "нормализовать" факты, отбросив их. Если это не удастся, приходится "проснуться", и интерпретация происходит по одному из названных вариантов.

Следовательно, налицо три возможности: *козни нечистой силы, преступная деятельность, душевная болезнь*. Таковы три конеч-

113

И во всех аналогичных случаях мы обнаруживаем то же: если происходящее настолько невероятно, что не соотнобразуется с нормальным течением жизни, повседневные деятели прибегают к одному и тому же приему — делают попытку просто отбросить невозможный факт, "объяснив" его как галлюцинацию, провал в памяти или глупое совпадение. Иными словами, они пытаются истолковать вопиющий, но невозможный в повседневной жизни факт как несуществующий.

Строго говоря, каждое из названных "объяснений" можно трактовать как теоретическое: галлюцинация или провал в памяти объясняется психологически; совпадению, даже "глупому", можно найти истолкование в терминах теории вероятностей. Но обычно за таким объяснением отнюдь не стоит теория: указанные категории выступают в качестве повседневных категорий, а не научных понятий. Провал в памяти, галлюцинация и подобные объяснения представляют собой *повседневные автоматизмы*, стандартизованные "ходы" повседневной логики, обеспечивающие возможность игнорировать чуждое и непонятное до тех пор, пока оно не вторгается в более интимную сферу практической телесности.

Такие объяснения можно назвать *первым шагом* (или первым уровнем) интерпретации, предпринимаемой в качестве одной из предохранительных мер в деле "социальной защиты" повседневности. Эта интерпретация совершается "в языке", она остается "внутри" языка и не требует практических действий со стороны интерпретатора.

По мысли Шюца, одни и те же факты в рамках какой-либо из сфер реальности могут трактоваться либо как *знаки*, либо как *символы*. В первом случае они входят в целостную систему, представляющую собой отдельную сферу реальности, конечную область значений, во втором — выводят *за пределы* этой системы, указывая на иную, трансцендентную по отношению к ней, реальность [163, р. 312]. Если применить шюцевскую терминологию, можно сказать, что на этой первой ступени интерпретации события истолковываются как знаки: благодаря этому они включаются в знаковую систему повседневности, т.е. "нормализуются", и поэтому можно более не обращать на них внимания.

Однако процесс интерпретации предполагает еще один шаг, еще одну ступень. Если "объясненные" факты слишком настойчиво заявляют о себе, если они оказываются "слишком" реаль-

112

ными, если их не удастся "нормализовать" и тем самым отбросить в сторону, тогда их приходится интерпретировать как *указание на нечто иное*, чем повседневность, т.е. на какую-то иную, смысловую сферу.

В романе Булгакова представлено несколько вариантов такого рода интерпретаций — объяснений непонятного и невозможного посредством отнесения к какой-либо из чуждых повседневности областей значений, смысловых сфер. Первый вариант объяснения происходящего — шпионаж, вредительство, преступная деятельность вообще.

Можно привести много примеров. Даже деятельность Воланда и его спутников в целом была объявлена работой шайки преступников.

Наиболее развитые и культурные люди в этих рассказах о нечистой силе, навестившей столицу, разумеется, никакого участия не принимали и даже смеялись над ними и пытались рассказчиков образумить. Но факт все-таки, как говорится, остается фактом и отмахнуться от него без объяснений никак нельзя: кто-то побывал в столице...

Культурные люди стали на точку зрения следствия: работала шайка гипнотизеров и чревоушителей, великолепно владеющая своим искусством.

Другим вариантом интерпретации на этом уровне (когда "факт остается фактом и отмахнуться от него без объяснений никак нельзя") оказывается отнесение факта к такой смысловой сфере, как "душевная болезнь". Нет необходимости подтверждать это примерами, ибо данное объяснение свойственно почти всем героям событий (Иван Бездомный — самый яркий образец).

И наконец, третий вариант: объяснение пугающих событий как результата воздействия дьявола, нечистой силы.

Иногда встречаются попытки объяснить непонятное как "сон". Но "сон", "мне снится" — такие приемы применяются обычно на первой ступени интерпретации, когда задача — "нормализовать" факты, отбросив их. Если это не удастся, приходится "проснуться", и интерпретация происходит по одному из названных вариантов.

Следовательно, налицо три возможности: *козни нечистой силы, преступная деятельность, душевная болезнь*. Таковы три конеч-

113

ные области значений, к которым обращаются люди в обыденной жизни, когда возникает настоятельная потребность понять, объяснить, сделать приемлемым что-то абсолютно непонятное, неприемлемое с точки зрения повседневности, жизни "как

обычно".

Если следовать мысли Шюца, можно сказать, что на *второй ступени* интерпретации факты, не поддающиеся традиционному "повседневностному" осмыслению, используются как символы, указывающие на трансцендентную по отношению к повседневности реальность. Шюц полагал, что символы являются средством коммуникации между этой реальностью и реальностью повседневной жизни. Однако происходящие в романе события показывают, что такое понимание не совсем верно.

Чтобы разобраться в этом, попробуем ответить на два вопроса. Первый: используются ли эти события-символы как повод к установлению коммуникации с другой реальностью или, наоборот, их интерпретация в качестве символов есть не что иное, как попытки избежать коммуникации, заделать, так сказать, "дыры" в повседневности, через которые в жизнь вторгается иная реальность?

И второй вопрос: благодаря этим интерпретациям, вводится ли другая реальность в жизнь повседневности или же, наоборот, символическая интерпретация становится основанием для попыток редуцировать новые факты к повседневности?

Обратимся к роману и посмотрим, какие шаги предпринимают повседневные индивиды, проинтерпретировав воландовские действия как символы трансцендентной реальности. Так, поэт Иван Бездомный, разоблачая дьявольские козни, зажигает свечку, вешает на грудь иконку и звонит в милицию, чтобы прислали "три мотоциклета с пулеметами".

Сочетание вовсе не бессмысленное, как это может показаться на первый взгляд. Оба института — милиция и институциональная религия — являются как раз механизмами социальной жизни, задача которых — упорядочение либо элиминирование трансцендентных воздействий на ход повседневности.

Другие герои: Степа Лиходеев, финансовый директор Римский и прочие — ищут защиты и помощи у милиции. Некоторые из участников событий защищаются от потусторонних реальностей, прибегая к медицинским или религиозным ритуалам.

114

Комната уже колыхалась в багровых столбах, и вместе с дымом выбежали через двери трое, поднялись по каменной лестнице вверх и оказались во дворе. Первое, что они увидели там, это сидящую на земле кухарку застройки; возле нее валялся рассыпавшийся картофель и несколько пучков луку... Трое черных коней храпели у сарая, вздрагивали, взрывали фонтанами землю. Маргарита вскочила первая, за нею Азazelло, последним мастер. Кухарка, простонав, хотела поднять руку для крестного знамения, но Азazelло грозно закричал с седла:

— Отрежу руку! — Он свистнул, и кони, ломая ветви лип, взвились и вонзились в низкую черную тучу.

Блестящий пример, и поучительный! Ни один из героев романа не предпринимает преднамеренные, целеустремленные пи-пытки установить коммуникации с другой реальностью, но все, даже Мастер, который уверен в существовании других реальностей, стремятся обеспечить оборону повседневности, защитить ее, отделить ее от иных реальностей.

В повседневности имеются механизмы, предназначенные именно для этих целей: милиция, медицина (в частности, психиатрия), религия (понимаемая как совокупность ритуальных действий). Это неотъемлемые части повседневной реальности, функция которых — элиминировать воздействие трансцендентного, сведя его к повседневности. Каждый из этих социальных механизмов вырабатывает собственные специфические методы для достижения своих целей (в этой связи можно говорить о профессиональной интерпретации или экспертизе [35]), но все они решают общую задачу: заделывание "дыр" в повседневности и восстановление ее суверенитета. Выработка таких механизмов была, можно сказать, одним из важнейших моментов становления повседневности, ее возникновения из целостной, синкретической совокупности "примитивного" восприятия социального мира (см. разд. 3.16).

Теперь можно ответить на поставленные выше вопросы: интерпретация определенных фактов как символов ведет не к установлению коммуникации с другими сферами реальности, но к "превращению" их из символов в знаки, т.е. к редуцированию трансцендентного к повседневности.

Лишь только факт интерпретируется как подлежащий ведению представителя милиции, или психиатра, или служителя

115

культа ("Окропить помещение!" — командовал домоуправ Босой), он превращается в обычный нормальный факт повседневности, поскольку повседневность располагает орудиями для работы с этим фактом.

В таком случае то, что Шюц именует символом, правильнее считать *симптомом* — симптомом "болезни" повседневности. Когда наблюдаемая реальность интерпретируется как симптом, задача повседневных деятелей состоит в том, чтобы предпринять все возможное для его элиминации.

Таков булгаковский (имплицитно содержащийся в романе) вариант истолкования повседневности как особого мира опыта. Для этой интерпретации характерны закрытость повседневной жизни, ее отталкивание от трансцендентных сфер.

Эта черта представляется универсальной. Каждое общество, каждая культура имеет — в той или иной форме — механизмы, аналогичные трем названным. Их функции не всегда четко разделяются, это разделение определяется спецификой применяемых интерпретационных схем. Так, в Средневековье душевная болезнь понималась как одержимость дьяволом и поэтому подлежала ведению служителей культа. Экзорцизм — это и ритуальное действие, и акт лечения. Уже в наше время, в последние советские десятилетия, то, что раньше подлежало ведению правоохранительных органов, стало трактоваться как душевная болезнь, и ее носители передавались в психиатрические учреждения. Это явилось следствием изменения интерпретационных схем и соответственно — изменения представлений о нормальном характере повседневности. Но всегда существуют механизмы защиты повседневности и люди, "обслуживающие" эти механизмы, — эксперты в соответствующих областях.

3.4. Проблемные ситуации

С проблемными ситуациями, "взрывающими" нормальный ход повседневности, подобно тому, как это описано в романе "Мастер и Маргарита", сталкивается или может столкнуться каждый.

116

Наиболее характерна ситуация, когда партнер действует непредсказуемо, т.е. против ожиданий, соответствующих данным обстоятельствам и его роли в развертывающемся взаимодействии. Например, если во время лекции студент встанет и начнет исполнять оперную арию, возникнет проблемная ситуация, требующая вмешательства эксперта, в этом случае психиатра. Если некто покупает билет в Петербург, а прилетает в Стокгольм, требуется вмешательство экспертов в иной области — сотрудников Федеральной службы безопасности. Иногда, как считается, в жизни не обходится без колдовства или вмешательства инопланетян — в соответствующих ситуациях действуют особые эксперты. Возникновение множества проблемных ситуаций, типичные реакции на них, соотнесение их с конкретными сферами экспертного знания и описаны в "Мастере и Маргарите". Именно их мы и анализировали, рассматривая приемы повседневных интерпретаций.

В романе Булгакова, как и в жизни, для разрешения проблемных ситуаций привлекаются эксперты: милиционеры и сотрудники угрозыска в огромных количествах, психиатры, в числе которых знаменитый профессор Стравинский, священники. Жертвы экспериментов Воланда, как и вообще люди в проблемных ситуациях, доверяют экспертам безоговорочно. Считается, что знания эксперта и его ум абсолютно превосходят скромные знания и скромные мыслительные возможности повседневных деятелей (при этом все забывают, что каждый человек является экспертом в какой-то своей сфере). С точки зрения участников повседневных взаимодействий, обращающихся к экспертам (и с точки зрения самих экспертов), характер экспертного знания совсем иной, чем повседневного знания: во-первых, оно глубже и систематичнее обычного повседневного знания, во-вторых, конкретнее, в-третьих, оно методологично, т.е. строится согласно принципам как логики, так и специальной методологии той или иной области знания (психиатрии, криминалистики, каббалистики и т.д.), благодаря чему оно является точным и всесторонне обоснованным в отличие от повседневного понимания.

Противопоставляя экспертное знание и обыденное понимание, мы, разумеется, не учитываем, что эксперт может быть недобросовестным, невнимательным или просто глупым, а среди "обыденных деятелей" нередко прирожденные эксперты (вспом-

117

ним мисс Марпл у Агаты Кристи). Важно принципиальное различие этих двух видов

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

знания: первое — приблизительно, несистематично, основано на достаточно случайных и, как правило, непроверенных сведениях, второе — точное и систематическое, основанное на эмпирическом изучении.

Эти характеристики экспертного знания обуславливают наше доверие к мнениям экспертов и зачастую даже благоговейное отношение к выводам экспертов как к истине в последней инстанции. Однако углубленный анализ показывает, что это доверие весьма преувеличено, что экспертное знание гораздо более тесно связано с повседневным пониманием, чем это обычно предполагается, что в ходе экспертиз, как правило, используется методология решения проблем, свойственная повседневному мышлению.

Хорошо известно, что в любом познании, в том числе и в научном, и в экспертном, огромную роль играют человеческие интересы, "родина" которых — повседневная практическая деятельность. Мы покажем, что не только внешняя по отношению к собственно экспертной фазе область интересов, но и внутренняя, формальная организация экспертного знания не позволяет оторвать его от повседневности и представить как некую обособленную сферу, где царствуют строгость и объективность.

3.5. Механизм повседневной типизации

Сначала рассмотрим вопрос о том, как организуется повседневное знание. Для того чтобы люди понимали друг друга, а также разбирались в ситуациях и обстоятельствах взаимодействия в повседневной жизни, они должны соблюдать ряд условностей. Главная из них заключается в том, что человек руководствуется предположением, согласно которому его партнеры по взаимодействию видят и понимают мир, в сущности, так же, как он сам. Шюц именовал это бессознательно используемое в повседневной жизни допущение "общим тезисом о взаимозаменяемости перспектив". Этот общий тезис состоит из двух постулатов. Стоит вчитаться в них внимательно.

118

Постулат взаимозаменяемости точек зрения:

Постулат взаимозаменяемости точек зрения: "Я принимаю на веру — и предполагаю, что другой поступает так же, — что, если я поменяюсь с ним местами так, что его «здесь» станет моим, то я буду находиться в том же удалении от предметов и видеть их в той же степени типичности, как и он сам, более того, для меня будут достижимы те же вещи, что и для него (и наоборот)" [163, p. 112].

Постулат совпадения "систем релевантностей":

Постулат совпадения "систем релевантностей": "Пока не доказано противоположное, я принимаю на веру (и предполагаю, что другой поступает так же), что различия в перспективах, обусловленные уникальностью его и моей биографических ситуаций, безразличны по отношению к наличным целям любого из нас... и мы оба отбираем и интерпретируем актуально или потенциально общие объекты и их свойства одинаковым образом или по крайней мере «эмпирически идентичным» образом, то есть достаточно одинаковым для достижения любой практической цели" [Ibid].

В чем суть этого общего тезиса? Постараемся сформулировать его кратко: в повседневной жизни мы ведем себя так, будто от перемены наших мест характеристики мира не изменятся. При этом мы отчетливо сознаем факт индивидуальных различий в восприятии мира, следующий из уникальности биографического опыта, особенностей воспитания и образования, специфики социального статуса и других характеристик каждого из нас. Мы осознаем, что смотрим в разные стороны в буквальном и в переносном смысле, т.е. фактически стоим лицом друг к другу, а наши жизненные планы могут кардинально противоречить один другому, но тем не менее наше взаимодействие, например, заключение торговой сделки, удастся без труда. Значит, мы автоматически, нисколько не задумываясь, с самого начала приняли допущение, согласно которому эти различия не имеют значения для решения задач, стоящих перед нами в данном повседневном взаимодействии. Именно поэтому взаимодействие проходит гладко и бесконфликтно. Именно по этой причине проходят ровно, без осложнений мириады и мириады повседневных взаимодействий. Именно этот факт взаимного приспособления партнеров и описывает шюцевский "общий тезис о взаимозаменяемости перспектив".

Разобравшись в этих довольно сложных моментах, мы приблизимся к пониманию природы повседневного знания. Так, ес-

119

ли мы приняли (неосознаваемо для самих себя, не задумываясь) зафиксированные в Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

этом "тезисе" допущения, мы рассматриваем нашего партнера по взаимодействию уже не как личность во всем богатстве ее характеристик, а как тип: тип "партнер по торговой сделке", тип "парикмахер", тип "клиент", и т.д., и т.п. Вся наша повседневная жизнь состоит из встреч с типами, а не с живыми людьми, потому что у живых людей есть проблемы, боли, обиды, любви и т.д., а в большинстве повседневных взаимодействий все это нас не интересует. Возможность такой незаинтересованности, а следовательно, и беспроblemности взаимодействий обеспечивают два шюцевских постулата.

Выразим эту мысль более строго: оба эти постулата представляют собой средство *типизации* явлений и объектов, принадлежащих к общей для взаимодействующих индивидов среде. Поскольку эти постулаты действенны, постольку объекты взаимодействия лишаются уникальных черт, свойственных им в непосредственном опыте того или иного индивида, и приобретают черты универсальности и безличности, черты социальности. Эти объекты теперь принимаются на веру каждым из участников взаимодействия и входят в определение ситуации не как субъективные значения его собственного переживания, а как нормативное значение, субстантивированное в фактической жизнедеятельности группы, общности, членом которой является индивид. Применение тезиса о взаимозаменяемости перспектив способствует восполнению приблизительности повседневного знания, делая возможной коммуникацию и взаимопонимание вне ситуаций непосредственного взаимодействия.

3.6. Структура понимания

Мы пришли к заключению, что во взаимодействии имеем дело не с людьми, а с типами. Тогда правомерен вопрос: как мы опознаем, с каким типом мы взаимодействуем? Все ясно в том случае, когда мы, например, приходим в парикмахерскую и мастер в белом халате стоит у кресла. Но далеко не все ситуации так очевид-

120

ны. Очень часто мы оказываемся в ситуациях, когда партнера сначала надо "опознать" как тип. В ситуациях, когда незнакомец заговаривает с вами на улице, сложно с первого взгляда узнать, кто он: попрошайка, торговый агент, доброжелатель, обращающий ваше внимание на беспорядок у вас в одежде, или просто жертва любви с первого взгляда. Следовательно, прежде чем взаимодействие состоится, надо *понять*, кто он, ваш партнер, т.е. типизировать его.

Каким образом происходит понимание в обыденных ситуациях, покажем на трех примерах: речевое высказывание, ход в игре, физическое действие. В каждом из этих взаимодействий выделяются не менее трех уровней понимания. Например, первый уровень понимания высказывания: человеку ясно, что его партнер что-то говорит, т.е. выражает какое-то (какое именно, пока непонятно) смысловое содержание. На втором уровне осуществляется конструирование смысла фразы на основе знания значений слов и грамматических форм. Но лишь на третьем уровне происходит главное: понимание фразы или предложения как высказывания, как поступка.

Согласно концепции речевых жанров М.М. Бахтина [4], специфической характеристикой высказывания является его завершенность, дающая возможность ответить на это высказывание, т.е. занять по отношению к нему ответную позицию. Ясно, что это невозможно по отношению к отдельной фразе языка самой по себе, так же, как и по отношению к единичному изолированному факту. Позиция возникает лишь в том случае, если сама фраза или сам факт воспринимаются в ситуационном контексте высказывания. В зависимости от контекста фраза или факт приобретают определенную функциональную окраску, становятся репликой в развертывающемся диалоге. При этом они воспринимаются как завершенное высказывание, предполагающее ответ с определенной позиции и само, в свою очередь, являющееся ответом с некоторой позиции на другие высказывания. Таким образом, можно сказать, что адекватное понимание всегда диалогично, оно только тогда адекватно, когда несет в себе потенциальное собственное высказывание.

В свое время М. Бахтин показал, что в рамках повседневного общения всякое высказывание двухголосое, т.е. всегда и необходимо характеризуется двоякой направленностью: на предмет

121

речи как всякое обычное слово, и на другое слово как чужую речь [2, с. 315—316]. Аналогичным образом повседневное понимание тогда адекватно, когда охватывает

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

высказывание в его двухголосой сущности: как тематически определенное и как "отсылающее" к высказываниям других людей (заметим, что другие не обязательно должны быть участниками прямого обмена репликами, а могут быть отделены друг от друга во времени и пространстве).

Перейдем к анализу понимания хода в игре, действуя, как в первом примере. Для наглядности рассмотрим конкретную ситуацию — шахматную игру. Первый уровень: физическое действие ассоциируется с ходом в рамках шахматной игры. Второй уровень: ход воспринимается как соответствующий правилам игры, например, конь пошел "правильно", ибо сдвинулся на две клетки по вертикали и одну по горизонтали, а не пересек всю доску в одном направлении. Такое понимание хода соответствует пониманию фразы как языковой единицы. Лишь после этого возможен третий уровень: ход понимается в контексте именно этой игры, т.е. ситуационно и диалогически, как реакция на предыдущие ходы противника и угроза ему, требующая ответа, занятия определенной позиции. Лишь в этом случае можно сказать, что ход противника понят "правильно".

Таким же образом можно рассмотреть и действие. Например, взмах руки к себе воспринимается партнером либо просто как физический жест, либо как смысловой жест, т.е. как призыв, но о том, что он понят адекватно, свидетельствует сознательная реакция человека, которому он адресован: либо пойдет навстречу, либо, наоборот, бросится бежать, либо останется на месте *вопреки* призыву.

Ситуация понимания в шахматной игре предельно ясна, ибо, как всякая игра такого типа, она, во-первых, вынужденно диалогична (даже когда человек играет сам с собой, он играет за двоих), во-вторых, она не "отягощена" предметным, тематическим содержанием, обуславливающим повседневные взаимодействия. Из двух голосов, составляющих повседневное высказывание, в данной игре остается один — голос другого, а второй голос — предметности, реальности, материи — отсутствует.

Однако этим проблематика понимания не исчерпывается. Проиллюстрируем дальнейшее изложение на примере шахматной игры. Ведь понимание хода может развиваться. Человек, зани-

122

мавшийся теорией шахмат, может интерпретировать ход в более широком контексте: как элемент типически определенных или дебюта, или защиты, или вообще партии (теоретик шахмат без труда даст название каждой из них). Шахматист, не имеющий теоретической подготовки, но обладающий достаточным опытом, не зная, какую именно (в соответствии с теоретической классификацией) партию он играет, тем не менее подсознательно воспринимает каждый ход в его типической определенности, разыгрывает типические начала, развития и завершения. По мере развития партии-диалога каждый ход интерпретируется в соотношении с ними, а неожиданный ход ведет к необходимости переинтерпретации и продолжение игры соотносится с иным типом. Но это уже следующий после диалогического уровень понимания — типологический.

3.7. Типологическое понимание

Постоянно происходящая типологическая интерпретация и переинтерпретация высказываний, действий, реплик в диалоге является непременным условием всякого повседневного взаимодействия. Покажем это на примере из "Мастера и Маргариты". Героиня романа сидит на скамейке в Александровском саду.

Люди проходили мимо Маргариты Николаевны. Какой-то мужчина покосился на хорошо одетую женщину, привлеченный ее красотой и одиночеством. Он кашлянул и присел на кончик той же скамьи... Набравшись духу, он заговорил:

— Определенно хорошая погода сегодня...

Но Маргарита так мрачно поглядела на него, что он поднялся и ушел.

"Вот и пример, — мысленно говорила Маргарита... — почему, собственно, я прогнала этого мужчину? Мне скучно, а в этом ловеласе нет ничего дурного, разве только что глупое слово «определенно»..."

123

Здесь произошло событие, диалог, в ходе которого (хотя он и был ограничен одной прозвучавшей репликой, к тому же не имевшей прямого отношения к специфике события) были взаимно типологически определены и само событие, и его участники.

Посмотрим, как развивались события в ходе нового диалога, в котором собеседник Маргариты — небезызвестный Азazelло из свиты Воланда. Маргарита определяет его

сначала как сыщика, затем — как сводника:

— А вы, как я вижу, — улыбаясь, заговорил рыжий, — ненавидите этого Латунского.

— Я еще кой-кого ненавижу, — сквозь зубы ответила Маргарита, — но об этом неинтересно говорить...

— Да уж, конечно, чего тут интересного, Маргарита Николаевна! Маргарита удивилась:

— Вы меня знаете?

Вместо ответа рыжий снял котелок и взял его на отлет. "Совершенно разбойничья рожа!" — подумала Маргарита, глядя в своего уличного собеседника.

— А я вас не знаю, — сухо сказала Маргарита.

— Откуда ж вам меня знать! А между тем я к вам послан по дельцу.

Маргарита побледнела и отшатнулась.

— С этого прямо и нужно было начинать, — заговорила она... — Вы меня хотите арестовать?

— Ничего подобного! — воскликнул рыжий. — Что это такое: раз заговорил, так уж непременно арестовать! Просто есть к вам дело.

— Ничего не понимаю, какое дело? Рыжий оглянулся и сказал таинственно:

— Меня прислали, чтобы вас сегодня вечером пригласить в гости.

— Что вы бредите, какие гости?

— К одному очень знатному иностранцу, — значительно сказал рыжий, прищутив глаз.

Маргарита очень разгневалась.

— Новая порода появилась: уличный сводник! — поднимаясь, чтобы уходить, сказала она...

124

В данном диалоге процесс типологической интерпретации (типологического понимания) совершенно очевиден и нагляден. Каждая реплика выражена "двухголосом": она содержит не только реакцию, но и активный типологизирующий комментарий к реплике партнера. В процессе диалога определяются и переопределяются (по крайней мере одним из партнеров) как сама ситуация взаимодействия, так и типологические характеристики личности ее участников.

Важность такого рода типологических интерпретаций и переинтерпретаций нельзя недооценивать. Это не просто эпифеноменальные субъективные "довески" к жесткой, стабильной структуре взаимодействия. Наоборот, эти изменения представляют собой собственно его, взаимодействия, переструктурирование, ибо они "изменяют реальную среду деятельности членов общества. Подобные изменения трансформируют одну реальную совокупность воспринимаемых объектов в другую. Любая из возможных модификаций повседневных фоновых ожиданий (т.е. типов. — Л.И.) открывает новые возможности для дальнейшей деятельности. Мы сталкиваемся с новой объективной структурой среды, порожденной этими изменениями" [115, р. 29].

Иными словами, всякая типологическая интерпретация влечет за собой целую систему других типов (типические личности, типические мотивы, типические ситуации), в своей совокупности составляющих житейско-практическую версию социальной структуры общества в целом. Если событие состоялось и, следовательно, взаимное типологическое понимание достигнуто, то, значит, повседневные версии социальных структур, содержащиеся в сознании участников, совпали, образовав тем самым взаимоприемлемую основу дальнейшей совместной деятельности.

Возвращаясь к процитированному отрывку, можно сказать (следуя терминологии, использованной выше), что тезис о взаимности перспектив "сработал" и партнеры по взаимодействию пришли к общему видению мира. При этом (если отвлечься от контекста романа) неважно, ушла бы Маргарита или осталась. Здесь моральные оценки несущественны; и в том, и в другом случае поступок Маргариты следует расценивать как действие в ситуации, которую участники считают объективной.

125

3.8. Повседневные типы как жанры речи

Вполне естественны следующие вопросы: где источник этих типов, применяемых в ходе повседневного понимания; как происходит типизация, каков ее механизм? Ведь наивно было бы полагать, что участники повседневных взаимодействий сознательно

применяют логическую процедуру типологизации. Бахтин замечал, что, подобно мольеровскому Журдену, который говорил прозой, не подозревая об этом, мы, сами о том не задумываясь, используем в разговоре различные речевые жанры. Под жанром Бахтин подразумевал типологическую определенность всех и всяческих языковых взаимодействий.

В повседневной жизни люди свободно и творчески владеют широким репертуаром речевых жанров. Человек осваивает эти жанры в непосредственной практике общения, начиная с самого раннего возраста. М. Бахтин пишет: "Мы научаемся отливать нашу жизнь в жанровые формы и, слыша чужую речь, мы уже с первых слов угадываем ее жанр, ...с самого начала обладаем ощущением речевого целого, которое затем только дифференцируется в процессе речи" [4, с. 111].

Примерно так же обстоит дело и с типами повседневных взаимодействий (типы ситуаций, личностей, мотиваций и т.д.). Они выражаются в категориях обыденного языка, воплощающих человеческий опыт предшествующих поколений. Поэтому человек рождается в этот мир как в мир типических определенностей и уже на ранних стадиях развития, усваивая язык, научается воспринимать явления, предметы, существа в мире как типы, а не как сочетания уникальных и неповторимых качеств. В этом смысле любое восприятие опосредованно. И точно так же, как при распознавании речевых жанров, описанных Бахтиным, люди научаются безошибочно распознавать тип взаимодействия, "угадывая" его по частным признакам, ибо заранее имеют ощущение целого предстоящего взаимодействия, его композиционного строения, типичного начала и завершения и прочих "жанровых" признаков.

126

3.9. Логика повседневности. Абдукция

Что же означает в данном контексте слово "угадывают"? Обратимся еще раз к процитированному выше отрывку из романа Булгакова. Если бы кто-то спросил Маргариту, почему она приняла одного заговорившего с ней незнакомого человека за ловеласа, а другого — сначала за шпиона, потом за сводника, она ответила бы, наверное, так: "Кто же еще может приглашать привлекательную женщину «в гости» к незнакомому иностранцу?" И любой человек счел бы этот аргумент основательным.

У Маргариты сложилось, очевидно, нечто вроде силлогизма такого вида: "Сводники приглашают женщин к иностранцам. Этот человек приглашает меня к иностранцу. Следовательно, он сводник". Это рассуждение выглядит и безупречным дедуктивным выводом, достойным Шерлока Холмса. Было бы замечательно, если бы все мы рассуждали так же четко и ясно, по правилам логики.

Но на самом деле вывод Маргариты абсолютно и стопроцентно нелогичен. И точно так же стопроцентно нелогичным является подавляющее большинство наших умозаключений в обычных повседневных ситуациях.

Они нелогичны в том смысле, что построены не по правилам логического вывода. Но ведь люди все-таки каким-то образом приходят к правильным заключениям. Значит, хоть какая-то логика, пусть даже "логика" в кавычках в них присутствует. Философ Р. Гратхоф обратил внимание на то, что в основе повседневных умозаключений лежит логический (или, если угодно, псевдологический) аргумент, который американский философ и математик Чарльз Пирс назвал абдукцией [122, s. 271—276].

Абдукция — это "обратная" дедукция, так сказать, дедукция, поставленная с ног на голову. Если в дедукции рассуждение развивается от посылки к следствию, то в случае абдукции — в противоположном направлении, т.е. от следствия к посылке. Нормальное дедуктивное рассуждение таково: "Все люди смертны, Сократ — человек, следовательно, Сократ смертен". Здесь налицо логически необходимый вывод. В случае абдукции силлогизм

127

приобретает следующую форму: "Все люди смертны, Сократ смертен, следовательно, Сократ — человек". Может показаться, что здесь все нормально, но если вдуматься, то становится ясно, что вывод неправильный: из того, что Сократ смертен, вовсе не следует, что Сократ человек, ведь смертны и кошки, и собаки, и бабочки, и, может быть, деревья.

Приведем другой пример дедуктивного и альтернативного ему абдуктивного рассуждения. Правильное умозаключение, построенное по принципам дедукции: "Все планеты круглые. Земля — планета. Значит, Земля круглая". А такое умозаключение дает

абдукция: "Все планеты круглые. Маша круглая. Значит, Маша — планета". Полный бред. На самом деле Маша — продавщица в пивном ларьке.

Абдукция — это, собственно говоря, не логический вывод. Пирс называл ее гипотезой. Она не есть результат логической работы в традиционной ее форме, а возникает, по выражению Пирса, как озарение. "Конечно, различные элементы этой гипотезы присутствовали в моем сознании и раньше, но именно мысль сопоставить то, что раньше я не подумал бы сопоставлять, заставляет новое предположение вдруг молнией вспыхнуть в моем сознании" [152, р. 181].

Приведенные примеры повседневных интерпретаций следуют именно схеме абдуктивного вывода. Если бы Маргарита рассуждала логически строго, она бы придерживалась следующей схемы: "Сводники приглашают женщин к иностранцам. Этот человек — сводник. Поэтому он приглашает меня к иностранцу". Однако до разговора она не знает, что партнер — сводник. Услышав его странные, по ее мнению, речи, она на основе имеющихся у нее представлений о типах людей и мотивов делает свой логически необоснованный, хотя интуитивно вполне убедительный вывод. Эта абдуктивная гипотеза заставляет ее по-новому определить ситуацию, и она готова действовать: встать и уйти.

Если абдукция представляет собой метод "угадывания" типа разворачивающегося взаимодействия, то следует признать, что это очень ненадежный метод — метод выдвижения гипотез, которые опровергаются так же легко, как выдвигаются. Но иного пути, пожалуй, и нет, ибо дедукция не дает нового знания (в примере с планетой мы ничего нового не узнаем, поскольку давно знаем, что Земля — планета) в отличие от абдукции (наш вывод о Ма-

128

ше — это действительно нечто новое). В процессе взаимодействия, природа и тип которого *уже ясны* участвующим сторонам, могут фигурировать и дедукция, и индукция. Но *опознание* типа нового взаимодействия, сопоставление нового, неожиданного эмпирического факта с имеющимся набором типов ситуаций, личностей, мотивов, зафиксированным в опыте культуры, в языке, происходит путем абдуктивного заключения.

Ч. Пирс не писал прямо о роли абдукции в понимании социальных ситуаций. Но он заметил, что "если мы вообще стремимся понять явление, то это должно происходить путем абдукции" [151, р. 171]. Поскольку абдукция не есть рефлексивный логический процесс, а является внезапно и целиком как озарение, ее можно перепутать с непосредственным восприятием личностей, мотивов, ситуаций. "Абдуктивный вывод отражается в суждении восприятия, причем между ними отсутствует разделительная линия" [Ibid, р. 181]. Это значит, что человек не замечает своих абдукций, а как бы сразу "видит" людей, ситуации, мотивы такими, какие они есть, и на основе этого видения сразу действует. Именно эти особенности абдукции отражают специфику социального понимания, которое для самих взаимодействующих личностей не выступает как логический процесс, а отождествляется фактически с прямым и непосредственным восприятием явлений.

Р. Музиль в романе "Человек без свойств" устами своего героя иронически замечает: "В нашей реальной жизни всегда происходит то, на что, собственно, нет достаточного основания". Абдуктивный принцип повседневного понимания можно назвать *принципом недостаточного основания*.

3.10. Эксперт как обыденный деятель

Рассмотрим вопросы, связанные с собственно экспертным знанием. Выше говорилось, что обращение к специалистам-экспертам в рамках повседневности мотивируется возникновением проблемной ситуации, т.е. такой ситуации, когда нормальное течение повседневной жизни нарушается, а типологическая переин-

129

терпретация не изменяет положения. Затруднение этого рода может возникать в случае, когда новое сочетание эмпирических фактов не поддается осмысленной интерпретации, т.е. приемлемая абдуктивная гипотеза не рождается, ситуация бессмысленна для всех участников или для кого-то из них. В таком случае требуется помощь эксперта, которым оказывается, как правило, психиатр, умеющий работать с кажущейся бессмыслицей.

Затруднение возникает и в том случае, если в ситуации, определенной по-новому, поведение одного из участников взаимодействия оказывается заблокированным. Так, если бы в уже рассмотренном примере Азазелло, продолжая настаивать на визите Маргариты к иностранцу, не давал ей при этом уйти, она была бы вынуждена обратиться к экспертам по соответствующим ситуациям, т.е. к милиции.

Важно подчеркнуть отличие понимаемой таким образом проблемной ситуации от проблемной ситуации в рамках традиционных, нефеноменологических подходов. Проблемная ситуация возникает не из непосредственной практической деятельности, а как продукт типологической интерпретации, т.е. как гипотетическая конструкция на основе абдуктивного вывода.

Этот вопрос рассмотрим несколько подробнее. Сами участники взаимодействий в повседневной жизни отнюдь не обозначают возникающую ситуацию — будь это ситуация "бессмыслицы" или ситуация заблокированного поведения — именно как проблемную, которая требует анализа, поиска решения своими силами или приглашения эксперта в той или иной области. Гипотеза о необходимости пригласить эксперта или рождается сразу как "озарение", или просто выступает в форме суждения восприятия: ситуация сразу без предварительного анализа и логических выкладок "оценивается" как ситуация, предполагающая специализированную экспертизу.

В этом смысле любая конкретная проблемная ситуация является типической. Каждый из участников взаимодействия знает (это знание нерелексивно, оно зафиксировано в категориях обыденного языка), к кому и при каких обстоятельствах следует обращаться, если возникают проблемы, для решения которых недостаточно его собственных знаний и умений. И эксперты, и проблемы, и возможные обстоятельства их возникновения определяются человеком типологически. В сознании каждого члена

130

общества закреплены представления о типичном враче, милиционере, юристе, священнике, психиатре и т.д., а также о типичном хулигане, преступнике, душевнобольном, одержимом и т.п. Та ситуация, которую мы включаем в общую категорию проблемной ситуации, для самих повседневных деятелей выступает как конкретная ситуация хулиганства, встречи с сумасшедшим, сводником, но каждый знает типичные рецепты разрешения таких ситуаций. Как правило, они связаны с использованием специализированных экспертных знаний и методов.

Рассмотрим, как обычно поступают в ситуации, признанной заслуживающей внимания эксперта. Передача ее (или ее участников) "на экспертизу" однозначно предполагает процесс ее резкой переинтерпретации в свете совсем иного набора типов. Эксперту приходится анализировать факты и явления, нарушающие нормальное течение повседневности, явления, которые представляют собой патологию повседневности. Но в рамках той экспертной сферы, к которой принадлежит эксперт, с его точки зрения, отражающей свойственные ему релевантности и типологические членения мира, эти факты и явления представляют собой нормальную среду деятельности. Например, хулиганство "взрывает" нормальный, устоявшийся ход взаимодействий, оно, безусловно, патологично с точки зрения повседневного деятеля, тогда как в глазах милиционера, следователя или судьи оно может быть расценено как "обыкновенное", "нормальное" хулиганство (при этом и злостное хулиганство "нормально"), легко укладывающееся в систему профессиональных типов интерпретации. Точно так же душевная болезнь, причиняющая страдания участникам повседневных взаимодействий, разрушающая устойчивую интерсубъективную среду деятельности, с точки зрения психиатра оказывается "обыкновенным психозом".

Если для повседневного деятеля набор типов, передаваемых на экспертизу, выступает как классификация патологий (зафиксированных в категориях обыденного языка), то для экспертов юридические кодексы, классификации болезней, а также неоформленные систематически практические рецепты типологизации (например, милиционеры выработали свои, не записанные ни в какие кодексы методы распознавания криминальных ситуаций) выступают как наборы типов их нормальной повседневности.

131

Из этого следует, что ситуация профессиональной интерпретации, экспертизы, должна рассматриваться по меньшей мере с двух сторон: со стороны повседневной практики она является ситуацией "перерыва", неожиданности, проблемы, а со стороны эксперта-профессионала она расценивается как элемент профессиональной рутины, нормальной

повседневности.

Именно на границе этих двух миров: мира повседневности и мира эксперта — возникает главная проблема. Мы уже обсуждали вопрос о том, как осуществляются социальная типизация и категоризация в повседневности: новый, неожиданный факт на основе абдуктивного — логически неправильного и эмпирически сомнительного — заключения идентифицируется с определенным типом взаимодействия, а далее общение происходит в русле требований, диктуемых этим типом. Естественно, таким же образом выделяются факт или проблема, подлежащие компетенции той или иной профессиональной экспертизы. Однако важно то, что человек, прибегающий к помощи эксперта, сам не является специалистом в той области, к которой он относит тревожный случай.

Возникает парадоксальная ситуация. Эксперт имеет дело с "нормальными" представителями своего профессионального мира: милиционеры — с преступниками, врачи — с больными и т.д. Разумеется, такая определенность отнюдь не категорична: следствие может усомниться во вменяемости преступника и направить его на психиатрическую экспертизу, психиатр в свою очередь может признать пациента подлежащим компетенции правоохранительных органов и т.д. Но при всем этом парадоксальная ситуация сохраняется: эксперт в своей сфере имеет дело с субъектом, который уже признан подлежащим именно его компетенции, причем признан не им самим, а лицами, не обладающими для этого достаточными профессиональными знаниями.

А для эксперта объект является рутинным элементом его профессиональной повседневности, "случаем", который, как правило, не отличается от других аналогичных "случаев" и поэтому подлежит стандартной процедуре "обработки". Объект подвергается этой обработке согласно стандартным нормам и правилам, организационно установленным и социально санкционированным. В результате роль профессиональной экспертизы часто сводится лишь к тому, что она подтверждает своим авторитетным

132

"штампом" социальный диагноз, поставленный профессионально некомпетентными людьми.

С примерами явлений такого рода мы постоянно сталкиваемся в жизни, читаем о них в прессе. Один человек тащит в милицию другого, что побуждает и окружающих, и некоторых профессионалов типизировать последнего как лицо, действия которого входят в сферу компетенции экспертов. С их стороны реализуется типическое отношение к этому лицу как к "преступнику" уже в самый момент интерпретации его действий в качестве преступных (и в дальнейшем это отношение обычно не меняется). Складывается типическая "карьера преступника". Как говорится, был бы человек, а дело найдется. "Человека" поставляет повседневность в лице ее некомпетентных в профессиональных делах представителей, а "дело" создают милиция или психиатрическая служба, потому что создание "дела" — это нормальный процесс их профессиональной повседневности. Обычно осуждение невиновных, помещение здоровых людей в психиатрические больницы и аналогичные "дела" трактуются как ошибки, порожденные халатностью, или как злоупотребления. Разумеется, этого отрицать нельзя. Но надо учитывать, что их истоками, так же как истоками разного рода других организационных злоупотреблений, являются не только порочная идеология или личная недобросовестность и злонамеренность исполнителей, но и контакты "экспертных организаций" с внешним миром, в частности тогда, когда происходит типизация индивидов, признание их подлежащими компетенции того или иного рода экспертизы. Парадоксальный характер этого процесса обуславливает в какой-то степени неизбежность судебных, диагностических и прочих подобного рода ошибок.

Разумеется, задача экспертизы — выносить объективные обоснованные суждения, не полагаясь на мнение непрофессионалов. С этой целью в каждой специализированной экспертной сфере выработаны методологические, т.е. процессуальные правила — своего рода фильтры, отсеивающие людей, попавших "не по тому ведомству". Например, в психиатрии существуют стандартные общие исследования, в правовой сфере наряду с конкретными процессуальными требованиями используются общеметодологические принципы, такие, как презумпция невиновности.

133

Но эти соображения не противоречат сказанному выше. Презумпция невиновности

(правило, согласно которому бремя доказывания вины лежит на обвиняющем) вводится именно с целью разрушения типологической определенности "преступника", которая возникает в тот момент, когда индивид передается на соответствующую экспертизу. Тот факт, что для разрушения этой определенности или нейтрализации приходится совершать особые усилия, лишь подтверждает ее действенность.

Психиатрическая экспертиза также подвергается контролю. Так, например, относительно контроля вменяемости или невменяемости преступников, преданных суду, в процессуальном кодексе сказано следующее: если суд неудовлетворен заключением, данным экспертом, он может направить подсудимого на повторную экспертизу; если и повторная экспертиза не удовлетворит суд, то эта процедура повторяется снова и снова.

Однако отсутствуют четкие критерии принятия или отклонения выводов, сделанных экспертами (за исключением тех оговоренных особо случаев, когда экспертиза отклоняется по формальным признакам: отсутствие у эксперта необходимой квалификации, родственная связь с подсудимым и т.д.). Практически это означает, что экспертиза будет повторяться до тех пор, пока новые эксперты не дадут заключения, соответствующего представлениям суда о вменяемости или невменяемости подсудимого. Но представления судей в этой сфере регулируются (и по-другому не может быть) типами "нормальности" и "сумасшествия", черпаемыми не в научных классификациях, а в повседневной жизни.

Ситуация, когда назначается повторная экспертиза, может показаться спорной. Почему вторая или третья экспертизы "лучше", чем предыдущая? В профессиональном справочнике об этом сказано следующее: "Инстанциональность в судебно-психиатрической экспертной практике отсутствует. С формально-правовой точки зрения заключения, данные сотрудниками специального научно-исследовательского учреждения и экспертами любой психиатрической больницы, являются равноценными. Значение экспертизы оценивается в зависимости от научной убедительности" [70, с. 27]. Можно ли понять это положение иначе, чем как предоставление права оценивать научную убедительность экспертизы людям, не компетентным в этой сфере?

134

Точно так же на откуп повседневному знанию отдается и вопрос о том, совершено ли расследуемое преступление под влиянием "внезапно возникшего сильного душевного волнения". "Этот вопрос разрешается самим судом и, как правило, без привлечения психиатрической экспертизы" [39, с. 55]. Правда, не возбраняется приглашение эксперта для определения того, не достигло ли душевное волнение болезненной степени, но "когда для суда ясно, что внезапно возникшее душевное волнение никаких болезненных признаков не имело, он выносит решение, не прибегая к психиатрической экспертизе" [Там же].

Таким образом, и в процессе судебно-медицинской экспертизы признание лица подлежащим компетенции эксперта, а также контроль выводов экспертов осуществляются на основе не критического повседневного понимания [79].

Особого рассмотрения заслуживает ситуация, когда в ходе экспертизы сами профессионалы выбирают факты и лиц, действия которых входят в сферу их компетенции. Здесь мы сталкиваемся с экспертизой как таковой, с профессиональной интерпретацией, осуществляемой, на первый взгляд, без вмешательства со стороны повседневного понимания.

3.11. Шерлок Холмс и (псевдо)дедуктивный метод

Ситуации профессиональной интерпретации действия возникают, в частности, при расследовании преступления и поимке преступника. Рассмотрим следующий пример [94, р. 273]. В таком-то месте в такое-то время была убита женщина, имеющая такую-то группу крови. Гражданина N видели в это время на этом месте, на его одежде обнаружена кровь той же группы. Следовательно, он — преступник.

Это типичное абдуктивное умозаключение. Интуитивно оно убедительно. Следовательно, которому улики против гражданина N кажутся неоспоримыми, будет неустанно работать в соответствующем направлении, пока, наконец, не добьется "признания".

135

Это признание требуется ему обязательно, ибо только оно дает возможность облечь квазилогическую абдуктивную гипотезу в "наряд" стройных и логически необходимых

дедуктивных заключений.

Разумеется, ответственному следователю, подлинному профессионалу, будет недостаточно одного признания. Он сформулирует дедуктивные следствия из своей гипотезы, попытается опровергнуть их экспериментально. Но, если подозреваемый — действительно убийца, вся дополнительная работа не прибавит абсолютно ничего к содержанию первоначальной гипотезы. По мысли Пирса, для того чтобы понять *что-то*, нужна абдукция. Добавим: для того чтобы это *что-то* стало понимаемым и убедительным, нужно признание, позволяющее придать изложению дедуктивную форму. На этом и основывается печально знаменитый афоризм: "Признание — царица доказательств". Связанная с этим выводом правовая идеология имеет, как видим, определенные основания в структуре экспертной деятельности.

Фактически каждое расследование предполагает момент озарения, выдвижения абдуктивной гипотезы. В этом смысле любой самый мудрый и знаменитый сыщик в ходе следствия мыслит так же, как геройна "Пигмалиона" Б. Шоу: "Кто шляпку спер, тот и тетку пришил", и пользуется дедукцией только для проверки гипотез. Полностью дедуктивный характер носит лишь рассказ о том, что и как происходило "на самом деле". Это показано и в детективных романах, где сыщик обязательно рассказывает аудитории о ходе расследования, когда дело завершено. Сообразительному Шерлоку Холмсу для этой цели служил доктор Ватсон, которому Холмс в дедуктивной форме излагал "настоящий" ход событий. Знаменитый Ниро Вульф, о котором много (и с удовольствием) можно прочитать у Рекса Стаута, собирал для этого всю заинтересованную публику. Практически в любом детективе расследование обязательно завершается рассказом о том, как и что случилось. Без этой заключительной части читатель многого не сможет понять, но она скрывает абдуктивные гипотезы, благодаря которым в действительности было раскрыто преступление.

Конечно, в рамках нашей темы важна не структура детективного романа, а тот факт, что логика повседневного понимания и логика профессиональной экспертной интерпретации в сущности своей тождественны на начальной стадии разрешения про-

136

блемной ситуации, когда решается важнейшая задача — первоначальная типизация фактов, событий, лиц, причастных к ситуации. Эксперт-профессионал и первый встречный во многом одинаково судят о мире.

Но существуют и различия, причем очень важные. Когда первоначальная типизация проведена и природа ситуации выяснена, участник повседневного общения следует стандартной схеме, жанру (в терминологии Бахтина) до тех пор, пока не возникнет что-то новое, неожиданное, не укладывающееся в рамки привычного и нормального.

Эксперт-профессионал строит свою деятельность по-другому. Для него расследование (в методическом смысле) начинается только после того, как сформулирована абдуктивная гипотеза.; Приняв (условно) созданную в результате абдукции картину явления, он производит на ее основе дедуктивные следствия, которые испытывает эмпирически, делает индуктивные обобщения имеющегося материала. В этом ему помогает и логика в строгом смысле слова, и "логика" самой сферы деятельности, в которой он выступает как эксперт. Например, в сфере права эта логика воплощена в законодательстве, в правилах проведения следствия, в учебниках криминалистики и т.п.

Однако все это не меняет существа дела: в ключевые, кардинально важные моменты своей деятельности эксперт-профессионал полагается либо на суждение некомпетентных лиц, либо на свои выводы, основанные на некритическом повседневном знании. Это — не личный недостаток того или иного эксперта, а универсальная черта его профессиональной деятельности, где она соприкасается с миром повседневности. Можно сказать, что наше доверие к экспертам часто преувеличено. Оно — следствие ауры, окружающей профессионала в глазах дилетантов, и порождается ритуальными чертами специализированной экспертной работы.

Эксперт может располагать лишь собственным богатым жизненным опытом. Но, как правило, экспертиза — это исследование, связанное с применением специальных научных знаний. Поэтому вопрос о соотношении повседневного понимания и экспертизы естественным образом перерастает в вопрос о соотношении повседневного понимания и науки.

Изучение "врожденной" связи социальных наук с повседневным пониманием должно играть особую роль. Их нынешний от-

137

рыв от социальной практики можно рассматривать, с одной стороны, как продукт идеологии прежних времен, когда "передовая теория" занимала позиции непогрешимого учительства по отношению к повседневности, не заслуживающей серьезного внимания ученых, а с другой — как результат недостаточной рефлексии ученых по отношению к основаниям собственной научной деятельности, корни которой — в повседневности. Исследование этих оснований, в частности изучение связи науки — ее методов, понятий и теорий, с повседневным пониманием и с обыденными представлениями об обществе — поистине благодарная задача, решение которой помогло бы многое понять не только в природе сегодняшнего состояния наук об обществе и культуре, но и относительно перспектив их развития.

3.12. Повседневность и наука

Прежде чем завершить рассмотрение логики повседневности и перейти к анализу ее исторического развития, выясним, какие выводы позволяет сделать смелый булгаковско-воландовский эксперимент, если истолковать его с позиции шюцевской теории конечных областей значений.

Естественно, возникает вопрос о той *реальности* (неважно, употребляется ли это слово в прямом или переносном смысле), которая вторглась в повседневную жизнь москвичей. По Булгакову, это мир дьявола. Но ограничиться таким ответом мы не вправе: надо определить его точнее, по действиям и высказываниям живущих в нем существ (прежде всего самого Воланда), выяснить и описать его, этого мира, сущностные характеристики.

■ Прежде всего реальность, в которой живет Воланд, это *высшая реальность* по отношению как к повседневности, так и к другим смысловым сферам. Она как бы охватывает все прочие сферы и обеспечивает для Воланда и членов его свиты свободный и беспрепятственный доступ ко всему. Более того, эта реальность создает возможность сообщения между прочими смысловыми сферами, которые иначе оказываются безнадежно разделенными

138

(например, художественный мир написанного Мастером романа и мир повседневности, мир повседневности и мир душевной болезни и прочее). Именно она оказывается "верховной" по отношению ко всем прочим реальностям, т.е. исполняет именно ту роль, которую Шюц приписывает реальности повседневной жизни.

■ Эта воландовская реальность представляет собой *царство строгого детерминизма*. Здесь царствует логика — не приблизительная логика повседневной интерпретации, но математически-астрономическая строго детерминистски понимаемая логика. Здесь нет места бессознательным допущениям, неявным идеализациям и неосознаваемым предпосылкам, на которых основана повседневная жизнь.

В таком мире Воланду не составляет труда делать успешные предсказания:

— Да, человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен, вот в чем фокус! И вообще не может сказать, что он будет делать в сегодняшний вечер.

"Какая-то нелепая постановка вопроса..." — помыслил Берлиоз и возразил:

— Ну, здесь уж есть преувеличение. Сегодняшний вечер мне известен более или менее точно. Само собою разумеется, что, если на Бронной мне свалится на голову кирпич...

— Кирпич ни с того ни с сего, — внушительно перебил неизвестный, — никому и никогда на голову не свалится. В частности же, уверяю вас, вам он ни в каком случае не угрожает. Вы умрете другою смертью.

— Может быть, вы знаете, какой именно? — с совершенно естественной иронией осведомился Берлиоз, вовлекаясь в какой-то действительно нелепый разговор. — И скажете мне?

— Охотно, — отозвался незнакомец. Он смерил Берлиоза взглядом, как будто собирался сшить ему костюм, сквозь зубы пробормотал что-то вроде: "Раз, два... Меркурий во втором доме... луна ушла... шесть — несчастье... вечер — семь..." — и громко и радостно объявил: — Вам отрежут голову!

■ Этот универсальный детерминизм порождает отсутствие времени, или *вневременность* мира Воланда.

139

Прошлое и будущее, так же как и современность, для Воланда столь же прозрачны и Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

ясны, как и для лапласовского гипотетического "демона детерминизма", который одним взглядом в единый момент времени способен понять судьбу всех вещей Вселенной от ее возникновения до ее конца. Здесь история мира совпадает с его логикой.

В таком мире царит вечное настоящее. Прошлое и будущее включены в момент настоящего. Поэтому данные характеристики временности могут меняться местами по произволу Воланда. Все временные определения кажутся условными и релятивными.

Однако смешение потусторонней "вневременности" и субъективно переживаемого времени повседневности порождает проблемы и для самого дьявола. Сам Воланд осознает трудности, которые возникают при попытке воссоздать прошлое Мастера и Маргариты.

Тут Мастер засмеялся и, обхватив давно развившуюся кудрявую голову Маргариты, сказал:

— Ах, не слушайте бедную женщину, мессир. В этом подвале уже давно живет другой человек, и вообще не бывает так, чтобы все стало, как было. — Он приложил щеку к голове своей подруги, обнял Маргариту и стал бормотать: — Бедная, бедная...

— Не бывает, вы говорите? — сказал Воланд. — Это верно. Но мы попробуем.

Попытка оказалась неудачной, хотя Воланд предпринял все от него зависящее, совершил все необходимые перестановки и перемещения. Даже он не смог аутентично реконструировать прошлое. Чтобы решить проблему, ему пришлось перенести героев в свой собственный мир, в котором время отсутствует. Правда, это было не столько решением проблемы, сколько ее подменой. Воланду не удалось справиться с субъективным, эмоционально нагруженным переживанием времени, и он подменил повседневность миром логики, где "времена" одновременны.

■ В мире Воланда *знания не подразделяются на релевантные и нерелевантные*.

Релевантность и нерелевантность знания — категории, введенные Шюцем для описания повседневного опыта. Объем и ясность наших знаний о предметах, людях, явлениях в повседнев-

140

ной жизни определяются в первую очередь тем, насколько важны эти знания с точки зрения наших практических планов и целей. Наиболее важные для достижения целей, т.е. релевантные, знания отличаются наибольшей глубиной и важностью. Менее важные знания соответственно менее четки и разработанны. Нерелевантные знания обрывочны, случайны, неглубоки. Разработанная Шюцем теория релевантности включает в себя ряд важных гносеологических, психологических и методологических проблем [166].

Границы знаний Воланда не определены горизонтами сознательного и бессознательного, четкого и приблизительного, ясного и туманного знания; в строго детерминированной цепи явлений, разворачивающихся перед Воландом, все априори релевантно.

Релевантность или нерелевантность повседневных знаний человека определяется практической природой опыта повседневности. Воланд знает все. Его планы вовсе не похожи на те, которые обычны для повседневной жизни. Предсказания Воланда, соответствующие строгому детерминизму его мира, — самоосуществляющиеся предсказания, и его желания соответствуют его предсказаниям. В этом смысле свобода Воланда заключена в рамки строгой необходимости, осознающей себя им как таковая. Приведем замечательный образец одного из самоосуществляющихся предсказаний Воланда.

— Да, кстати, барон, — вдруг интимно понизив голос, проговорил Воланд, — разнеслись слухи о чрезвычайной вашей любознательности. Говорят, что она, в соединении с вашей не менее развитой разговорчивостью, стала привлекать общее внимание. Более того, злые языки уже уронили слово — наушник и шпион. И еще более того, есть предположение, что это приведет вас к печальному концу не далее, чем через месяц. Так вот, чтобы избавить вас от этого томительного ожидания, мы решили прийти к вам на помощь, воспользовавшись тем обстоятельством, что вы напросились ко мне в гости именно с целью подсмотреть и подслушать все, что можно.

■ Строго говоря, все *сверхъестественные черты* мира Воланда определены его свойствами, отмеченными выше. Воланд и его "коллеги" имеют неограниченные возможности превращения, мгновенного дальнего действия и т.п. Однако все это можно объяснить естественным образом, хотя для такого объяснения характер-

141

на скорее "естественность" магии или средневековой натурфилософии, чем современного естествознания. Впрочем, мгновенный полет демона на Енисей и обратно можно разъяснить с привлечением топологии, так же как и расширение до сверхъестественных размеров квартиры № 50 в ночь бала полнолуния [21].

В этом смысле Воланд напоминает ученого, который в тиши своего рабочего кабинета измышляет "сумасшедшие" гипотезы, причем он еще мгновенно их проверяет. Проверка оказывается реализацией гипотезы, а в его воландовском мире любая гипотеза реализуема.

В мире Воланда *нет смерти*. Согласно Шюцу, порожденная знанием о неизбежной смерти "фундаментальная тревога" является конечным побудительным стимулом деятельности в повседневной жизни; в конечном счете все наши планы и проекты определяются этим стимулом [163, р. 224]. Воланд, напротив, от такой тревоги освобожден. Он бесстрашен, хладнокровен, свободен, действуя *sub specie aeterni*.

Как в целом охарактеризовать реальность, в которой существует Воланд? Можно ли найти ей какие-то аналогии в человеческом обществе или в человеческих представлениях? Ясно, что она не соответствует традиционным религиозным представлениям о рае, аде, загробной жизни и т.п., а сам Воланд — не традиционный "христианский" дьявол.

Эту реальность можно сравнить с идеальным миром научного теоретизирования, с идеальным, т.е. не с таким, каким он явился и является исторически.

Такое сравнение провести не просто, поскольку известны различные конкурирующие точки зрения на структуру, функции, содержание научной теории, и сначала нужно выяснить, какая из них адекватна.

Однако существует еще и некий обобщенный образ науки, корни которого — в механистическом детерминизме XVII—XVIII вв. Он связан с именами Галилея, Кеплера, Декарта, Лапласа и др. и в общем-то свойствен большинству современных наукоучений. Согласно такому пониманию, задача науки состоит в том, чтобы охватить весь мир, проследить путь всех вещей мира, объяснить все факты каузально и, наконец, создать единую грандиозную картину мира, которая будет представлять всю жизнь Вселенной — от ее начала до ее конца. В таком понима-

142

нии наука, научная картина мира оказывается коррелятом реального мира. Это универсальная наука, мир всезнания и всемогущества.

Его характеристики точно соответствуют чертам, которыми наделил Булгаков мир Воланда: и тот, и другой представляют собой "высшие" реальности по сравнению с миром повседневности (ведь предполагается, что наука "выше" и "истиннее", чем здравый смысл); для обоих характерен строгий детерминизм; оба существуют по ту сторону времени (наука вырабатывает абсолютные вневременные истины, результаты ее можно углубить, но нельзя изменить); и в том, и в другом знание не подразделяется на релевантное и нерелевантное (для науки ценно знание как таковое, вопросы его практического применения второстепенны); наконец, в обоих мирах возможны (в науке даже приветствуются) любые, самые "сумасшедшие" гипотезы.

Разумеется, здесь речь идет об идеальной, совершенной и завершенной науке. Такой наукой занимается идеальный, совершенный ученый. Он бесстрастен и отрешен от забот повседневности, ему чужда "фундаментальная тревога", ибо наука вечна и бессмертна, заботы и тревоги (в том числе и "фундаментальную тревогу") ученый оставляет перед ее порогом (порогом кабинета, лаборатории).

Безусловно, идеальный ученый не страдает от провалов памяти, галлюцинаций и тому подобных житейских неприятностей.

Размышления об этой "дьявольской" науке заставляют вспомнить концепции "третьего мира" Карла Поппера [153]. Согласно Попперу, "третий мир" есть мир идей вообще, связанных между собой правилами логики. К нему относятся, ему принадлежат все теории и концепции, когда-либо выдвигавшиеся в истории человечества, и те, которые еще только будут выдвинуты, все гипотезы, все задачи и уравнения, решенные, решаемые, и те, которые еще только будут сформулированы и решены.

Принадлежность к "третьему миру" тех задач и теорий, которые еще только будут (а может быть, и никогда не будут) решены, объясняется тем, что они имплицитно содержатся в этом мире, ибо могут быть выведены по правилам логики из существующих задач и теорий.

"Третий мир" можно трактовать как "конечную область значений", где Воланд — булгаковский "абсолютный ученый" —

143

чувствовал бы себя как дома. И только он, ибо обыкновенные люди — повседневные деятели — опираются на другую, повседневную логику, их знание относительно, т.е. релевантно, их планы, теории, гипотезы определяются множеством факторов, а не только необходимостью и всеобщностью познания. Поэтому неудивительно, что столкновение такого "дьявольского" мира с реальностью повседневной жизни, порожденное художественной фантазией М. Булгакова, вызвало столько смертей, пожаров, свело с ума десятки людей.

3.13. Три трактовки историзма повседневности

Исторический характер повседневности можно трактовать трояко. Во-первых, повседневность исторична, поскольку она представляет собой мир культуры, который, как писал Щюц, "мы воспринимаем в его традиционности и привычности и который доступен наблюдению, потому что «уже данное» отсылает человека к его собственной деятельности и к деятельности других, осадком, остатком которой оно является" [163, р. 133]. Привычные формы поведения существовали до нас и усваивались нами в процессе обучения, сами эти формы сложились в деятельности предшествующих поколений.

Во-вторых, историчность как соотнесенность с прошлым и будущим является одним из обязательных измерений повседневной жизни. Это объясняется прежде всего временным характером всякого действия. Планируемое действие соотносится не только с будущим (проект представляет собой предвосхищение будущего состояния дел), но и с прошлым. Причем соотнесение с прошлым имеет двоякий характер. С одной стороны, всякое новое действие является в какой-то степени повторением уже совершившегося, укладывается в рамки типа. В противном случае повседневность лишилась бы своего "нормального" характера, каждое действие было бы прыжком в неизведанное. (Правда, самому деятелю эта повторяемость, воспроизводимость не дает возмож-

144

ности воспринимать временные изменения.) Типичное поведение неизменно, вневременно.

С другой стороны, временной характер действия проявляется в формировании его мотива. Мотив "для-того-чтобы" — основа обращенного в будущее проекта. Он формируется на основе действия другого человека, соответствующий мотив которого с точки зрения этого планируемого действия рассматривается как мотив "потому-что". Таким образом, в каждом действии проявляется его соотнесенность с прошлым и будущим, имеется временная координата.

Но временное измерение фигурирует в повседневности и иначе. Индивидуальная перспектива видения мира каждым человеком включает в себя как мир современников, различные секторы, круги, фрагменты которого представляются с различной степенью отчетливости, так и мир предшественников, а также мир, если можно так выразиться, наследников. Разные люди в зависимости от их биографической ситуации представляют эти миры по-разному. Например, мир предшественников для историка-специалиста выглядит совсем не так, как его представляет себе человек, не знакомившийся с прошлым профессионально. Но и историк видит этот мир, т.е. социальную реальность прошлого, дифференцированно: в нем выступают зоны, более или менее знакомые, представляемые с большей или меньшей степенью отчетливости и т.д. и т.п. Другими словами, системы релевантностей, определяемые практическими интересами деятелей в повседневной жизни, диктуют восприятие не только современности, но и прошлого: его глубину, отчетливость, направленность и прочие характеристики. Это живой, можно сказать, непосредственный историзм повседневности.

Живой характер мира предшественников определяется и тем, что развитие наших исторических представлений, открытие новых фактов, документов в известном смысле развивают, изменяют его. Кроме того, этот мир постоянно "прирастает" по мере того как настоящее становится прошлым. Факты и явления прошлого в результате этих изменений получают новую интерпретацию и уже по-новому воздействуют на поведение и мышление сегодняшних людей. Конечно, можно сказать, что реальное прошлое не изменилось, т.е. не изменились физические действия моих предшественников, "наполнявшее" их эмоционально-смысловое содержание, не изменились и ушедшие в

прошлые ти-

145

дологические модели, которыми пользовались наши предки. Но изменение прошлого влияет на обыденные и научные типологии, применяемые человеком в общении со своими современниками, и в этом смысле можно говорить о непрямом, но все же активном воздействии прошлого на настоящее.

Таким образом, оказывается, что прошлое все же в определенном смысле имеет будущее. Оно возвращается не просто потому, что является образцом, которому следуют традиционные формы действия, но потому что способно, самоизменяясь (в результате усилий историков и по мере своего прирастания), воздействовать на типические формы деятельности в настоящем.

Для того чтобы речь о воздействии прошлого на настоящее не осталась метафорой, рассмотрим механизм этих воздействий. Разумеется, нельзя говорить о прямом и непосредственном взаимодействии, предполагающем физическое присутствие партнера. Но тем не менее это воздействие формально может иметь структуру диалога, представлять собой взаимодействие позиций, точек зрения, и позиция, занятая современником относительно прошлого, побуждает его углубленное изучение, открытие в нем новых сторон и опосредований, что в свою очередь заставляет нас менять нашу позицию по отношению к факту. Вопросающий историк рано или поздно получает ответ из прошлого. Как писал Бахтин: "...нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения" [6, с. 373].

Все это касается смысловых аспектов взаимоотношений предшественников и современников. В данном контексте термин "смысловой" не означает просто "субъективный"; ведь типологическая интерпретация взаимодействия формирует новую среду деятельности, которая, будучи интересубъективной с точки зрения ее онтологического статуса, объективна в качестве детерминанты деятельности, а поэтому — через посредство практической работы в мире — порождает новые объективные факты.

Но тем не менее мы пока говорим о смысловых взаимодействиях, ибо мир прошлого, каким его видит повседневный деятель, действительно мертв и пассивен, а его активизация возможна только в ходе специализированной исследовательской деятельности. Возникает вопрос: возможна ли повседневность, в которой взаимодействие прошлого и настоящего понималось бы натуралистически?

146

Такой повседневностью, в которой прошлое и настоящее взаимодействовали в реальном времени, была повседневность жизни в Древнем Египте. Речь идет не просто о культе предков. Согласно верованиям древних египтян, загробная жизнь была продолжением земной жизни. Умершего хоронили, но он "...воспринимался как реально существующий, способный принести вред или, наоборот, оказать помощь своим близким на земле, живые иногда пытались установить контакт с умершими родственниками посредством писем... В письмах излагались просьбы живых к умершему... Иногда просьбы сопровождались угрозами. Некоторые болезни живых считались следствием злых козней умерших. Это было одной из причин возникновения переписки: конфликт пытались уладить мирно" [46, с. 219—220].

В данном контексте нас интересуют не современные представления о возможности контактов с мертвыми, а представления древних египтян. Для них диалоги с мертвыми: обращения к ним, знаки, получаемые от них, — были естественным, нормальным явлением повседневности. Они верили, что люди предшествующих поколений имели будущее, оставались свободными и могли воздействовать на мир настоящего. Если считать специфические взаимоотношения мира предшественников с миром современников одной из важнейших формальных структур повседневности, можно сказать, что перед нами другая повседневность.

Выше было отмечено, что историзм повседневности может пониматься трояко. Мы рассмотрели две первые возможности: повседневность как совокупность традиционных, т.е. уже "ставших", усваиваемых в процессе воспитания типов суждения и действия, и включенность прошлого и будущего в повседневную жизнь в качестве одного из ее существенных структурных моментов.

Перейдем к следующему вопросу: развивается ли сама повседневность исторически? Вопрос этот не так прост, как может показаться на первый взгляд. Если не задумываться,

ответ будет таким: да, представления людей о нормальном и естественном меняются в ходе истории, значит, меняется и повседневность. Именно это имели в виду Маркс и Энгельс, когда писали в "Немецкой идеологии", что "всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, ...придать своим мыслям форму

147

всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые" [54, с. 47]. Другими словами, право, выражающее интересы этого нового класса, становится "естественным правом", человек, воплотивший в себе черты характерного индивида этого класса, становится "естественным человеком", власть, которой пользуется этот класс, легитимируется как "естественная власть". "Например, в стране, где в данный период времени между королевской властью, аристократией и буржуазией идет спор из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о вечном законе" [Там же].

Тот факт, что повседневность изменяется в смысле содержания наполняющих ее идей, не может вызывать сомнения. Но ведь и в условиях демократии, и в условиях тоталитаризма действуют одни и те же механизмы формирования представлений об этих формах власти как о разумных и естественных, действуют одни и те же социальные механизмы формирования представлений об объективности этих форм, и при переходе от тоталитаризма к демократии они остаются неизменными. Так же и при изменении правовых норм и представлений о том, что преступно, а что нет, продолжают действовать типологические механизмы обыденной и профессиональной интерпретации, рассмотренные нами выше. Сыщики, будь это "тоталитарный" майор Пронин или "демократический" Ниро Вульф, ловят преступников одинаково.

Поэтому вопрос об историзме повседневности следует уточнить. Ниже речь будет идти о том, изменяются ли исторически *формальные структуры* повседневности.

3.14. Эволюция конституирующих элементов повседневности

Ответ на вопрос об историзме повседневности требует специального изучения огромного этнографического и исторического материала. Насколько нам известно, такое изучение не проводилось

148

под рассматриваемым нами углом зрения, поэтому изложенные ниже мысли следует рассматривать как попытку приблизиться к проблеме. Сначала выясним, насколько постоянными в ходе исторического развития оказываются выделенные Шюцем конституирующие элементы повседневности как особой формы реальности.

Шюц выделил шесть таких элементов: 1) трудовая деятельность, 2) специфическая уверенность в существовании мира, 3) напряженное отношение к жизни, 4) особое переживание времени, 5) специфика личностной определенности действующего индивида, 6) особая форма социальности [163, p. 230].

Основополагающим признаком повседневности Шюц считал *трудовую деятельность, ориентированную на внешний мир*, основанную на проекте и стремящуюся реализовать предвиденное в проекте состояние дел посредством физических актов. Можно сразу сказать, что такая деятельность — универсальное свойство всей человеческой истории: повседневность всегда была трудовой повседневностью, причем здесь имеются в виду и материальное производство, и охота, и собирательство, и прочие виды деятельности. Историк Яков Буркхардт, характеризуя исходный пункт своих "Всемирно-исторических наблюдений", писал: "...Мы отправляемся от единственного остающегося неизменным и возможного для нас центра — от страдающего, стремящегося и действующего человека, каким он является, каким был и будет всегда" [99, s. 56].

Вторая важная характеристика повседневности — так называемая *epoché*¹ естественной установки, т.е. *воздержание от всякого сомнения в существовании мира* и в том, что этот мир может быть не таким, каким он является активно действующему индивиду.

Здесь все не так однозначно. Например, согласно христианской мифологии, на протяжении многих веков определявшей строение повседневности европейского человека, мир был иным и мог бы быть таким и далее, если бы не первородный грех, в

результате которого человек был осужден "в поте лица своего до-

¹ *Epoché* (греч. "воздержание") — в феноменологической философии Гуссерля термин, обозначающий воздержание от суждений о существовании или несуществовании объектов опыта.

149

бывать хлеб свой". Мировоззрение средневекового человека определяли идея утерянного рая и надежда обрести его в конце жизни. Тот, потусторонний мир, был в известном смысле более реальным, чем этот, земной, посюсторонний, ибо тот мир был вечным, а этот — конечным, причем конец мира мыслился близким и реальным.

Применительно к Средневековью можно говорить о своеобразном *epoché*, отличающемся от шюцевского *epoché* естественной установки. Здесь любое действие, разворачивающееся в определенных предметно-смысловых обстоятельствах, мыслилось как бы в "условном залоге" ("если мир останется таким же, каким он был до сих пор"). Средневековый человек полагал, что если Солнце, согласно Библии, однажды остановилось над Иерихоном, оно может остановиться и еще раз, и любая черта привычного повседневного мира может стать иной. Для того чтобы мир оставался неизменным, совершались определенные ритуалы, многие из которых были пережитком язычества в христианстве. Для языческих времен были характерны аналогичные черты. Например, считалось, что наряду с наличным, повседневным миром, в котором живет и действует человек, существует другой, более реальный мир. Тот мир более реален, поскольку его воздействия на события этого мира обширнее и однозначнее, чем воздействия этого мира на тот, другой. Так, олимпийские боги могли причинить грекам гомеровской эпохи какое угодно зло. И наоборот, жертвы, приносимые богам, могли быть приняты ими или не приняты, да и тот факт, что боги приняли жертву, еще не гарантировал успеха дела, ибо боги, как известно, были вероломны.

Таким образом, можно прийти к заключению, что с точки зрения своего онтологического статуса на начальных этапах человеческой истории мир повседневности рассматривался как один из возможных миров. Он был столь же реален или, если угодно, столь же ирреален, сколь и миры богов, демонов и прочих. Гуссерль в отличие от естественной, практической установки, о которой пишет Шюц, характеризовал такое восприятие мира как "мифо-практическое". Повседневность в этом мире, по словам Гуссерля, "не тверда в своем самосущностном бытии и открыта воздействию мифических моментов" [25, с. 60]. Характерными ее чертами были именно сомнение в подлинности окружающего

150

мира и уверенность в том, что он, может быть, иной (или может быть иным), чем он воспринимается.

В этом смысле историческое развитие и есть развитие от сомнения к несомненности, т.е. к формированию *epoché* естественной установки. Процессы изменения повседневности отражались в творчестве философов и теологов. Так, в XVII в. появилась идея "физико-теологии" (мир есть машина, сделанная и запущенная богом и работающая без его вмешательства); параллельно в теологии был сформулирован догмат "божественного субботничества" (бог создал мир и удалился на отдых, мир существует без его участия). Средневековая логика доказательства бога через его совершенство в конце концов привела к представлению о том, что наш мир — лучший и совершеннейший из возможных миров (Лейбниц). А это означало, что он — единственный мир, ибо бог как совершенное существо не может создать ничего несовершенного (ведь что-то иное было бы несовершенным по сравнению с имеющимся в наличии совершенным миром). Фактически это был вывод о единственности нашего мира. Так происходило историческое становление *epoché* естественной установки, характерной для современной нам повседневности.

Следующая конституирующая черта повседневности — *напряженное отношение к жизни* (*attention à la vie*, как говорил Шюц вслед за Бергсоном). Представляется, что такое отношение, обусловленное трудовой, активистской природой повседневности, существовало всегда. В литературе распространены утверждения о том, что человек прошедших эпох чувствовал свое бессилие перед лицом мирового целого, мощи природы, которые по этой причине и воплощались им в образах всесильных богов. Но "слухи" об этом бессилии несколько преувеличены. Как известно, первобытные люди не только поклонялись своим идолам, но и дезавуировали их: сердясь, разбивали статуэтки богов, пороли их, шантажировали и т.д. Воитель Диомед во время битвы с троянцами не

только ранил Афродиту, которая мешала ему в бою, но бесстрашно выступил против самого бога войны Арей (Марса) — пронзил его копьем, и раненый Арей улетел к себе на Олимп. Все это отнюдь не свидетельствует о том, что человек ощущал себя бессильным: *attention à la vie*, характерное для любой повседневности, несовместимо с расслабленностью, пассивностью сознания.

151

На это можно возразить, что христианство проповедовало отказ от активности в этом мире, направляя внимание на будущую жизнь "за гробом", молитву, пост, умерщвление плоти и т.п. Именно в этом обвинял христианство, например, русский мыслитель В. Розанов. Но христианство не было единым в этом отношении. В частности, уже на заре христианства существовала пелагианская ересь, сторонники которой исходя из идеи божественного предопределения искали спасения именно на путях мирской жизни. В конце концов Реформация отвергла исторически устаревшие взгляды и окончательно утвердила посюсторонний мир со всеми его предъявляемыми повседневной жизнью требованиями как единственное место служения богу. *Attention à la vie* как неуклонное и безукоризненное выполнение требований, предъявляемых средой, обстоятельствами, профессиональной и социальной ролью, — это основное положение этики протестантизма, которую М. Вебер (об этом говорилось в гл. 2) определил как главное слагаемое капиталистического духа.

Поэтому можно сказать, что напряженное внимание к жизни как установка сознания было всегда характерно для повседневности, хотя в некоторые исторические периоды оно могло частично ослабевать. В этом последнем смысле *attention à la vie* также исторично.

Еще одна характеристика повседневности — *специфика восприятия времени*. Повседневность конституируется "стандартным" временем трудовых ритмов. Последнее определяется "пересечением" субъективной длительности и объективного космического времени. Такое сложное строение трудового времени существенно осложняет исторический анализ проблемы. Кроме того, ни субъективное время, ни объективно внешнее время в современном понимании не совпадают с тем, как они воспринимались в древности. Вопрос о субъективном переживании времени связан с вопросом о восприятии личностью своей самотождественности. В разные эпохи она воспринималась по-разному: в античную эпоху (по мнению многих авторов) человек отождествлялся прежде всего с его пластической стороной, т.е. физическим пространственным телом, а в эпоху Средневековья человек — это, в первую очередь, душа человека. Можно предположить, что в первом случае субъективное время было почти irrelevantно и трудовые ритмы совпадали с природными (весна — осень, день —

152

ночь). Во втором случае должно было возникнуть внутреннее время, ибо душа — это некоторое временное целое (Бахтин), а целое — это уже изъятие из внешнего охватывающего его ритма. Не случайно внутреннее переживание времени впервые было зафиксировано как философская проблема одним из отцов церкви — Блаженным Августином.

Точно так же по-разному в разные эпохи переживается и внешнее время. Так, у древних египтян настоящее и прошлое, т.е. мир предшественников, в известном смысле одновременны. Ничто не уходит "совсем". Факты прошлого, настоящего и будущего сосуществуют. Суть идеи божественного предопределения в христианстве состоит в том, что прошлое, настоящее и будущее как бы сжаты в единую точку и существуют в одновременности, по крайней мере в сознании Бога. Заметим, что такой же точки зрения придерживается "классическая" наука, считающая возможным, благодаря каузальной связи явлений, нарисовать исчерпывающе полную картину мира, отражающую то, каким он является, каким он был и каким будет. В этой механистической в своей основе картине мира историческое отождествляется с логическим, хотя в действительности их отношения сложны и отождествлять их нельзя (см. разд. 3.12).

Кроме того, в прошедшие века внешнее время не воспринималось как пассивное, гомогенное, равное себе в каждый момент вместилище фактов и событий (в отличие от современного его восприятия). Различные его моменты характеризовались качественной определенностью. В средневековье, по меткому определению А.Я. Гуревича, время выступало как "конкретная предметная стихия" [24, с. 91], оно было неотделимо от вещей и действий, в нем содержащихся.

Для христианской эпохи характерна объективизация времени. В этот период

возникает (в трудах Августина) философия истории, которая, как говорит Гуревич, драматизирует время. Оно обретает направленность, ибо история получает цель, и каждый момент времени осмысливается с позиции цели истории. Вследствие этого формируется особенный ритм жизни, не совпадающий с природным; он задается церковью, опосредующей отношения человека с Богом (время молитв, служб, возрастные ритуалы и т.п.). Данный (субъективный) ритм жизни "перекрещивается" с "объективным", социально организованным ритмом.

153

При этом возникает стандартное время, т.е. время ритмов повседневности.

По мере развития научных представлений объективное время, так же как и человеческая психическая жизнь, начали освобождаться от наследия теологических интерпретаций и, взаимодействуя, образовали трудовое время современной нам повседневности.

Завершая рассмотрение вопросов о времени, отметим, что помимо содержательных изменений временных характеристик повседневности происходит постоянное учащение ритма, ускорение темпа жизни. По свидетельству историков, лишь в конце Средневековья часы на башнях церковей стали отбивать четверти. Трудовой ритм средневекового ремесленника был более медленным, чем ныне. Длющийся до 20 часов рабочий день сменялся днем отдыха. В современных условиях семи-восьмичасового рабочего дня периоды труда и отдыха следуют с большей частотой. Но это — особая проблема, хотя и важная для познания повседневности.

Следующая из выделенных Шюцем характерных черт повседневности — *личностная определенность действующего индивида*. Выше мы уже затронули некоторые вопросы, касающиеся личности, рассмотрев, в частности, проблему времени. Но Шюц ставил вопрос иначе, и мы не будем останавливаться на том, как воспринималась личность в ту или иную эпоху, а обсудим, насколько полно человек в единстве его проявлений (спонтанная активность, созерцание, воображение) включен в деятельность.

Здесь возможны различные интерпретации. С одной стороны, древность (в самом широком смысле, включая, конечно, с соответствующими оговорками, и Средневековье) характеризуется, как принято сейчас говорить, малой инновативной активностью. Тогда деятельность была в основном традиционной деятельностью. Представления о мире и стандарты поведения оставались стабильными на протяжении веков, а иногда и тысячелетий (Египет). В таких условиях труд превращался в совокупность механических движений, не требующих усилий воображения, фантазии. Используя социологическую терминологию, можно сказать, что личность полностью совпадала со своими ролевыми определениями, спонтанность угасала. Трудовой акт был не поступком, а механическим усилием.

154

Однако, с другой стороны, в этом бесконечном повторении одного и того же отсутствовала повторяемость. На первый взгляд, данное утверждение парадоксально. Но вспомним, что говорилось выше о специфике переживания времени в древности. Так как каждый момент времени характеризовался своей качественной определенностью, то, скажем, сбор урожая сегодня не был тем же самым сбором урожая, что и в прошлом году. За видимой повторяемостью стояла неповторимость; действие не осуществлялось по известному алгоритму, оно каждый раз было новым, совершалось с самого начала и впервые. Еще средневековый ремесленник изготавливал каждый раз новый объект, не тождественный предыдущему. "Эпоха неповторимости" завершилась с введением фабричного серийного производства.

Несколько отступив от темы, заметим, что в современную эпоху, гордящуюся своим инновативным духом (действительно, культурные образцы, типы и формы поведения стали сменяться необычайно быстро; и вообще ускорились ритм и темп жизни), тоже налицо двоякая тенденция. Судьба большинства — традиционализм и стандартизация поведения, а функция инновации является прерогативой весьма немногочисленной прослойки изобретателей, инноваторов во всех сферах жизни. К тому же участвующий ритм отрывает жизнь (поскольку ритм жизни самоценен, самодостаточен, лишен предметной определенности) от ее тематического предметно-смыслового содержания, следовательно, подавляет инновацию. Не случайно деятельность людей, выполняющих функцию инноваторов (ученых, политиков, людей искусства и т.д.) в обществе, ритмизирована гораздо менее, чем жизнь общества в среднем.

Таким образом, мы выявили в целом две противоречивые тенденции, и, на наш взгляд, личностная вовлеченность людей того времени (древности) в совершаемые ими действия, несмотря на традиционализм прошлых эпох, была, как правило, большей, чем в современную эпоху.

Применительно к нашей теме — повседневности — данный вывод позволяет сказать следующее: в древности повседневность была не столько повседневностью, сколько чередованием приключений. (В нашем, современном смысле приключение можно характеризовать как часть реальности, "изъятую" из течения обычной жизни, замкнутую в себе и отличающуюся крайней ос-

155

тротой эмоционально-волевых проявлений.) В приключении время "исчезает", предметность воспринимается так остро и ярко, как будто вбирает в себя время. Поэтому и говорят, что "все случилось как бы в одно мгновение". Примерно так характеризовал приключение Георг Зиммель.

Повседневность в древности распадалась на такого рода приключения, где время поглощалось предметно-смысловой стороной деятельности и не воспринималось как нечто отдельное от вещей. Разумеется, это положение не следует понимать буквально. Приключение возможно только на фоне устойчивого, стабильного порядка жизни, а в древности стабильность, устойчивость была очень высока. Другое дело, что повседневность воспринималась острее и напряженнее, чем ныне, поэтому мы и говорим о более глубокой и активной вовлеченности человека в повседневность в прошедшие эпохи.

3.15. Историческое развитие социальности

Рассмотрим последний из выделенных Шюцем характерных признаков повседневности — особую форму социальности. Повседневность — это общий, intersубъективно структурированный типизированный мир социального действия и коммуникации. Раскрытию структур именно так понимаемой повседневности посвящен один из немногих опубликованных на русском языке фрагментов работ Шюца [81].

Вопрос о том, сложился такой мир повседневности исторически или его формальные характеристики изначальны и неизменны, можно разбить на ряд частных вопросов.

1. Насколько характерным для повседневной жизни древних времен было восприятие личности как типа?

2. С какой степенью типичности воспринимались развертывающиеся социальные взаимодействия?

3. Насколько действенной была предпосылка о взаимности перспектив?

156

4. Как происходил процесс типизации личностей и взаимодействий?

Ответить исчерпывающим образом на эти вопросы трудно. Но можно по крайней мере наметить некоторые ориентиры.

1. Косвенный ответ на первый вопрос дает проведенный Зиммелем анализ развития представлений о ценности (точнее, о стоимости) человека в связи с развитием денежной экономики. Очевидно, исторически первичной реакцией на убийство, скажем, предводителя племени была кровная месть, т.е. убийство. В дальнейшем возникла практика "платы за убийство" (древнегерманское *Wehrgild*) или вообще за пролитие крови, причем первоначально твердой цены не существовало; вопрос решался в каждом случае индивидуально. В более поздний период были введены (при поддержке светской и духовной властей) твердые цены выкупа, учитывающие социальный статус убитого.

Переход от субъективной к объективной цене за человека ознаменовал важнейший поворот в мышлении. По мысли Зиммеля, то, что все люди воспринимают объект одинаковым образом, можно объяснить только одним: объект действительно обладает специфическим качеством, которое представляет собой содержание восприятия. Если разные люди, погибшие в разных ситуациях, оцениваются одинаково, значит, человек действительно стоит определенную сумму. В противоположном случае, когда цена устанавливается индивидуально, она отражает не типическую, но сугубо индивидуальную стоимость, определяемую личностными обстоятельствами и установками родственников убитого.

Здесь наблюдается переход от индивидуалистического восприятия личности к типологическому. Введение твердой цены за человека имело своей целью и следствием

установление социального мира, ослабление и устранение бесконечной вражды между родами, т.е. достижение определенной взаимности перспектив. Его можно рассматривать как кодификацию уже сложившихся к тому времени личностных типологий.

Аналогичным образом можно расценивать и брак в форме покупки женщин, нашедший впоследствии свое развитие в браке, основанном на денежном расчете, и в проституции. Введение цены за женщину (причем цена устанавливалась в основном ис-
157

ходя из экономических, а не эстетических соображений) было шагом в направлении ее типологизации.

Эти внешние экономические и юридические факты отражали изменившиеся формы восприятия человеческой личности. В социальных отношениях все большую и большую роль начинало играть типологическое восприятие, а ощущения особи и индивидуальности человека проявлялись все меньше и меньше.

В дальнейшем обнаружилась парадоксальность такого развития. Современная точка зрения, согласно которой каждая личность самоценна и не может иметь денежного эквивалента, появилась именно в процессе абсолютизации типологизирующей процедуры. Современное "юридическое лицо" абсолютно безлико. Признание неотъемлемых прав личности предполагает отрицание (или по крайней мере не предполагает признания) ее индивидуальности. В противоположность этому прежние иерархические типологии имели в виду особость личности, которая выражалась в ее стоимости. Хотя в соответствии с современными взглядами назначение цены за человека унижает его, можно согласиться с тем мнением, что достаточно высокая цена есть признание его особенных индивидуальных качеств. Кроме того, как замечает Зиммель, цена может быть столь высокой, что выводит человека за рамки всяческих типологий, свидетельствуя о его уникальности и неповторимости.

Применительно к рассматриваемой нами теме важен тот факт, что в социальной жизни установление стабильности и порядка взаимодействий сопровождалось усилением влияния типологизирующих процедур. Утверждать, что предпосылка взаимности перспектив потенциально действительна по отношению к любым лицам, вступающим во взаимодействие со мной, эквивалентно утверждению о равенстве прав личности, которое тоже ведь существует лишь в потенции. Чем более мы будем углубляться в историю, тем менее типологизируемой будет выступать человеческая личность, тем более суженной будет сфера потенциальной взаимности перспектив. В древности все владыки были величайшими, все воины — бесстрашными и мощнейшими. Эти превосходные степени сами по себе исключают возможность сравнения и замены одного другим.

158

2. Примерно то же можно сказать и о социальных взаимодействиях. Внешние их проявления были, вероятно, точно такими же, как сейчас. Например, ссора Ахилла с Агамемноном может рассматриваться как абсолютно тождественная (с формальной стороны) ссоре Ивана Ивановича с Иваном Никифоровичем и тождественная множеству событий, которые мы включаем в рубрику конфликтных. Однако не следует забывать, что типологизация личностей, приписывание типичных мотивов тысячелетия назад было гораздо слабее развито, чем ныне, а поэтому ссора Ахилла с Агамемноном имела гораздо большее личностное значение. Она была единственной в своем роде, как и любая другая ссора в те далекие времена.

На интенсивность переживания деятельности как сугубо личностной и неповторимой влияла также отмечавшаяся Зиммелем сравнительная малочисленность промежуточных звеньев между целью и ее достижением. Как правило, потребность можно было удовлетворить, не выстраивая целой системы промежуточных средств-целей. Деятельность, сравнительно простая по структуре, воспринималась как непосредственно своя, индивидуальная, она была "ближе" к человеку, индивидуалистичнее. Например, в условиях натурального хозяйства между работой и удовлетворением жизненных потребностей не стояли деньги как всеобщий посредник. Это было одной из причин того, что каждый трудовой акт воспринимался как сугубо индивидуальный.

Огромное значение имело возникновение науки, породившей совершенно новый род деятельности и новый род производимых продуктов. Об этом хорошо пишет Гуссерль. По его словам, продукты науки имеют особый способ бытия, особую временность: "они не портятся, они непреходящи; создавая их вновь, ссылаются на нечто похожее, в том же роде употребимое; в любом количестве повторений создается по отношению к одному и

тому же человеку и к любому множеству людей тождественное себе то же самое, тождественное по смыслу и значимости. Связанные практически взаимопониманием люди не могут не воспринимать то, что произвел их товарищ точно таким же способом, как они сами, в качестве тождественного того же, что и их собственное изделие" [25, с. 57].

Специфический способ бытия продуктов науки символизирует способ бытия современной повседневности.

159

3. Ответ на вопрос о сравнительной действенности предпосылки о взаимности перспектив в далеком прошлом на современном этапе содержится в ответе на предыдущий вопрос.

4. Рассмотрим последний вопрос: как в этих условиях, весьма отличающихся от нынешних, происходил процесс формирования стабильной и взаимосогласованной практики. Мы не имеем возможности подробно останавливаться на многовековых дискуссиях о примитивном мышлении. Обратим внимание лишь на явление партиципации, возникающее в процессе так называемого комплексного мышления.

Известно, что комплексное мышление свойственно не только первобытным народам, но и детям на ранней ступени развития. В литературе часто приводится следующий пример: ребенок называет словом "ква" сначала увиденную им плавающую в пруду утку, затем все жидкости, в том числе и молоко, которое он пьет из бутылки; увидев на монете изображение орла, он обозначает словом "ква" монету, и это название он переносит на все круглые и все блестящие предметы. (Данный пример приводит, в частности, Л.С. Выготский, в своих работах детально описавший процессы комплексного мышления.)

По словам Выготского, одно и то же слово, применяемое в различных ситуациях, получает совершенно различные, иногда противоположные значения. При этом "каждый конкретный предмет, входя в комплекс, не сливается, тем самым, с другими предметами этого комплекса, а *сохраняет всю свою конкретную самостоятельность*" (курсив наш. — Л.И.) [14, с. 138—139].

В рамках комплексного мышления одно и то же слово не только обозначает различные факты и явления, которые, как свидетельствует наше понятийное мышление, не имеют никаких связей в порядке вещей, но и, наоборот, одно и то же явление может получать различные имена из-за включения его в различные комплексы. Однако при этом оно, явление, сохраняет свою конкретную полноту и самотождественность.

Наше логическое мышление позволяет относить предмет к различным множествам, поскольку ему присущ какой-то из признаков, конституирующих множества, например, стол можно отнести к множеству предметов из дерева, множеству предметов, стоящих на четырех ножках, но эти процедуры приводят к разрушению однократно-наглядной определенности сто-

160

ла. То же происходит и в типологизирующих процедурах повседневности: типологизируемые личности и взаимодействия утрачивают свою индивидуальность.

По-другому входят вещи в комплексы. Они сохраняют самотождественность, индивидуальность, в то же время соучаствуя одна в другой. Это явление получило название партиципации. Выготский приводит следующий пример (из Леви-Брюля): члены бразильского племени бороро гордятся тем, что они являются красными попугаями араара. "Бороро совершенно спокойно говорят, что они действительно являются красными араара... Это не имя, которое они себе присваивают, это не родство, на котором они настаивают. То, что они разумеют под этим, — это идентичность существ" [14, с. 139].

Следует уточнить, как понимать партиципацию: представляет ли она собой соучастие одной и той же вещи в нескольких комплексах или соучастие вещей друг в друге? В приведенном примере: является ли араара фамильным именем для обозначения птиц и людей (как, например, члены семьи могут говорить, что все они — Ивановы, но при этом не считать себя тождественными друг другу) или действительно речь идет о их тождестве. Выготский придерживается первой точки зрения, полагая, что неправомерно говорить о том, что бороро считают себя тождественными попугаям.

Однако в партиципации предполагается определенная степень отождествления предметов, составляющих комплекс. Без наличия этой связи невозможно понять большинство магических процедур, не понять также, почему древние были одержимы

именем. Согласно древнеегипетской легенде, бог Ра был укушен змеей и тяжело страдал. Богиня Изиды, стремясь излечить его, требовала, чтобы он открыл ей свое тайное имя. Наконец Ра, не выдержав боли, согласился. Под этим именем было произнесено заклятие, и бог исцелился. Согласно нашей гипотезе, многочисленность имен свидетельствовала о том, что человек (или бог) соучаствует во многих комплексах, сохраняя при этом свою целостность и индивидуальность, будучи тождественным себе при многих разнообразных обозначениях.

Представляется, что понятие комплексного мышления дает ключ к пониманию структур практики на исторически ранних этапах развития человечества.

161

Комплексное мышление позволяло отождествить один предмет, одно явление с другим, но при этом без потери их конкретной индивидуальности. Оно позволяло членам рода отождествлять себя друг с другом (каждый из бороро есть бороро), с тотемным животным (каждый из них есть попугай), с носителем своего собственного имени и сохранять свою неповторимую индивидуальность. Здесь название вещи или явления — не подведение под тип, не логическая или квазилогическая процедура. Говоря словами Выготского, первичное слово — это "скорее образ, скорее картина, умственный рисунок понятия, маленькое повествование о нем. Оно — именно художественное произведение" [14, с. 146]. Поэтому можно утверждать, что в давно прошедшие эпохи социальные взаимодействия, события, даже те, которые кажутся знакомыми и понятными, происходили по сути иначе. Каждое из них, даже похожее на вчерашнее и обозначавшееся тем же словом, на самом деле не было "тем же", как не является тем же спектакль, игравшийся вчера и играемый сегодня, вчерашняя и сегодняшняя игра в "дочки-матери" и т.д.

Такое восприятие мира поддерживалось сравнительной нерасчлененностью деятельности, "близостью" и конкретностью целей, отсутствием выраженного разделения труда. Последнее определялось конкретными физическими возможностями индивида. Так, воины амазонских племен, отправлявшиеся в дальний поход, практиковали "военный гомосексуализм", поочередно выполняя "роль" женщин. А библейская Рахиль, будучи бесплодной, дала Иакову свою служанку Баллу, которая родила дитя *Рахили*.

В дальнейшем, по мере усложнения деятельности, "удлинения" цепи средств, необходимых для достижения лично желаемой цели, обусловленного этим разделения труда, происходит логизация вещей и явлений. Восприятие того и другого начинает отрываться от их конкретно-наглядной определенности. Расширение пространственных связей человека, возникновение обмена вещей и товаров, становление денежной экономики, развитие философии и естественных наук — все это вело к интеллектуализации и логизации социального мира. Так происходило становление нашей сегодняшней повседневности.

162

3.16. К антропологии повседневности

Под повседневностью мы понимаем нечто привычное, рутинное, нормальное, себе тождественное в различные моменты времени. Если следовать этой точке зрения, то, руководствуясь нашей гипотезой, можно сказать, что в начальные эпохи истории повседневности как таковой не существовало. Повседневность — это продукт длительного исторического развития.

Но "примитивные" формы опыта не исчезли бесследно. Под натиском повседневности, бесповоротно утвердившей себя в качестве "верховой реальности" (термин Шюца), они раздробились на "конечные области", каждая из которых обладает своей "логикой". В литературе отмечается, что характерное для ранних стадий истории комплексное мышление и явление партиципации свойственно шизофреникам и также отчетливо прослеживается на ранних стадиях развития ребенка. В этой связи представляют интерес игры детей младшего возраста, которые часто называют ролевыми играми, предполагая, что они включают в себя процессы принятия роли, т.е. типизацию. Но мне кажется, следует говорить не о типизации, а об отождествлении: в такой игре девочка становится не как бы матерью, но она является матерью, а песок в кастрюльке — не условный заменитель каши (он условен лишь с точки зрения логики человека взрослого). Этим объясняется и серьезность, с которой дети подходят к игре и которая выражается в поглощенности ролью, немислимой во взрослых играх. Этим же объясняется и

возможность "принятия роли" паровоза, автомобиля и т.п., абсурдная с позиции логики. В игре проявляется совсем иной способ мышления, это, скорее, не ролевые, а партиципативные игры.

То, что можно обозначить как конечные области значений (вслед за Шюцем) или как миры опыта (в нашей терминологии): мир игры, мир фантазии, мир художественного творчества и восприятия, мир религиозного переживания, мир душевной болезни и т.д. и т.п., — все это обособившиеся области синкретического единого комплекса действия, переживания и мышления, характерного для далекого прошлого человечества. Их детальное сис-

163

тематическое исследование позволит объяснить многое из того, что было в прошлом и предвидеть (в определенной степени) будущее культурного развития человечества.

3.17. Повседневность как тема

Воспользовавшись булгаковской "мениппеей", мы вкратце рассмотрели некоторые основные моменты социологии повседневности: концепцию повседневной интерпретации и типизации, учение о конечных областях значений, или смысловых сферах, методологические вопросы изучения повседневности. Однако возникает вопрос: что дает изучение повседневности?

Очевидно, ответ будет таким: изучение повседневности позволяет достичь понимания укорененности социально-научного знания в повседневной жизни и постоянной и глубокой обусловленности ею. Выше говорилось, что повседневность является *основой* и необходимой предпосылкой исследований в социальных науках, но почти никогда не становится *темой* этих исследований. Попытка тематизации повседневности будет способствовать выявлению глубинных оснований социально-научного знания. Особого рассмотрения требует тема, касающаяся прояснения связи категорий повседневной интерпретации и понятий социальных наук. Здесь можно лишь сказать, что следствием такой методологической рефлексии и последующего "воссоединения" науки и повседневности должно стать преодоление принципиального разрыва между повседневной жизнью и миром социальной теории. Для социолога это означало бы отказ от позиций непогрешимого учительства, от ощущения всезнания и всемогущества, от чувства превосходства ученого, вооруженного теорией, над "простым" человеком, опирающимся лишь на здравый смысл. Теоретики социологии должны спуститься из заоблачных высей, и тогда они поймут, что пренебрегаемый ими здравый смысл — не существо низшего порядка, а законный и полноправный родитель социологической теории.

164

"Воссоединение" науки и повседневности откроет новые возможности участия социальной науки в человеческой жизни, ибо определение иного места науки в мире — это и иной мир, открывающий новые бесчисленные возможности реализации жизненных планов человека. На это намекает и Воланд в известном эпизоде романа:

— Михаил Александрович, — негромко обратился Воланд к голове, и тогда веки убитого приподнялись, и на мертвом лице Маргарита, содрогнувшись, увидела живые, полные мысли и страдания глаза. — Все сбылось, не правда ли? — продолжал Воланд, глядя в глаза головы. — Голова отрезана женщиной, заседание не состоялось, и живу я в вашей квартире. Это — факт. А факт — самая упрямая в мире вещь. Но теперь нас интересует дальнейшее, а не этот уже совершившийся факт. Вы всегда были горячим проповедником той теории, что по отрезании головы жизнь в человеке прекращается, он превращается в золу и уходит в небытие. Мне приятно сообщить вам, в присутствии моих гостей, хотя они и служат доказательством совсем другой теории, о том, что ваша теория и солидна и остроумна. Впрочем, все теории стоят одна другой. Есть среди них и такая, согласно которой каждому будет дано по его вере. Да сбудется же это! Вы уходите в небытие, а мне радостно будет из чаши, в которую вы превращаетесь, выпить за бытие.

В гл. 2 (см. разд. 2.8) упоминалась теорема Томаса, в которой утверждается следующее: если ситуация рассматривается как реальная, она реальна по своим последствиям. И в предыдущей, и в настоящей главе мы на многочисленных примерах старались показать, что определенного рода интерпретация, т.е. отнесение действия к определенному типу, предполагает возникновение новой объективной среды, причем

объективной она представляется самим участникам взаимодействия и обретает подлинно объективное воплощение в их действиях, направленных на практическое изменение мира.

В устах Воланда слова "каждому по его вере" звучат как поистине дьявольская формулировка теоремы Томаса — одной из центральных тем социологии повседневности. В этих словах — ключ к пониманию судьбы героя романа — Мастера, вообще к пониманию того, как реализуются в мире человеческие планы и цели.

165

4. Глава. РИТУАЛ - СИМВОЛ - МИФ

4.1. Ритуалы и ритуализм

В обыденном понимании под ритуалом подразумевается стандартная устойчивая последовательность действий, имеющая церемониальный характер. При этом предполагается, что ритуал — лишь формальная процедура, т.е. ценности и смыслы, приписываемые ритуальному действию, не являются поистине ценностями и смыслами индивида, осуществляющего ритуал. Поэтому и говорят: "для него (нее) это только ритуал", "все это только ритуал", подразумевая если не прямое лицемерие и притворство индивида, то во всяком случае несоответствие его внешнего поведения и внутреннего мира. То есть термин "ритуал" в обыденном языке имеет негативную ценностную окраску.

Правота обыденного суждения заключается в том, что значительная часть наших повседневных взаимодействий действительно носит характер ритуала именно в этом негативном смысле слова. Г. Зиммель в ряде работ, посвященных анализу "чистых форм" (термин Зиммеля) взаимодействий, пришел к выводу, что большая часть повседневной жизни человека состоит из действий ритуального характера, мало или вовсе не связанных с субстанцией волнений и забот.

Например, анализируя обычай светского общения, он показал, что оно целиком ритуалистично в том смысле, что его правила требуют от участников не касаться реальных жизненных про-

166

блем: семейных осложнений, финансовых затруднений, болезней и т.п. Такое общение — продукт сознательного соглашения игнорировать реальные ценности жизни, выходящие за пределы самой формы общения. Многие моралисты клеймили светское общение за его пустоту и лицемерие. Но, как показал Зиммель, это не "содержательные" пустота и лицемерие, а пустота и лицемерие игры. Любая игра пуста в том смысле, что ходы в этой игре (соответственно реплики в светском разговоре) мотивируются правилами игры, а не реальными жизненными проблемами участников; так, болезнь жены шахматиста не определяет, какой вариант защиты он выберет в игре. Точно так же и упрек в лицемерии светского общения не выдерживает критики, ибо, вступая в игру, индивиды сознательно принимают на себя роль, диктуемую правилами игры, отказываясь (совсем или частично) от собственной индивидуальности [29].

Изученный им феномен светского общения Зиммель назвал *чистой игровой формой*. Мы могли бы сказать, что это форма полностью ритуализованного общения. Такая форма в жизни встречается редко (если вообще встречается), так же как и совершенно неритуализованные формы, характеризующиеся тем, что содержание, исповедуемые ценности, глубина переживания находят абсолютно адекватное, никакими ритуалами не опосредованное выражение (таковы иногда любовные соития, в которых выражается чистая эротика; но в обычной жизни эротика имеет свою игровую, как говорил Зиммель, или ритуальную, как могли бы сказать мы, форму — кокетство).

Реальные жизненные взаимодействия всегда ритуализованы, когда в большей, когда в меньшей степени. И чем образованнее, культурнее (в общепринятом смысле этого слова) человек, тем большую роль в его жизни играют ритуальные моменты. Феномен *такта* есть феномен ритуализации повседневности. Тактичный человек не вставит в разговор реплику о собственной личной проблеме, даже если она для него в тысячу раз важнее темы данной беседы. Точно так же он не прореагирует непосредственно и "содержательно" на неуместную реплику или неуместный поступок другого.

Таким образом, негативный оттенок, придаваемый характеристике действия как ритуального, не всегда правилен. Разделить негативное и позитивное в ритуале так же трудно, как определить, где кончается такт и начинается лицемерие, хотя именно

167

из негативной интерпретации слова "ритуал" возникло понятие ритуализма.

Ритуализм можно понимать в трех смыслах: во-первых, ритуализм как принцип межиндивидуальных повседневных взаимодействий; во-вторых, ритуализм как форма адаптивного поведения; в-третьих, ритуализм как ценностная характеристика личностей, или групп, или даже крупных социокультурных систем. Сначала о первом. В начале гл. 3

упоминалось об экспериментах Г. Гарфинкеля, ставящих своей целью "вскрытие" обычно не замечаемых, принимаемых людьми на веру, или, можно сказать, латентных структур повседневности. Один из экспериментов заключался в следующем: студент-экспериментатор получал задание при встрече с приятелем, знакомым или коллегой вместо обычного ответа на приветствие поинтересоваться, что подразумевает партнер в этих приветственных словах. Услышав стандартный вопрос: "Как дела?", — студент останавливался и приступал к "допросу" приятеля, имевшего несчастье попасться ему на дороге: "Что ты имеешь в виду под делами? Как дела на факультете? Со здоровьем? Или с девушкой? Или что-то еще..?" Допрашиваемый начинал сердиться. А беседа, как правило, завершалась ссорой и криками: "Да пошел ты... Зачем мне нужны твои дела!" или какими-нибудь другими столь же бурными проявлениями чувств.

О целях экспериментов Гарфинкеля говорилось в гл. 3. В данном контексте они важны как демонстрация ритуализма, характерного для подавляющего большинства нормальных человеческих ситуаций и взаимодействий.

Второй смысл слова "ритуализм" восходит к определению, данному Р. Мертоном. Для него ритуализм — это тип индивидуальной адаптации, когда индивид отвергает культурно определенные цели по причине неспособности их достижения, но продолжает исполнять институциональные правила и нормы, предназначенные для достижения этих целей. Такое понимание можно рассматривать как концептуализацию ритуала в обыденном смысле, о котором сказано выше. Мертон разъяснял ритуализм следующим образом: индивид чувствует себя защищенным, следуя рутинным процедурам, предписанным для достижения успеха. Даже если он уверен, что никогда не преуспеет и не поднимется на более высокую ступень в организации, само это ритуальное соответствие институциональной модели предохраняет его

168

от острой тревоги и нервных срывов, которые провоцируются провалом попыток достижения цели. Ритуализм — один из пяти выделенных Мертоном типов адаптации индивидов к культурным целям и выработанным для их достижения институциональным нормам [146, р. 131].

Остальные четыре типа: конформизм, когда индивид полностью принимает как культурные цели, так и институциональные правила их достижения; инновация, когда индивид принимает цели культуры, но отвергает институциональные средства их достижения (индивиды именно такого склада совершают преступления, типичные для конторских служащих, клерков: должностные подлоги, растрата казенных денег и т.д.); ритритизм, когда отвергаются как культурные цели, так и средства их достижения; бунт, когда индивид отвергает как цели, так и ценности, однако заменяет их на новые, альтернативные (такое поведение характерно для молодежи, отвергающей ценности отцов, а вместе с ними и стандартные способы реализации этих ценностей). Эта крайне полезная типология фиксирует основные типы поведения в стабильной социокультурной среде.

Третий смысл слова "ритуализм" подразумевает систематическое следование нормам и правилам, которые традиционны по своему происхождению и характеру, но уже давно не соответствуют потребностям и ценностям реальной жизни. Ритуализм такого рода может порождаться разными причинами: интересами власть имущих, косностью соответствующих организаций и институтов, отсутствием сильных импульсов к изменению сложившейся нормативной системы.

Приведу только два примера. Ближайший к нам в историческом плане — ритуалистическая форма существования советской моностилистической культуры в последние годы Советской власти, в годы застоя и начала перестройки. В этот период критика советской системы осуществлялась, так сказать, изнутри и была направлена против ритуалистического характера системы, отражала требование ее обновления, приведения в соответствие с жизнью и временем.

Такой же характер антиритуалистического протеста носила на первых ее порах религиозная Реформация XIV в. Сначала Лютер боролся не с католицизмом как таковым, а с его ритуалистическими чертами. Так, богослужение и Библия только на латыни,

169

множество сложных, разнообразных, имевших многовековую историю ритуалов, смысл которых давно забылся, и некоторые другие черты догматики и обряда противоречили требованиям времени, и, по мысли реформатора, их следовало отбросить

прочь как пустую раковину, как старую змеиную шкуру.

Правда, оказалось, что как сейчас, в ходе недавней перестройки, так и пятьсот лет назад, в случае Реформации, все далеко не просто: ритуал, то что считалось чистой формой, наполненной по существу другим, новым содержанием, безразличен по отношению к этой самой форме. Выяснилось, что отбрасывание одного за другим элементов ритуала последовательно, шаг за шагом ведет либо к уничтожению, либо к трансформации соответствующих институциональных образований, которые частично состоят именно в этих ритуализированных структурах действий. Католическая церковь мудро сохранила ритуал и во многом благодаря этому существует вот уже пять веков после Реформации. Советские лидеры поддались антиритуалистической пропаганде, требующей "отказа от старых форм", "обеспечения единства слова и дела" и т.д. Результат нам известен.

Эти примеры позволяют сделать вывод, что воинствующий антиритуализм, борьба против устаревших форм на самом деле всегда (или почти всегда) есть борьба против содержания, заключающегося в этих формах. Революции начинаются с антиритуалистического протеста и завершаются тотальным сломом соответствующих институтов. Другой вывод состоит в том, что нет ритуалов, которые совсем не соответствуют выражаемым в них ценностям. Формирование ценностей исторически складывается именно в таких, какие они есть, ритуалах, и всякий антиритуализм неизбежно сводится к борьбе против основополагающих ценностей, выражаемых в ритуалах, за иные, новые ценности.

4.2. Ритуалы и социальные институты

Ритуализация определенных систем деятельности, отрыв их от реального жизненного энергетического субстрата есть форма образо-

170

вания социальных институтов. Институционализированные ритуалы есть форма канализации индивидуальных энергий самого разнообразного плана и одновременно фундамент социального порядка.

Чтобы разъяснить этот тезис, полезно обратиться к зиммелевскому различению формы и содержания социального. Содержание — это все то, что наличествует в индивидах в виде влечений, целей, интересов, стремлений, психических состояний и переживаний. Содержания всегда конкретны и по сути дела не социальные. Голод, любовь, труд, религиозная вера, технические орудия и прочие вещи — "не есть непосредственно общественное; все это становится таковым лишь постольку, поскольку преобразует изолированное существование индивидов в определенные формы совместного существования, подпадающие под общее понятие взаимодействия" [29, с. 171]. По словам Зиммеля, содержание — это материя или, можно сказать, энергия социального, она находит упорядоченное общественное выражение через форму.

Дать определение формы довольно сложно. Зиммель, выявив и проанализировав десятки разных социальных форм (наука, мода, конфликт, закон, обычай, мораль, честь и т.д. и т.п.), не смог сформулировать однозначного определения формы и составить классификацию социальных форм. Последние он называл формами обобществления, подразумевая под этим, что в формах и при посредстве форм обобществляются содержания, т.е. индивидуальные переживания, мотивы, цели, стремления, иными словами, из фактов индивидуальной психики и жизни они превращаются в общественные факты, вливающиеся в поток общественных взаимодействий [33, 56].

В данном случае нас интересуют не столько точные определения зиммелевских понятий формы и содержания социального, сколько проблема их взаимодействия, т.е. обобществления, которую мы рассматриваем в определенном смысле (об этом речь пойдет ниже) как проблему институционализации. Обратимся непосредственно к Зиммелю:

...Когда практические потребности и отношения побуждают людей силами ума, воли, эмоций, творчества перерабатывать взятый из реальности жизненный материал, придавая ему формы, соответствующие жизненным целям, ...эти силы и интересы вдруг оказываются оторванными от жизни — той самой жизни, из которой они вышли и ко-

171

торой обязаны своим существованием. Происходит освобождение и автономизация некоторых энергий, последние уже оказываются не связанными с

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

предметом, оформлению которого они служили... Они теперь "играют" в себе и ради себя, захватывают и создают материю, служащую теперь только лишь средством их самореализации.

Так, например, всякое познание является первоначально средством борьбы за существование; знать действительное положение вещей в высшей степени важно для сохранения и развития жизни. Возникновение же науки свидетельствует, что познание оторвалось от практических целей, стало ценностью в себе, самостоятельно избирает свой предмет, преобразует его в согласии с собственными потребностями и не задается иными вопросами, кроме тех, что приносят ему самоудовлетворение. Далее: формирование наглядных и отвлеченных реальностей, упорядоченных в своей пространственной структуре, в ритме и звучании, значимости и иерархии, обусловлено прежде всего потребностями практики. Но лишь только эти формы становятся самоцелью, обретают право и силу в себе самих, избирают и творят ради самих себя, а не ради слияния с жизнью, — перед нами искусство, целиком отделенное от жизни и берущее у нее только то, что ему нужно и как бы изготавливается им вторично...

Такой же поворот определяет и суть права. Общественная необходимость побуждает или легитимирует определенные способы поведения индивидов; они уместны и существуют сначала исключительно по причине целесообразности. Однако с появлением права смысл их становится совсем иным; теперь они реализуются только потому, что побуждены и поддержаны правом пусть даже вопреки породившей и продиктовавшей их жизни: *fiat justitia, pereat mundus!* Следовательно, хотя соответствующее праву поведение коренится в целях социальной жизни, само право в его чистом виде лишено всякой "цели". Оно уже не является средством, но, наоборот, из самого себя, без оглядки на узаконение какой-то высшей инстанцией определяет способ организации жизненного материала [29, с. 117].

Здесь Зиммелем высказано несколько очень важных мыслей. Во-первых, формы, которые впоследствии "отвердевают" и превращаются в ритуалы, происходят из самой жизни и когда-то имели очевидную практическую жизненную целесообразность. Во-вторых, будучи ритуализованными, эти формы как бы лишаются цели, становятся "пустыми" формами, не связанными с не-

172

посредственностью жизни. В-третьих, они начинают оказывать воздействие на жизнь, определяя и формуя по-своему материю жизни, ее содержание.

То, что Зиммель говорит о науке, искусстве, праве, можно сказать о любом из социальных институтов: о семье, образовании, здравоохранении. Разумеется, эти институты прошли долгий путь, прежде чем приобрели современный облик и содержание. Их собственное, независимое развитие происходило после отделения от субстрата жизни, от "жизненных содержаний". Оно определялось воздействием двух составляющих, двух важнейших факторов. Прежде всего, воздействием (теперь крайне опосредованным) "жизненных содержаний", т.е. человеческих целей, стремлений, мотивов, которые отнюдь не всегда могли выразиться в ритуализованных институциональных моделях, а поэтому влияли на изменение (в направлении их совершенствования) этих моделей. Когда в любом обществе и в любое время начинают убеждать в необходимости реформы социальных институтов, это означает, что существующие формы перестали соответствовать реальным жизненным потребностям и адекватно удовлетворять эти потребности. В таком случае либо происходят изменения социальных институтов: переопределяются их права, обязанности, направления и цели деятельности, изменяются бюджет и персонал, либо изменения не происходят, но допускается вторичная институционализация, т.е. формально фиксируются ставшие уже ритуализованными формы поведения, характерные не для всего общества, а для какой-то из его групп, например, молодежи в рамках молодежной субкультуры или национальных, сексуальных меньшинств.

Второй путь развития и изменения социальных институтов определяется их собственной институциональной логикой, т.е. логикой организаций, ибо современные социальные институты имеют форму социальной организации. Логика организаций — это логика бюрократии. Бюрократия (по крайней мере, в ее рациональной форме, свойственной современной западной цивилизации) — феномен сравнительно недавнего происхождения; история ее совпадает с историей европейского Нового времени [187, кар. VI].

В наши задачи не входит анализ логики развития социальных институтов и их

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

взаимодействия с внешней средой. В данном контексте важно лишь подчеркнуть, что социальные институты формируются на основе ритуализованных форм поведения. В об-
173

ществах со слабо развитыми институциональной системой и системой стратификации ритуалы практически выполняют функции социальных институтов, являются орудием социальной интеграции, средством социальной мобильности и формой воспроизводства социальной структуры.

4.3. Определения ритуалов

Очевидно, что нас не устроит приведенное в разд. 4.1 истолкование ритуала как своего рода формы неискреннего поведения. Дело не в том, искренни или неискренни выражения чувств в действиях, а в сложности организации социального общежития, предполагающего множество инстанций, опосредующих "крик души" и его уместное, социально приемлемое выражение. Одной из таких инстанций и является ритуал, порождающий ритуализованное, социально приемлемое поведение.

Известно несколько определений ритуала¹. Этнографы, этнологи, культурантропологи подразумевают под ритуалом *"определенные установленные действия, которые совершаются с целью повлиять на действительность, имеют символический, неэмпирический характер и, как правило, социально санкционированы"* (Р. Фирт) [ПО, р. 222].

Лаконичное и выразительное определение ритуала дали Р. и К. Берндты: *"Обряд, магический или религиозный, является стилизованным и символическим действием, которое выполняется для достижения определенных целей в земной жизни или в загробной"* [7, с. 190].

Антропологу М. Дуглас принадлежит следующее определение: *"Ритуалы — это определенные типы действий, служащие це-*

¹ Во многих этнографических работах на русском языке, как отечественных, так и переводных, в качестве синонима слова *ритуал* применяется термин *обряд*. Ничего плохого в этом нет, можно говорить даже *чин*. Мы употребляем слово *обряд* как синоним *ритуала*. Однако надо иметь в виду, что *обряд* — слово крайне многозначное, так что применение термина *ритуал* представляется более точным в техническом смысле.

174

ли выражения веры или приверженности определенным символическим системам" [107, р. 13].

Социологическое понимание ритуала имеет более общий характер. Ритуал, по определению В. Фукса [140, с. 650], это *"социально регулируемая, коллективно осуществляемая последовательность действий, которые не порождают новой предметности и не изменяют ситуацию в физическом смысле, а перерабатывают символы и ведут к символическому изменению ситуации"*.

Здесь ритуал — не обязательно религиозное явление. Определение, данное В. Фуксом, кстати, может быть отнесено и к бюрократическим организациям в современном их понимании: они также представляют собой строго осуществляемую и коллективно регулируемую последовательность действий, которые не порождают ничего материального, а занимаются переработкой символов и "ведут к символическому изменению ситуации". Ведь любое решение, предписание или разрешение, получаемое бюрократическим путем, изменяет ситуацию лишь символически, как, например, штамп в паспорте, поставленный в ЗАГСе, или разрешение на получение десяти тонн кровельного железа на таком-то складе. (О символах и их роли в ритуале речь пойдет ниже.)

Еще одно, довольно развернутое определение (впрочем, скорее описание, которое, пожалуй, исчерпывающим образом формулирует видение ритуала для социологов) принадлежит Дж. и А. Теодорсонам:

Культурно стандартизованный набор действий символического содержания, совершаемый в ситуациях, предписываемых традицией. Слова и действия, составляющие ритуал, определены очень точно и весьма мало изменяются, если вообще сколько-нибудь изменяются, от одного случая совершения ритуала к другому. Традиция также определяет, кто может проводить ритуал. В ритуалах часто используются священные объекты; предполагается, что в конце ритуала его участники должны испытывать общий эмоциональный подъем. В случае, если речь идет о магическом ритуале, его участники верят, что ритуал сам по себе

способен вызвать определенные результаты — изменения внешней среды. Религиозные ритуалы обычно символизируют фундаментальные верования и проводятся для того, чтобы продемонстрировать благочестие и благоговение. Ритуалы также служат усиле-

175

нию группового единства, например националистические ритуалы. В период кризиса ритуалы могут снимать ощущение тревоги и неблагополучия. Ритуал нужно отличать от *церемонии*, которая представляет собой более детализированную последовательность действий, включающую в себя некоторое число ритуалов. Кроме того, церемония всегда имеет социальный характер и ее не может проводить один человек, тогда как ритуалы бывают как коллективные, так и индивидуальные.

Символическое поведение, повторяющееся в определенные периоды времени, выражающее в стилизованной явной форме определенные ценности или проблемы группы (или индивидуума). В таком понимании термина маленькие и недолго существующие социальные группы могут вырабатывать ритуалы, не входящие в культурную традицию, а являющиеся специфическими для данной группы [179, p. 351].

4.4. Дюркгейм о религии и ритуалах

Единственная попытка проанализировать многообразные функции ритуалов как единое системно организованное целое принадлежит Э. Дюркгейму. В своей интерпретации ритуала Дюркгейм отразил собственное понимание природы социального и природы религиозной жизни [108]. Как отмечалось ранее, в понимании Дюркгейма общество — это реальность *sui generis*, т.е. реальность особого рода, которая не сводится к реальности эмпирически воспринимаемой жизни членов общества. Исследуя элементарные формы религиозной жизни, а именно конкретные религиозные верования и обряды туземцев Австралии, Дюркгейм пришел к выводу, что разделение их мира на священный и светский воспроизводит отделение общества как реальности особого рода от посюсторонней жизни: общество — это священное, а посюсторонняя жизнь — вульгарное, профанное, светское. То есть австралийские аборигены различают две жизни, два мира, и этот дуализм находит свое выражение в религиозном культе — в ритуалах и обрядах.

176

Вот как интерпретирует П. Сорокин [68] эту мысль Дюркгейма. Жизнь австралийских племен обычно делится на два периода. В течение первого периода кланы рассеяны по обитаемой ими территории, отрезаны и изолированы друг от друга, их жизнь течет спокойно, без особого накала страстей, подчас даже скучно, в трудах и заботах — они заняты рыболовством, охотой, обеспечением всего необходимого для жизни. Второй период, наступающий обычно после окончания сезона дождей, резко отличается от первого. В это время рассеянные кланы собираются вместе, обычная жизнь сменяется праздником — "короббори". Трудиться уже нет необходимости — достаточные запасы пищи заготовлены заранее. Сам факт соединения рассеянных до того кланов нарушает рутинное течение жизни, все испытывают лихорадочное оживление; как сказал бы Зиммель, темп и ритм жизни убыстряются. Происходит индуцирование своего рода психической энергии, как в толпе на стадионе перед началом матча, или в зрительном зале перед концертом, или в митинговой толпе. Живущие нормально и размеренно в течение всего года аборигены в этот период становятся легковозбудимыми, и любые, даже простейшие стимулы вызывают бурную реакцию, как будто накопившаяся энергия только ждет повода излиться.

Напряженность растет и растет, и, наконец, происходит всеобщая "разрядка": аборигены впадают в священный экстаз, при этом все запреты, в частности половые, исчезают, танцы и возбуждающие наркотики усиливают чувство полного освобождения, а украшения, новые татуировки, маски преображают торжествующих не только внешне, но и внутренне, заставляя каждого считать себя в этот миг новым, иным существом, не тем, которое выполняло скучную работу весь долгий и тяжелый год.

Отсюда само собой следует, что в его сознании необходимо должно было возникнуть верование в существование двух миров, не совместимых друг с другом: мира обычного, "вульгарного" (*profane*), где он ведет скучную и трудную монотонную жизнь, и мира "священного", в котором он перерождается и испытывает необычайные переживания [Там же, с. 80].

Если сфера совместного, коллективного, общественного — это "священное", а сфера отдельного, изолированного существо-

177

вания — это "вульгарное", то религия есть не что иное, как обожествление общества, а *религиозный культ* — *совокупность ритуалов, направленных на осуществление этого дуализма в поведении людей и на то, чтобы не допустить смешения этих двух различных миров.*

Именно этим объясняется разделение ритуалов на две главные категории: *отрицательные* и *положительные*. Первые представляют собой систему запретов, призванных резко разделить мир священного и мир вульгарного. Например, не-священное существо не может касаться священного: непосвященный не может не только брать в руки *чурингу*, но даже видеть²; обычно нельзя есть мясо тотемного животного. Запрещается как пространственное, так и временное смешение этих двух миров. Результат запрета пространственного смешения очевиден: это создание особых священных мест — пещер — для совершения некоторых ритуалов и хранения святынь. Запрет временного смешения сводится к запрету некоторых "вульгарных" занятий в периоды специально религиозной жизни (в религиозные праздники). Во время одних обрядов запрещено принимать пищу, во время других запрещена любая работа.

Положительные обряды выполняются с противоположной целью — не разделять два мира, а приблизить верующего к миру священного. К ритуалам этого типа относятся ритуальное совместное поедание тела тотемного животного, жертвоприношения, преследующие ту же цель, определенные действия, производимые с тем, чтобы завоевать благорасположение божества и обеспечить желаемое состояние дел либо посредством проигрывания и подражания (так называемые *имитационные* ритуалы), либо путем воспроизведения прошедшего (*коммеморативные* ритуалы). Кроме того, Дюркгейм выделяет особый тип ритуалов — *искупительные*, которые совершаются с целью искупления или смягчения последствий святотатственного поступка.

⁴ *Чуринга* — священный предмет — камень или кусок дерева, на котором вырезан знак тотема и который поэтому обладает сверхъестественными качествами. У некоторых племен каждый мужчина имеет свою чурингу, в которой заключается его жизнь. До времени они хранятся в специальных пещерах; для молодых людей проводится специальный ритуал, во время которых они впервые видят свои чуринги.

178

Перечисление этих ритуалов и немногие приведенные выше примеры, показывающие обрядовую сторону религии австралийских аборигенов, дают представление о некоторых универсальных формах религиозной обрядности. Это запрет на прием пищи (зародыш поста), существование изолированного места для отправления обрядов (храм), поедание тела тотема (причастие) и многие другие.

Но названные универсальные формы относятся не только к *религиозной* обрядности. Их можно назвать *культурными универсалиями*, ибо соответствующие обрядовые формы продолжают существовать и в светских культурах, хотя, конечно, и эмоциональный фон, и рациональное обоснование ритуалов коренным образом меняются. Здесь можно вспомнить ритуализацию советской жизни: партийные собрания как форма положительных ритуалов, "коллективное поедание тела" диссидентов и т.п. А как по-другому, если не жертвоприношениями, можно назвать многочисленные дары трудящихся, ставшие экспонатами Музея подарков Сталину, открывшегося в 1949 г. к семидесятилетнему юбилею вождя (или Бога?). К отрицательным ритуалам относилось и относится запрещение небрежного или пренебрежительного отношения к флагу и прочим государственным символам. К типу коммеморативных обрядов принадлежат ежегодные праздники, воспроизводящие славные страницы прошлого, например День Победы в нашей стране; аналогичные ритуальные церемонии имеются повсюду. Регулярно проводимые военные маневры, вызывающие в их участниках чувство особого подъема и оживления, относятся к имитационным ритуалам.

Здесь намечены лишь общие аналогии; разумеется, смысл этих, достаточно сложных социальных явлений нельзя напрямую отождествлять с ритуалами австралийских аборигенов. Но в то же время следует заметить, что и в том, и в другом случае речь идет об отношениях индивида и общества и об обществе как некой особой превосходящей реальности, требующей ритуального поклонения.

Дюркгеймовская социология религии, основанная на его концепции общества, не стала общепринятой, но многие сложившиеся в ее рамках объяснения неоспоримы, а

предложенная им классификация ритуалов многое дала для понимания этого феномена религиозного культа.

179

4.5. Типы и функции ритуалов

Дюркгеймовская классификация ритуалов — пожалуй, самая систематическая и обоснованная. Но и она не включает в себя все многообразие типов ритуалов.

Ритуалы классифицируются по разным основаниям-критериям. Важным считается разделение ритуалов на *магические* и *религиозные*. Дюркгейм в соответствии со своими представлениями об обществе предлагал считать главным отличием магии от религии то, что первая имеет индивидуальный характер, а вторая — общественный. Если говорить более конкретно, можно отметить, что в магии (колдовстве) отсутствует характерная для религии вера в персонифицированные сверхъестественные силы, т.е. в бога. Магические ритуалы преследуют непосредственные, ближайшие цели и, что очень важно, они являются делом индивидов, а в результатах религиозных ритуалов обычно бывает заинтересовано все общество (клан, племя) и поэтому, как правило, все общество (или ключевые группы, или символические общественные фигуры) участвует в их осуществлении.

Ритуалы можно классифицировать также по их функциям. В первую очередь следует выделить *кризисные* ритуалы, совершаемые индивидом или группой в критические периоды жизни или как ответ на острую и совершенно неотложную проблему. Примером может служить танец дождя, совершаемый обычно в период долгой засухи, когда потеря урожая грозит племени полным вымиранием. Этот сложный ритуал совершается при участии практически всего племени под руководством верховных жрецов, шаманов или священников. Он детально и четко разработан, пришел из стародавних времен. Заметим, что вообще ритуал и импровизация исключают друг друга.

В современном обществе характер кризисного ритуала носит обращение главы государства к народу в случае бедствия, его пребывание непосредственно на месте бедствия. Кризисным ритуалом необычайной силы воздействия стал военный парад 7 ноября 1941 г. на Красной площади, когда войска прямо с парада шли на фронт. Благодаря случайному стечению обстоятельств комме-

180

моративный обряд превратился в кризисный, многократно усилив тем самым свое воздействие.

Календарные ритуалы совершаются регулярно по мере наступления предсказуемых, повторяющихся природных явлений, таких, как смена времен года, смена фаз луны, созревание урожая и т.п. Во всех сельских культурах имеется огромное количество таких ритуалов, крайне сложных, насыщенных элементами эротики, со своими особыми богами, героями, мифическими персонажами. По мере развития общества, его индустриализации они частично секуляризуются, частично отмирают [40]. Календарные ритуалы нередко рассматриваются как одна из разновидностей ритуалов перехода (см. разд. 4.6).

Особый класс образуют ритуалы *интенсификации*. Этот термин введен американскими антропологами Чеплом и Куном [103] для обозначения совокупности ритуалов различных типов: кризисных, календарных и других, осуществляемых для того, чтобы противостоять нарушению равновесия групповой жизни, вызванному либо внутренними, либо внешними причинами, интенсифицировать взаимодействие между членами группы и вообще повысить степень групповой сплоченности. Именно с такими ритуалами мы сталкиваемся, например, когда на свадьбу или иное семейное торжество съезжаются члены семьи, разбросанные по всей стране и до этого случая не видевшие друг друга годами, если не десятилетиями. Функцию интенсификации выполняют, как правило, кризисные ритуалы. Обычно ритуалы интенсификации не имеют собственного специфического содержания, объединение их в один класс происходит на основе той роли, которую они играют в поддержании уровня интенсивности групповой жизни.

По своему содержанию и социальной функции выделяются ритуалы *родства*, причем они касаются не родства по крови или по браку, а родственных отношений, сформировавшихся на основе функциональных взаимосвязей. Таковы, например, ритуалы взаимоотношений членов семьи с крестным отцом или крестной матерью. Это так называемое ритуальное родство (третий тип родства наряду с родством по крови или

по браку). В традиционных культурах оно играет весьма важную роль.

Мы назвали лишь наиболее распространенные типы ритуалов. Вообще же в зависимости от применяемых критериев и уровня анализа можно выделить буквально бесконечное количе-

181

ство типов ритуалов. Например, ритуалы могут классифицироваться по участию в них мужчин или женщин на чисто мужские, чисто женские и смешанные ритуалы. В чисто мужских ритуалах имеют право участвовать только мужчины, но некоторые из них фигурируют в качестве женщин и символически имитируют физиологические функции, присущие женщинам [7, с. 194]; в чисто женских ритуалах, наоборот, отдельные женщины имитируют физиологические функции мужчин. Но это вовсе не означает "принятия роли" женщины или, наоборот, мужчины, согласно отчужденным ролевым определениям (если говорить современным языком). Это означает *бытие* женщиной или соответственно мужчиной в период ритуального времени, выключенного из нормального чередования времен. (Как происходит это "переключение", в чем его суть, мы расскажем в разд. 4.9.)

Кроме того, ритуалы могут быть классифицированы по массовости, т.е. по количеству участвующих, по степени структурированности, по чередованию элементов аморфности и структурированности, по характеристикам группы, внутри которой и во имя которой они исполняются. Последний момент очень важен, ибо ритуалы *стратифицированы*, причем стратифицированы двояко — в отношении как земной, так и мифологической иерархии. Некоторые ритуалы могут исполняться только вождями, или только старейшинами, или только охотниками (или только брахманами, или только кшатриями и т.д.), причем исполнение соответствующих ритуалов представителями других групп (или каст) влечет неисчислимые тяжелые последствия как для виновников, так и для оскверненных групп и даже самих оскверненных ритуалов. Боги (и прочие мифические существа) ревниво относятся к исполнению ритуалов. Так, использование ритуального предмета, предназначенного для служения в честь одного мифического существа, в ритуале, предназначенном для другого, может привести к совершенно непредсказуемым последствиям. Например, к деградированию бога, смене мест и значимости богов, короче, к перевороту в мироздании, который, безусловно, отразится и на людях (в виде мести оскорбленного бога).

В любой культуре присутствует также множество ритуалов нерелигиозного или не прямо религиозного характера. Здесь имеется в виду ритуализованный характер любых типов действий и форм деятельности, вплоть до встречающихся наиболее часто.

182

Такие ритуализованные формы, важные и значимые также в современной жизни, можно назвать *диффузными формами ритуального поведения*. Но поскольку эти ритуалы не кодифицированы, не стандартизованы, а чаще всего даже и не рефлексированы, и в то же время выполняют важнейшую функцию создания и поддержания достаточно стабильных структур межиндивидуальных взаимодействий, правильнее их можно было бы именовать *диффузными формами социальности*. Тонкий анализ таких ритуалов провел американский социолог И. Гофман.

Не будем анализировать концепцию Гофмана в полном объеме, а покажем его подход к ритуалистическому по своей природе феномену уважительного поведения, т.е. поведения, функция которого — выразить уважение и признательность одного человека другому. Гофман пишет:

Уважительное поведение со стороны актора состоит обычно в демонстрации почтительности, признательности и благоговения перед реципиентом в такой степени, что это кажется чересчур комплиментарным и по всей вероятности превосходит те чувства, которые актор мог бы действительно испытывать по отношению к реципиенту. Кажется, будто актор отдает реципиенту преимущество сомнения и может даже скрывать за россыпью комплиментов свою весьма низкую оценку его достоинств. Так акты уважения формируют идеальную модель, в соответствии с которой теперь и в дальнейшем будут разворачиваться реальные взаимоотношения актора и реципиента [120, р. 111].

Различают уважительное поведение двух видов, каждый из которых ориентируется на соответствующий тип ритуала: ритуал избегания или ритуал презентации. *Ритуалы избегания* — это предписываемые ограничения поведения, предназначенные для поддержания социальной дистанции между индивидами. Они ограничивают степень

вовлеченности индивидов в социальное отношение, помогают сохранять некоторый уровень формальности и определенную степень индивидуальной автономии для его участников. Заметим, что ритуалы избегания в том виде, как они описываются Гофманом, напоминают зиммелевское понятие такта.

Ритуалы презентации

Ритуалы презентации — это тоже предписываемые модели уважительного поведения, но служащие цели поощрения и активизации взаимодействия. Если ритуалы избегания предписывают,

183

чего не надо делать по отношению к партнеру, чтобы не ущемить его свободу и индивидуальность, то ритуалы презентации предписывают способы вовлечения партнера во взаимодействие путем выказывания знаков уважения. Это, по Гофману, "приветствия, приглашения, комплименты, мелкие услуги" [119, p. 312].

4.6. Rites de passage

Rites de passage (ритуалы перехода)

Rites de passage (ритуалы перехода) — это особенный класс ритуалов, существующих в каждой культуре и выполняющих особые функции, связанные в первую очередь с последовательным прохождением индивидом стадий своего жизненного пути — от рождения до смерти [117]. Ритуалами перехода отмечаются моменты изменения индивидуальной идентичности. Ритуалы перехода особенно важны и имеют особенно выразительный характер в традиционных, а также в "первобытных" обществах. Здесь момент перехода зачастую означает полную потерю старой идентичности и приобретение новой, совершенно иной идентичности, что предполагает изменение всех социальных характеристик личности, иногда вплоть до смены имени. В ряде культур *инициация* — переход в статус взрослого полноправного члена клана или племени — отождествляется со смертью и новым рождением. В некоторых культурах инициация не кратковременный акт или событие, а растянутый на несколько недель или даже месяцев процесс, во время которого действительно происходит преобразование иницируемого, превращение его в другого человека.

Представим схему церемонии инициации у африканских племен региона Убанге. Молодых кандидатов (*ганза*) поселяют в специально построенном лагере вдали от деревни. Три дня их заставляют практически голодать, потом ведут к реке купаться, а по возвращении проводят между двумя шеренгами вооруженных жесткими прутьями взрослых мужчин, подвергающих *ганза* самому настоящему жесточайшему кровавому бичеванию. На этом их муки не заканчиваются — следует обрезание. В тот же вечер све-

184

жеобрезанные *ганза*, не обращая внимание на боль и кровотечение, танцуют перед старейшинами. Все это время им нельзя издать ни стона, ни крика, ни каким-либо образом выказать боль — несдержанность может стать источником пожизненного позора. Затем следует возвращение в лагерь, где им читают краткий образовательный курс (семья, гражданские обязанности, половая мораль, ритуальные танцы, ремесла) и происходит "смытие" старых грехов, для чего *ганза* работают на общественном поле на положении рабов — под плеткой надсмотрщика, под палящим солнцем, без какой-либо защиты от муравьев, пчел и т.п. После такого служения каждый *ганза* получает новое имя. Впервые они покидают лагерь, который сразу сжигают, через месяц после обрезания и возвращаются в свою семью в специальной раскраске и в особом наряде. Здесь им три дня не разрешается произносить ни слова — ведь они только что родились и не умеют говорить [57, с. 119-122].

В ряде племен аборигенов Австралии процессом инициации предусматриваются следующие ритуалы.

Обрезание.

Обрезание. Оно осуществляется на "живом столе": в землю втыкается палица, вокруг которой, держась за нее руками и наклонясь вперед, становятся пять или шесть мужчин, образуя стол, на который лицом вверх кладут иницируемого. Оперирующий, сидя верхом на иницируемом, срезает крайнюю плоть. У племени аранда операция совершается под звуки вращаемой гуделки — голоса великого духа Тванйирика.

Подрезание.

Подрезание. В тех племенах, где эта операция осуществляется, она считается самой

важной в процессе инициации. Подвергающегося инициации кладут на "живой стол", поднимают его пенис и делают на нем разрез. Взрослые мужчины вновь надрезают те места, где у них когда-то во время инициаций были сделаны разрезы, и кровь стекает по их бедрам. Иницируемого кладут на землю лицом вниз, а остальные танцуют над ним, окропляя его кровью. Существует мнение, что этот обряд параллелен практиковавшемуся в некоторых племенах обряду надрезания влагалища у девушек и имитирует менструальное кровотечение. Он именуется *Кунапи* и имеет соответствующее мифологическое обоснование: "Кунапи означает надрез или чрево Матери-прародительницы, пенис символизирует Питона или Змею-Радугу, или Змею-Молнию, а надрез — женскую матку. Таким обра-

185

зом, подвергшийся операции подрезания мужской член символизирует одновременно как женские, так и мужские половые органы, которые должны соединиться, чтобы произошло оплодотворение. Кровь из надреза, будь то в первоначальной операции или в последующих, символизирует сразу и послеродовую и менструальную" [7, с. 126]. Послеродовая кровь, собственно, и означает рождение нового человека, а регулярное возвращение менструальной крови — постоянное, непрекращающееся плодonoшение рода.

Поэтическому гению Платона принадлежит знаменитый миф об андрогинах. Задолго до Платона австралийские аборигены воплотили аналогичный миф в непосредственности коллективных ритуалов.

Мужские инициации — не единственные, хотя, пожалуй, самые важные и самые сложные из ритуалов перехода. Существуют инициации девушек, ритуалы вступления в брак, наступления старости, наконец, ритуалы рождения и смерти. Этнографами описаны тысячи и тысячи подобных ритуалов. Все они имеют в общем один и тот же смысл и выполняют один и тот же набор функций: установление новой идентичности индивида, фиксация его нового статуса и интеграция основных статусных групп племени, клана, общины. Процесс инициации — это процесс приписывания статуса. Поэтому инициации так же, как и другие ритуалы перехода, — главное орудие социальной мобильности и воспроизводства социальной структуры в условиях до-современных обществ, когда отсутствуют институты образования и "достижительские" статусы.

В современных обществах роль ритуалов перехода сильно уменьшилась, а лучше сказать, сильно изменилась, хотя продолжает существовать огромное количество ритуалов этого типа: церковное причастие, получение паспорта как свидетельство совершеннолетия, допуск к выборам как признание гражданской зрелости, вручение аттестата зрелости и университетского диплома, заключение и расторжение брака, переход на пенсию и, конечно, как всегда и повсюду с самых наидревнейших времен культуры, — рождение и смерть (два кардинальнейших изменения статуса, достойные отдельного детального рассмотрения). Эти современные ритуалы перехода роднит с аналогичными ритуалами далекого прошлого, во-первых, их символический харак-

186

тер, во-вторых (частично), их социальная функция — функция стабилизации социальной структуры, категоризации индивидов, наделения их свидетельствами статусной идентичности.

Но существует очень много отличий сегодняшних ритуалов перехода от ритуалов перехода прошлого. Они связаны в первую очередь с большей свободой выбора идентификации, возможностью отказаться от какого-либо перехода. Образно говоря, если ритуалы прошлого (в той форме, как они изображены, например, выше) можно сравнить с железной клеткой, заставлявшей человека стать тем, кем ему суждено стать, и оставаться тем, кто он есть, то теперь каждый человек может не входить в клетку, войти в одну или в другую³. Кроме того, изменился сам характер символизации в ритуалах. Вследствие того, что ритуалам стала свойственна более формальная организация, символизация стала гораздо менее прямой и непосредственной, чем в ритуалах древних времен, можно сказать, что она вообще принимает иной характер.

4.7. Что такое символ?

Что мы подразумеваем, говоря, например, так: в ритуалах инициации "пенис *символизирует* Питона, или Змею-Радугу, или Змею-Молнию"? Что означает здесь слово *символизирует*?

Приведем описание еще одного ритуала австралийских аборигенов — обряда в честь птицы *эму*. Мужчины делают большую насыпь, на нее кладут белые перья пеликана, на которые нанесены черные и красные точки. Выбирают четырех женщин. В ходе обряда, который проводится днем, женщины проходят по насыпи, представляющей тело эму. В это время мужчины начинают петь... Когда пение заканчивается, руководящий обрядом мужчи-

³ Разумеется, это несколько идеализированное противопоставление. Социальный порядок и контроль у первобытных народов был не так жесток, как это может показаться, а что касается современного общества, то ослабление контроля в одном отношении часто сопровождается усилением его в другом.

187

на разрушает насыпь палицей и просит эму размножиться: разрушенная насыпь выглядит так, как только что вылупившиеся из яйца птенцы эму. Теперь в стране будет достаточно эму... [7, с. 203]. Что мы должны понимать, говоря: разрушенная насыпь символизирует множество вылупившихся птенцов эму?

А как понимать такое выражение: "при исполнении обрядов без участия женщин мужчины *символически* имитируют физиологические функции, присущие женщинам"?

Символ — очень многозначное и недостаточно проясненное понятие. Словари, даже специализированные, часто дают неточные и неполные объяснения символа. Приведем два определения понятия *символ*:

Символ — произвольный знак, вызывающий единообразную социальную реакцию. *Значение символа произвольно* в том смысле, что оно не присуще звуку, объекту, явлению и т.д. как таковым, а формируется в процессе обучения и взаимного согласия людей, использующих его в процессе коммуникации. Люди коммуницируют друг с другом символически посредством слов, жестов и действий.

Слово, флаг, обручальное кольцо, номер — вот примеры символов [179, р. 429].

Символ — то, что в своем чувственном качестве указывает на что-то другое или замещает что-то другое. Под этим "другим", "символизируемым" может пониматься конкретное явление или предмет (например, солнце как символ Людовика XIV), но чаще всего символ указывает на некое абстрактное, непосредственно не воспринимаемое содержание, смысловое образование, комплекс представлений, относящихся к религии, политике, науке и т.д. (например, христианский крест, знамена и гербы, докторская шапочка) [140, s. 762].

Совершенно очевидно, что ни одно из этих определений не способствует объяснению ритуальной символизации. Во-первых, символы описанных выше ритуалов не являются *произвольными* знаками (наверное, будет трудно догадаться, что это за ритуал, где двуполоую Змею-Радугу символизировал бы не тот предмет, который ее символизирует, а что-нибудь другое, например флаг). Во-вторых, символы этих ритуалов не *указывают на что-то другое* и не отсылают к чему-то другому.

188

4.8. Современная символизация

Приведенные выше словарные определения, в которых символ (как предмет, процесс, явление) противопоставляется "символизируемому", а отношение между ними имеет, как считается, конвенциональную природу, характеризуют социальную действительность современного мира, где существенно изменился и смысл символизации, и смысл ритуалов.

Как уже говорилось выше, сфера, которая раньше более всего подлежала ритуальной регуляции, теперь в значительной степени институционализировалась. Реальность этой сферы отделилась от символов. Жизнь в ее непосредственной полноте стала все менее и менее соотноситься с гражданской мифологией, которая, как предполагается, ее ведет и организует. Данное утверждение справедливо буквально для всех развитых обществ, как капиталистических, так и бывших социалистических.

Следствием этого стало опустошение символов. Их конкретно-жизненное содержание оказалось подменено рационалистическими конструкциями; в результате символизируемое отделилось от символизирующего. Материальность символа не соотносится с материей жизни, а потому и в самом деле становится безразличной по отношению к ней — результатом условности, конвенции. Свидетельство о совершеннолетию может называться паспортом, аттестатом, аусвайсом или как-то иначе, может представлять собой книжечку, карточку или значок — это не имеет никакого значения.

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

Новые символы не только безразличны символизируемой реальности по своей материальной природе и составу. Они безразличны и самой реальности, образуют свою собственную относительно замкнутую систему, нисколько не воздействуя на процессы жизни. Общеизвестным фактом является удлинение процесса взросления нынешней молодежи. Психологические, социологические, этнографические исследования показывают, что время психофизиологического, эмоционального и социального созревания входит в противоречие с формально-ритуальным временем признания гражданской дееспособности. Если прибегнуть к эт-

189

нографическим понятиям, можно сказать, что инициации подвергаются дети. Если бы современные "инициации" имели, как раньше, характер резкой личностной трансформации и реидентификации, молодой человек мог бы испытать серьезные психосоматические потрясения. Этого не происходит, поскольку инициации чисто формальны, не имеют отношения к жизни.

Сказанное не следует воспринимать как элемент критики современной культуры, атомизирующей и индивидуализирующей личность, разрушающей традиционные родовые опоры стабильного общественного существования. Разрушение действительно происходит, но оценивать его можно лишь на основе определенной идеологической концепции, заранее постулирующей, что есть добро, а что — зло. Мы же только констатируем, что разрушение стабильных ритуализованных структур ведет к росту человеческой свободы в пространстве, во времени и в третьем — социальном — измерении. Но здесь следует заметить, что рост индивидуальной свободы имеет свои отрицательные стороны, и определяется ли свобода в конечном счете как благо, зависит от тех критериев, которые выбраны для оценки изменения и развития общества.

Рассмотрим, как изменяется степень свободы в *пространственном* отношении. Деритуализация жизни и релятивизация символов способствует освобождению от оков клана, рода, общины, разного рода региональных идеологий, открывает широкие горизонты географической мобильности (региональный характер ритуалов, отмечающих этапы прохождения жизненного пути, привязывает человека к его месту сильнее, чем тюрьма). Ослабление ритуалов переходов и их отрыв от реальности жизни кардинальным образом изменяют возможности индивида распоряжаться *временным* диапазоном своей жизни. Он может растянуть или сократить юность, вернуть ее (например, снова взявшись за учение), увеличить период активной зрелости, вообще избежать старости как социально-сконструированного времени жизни. Разумеется, все это в пределах отпущенных ему биологических возможностей.

Но, грубо говоря, биология не безразлична к идеологии, в данном случае — к мифу и ритуалу. В традиционном обществе юноша, прошедший инициацию, не мог больше оставаться в статусе юноши, он становился взрослым так же неотвратимо, сразу и полностью, как куколка превращается в бабочку. Он вырослел

190

сразу, независимо от своих субъективных состояний и склонностей, точно так же как впоследствии "ритуально" старел. Эти чередующиеся возрастные статусы следовали с квазиестественной необходимостью, их наступление нельзя было отложить, как нельзя отложить приход лета или отменить зиму. В деритуализованном современном обществе человек может отменить или изменить многое. Вообще увеличением средней продолжительности жизни человечество во многом обязано не только успехам медицины и биологии, но и деритуализации общества и следующему за ним (или параллельно ему) изменению возрастных идеологий. И несмотря на множество изменений, до сих пор как структура, так и пределы человеческого жизненного пути во многом определяются и ограничиваются идеологически. Писатель Элиас Канетти неоднократно высказывал мысль об идеологическом, а не только и не просто биологическом характере неотвратимости смерти [100, s. 44].

И наконец, — свобода в социальном измерении: открытие возможностей внутрисоциальной и внутрикорпоративной вертикальной социальной мобильности, рост значения как статусов достижения, так и аскриптивных статусов и т.д., и т.п.

Итак, современные процессы обуславливают снижение роли ритуалов и опустошение символов. Именно на осознании роли и значения этих "пустых" символов, не содержащих в себе собственной реальности, а отсылающих к чему-то другому, строятся многие социологические концепции современного общества, объединяемые общим

наименованием "символический интеракционизм", на которых мы подробно останавливались в гл. 2.

Задача последователей символического интеракционизма, противников объективистской социологии, которые пытаются построить социальную науку по образу и подобию естественных наук, — ввести в социологию "человеческое измерение". С их (заметим, совершенно правильной) точки зрения межиндивидуальное взаимодействие организуется не как взаимодействие природных объектов, движимых внешними по отношению к ним объективными силами, а как результат постоянной собственной человеческой интерпретационной деятельности. В человеческом поведении между реакцией и стимулом всегда стоит интерпретация, т.е. осмысление того, что означает или, можно сказать, что символизирует этот стимул, на какие возможные последствия он

191

указывает. Даже наиболее часто встречающиеся стимулы, значение которых не вызывает сомнения у подавляющего большинства населения, могут стать объектом интерпретации и действительно интерпретируются.

Таким образом, человеческое взаимодействие осуществляется как постоянный процесс интерпретаций, их взаимных согласований, в ходе которых вырабатываются общие видения и оценки предметов и явлений, можно сказать даже так: формируются, конституируются общие предметы и явления, социальный мир в целом.

Эти концепции вполне соответствуют характеристикам деритуализованного общества, располагающего только пустыми символами, которые могут наполняться каким угодно содержанием, и единственная забота при этом состоит в том, чтобы обеспечить единое для участников взаимодействия, для группы или для всего общества понимание и истолкование символов в их новом конвенциональном наполнении.

Несколько забегаая вперед, отмечу, что эти новые символы — символы другого мифа, не того, каким и в каком жили аборигены Австралии.

4.9. Мифологическая символизация

Мифологические символы не указывают на что-то другое и не отсылают к чему-то другому. Если говорить точно, то они в своем чувственном качестве *являются чем-то другим*.

В гл. 3, посвященной формированию типологических структур повседневности, речь шла, в частности, о бразильском племени бороро, члены которого гордились тем, что являются красными попугаями арапа. "Бороро совершенно спокойно говорят, что они действительно являются красными арапа, и это не имя, которое они себе присваивают, и не родство, на котором настаивают. Они утверждают о полном тождестве существ" [14, с. 139]. Эта идентичность, т.е. одновременное бытие собой и другим, и составляет характерное качество мифологической символизации.

192

Особенную природу ее разъяснил А.Ф. Лосев. В книге, вышедшей в свет в 1930 г., он писал:

...Мы (в мифологическом смысле) находим полное равновесие между "внутренним" и "внешним", идеей и образом, "идеальным" и "реальным". В "образе" нет ровно ничего такого, чего не было бы в "идее". "Идея" ничуть не более "обща", чем "образ"; и "образ" не есть нечто "частное" в отношении идеи. "Идея" дана конкретно, чувственно, наглядно, а не только примышляется как общее понятие. "Образ" же сам по себе говорит о *выраженной* "идее", а не об "идее" просто; и достаточно только созерцания самого "образа" и одних только "образных" же средств, чтобы тем самым схватить уже и "идею". ...В *символе* все "равно", с чего начинать; и в нем нельзя узреть ни "идеи" без "образа", ни "образа" без "идеи". Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, абсолютной *неразличимости*, так что уже нельзя указать, где "идея" и где "вещь". *Это, конечно, не значит, что в символе никак не различаются между собой "образ" и "идея"*. Они обязательно различаются, так как иначе символ не был бы выражением. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления [49].

Если прислушаться к Лосеву, то в отношении образа и идеи в символе обнаруживается нечто вроде бы из совсем другого времени и совсем другой категориальной системы, а именно: нечто от репрезентативной культуры. Мы определяли репрезентативную

культуру (вслед за Ф. Тенбруком) следующим образом: это такие идеи, мировоззрения, системы мысли, которые либо активно признаются людьми, т.е. поддерживаются практическим поведением, либо пассивно принимаются, т.е. не вызывают активного сопротивления, активного неприятия. Принимая этот образ культуры, можно сказать, что, хотя общество и культура различаются, но они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления. (Напомню, как Тенбрук выражал эту мысль: он говорил, что между обществом и культурой бесшовное соединение.)

Точка абсолютного отождествления культуры и общества находится там, где идея, "активно поддержанная" действием, превращается в реальность; как следует из теоремы Томаса, идея

193

оказывается реальностью, потому что реальна по своим последствиям. Точка абсолютного отождествления вещи и идеи в символе оказывается там, где с вещью обращаются таким образом, как будто она и есть то, что она символизирует.

В современных системах символизации политического или какого-то иного рода никто и никогда не отождествляет символ с тем, что он символизирует. У австралийского аборигена не так: *чуринга* — это и есть его жизнь; не так в русских сказках: яйцо — это и есть жизнь Кашея Бессмертного: когда яйцо разбивают, Кашей умирает.

Таким образом, взаимоотношения мифологических символов и элементов репрезентативной культуры свидетельствуют об их очевидном *гомологизме*. Гомологизм не следует понимать как тождество, но о тождестве мы речь и не ведем. В биологии гомологичными называют органы, которые имеют одинаковое происхождение, одинаковое строение, а также иногда исполняют одинаковые функции (хотя последнее не обязательно); так, рука человека, рука обезьяны, передняя лапа собаки и крыло птицы — гомологичные органы. "Органы" социокультурной жизни — мифологический символ и элемент репрезентативной культуры — гомологичны, ибо сходны и функционально, и по происхождению, и по строению (в последнем случае я имею в виду бесшовный способ соединения в одном и том же феномене и общества, и культуры).

Разумеется, правильнее и последовательнее было бы говорить о гомологизме не мифологического символа и элемента репрезентативной культуры, а самого мифа и самой репрезентативной культуры. Но об этом — несколько позже. Пока же я использовал идею гомологизма, чтобы продемонстрировать специфику понимания символа Лосевым.

Но вернемся к блестящему лосевскому описанию. Из этого описания совершенно ясно следует отличие символа в его современном толковании, приводимом в словарных определениях, от мифологического символа. В определении мифологического символа отсутствует и обозначающий, и обозначаемый, этот символ не играет роль "знака" чего-то другого, заместителя или представителя чего-то другого. По словам Лосева, действие или предмет, выступающий в роли символа в ритуалах, связанных с мифами, является одновременно и самим собой, и другим, и обозначающим, и обозначаемым, и идеей, и вещью; например, бороро

194

являются араара, надрезанный мужской член является Змеей-Радугой, а рассыпанная песчаная насыпь — яйцами страуса эму.

Именно на таком символизме основаны процедуры магических воздействий. Так, для участников ритуала и для общины рассыпанная насыпь — тело эму — реальное прибавление поголовья птиц, точно так же как для женщины, прокалывающей иглой куклу — фигурку соперницы, это действие означает реальную рану в сердце отсутствующей.

Мифологический символизм означает соединение плана реальности и ментального плана. Ритуал не является бессмысленным актом, т.е. лишенным смысла, лежащего вне его самого. Для каждого ритуала существуют обосновывающие мифы, например, миф о Змее-Радуге и ее роли в сотворении человека, а назначение и смысл каждого действия и каждого предмета, используемого в ритуале, могут быть подробно объяснены его участниками. Но это объяснение будет заключаться не в том, что данное действие и данный предмет символизируют что-то другое, а в том, что предмет *является* именно этим другим. Смысл присутствует не отдельно от чувственного материала, а в нем самом. Поэтому для австралийских аборигенов ритуал — это сама жизнь, а не искусственная

конструкция для воздействия на жизнь, которая течет где-то в стороне и сама по себе. Поэтому им чуждо представление о *ритуализме*, так же как чуждо представление о символе, "указывающем" на что-то, "отсылающем" к чему-то.

4.10. Миф как жизненная реальность

Выше ритуал обсуждался как элемент религиозного культа. Это объясняется тем, что ритуал в основном — предмет занятий культурантропологов, изучающих "простые" общества, в которых религиозные культы играют исключительную роль. Социологи исследовали ритуалы гораздо меньше; из крупных ученых, занимавшихся проблемой ритуала, можно назвать Г. Зиммеля и И. Гофмана, но и у них ритуал выступал, так сказать, под чужим именем: "формы" у Зиммеля, "отношений на публике" у Гофмана.

195

Но это не значит, что культ, а следовательно, обряды или ритуалы отсутствуют в светских культурах, в нерелигиозной среде. Чтобы совершать ритуалы, не обязательно верить в загробную жизнь (как это предполагается в определении ритуала, предложенном антропологами супругами Берндт). Ритуалы осуществляются всюду, где имеются символические системы, регулирующие восприятие мира человеком и поведение его в этом мире, а такие системы есть везде — в виде идеологий, образов мира или, если использовать термин, применяемый антропологами, в виде мифов.

Наверное, не стоит начинать новый "тур" словарных определений, поскольку даже самые глубокомысленные из них мало что дадут для культурсоциологической интерпретации понятия мифа⁴. Целесообразно использовать подход А.Ф. Лосева: исключать пункт за пунктом ложные объяснения мифа, показывая то, чем миф *не* является, и соответственно то, чем он является.

■ Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел. Он есть реальность, ибо воздействует на реальность, изменяя ее, создавая или разрушая. Конечно, можно строго объективно описать природу и социальный строй Древней Греции, но мы ничего не поймем в греческой жизни и истории, если не примем во внимание, что боги и демоны были для греков абсолютной, стопроцентной реальностью, которая и определяла все решения — от частных до государственных, результаты битв, походов и прочих предприятий. Мы ничего не поймем в жизни Средневековья, если сочтем глупым суеверием веру в дьявола, а процессы

⁴ Тем не менее полезно для справки воспроизвести краткое и информативное определение мифа: "Миф (греч. *mythos*, лат. *mythus*) — собственно повествование, сказка, особенно история богов. Мифы содержат религиозно окрашенные изображения явлений и процессов природы и мира, воплощенных в человеческих образах. Духовные и природные силы выступают в них как боги и герои, совершающие поступки и переживающие страдания наподобие человеческих. Мифы разделяются на *теогонические*, изображающие рождение и возникновение богов, *космогонические*, где описывается возникновение мира благодаря действиям богов, *космологические*, описывающие построение и развитие мира, *антропологические*, повествующие о сотворении человека, его сущности и предназначенной ему богами судьбе, *сотегиологические*, имеющие своей темой спасение человека, и *эсхатологические*, где говорится о конце света, человека и богов. В более широком смысле под мифом понимается изображение метафизических связей природной и человеческой жизни, собранное из элементов реальности и использующее эти элементы как символы божественных и метафизических сил и субстанций, причем сущность явлений изображается в образах, а не в понятиях; таковы созданные Платоном мифы, при помощи которых он мог легче, ярче и в более доступной форме выразить свои метафизические идеи" [127, s. 413].

196

над ведьмами — недоразумением, результатом чьей-то глупой и злонамеренной выдумки. Лосев писал: "...Нужно быть до последней степени близоруким в науке, просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть... наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей степени напряженная реальность. Это не выдумка, но — *наиболее яркая и самая подлинная действительность*. Это — *совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далекая от всякой случайности и произвола".

■ Миф не есть бытие идеальное, т.е. абстрактное, смысловое бытие. Он не есть продукт мыслительных усилий.

Например, наше отношение к пище, как утверждал Лосев, совершенно абстрактно, т.е. абстрактно не само отношение (оно всегда волей-неволей мифично и конкретно), а

абстрактно наше *желание* относиться к ней, испорченное предрассудками ложной науки и унылой обывательско-мещанской повседневной мысли. Думают, что пища есть пища и что об ее химическом составе и физиологическом значении можно узнать из научных книжек. Но это и есть засилье абстрактной мысли, которая вместо живой пищи видит отвлеченные идеальные понятия. "Я же категорически утверждаю, что тот, кто ест мясо, имеет совершенно особое мироощущение и мировоззрение... И дело не в химии мяса, которая при известных условиях может быть одинаковой с химией растительных веществ, а именно в *мифе*" [49, с. 13]. Примеры можно умножить, но вывод будет таков: "Миф не есть бытие идеальное, но — *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность*" [Там же, с. 14].

■ Миф не есть метафизическое построение.

Но все же мифу свойственны некая "отрешенность" и "иерархичность". Лосев поясняет это следующим образом: как бы реально Хома Брут ни ездил на ведьме, а она на нем, все же здесь есть нечто отличное от того, как люди ездят просто на лошади. И ясно, что хотя миф чувствен и осязаем, ощутишь, видим, в нем присутствует что-то по необходимости отрешенное от обыкновенной действительности, нечто высшее и более глубокое в иерархическом ряду бытия. Поэтому миф не метафизика, а *"реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархичности, разную степень отрешенности"* [Там же, с. 36].

197

Здесь мы завершим рассмотрение лосевского анализа мифа. Разумеется Лосев не остановился на этом, а в соответствии со своей целью рассматривал связь мифа и поэзии, стараясь понять взаимоотношения мифа с поэтическим творчеством, с религиозными догматами, с чудом, и стремился вывести диалектическую "формулу мифа". В его книге миф рассматривается через призму религии, поэзии, метафизики.

Для нас же важна проблема соотношения мифа и конкретных проявлений жизни общества. Анализ, проведенный Лосевым, позволяет сформулировать следующее.

Миф — это яркая и подлинная действительность, ощущаемая, вещественная, телесная реальность, совокупность не абстрактных, а переживаемых категорий мысли и жизни, обладающая своей собственной истинностью, достоверностью, закономерностью и структурой и в то же время содержащая в себе возможность отрешенности от нормального хода событий, возможность существования иерархии бытия.

Если вдуматься в это "определение", то станет понятно, что миф — это и есть наша живая, жизненная действительность, не абстрагированная в научных процедурах и поэтому являющаяся единственной альтернативой стандартизованному научному видению. Причем мифологическая действительность сильнее и, так сказать, более всеобъемлюща, чем действительность, продуцируемая наукой.

4.11. Наука как миф и ритуал

Кроме всего прочего, миф не является также и научным построением, в частности псевдонаучным, донаучным или примитивно-научным⁵. Лосев показывает, что миф не есть примитивная наука, пред-наука или до-наука. Бессмысленно говорить, что современная наука появляется из мифа, а затем, развиваясь, *побежда-*

⁵ Псевдонаукой, или, если угодно, паранаукой, или альтернативной наукой можно считать магию, во-первых, из-за ее попыток дать альтернативную версию строения мира и мировых событий, во-вторых, вследствие ее прикладного характера. Миф, во всяком случае, в лосевском его понимании, которого мы здесь придерживаемся, не может быть отождествлен с наукой, так же, как нелепо было бы отождествить с наукой саму живую функционирующую реальность.

198

ет миф. Наука и миф — это просто-напросто различные функции жизни. Они не связаны отношениями преемственности, хотя взаимодействие между ними имеется. Это взаимодействие заключается прежде всего в том, что наука *мифологична*, причем не только первобытная наука, но современная тоже.

По Лосеву, механика Ньютона основана на *мифологии нигилизма*. Вот каким образом он разъясняет суть мифологии нигилизма (к его иронии надо относиться серьезно):

Механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т.е. не имеет формы. Для меня это значит,

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом. Ясно, что это не вывод науки, а мифология, которую наука взяла как вероучение и догмат. Не только гимназисты, но и все почтенные ученые не замечают, что мир их физики и астрономии есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное марево, та самая дыра, которую тоже ведь можно любить и почитать. Дыромоляи, говорят, и сейчас еще не перевелись в глухой Сибири. А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это Земля может двигаться? Учебники читал, когда хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что Земля движется и что неба никакого нет. Какие-то там маятники да отклонения чего-то куда-то, какие-то параллаксы... Неубедительно. Просто жидковато как-то. Тут вопрос о целой Земле идет, а вы какие-то маятники качаете. А главное, все это как-то неуютно, все это какое-то неродное, злое, жестокое. То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной "яже не подвигнется"... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни "яже не подвигнется". Куда-то выгнали в шею, в какую-

199

то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. "Вот-де твоя родина, — наплевать и размазать!" Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что? [49, с. 18].

Этому представлению вполне соответствует характерное для европейской философии Нового времени учение о *бесконечном прогрессе общества и культуры*. На основе этого учения можно сделать вывод, что всякая эпоха имеет смысл не сама по себе, а как подготовка для последующей эпохи, а следовательно, ни одна из эпох не имеет смысла, а смысл отодвигается в бесконечную историческую даль. Именно это Лосев называет *мифологией социального нигилизма*. Мифологичны и учение о *всеобщем социальном уравнении*, также обладающее признаками социального нигилизма, и теория *бесконечной делимости материи*.

Эти крайне важные вопросы нужно рассмотреть подробнее. Тот факт, что всякая наука мифологична, не означает, что она тождественна мифу. Наука *может быть* немифологичной. Но такая наука является совершенно абстрактной и отвлеченной, т.е. представляет собой систему логических и математических закономерностей, и ее можно назвать чистой наукой, "наукой-в-себе". В действительности такой наука никогда не бывает. Когда мы говорим о реальной науке, которая характерна для той или иной исторической эпохи, мы имеем в виду *применение* чистой, отвлеченной науки, и здесь управляет нами исключительно мифология. "Всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии" [Там же, с. 20].

Поэтому борьба науки с мифологией, о которой так много написано, это всегда по существу борьба одной мифологии с другой. А иногда в борьбу вступают научные мифологии. Так, в 1970 г. американский историк науки Т. Кун выпустил книгу "Структура научных революций" [47], где представил борьбу направлений в науке как борьбу "научных парадигм", т.е., если воспользоваться терминологией Лосева, борьбу мифологий.

Разумеется, сам Кун мифологического содержания науки не видит и не предполагает. Книга его задумана и написана как трактат, с одной стороны, в области логики научного исследования, а с другой — социологии науки, т.е. с целью изучения социальных и социально-психологических факторов, детерминирующих науч-

200

ное развитие. Однако, опираясь на аргументацию Куна, нетрудно показать, в сколь значительной степени наука представляет собой не строго рациональное исследование, совпадающее с собственным идеальным образом, а не что иное, как миф и ритуал.

Суть концепции Куна заключается в следующем (в нашем изложении представим ее с некоторым упрощением). В развитии науки чередуются бурные, но сравнительно краткие периоды научных революций и сравнительно протяженные, спокойные, стабильные периоды существования так называемой *нормальной науки*. Нормальная наука зиждется на великих образцах — *парадигмах*. Как правило, в качестве парадигм выступают великие исследования или серии исследований, или исследовательские проекты, ставшие

образцом для работы многих других ученых, даже поколений ученых. Методологически все исследования строятся по парадигматическому образцу. Эксперименты организуются так же, как они были организованы в "образцовом" исследовании. Факты, на которые направлено внимание ученых, — те же факты, которыми занимался "отец" парадигмы. И так далее, и тому подобное. "Нормальная наука", т.е. наука спокойного, стабильного периода, представляет собой, по существу, воспроизведение того, что было однажды сделано и признано великим.

Но в какой-то момент обнаруживается факт, не укладывающийся в принятую и признанную парадигмой модель реальности. Для ученого здесь возможны два пути. Первый, кстати, в реальной жизни науки, наиболее распространенный, заключается в том, что ученого заставляют замолчать. Это делается при помощи денег, льгот, административных привилегий либо путем усиления административного давления, вплоть до применения физического насилия. И факт как будто перестает существовать. Вариантом этого решения проблемы является просто замалчивание аномального факта. Кто знаком с нравами научного сообщества, знает, как просто это сделать. Тогда аномальный факт тоже как бы перестает существовать, и нормальная наука спокойно развивается далее.

Второй путь ведет к совсем иному результату. Либо аномальные факты оказываются столь вопиющими, что замолчать их не удастся, либо "возмутитель спокойствия" мужествен и силен настолько, что в состоянии пробить воздвигаемые парадигмой бастионы, либо все уже фактически (но пока не формаль-

201

но) только ждут ее крушения — неважно почему, но альтернативные факты получают громкую огласку, тема начинает разрабатываться и кем-то осуществляется то, что Кун называет *экстраординарным исследованием* (экстраординарное в том смысле, что оно разрушает парадигмальные каноны и закладывает основы новой парадигмы).

С этого момента к ломке старого дома — старой парадигмы — приступают все. Так начинается период *научной революции* — время крушения авторитетов, школ, институтов, моделей и методологий, теорий, мировоззрений, образов мира. Одновременно усиливается влияние новой парадигмы, возникшей на основе экстраординарного исследовательского достижения. Вокруг новых авторитетов собираются сторонники, формируется школа. Постепенно накал страстей спадает, и развитие снова вступает в стадию нормальной науки, но уже на новой парадигмальной основе.

Кун так характеризует нормальную науку:

...Создается впечатление, будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто в сущности вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новой теории, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает [47, с. 43—44].

В нормальной науке со всей очевидностью проявляются черты мифологизма и ритуализма. Однако ее мифологичность заключается не в том, что она руководствуется ложными представлениями о реальности, а в том, что вопрос об истинности или ложности этих представлений для существования в рамках парадигмы не играет решающей роли. В нормальной науке *образ мира — это образ жизни*, и в этом смысле физические образы реальности, создаваемые наукой, столь же живы и существенны, сколь для первобытных народов образы их мифов, воплощаемые в ритуалах.

202

Если подойти к этому вопросу с несколько иных позиций, можно сказать, что парадигма — это репрезентативная культура ученых, действующих в рамках этой парадигмы, и до тех пор, пока они признают основополагающую теорию, ими будет найдено достаточно и теоретических аргументов в ее пользу, и экспериментальных подтверждений [47, с. 45—46].

Парадигма в высшей степени ритуалистична, причем ритуалистична в обоих смыслах этого слова: и как отвердевшая "форма", подчиняющая себе движение творческой жизни, и как совокупность ритуалов. Весьма точно описывает деятельность ученых в рамках нормальной науки, функционирующей на основе общепринятой парадигмы, антрополог Мэри Дуглас, считающая, что ритуалы — это определенные типы действий, служащие

цели выражения веры или приверженности определенным символическим системам.

Повторим вслед за Лосевым: не мифологична и не ритуалистична лишь идеальная наука, мы сказали бы, наука Воланда, как она была изображена в предыдущей главе (см. разд. 3.12). Но такой науки в реальном мире нет.

В социальных науках мифологизм проявляется еще заметнее, чем в естественных, поскольку они более тесно и глубоко включены в мифологический контекст каждого конкретно-исторического периода, часто составляя саму основу мифа. Наша жизнь мифологична потому, что она конкретно-исторична, и мифологична в той же степени, в какой она конкретно-исторична. По этой причине (и в первую очередь по отношению к социальным наукам) нельзя представить ситуацию так, что будто бы существует реальность (для нас это социальная реальность), а за ее правильное истолкование борются между собой мифология и наука, т.е. соответственно реакционная и прогрессивная силы. В действительности же есть просто мифологическая реальность, она же реальность *per se*.

Конкретная наука всегда мифологична и поэтому более или менее органично включается в структуру основополагающего мифа эпохи: она воздействует на эту структуру, даже в какой-то степени видоизменяет ее, добавляя к ней новые уровни иерархии бытия (в науке есть как раз та лосевская "отрешенность"). Но она не в состоянии стать реальной альтернативой этому мифу, так же как наука этнографов при всей ее глубине и изощренности-

203

сти (например, у Дюркгейма или Леви-Строса) никогда не сможет стать наукой австралийцев или полинезийцев: эта наука из другого мифа, т.е. из другой жизни.

Итак, нет некой абстрактной, изолированной от "жизни как она есть" социальной реальности, правильность интерпретации которой оспаривают наука и миф. Есть только миф. Именно он и творит для нас реальность, именно он, собственно, и есть реальность, в которой мы существуем. Однако признание мифологичности науки вовсе не требует, чтобы мы соглашались с лосевской ернической характеристикой ньютоновского мифа. Можно предложить свою интерпретацию или истолковать его не как нигилистический, а наоборот, как творческий и оптимистический миф. Также вовсе не обязательно принимать интерпретацию Лосева, данную им нововременной социальной науке с ее идеями прогресса и равенства как *нигилистической* мифологии. Но невозможно оспорить тот факт, что она составила существенную часть современного мифа⁶, питающего и организующего наше восприятие мира и человека вплоть до самых частных, обыденных восприятий, а также нашу историю и общественную жизнь.

В заключение приведем еще одну лосевскую характеристику того, чем не является и чем является миф. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но *"живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру"* [49, с. 30].

4.12. Миф: энергия и функции

Главный вывод, который следует из предыдущего изложения — *"миф есть фундаментальная форма строения реальности"* [85, s. 223]. Эта формула, практически совпадающая с тем, что изложено выше, заимствована не из книги Лосева, а из современно-

⁶ О концепции модерна и "модернистском проекте" как современном мифе см. в гл. 8.
204

го немецкого элементарного учебника социологии. Миф формирует жизнь как единство. Это значит, что он обеспечивает, с одной стороны, единство субъекта и объекта, с другой — единство представления и действия. Такого рода интерпретация мифа углубляет и развивает сформулированные в гл. 2 представления о репрезентативной культуре, которая так же, как и миф, не может существовать "объективно", а существует лишь как субъектно-объектное единство, т.е. постольку, поскольку она "активно поддерживается, либо пассивно признается" членами общества.

Приведенная формула позволяет определить и другие функции мифа. Первая из них — *энергетическая*. Миф связывает и канализирует социальную энергию. Российский историк и литературовед В.Н. Топоров пишет, что мифологическое (он употребляет термин "мифопоэтическое") являет собой "творческое начало *энтропической* Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

направленности, как противовес угрозе энтропического погружения в бессловесность, немоту, хаос" [73, с. 5]. Миф концентрирует энергию и направляет ее на конституируемые объекты. Немецкий социолог Ф. Афшар сравнивает эту функцию мифа с функцией лазера, ответственной за концентрацию энергии [85, с. 225].

Что это означает на практике? Рассмотрим пример из обыденной жизни. Предположим, вы запланировали поездку в Петербург, но для того чтобы поехать, нужно выбрать способ передвижения: по железной дороге, на автомобиле или на самолете. Каждому из этих способов передвижения соответствует совокупность представлений, образующая свой особый миф, который можно назвать мифом железной дороги, мифом автомобильного сообщения и т.д. Этот миф канализирует энергию путешествующего, направляя ее в определенное русло, освобождая его от необходимости каждый раз заново изобретать для себя способы путешествия по железной дороге, на автомобиле и т.д. Миф соединяет намерение с объектом, субъекта с объектом.

Миф исчезает, когда исчезает объект. С появлением автомобиля исчез миф о конном общении, а вместе с ним и его энергетический потенциал.

Вторая функция мифа — *созидание коллективов*. Коллективы возникают потому, что мифы обеспечивают специфическую в каждом конкретном случае координацию восприятия и поведения многочисленных разрозненных индивидов. В качестве при-

205

мера здесь можно назвать коллективы самого разного рода: от рабочей бригады на заводе или футбольной команды до целого народа, борющегося за независимость. Каждый из этих коллективов формируется как коллектив благодаря определенному мифу: мифу о конвейерном производстве и его эффективности, футбольному мифу, мифу о свободе и независимости народа. Эти мифы также историчны: не так давно не существовало "конвейерного" мифа, всего сто с лишним лет насчитывает футбольный миф, еще в середине прошлого столетия не было мифа о свободе и независимости как праве образовать собственное этническое государство.

Обсуждая мифологический аспект, мы не случайно употребляем термин "коллектив", а не "социальная группа". Мифами образуются именно коллективы, мифы наделяют их содержанием и энергией (пример: Марксов миф о пролетариате). Социальная группа — формальная категория, и все классификации групп — формальны; используя их, гораздо труднее уловить исторические сдвиги.

Третья функция мифа — *формирование идентичности*. Обеспечивая специфическую для коллектива координацию восприятия и поведения, миф формирует коллективную идентичность. Она реализуется через ценности и нормы, которые есть, с одной стороны, орудия единения коллективного субъекта с объектом, а с другой — орудие соединения представления с поступком.

Еще одна функция мифа — *воспроизведение коллективной идентичности*. Сохранение мифа представляет собой условие сохранения коллективной идентичности, и его исчезновение ведет к распаду соответствующих коллективов. Например, следствием исчезновения со временем мифа о независимой государственности станет исчезновение соответствующей коллективной идентичности точно так же, как исчезали в истории многие коллективные идентичности вслед за исчезновением соответствующих мифов.

Следующая функция мифа — *формирование и структурирование пространства*. Каждый миф формирует свое собственное пространство, в котором можно выделить центр, периферию и разные степени отдаленности от центра. Как правило, периферия — это пространство борьбы с другими мифами. Пространственное структурирование особенно ярко проявляется в геополитических суждениях. Можно сказать, что геополитика — это миф

206

высшего уровня, определяющий необходимость пространственного выражения других мифов, в первую очередь национальных. Последние обеспечивают реализацию геополитических идей, гарантируя идентичность коллективного субъекта и его неразрывную связь с объектом, т.е. территорией. В то же время эти мифы энергизируют коллективность, обеспечивая единство мышления и действия.

Здесь наглядный пример — распад Советского Союза, в котором сыграли свою роль несколько факторов и несколько взаимодействующих мифов. Представим основные из них: социалистический миф, суть которого — мировая революция, постепенно распространяющаяся на весь земной шар; российский имперский миф, также

предполагающий возможность экспансии, но в советское время как бы зафиксировавший границы России на границах Советского Союза; несколько локальных мифов о национальной государственности; либерально-демократический миф об общечеловеческих ценностях, выступающий как антагонист социалистического мифа.

Распад Советского Союза превратил мифологические пространства, более или менее стабильные в течение некоторого времени, в арену борьбы конфликтующих мифов. И хотя считается, что социализм теперь теоретически дискредитирован, как миф он живет, поскольку не только продолжает энергизировать своих сторонников, но и обеспечивает пространственное структурирование, разделяя мир по ту и по эту стороны бывших советских границ. То же можно сказать и о российском имперском мифе.

4.13. Национальный миф

Так называемое национальное сознание и самознание — один из наиболее ярких мифов в современной жизни. В настоящее время распространена точка зрения, согласно которой национальная идентичность — полностью сконструированный феномен, которому недостает, так сказать, бытийной привязки. Другими словами, национальное якобы не существует, хотя считает-

207

ся существующим теми людьми, которые находятся под обаянием национальной идеи. Именно в этом смысле национальные чувства называют мифами, т.е. здесь под мифом понимается обман чувств и вера в сказки. На самом деле национальное действительно мифично, но мифично в другом смысле, в том, который придаем мы этому слову вслед за Лосевым. Это можно трактовать так: национальное живо и жизненно, представляет собой синтез идеи и жизни, причем синтез с элементом "отрешенности", что придает национальному существованию высокую напряженность и огромный энергетический потенциал.

Тем не менее теория конструирования национальных идентичностей не лишена смысла. Разные нации формируют национальную идентичность разными путями и в разных формах. Многое зависит от конкретно-исторических ситуаций, от содержания национальных традиций, от политического контекста. Можно выделить три основные формы конституирования национальной идентичности: политическую, культурную и мифологическую — и соответственно говорить о возникновении политического, культурного и мифологического национализма. В конкретных ситуациях эти формы, как правило, выступают в единстве, но обычно их можно аналитически разделить и выделить определяющую.

Традиционно высшей формой национализма считается *политический национализм*. В этом случае формирование национальной идентичности с необходимостью связывается с формированием собственной национальной государственности, когда происходит либо выход какой-то территории из "маточного" государства, либо ее автономизация в рамках государства. На самом же деле данная форма не столько высшая, сколько "верхняя", которая завершает формирование национальной идентичности. Это тот этап строительства национального дома, когда фундамент, стены и все прочее готово, осталось подвести его под политическую крышу. Часто именно завершающий этап оказывается самым бурным и привлекает к себе всеобщее внимание, потому что он связан с политическими и геополитическими расчетами, разделом территорий, промышленности, флотов и т.д. Но, повторяем, этот этап — лишь завершающий.

Более фундаментальная, более широкая и более прочная форма — *культурный национализм*. Э. Геллнер вообще считает национализм культурным феноменом. По его

208

нию, национализм в конечном счете — это "течение, стремящееся соединить культуру и государство, обеспечить культуру своей собственной политической крышей, и при этом не более чем одной" [19, с. 104]. В свою очередь единую национальную культуру можно рассматривать как неременное следствие современного индустриально-технологического развития, которое приводит к разрушению типичных для аграрной эпохи изолированных культурных анклавов, созданию урбанизированной жизненной среды, мегаполисов, куда стекаются большие массы народа, где возникают массовые производства. (В общем, ситуация, аналогичная той, которую мы рассматривали, анализируя процесс модернизации.) Все это требует унификации образа жизни и

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

культурных навыков. Вследствие этого создаются крупные единообразные культуры, которые сначала осознают свою культурную идентичность, а затем стремятся и к политической идентичности. Складывающаяся таким образом в процессе индустриализации культурная идентичность требует собственной "национальной" истории: великого и славного прошлого, сказочных героев, совершающих необыкновенные подвиги. На самом деле этого прошлого не было и не могло быть; это прошлое — чужое, потому что тогда, в прошедшие времена просто не существовало культурного, а тем более политического единства. Такого рода национализм с исторической подкладкой Геллнер именует мифом, т.е., попросту говоря, красивой и опасной ложью, хотя, может быть, и ненамеренной.

Впрочем, существуют и концепции, отдающие пальму первенства политическому национализму. Здесь основополагающая схема принципиально иная. Согласно таким концепциям, политический национализм представляет собой продукт стремления национальной элиты. В большинстве государств национальная элита не является подлинно национальной в культурном смысле, скорее ее следует назвать космополитической. Для массовой мобилизации сторонников конструируется, по словам И. Греверус, "национальный культурный идеал", распространяется "политический фольклоризм" [123, с. 174—175]. Результат тот же: подстройка истории и культурной традиции под политические требования. Оба автора — и Геллнер, и Греверус — безусловно правы в том, что традиционная национальная культура в современных государствах, особенно достаточно крупных, — фикция. На территории каждого государства существовало множество локальных

209

и региональных культур, и конструирование национального культурного идеала всегда происходило и происходит на основе какой-то одной из этих культур, тогда как все остальные предаются забвению. Да уже один этот факт заставляет задуматься о том, насколько обоснованы бывают призывы к возрождению национальной культуры, которые везде — и в новых, и в старых государствах — рассматриваются как *conditio sine qua non* национальной государственности.

Известно много других концепций национализма, которые, однако, опираются на два фактора: политику и культуру. Многообразие конкретных проявлений национализма разделяется на два типа: политический и культурный, и выхода из этого заколдованного круга культурно-политического и политическо-культурного национализма не предвидится.

Между тем многие ученые не задерживают своего внимания на самом интересном феномене, а именно: на мифологическом характере национализма, либо считают, что этот мифологический характер — не более чем случайная и досадная неприятность. Так, Геллнер призывает не поддаваться мифам [19, с. 114], как будто такими призывами можно остановить национализм; вероятно, авторы соответствующих концепций предполагают, что сконструированное можно деконструировать. По нашему мнению, главное, что должно интересоваться в национализме, — не его происхождение, а его действенность. Почти все идеологии, когда-либо заводившие мир в тупик, были сконструированы, т.е. построены на основе идей, которые становились реальностью, если в них верили и внедряли их в жизненную практику. Тогда эти идеи превращались в мифы и обретали грандиозный энергетический потенциал, выражавшийся в кровавых революциях и грандиозных завоевательных походах. То же можно сказать и о идеях национализма, точнее, о некоторых национализмах.

Мифологический национализм

Мифологический национализм — самая глубинная и фундаментальная форма национализма. Острота проявлений национализма в национальных возрождениях и революциях зависит от степени мифологизации национального чувства. Великая история и славное прошлое — это просто сказка, сложенная местными интеллектуалами, но до тех пор, пока она не стала образом жизни населения. А тогда она превращается в миф, причем такой, против которого бесполезно и бессмысленно предостерегать, ибо это

210

значит предостерегать человека против него самого, против его собственной жизни, какая она есть. Мифологическая идентичность — это подлинная национальная идентичность, и уже на ее основе создаются культурная и политическая "надстройки". Это не миф, который отражает прошлое, а миф, который представляет собой

сегодняшнюю реальность.

Например, в чеченском кризисе поражает не сама вдруг осознанная немногочисленным народом возможность самостоятельного национального существования. Поражает невероятная, совершенно фантастическая энергия, с какой национальная идея отстаивается. Эту энергию невозможно объяснить с помощью теории сконструированных идентичностей. Идея независимости Чечни — миф в том смысле, что он переживается и осуществляется со всем пылом жизненной энергии.

Известно много определений понятия нации. По К. Гирцу, нация — это "окончательная общность судьбы (*terminal community of fate*)" [116]. Данное определение для нашего изложения более важно, чем те, что базируются на теориях сконструированной идентичности. Но не потому, что оно "более истинно", а потому, что оно не имеет отношения к истине, как и миф, на который указывает это определение.

4.14. Жизненный мир

Все эти функции мифа, так же как и другие, не названные здесь, и вообще все сказанное выше о мифе имеет смысл лишь при следующих условиях: во-первых, в категории мифа выражается содержание, не улавливаемое другими категориями и понятиями социальных и культурных наук, и, во-вторых, анализ общества средствами теории мифа приносит новое знание.

Первое представляется абсолютно очевидным. Миф — это категория *метасоциального* анализа. Он позволяет увидеть и зафиксировать не уловимое никакими другими средствами социальных наук синкретическое единство объекта и субъекта, мышления и действия, энергии и структуры, которое именуется обще-

211

ственной жизнью и в котором (или которым) живем все мы в нашей повседневности. В гл. 3 речь шла о логической структуре повседневности, которая рассматривалась с позиции социальной феноменологии. Здесь, в концепции мифа повседневность анализируется в ее непосредственности. Наверное, это и можно назвать жизненным миром — тем жизненным миром, поисками которого уже много десятилетий занимаются науки об обществе, однако безрезультатно, несмотря на интуитивную очевидность его существования.

Что касается перспектив исследования общества с помощью предлагаемой концепции мифа, то некоторые возможности мы старались показать выше. Мифологический подход дает своеобразное видение коллектива как органической общности, не улавливаемой формальными социологическими классификациями. Выявив соответствующие мифы, можно установить некоторые новые связи, ускользающие от внимания тех, кто пользуется традиционным аналитическим инструментарием.

Мифологический подход позволяет обнаружить органические общности, поскольку именно в органических общностях миф становится средством социальной интеграции и идентификации. На первый взгляд, таким способом можно выявить только "законсервированные", традиционные общности, группы, связи. Но это не так. Буквально все теории и суждения современной социологии традиционно построены на основе противопоставления традиционного и современного, общины и общества, органической и механической солидарности и т.д. Этот подход стал настолько привычным, что уже кажется, что современное общество рационально, расколдовано. На самом деле современное и традиционное сосуществуют как в обществе, так и в каждом из нас. И похоже, нынешняя социология не располагает средствами анализа этих традиционных элементов, отдельные черты которых, вероятно, обретут новую значимость (вместе с новым смыслом) в наступающую культурную эпоху. Здесь может и должен быть полезным мифологический подход.

В данной главе представлена самая общая и приблизительная формулировка мифологического подхода. Интересно отметить совпадение некоторых содержащихся в этом подходе направлений мысли с направлением, в котором разворачивается теория репрезентативной культуры.

212

5. Глава. ТРАДИЦИЯ -КАНОН - СТИЛЬ

5.1. Понятие стиля

Вообще-то стиль — это нечто трудноуловимое. Его легко увидеть и опознать, но трудно ухватить и точно, по-научному, определить. В словаре можно найти такие определения:

стиль — это "способ выражения мысли в языке, особая манера выражения, характерная для индивидуума, периода, школы или народа <классический стиль>";

стиль — это "способ или метод действия или представления, особенно если он соответствует какому-то стандарту; отличительная, характерная манера; модный и роскошный образ жизни <жить стильно>; вообще выразительность, мастерство, врожденное умение в представлении, образе деятельности и подаче самого себя" [188].

5.2. Этюд о стилягах

Не так уж давно (тридцать-сорок лет назад) в нашей стране появились люди, которые, по их собственному выражению, "давили стиль", вопреки навязываемому сверху аскетизму, обязатель-

213

ной серости и незаметности в одежде, поведении и образе жизни. "Давить стиль" означало одеваться и вообще преподносить себя вызывающе ярко, отличать себя от серой массы: например, вместо серых мешковатых пиджаков носить клетчатые, нарочито широкие или, наоборот, в обтяжку, носить галстуки с обезьянами, брюки-дудочки и ботинки на толстенных подошвах, а вместо обязательных причесок "бокс" и "полубокс" с разной степенью подбритости затылка взбивать волнистые "коки". Кроме того, это означало танцевать буги-вуги, пренебрежительно относиться к комсомолу, партии, общественному долгу и строительству коммунизма.

Людей, которые "давили стиль" (как кто-то из нас помнит, а кто-то читал) называли стилягами. С ними боролись комсомол, партия и пресса. Комсомольцы били стиляг, их высмеивали на страницах "Крокодила" и объявляли изменниками родины в "Правде". Сами же стиляги считали себя элитой и провозвестниками будущего. Конечно, теперь нам кажутся смешными их клоунские одежды и нарочитый неконформизм. Но их роль, можно сказать, была ролью декабристов своего времени: декабристы, говорил вождь пролетариата, разбудили Герцена, Герцен разбудил кого-то еще, и дело дошло до Октябрьской революции. Так и стиляги: они начали будить общество.

Роль стиляг в отечественной истории недооценена. Сейчас много говорят и пишут о так называемых шестидесятниках. В основном это были молодые и энергичные комсомольские бюрократы и публицисты, которых хрущевские разоблачения сталинизма заставили задуматься о том, как реформировать советский строй, чтобы он стал несколько более демократичным и гуманным. Шестидесятников считают (и они сами себя считают) основоположниками перестройки, реформ, современных революционных изменений в России.

Но на самом деле роль стиляг была важнее. Шестидесятники были конформистами, они хотели улучшить социализм, не забывая при этом о своей комсомольской, а в дальнейшем и партийной карьере. Стиляги же, хотя и не выдвигали политических идей, были лишены иллюзий относительно "социализма с человеческим лицом". Их стиль был вызовом советской серости, а вместе с тем — всей советской жизни и идеологии. Стиляг можно назвать первыми диссидентами (хотя, конечно, тогда о диссиден-

214

тах никто еще и не слышал). Их стиль — это попытка революции "снизу" (*from grassroots*, как говорят американцы), причем попытка не политической революции, а революции стиля. Это, может быть, более важно, поскольку политическая революция может совершиться в одночасье, но жизнь будет оставаться прежней, пока не произойдет стилевой переворот, а это дело долгое и трудное.

5.3. Стиль, традиция, канон

Определения стиля, те, что приведены в начале главы, и многие другие в общем

похожи друг на друга. В них подчеркивается один момент: говоря о стиле, мы имеем в виду что-то особенное и специфическое в способе изложения, языке и композиции отдельного произведения, творчества писателя, литературной группы или направления или же в поведении, образе жизни и способе самовыражения человека, социальной группы, социального слоя или даже целого народа, т.е. мы имеем в виду особенную манеру писать, действовать, жить.

Трудно отыскать "наименьший общий знаменатель", подходящим образом объединяющий все эти виды особенного и специфического. Если бы его удалось найти, это и было бы понятие стиля в чистом виде. Однако пока он не находится, будем говорить о конкретных стилях, представляя их на примерах.

Русский стиль, или, как говорят французы, стиль *a la russe*, был распространен в русской архитектуре конца XIX — начала XX столетия и до сих пор широко представлен в одежде, полиграфическом дизайне, декоративном искусстве.

Здесь нужно заметить, что понятие стиля находится в родстве с другим важным понятием — понятием традиции. То, что в конце XIX столетия стало стилем *a la russe*, когда-то было просто традицией русского народного искусства. Чем отличаются церковь и терем "в русском стиле", возведенные в 80-е гг. XIX в. в имении Саввы Мамонтова Абрамцево, от "настоящих" палат и церквей XVII столетия? По сути дела — ничем. Но ведь о "настоящих" зданиях не говорят, что они построены в русском стиле, а

215

говорят, что они построены в традиции русской архитектуры. Почему? Потому, что говорить о стиле можно только тогда, когда есть выбор, когда художник (или заказчик) имеет возможность выбрать для себя способ самовыражения.

Савва Мамонтов мог бы построить в Абрамцево какое-то другое здание — с башенками в мавританском стиле, подобно знаменитому особняку на Воздвиженке в Москве (бывший Дом дружбы народов), но он выбрал стиль *a la russe*.

Но мог бы русский архитектор XVI или XVIII в. построить какое-нибудь здание в традициях мавританской архитектуры? Разумеется, нет. Традиция не дает свободы. Однако художник, творя "внутри" традиции, совсем не ощущает несвободы. Он, грубо говоря, не знает, не догадывается о том, что можно делать и по-другому, а поэтому и не выбирает.

Важное понятие, связанное с понятием стиля, — канон. Канон — это предписанные нормы и правила, которым должны строго соответствовать способ поведения, выражения и т.д. Например, в эпоху так называемого социалистического реализма художники знали, что можно иначе писать, снимать, ваять, но это "иначе" было запрещено.

И традиция, и канон отнимают возможность выбора у художника, у деятеля, у группы. Поэтому и творчество, и вообще поведение, которое существует в рамках традиции или канона, по сути, анонимно. Когда дело касается традиции, все ясно: как говорится, слова и музыка народные, имена настоящих авторов растворяются во времени, потому что они не считаются важными: автор творит и вообще действует так же, как творят и действуют другие. В случае канона (например, канона социалистического реализма) имена авторов хотя и указываются, но они не очень-то и нужны, поскольку их язык, манера и способ выражения, подход к изображаемому предмету глубоко внеличностны. Вершина социалистического реализма — взаимозаменяемые произведения. Можно было бы предложить такую "игру": нарежьте карточки, на одних напишите названия романов, на других — имена писателей, а потом объединяйте их произвольным образом. Ничего страшного не произойдет, если вы перепутаете авторов романов "Цемент" и "Сталь и шлак" или "Гидроцентральный" и "Лесозавод".

Если же в условиях социалистического реализма создавалось нечто особенное и исключительное, претендующее на личностный

216

стиль, то это происходило не благодаря канону, а вопреки ему. Ярчайший пример: стилистически своеобразный "Тихий Дон" М.А. Шолохова. Сам Шолохов был горячим сторонником и проповедником социалистического реализма. Тот факт, что он написал "Тихий Дон", показался настолько удивительным, что Шолохова даже обвиняли в плагиате: автором романа якобы являлся известный до Первой мировой войны писатель Крючков, посвятивший свое творчество жизни казаков Дона; Крючков погиб в гражданскую войну, бывший при этом Шолохов присвоил сундучок с его рукописью, а потом опубликовал роман под своим именем. Действительно, это произведение не

вмещается в рамки социалистического реализма. Оно не безлико, оно предполагает автора. Споры по поводу авторства Шолохова до сих пор не завершены. Вот такую шутку сыграл социалистический реализм со своим верным сторонником!

Таким образом, когда выбора нет, мы имеем дело или с традицией, или с канонем, когда есть выбор, можно говорить о стиле. Но перейдем от обсуждения стиля вообще к политическому стилю. В этом случае налицо аналогичное соотношение между стилем, традицией и канонем. Обратимся к истории нашей страны. В течение многих веков в России складывалась и существовала политическая традиция самодержавного правления. После того как традиция была разрушена, т.е. в советское время, ее место заступил тоталитарный канон. И в эпоху монархии, и при социалистическом режиме индивиды и группы, проявляющие политическую активность, не имели возможности выбора. Но в эпоху, когда абсолютизм был если не единственным, то преобладающим способом политической организации во всем цивилизованном мире, отсутствие выбора не воспринималось как ограничение, как запрет, оно представлялось как естественная необходимость, как природа вещей. Современникам казалось, что ничего другого, кроме самодержавия, быть не могло.

Появление и осознание иных возможностей стало началом конца традиции. Крушение самодержавной традиции в начале XX в. происходило болезненно. Сперва на ее место пришло стилевое многообразие политики: появились анархистские, либеральные, радикальные, экстремистские и прочие направления. Но период "стилевого разгула" оказался кратковременным. Сначала Ленин, а потом Сталин железной рукой ввели большевист-

217

ский тоталитарный политический канон. После того как Сталин разгромил сначала правую оппозицию, затем левую, а потом, как он сам однажды выразился, праволевую оппозицию, в политике "шаг вправо", "шаг влево" да и вообще всякий самостоятельный выразительный шаг стал рассматриваться как побег. Стреляли без предупреждения — в буквальном смысле слова.

5.4. Советский политический канон

Всякий канон представляет собой совокупность незыблемых правил и норм, нарушить которые не позволено никому. Например, литературный канон классицизма требовал соблюдения единства места, времени и действия.

Советский политический канон также базировался на нескольких неколебимых принципах. Первый из них, *принцип целостности*, или, как еще можно его назвать, принцип тотальности. Политическая система была единой и неизменной повсюду вплоть до самых дальних ее уголков. Применяемые методы, средства, принципы политических решений и действий были одинаковы везде. И в ауле, и в среднерусской деревне, и в лагере полярников на льдине — везде выходили на субботник, везде были парторг, комсорг и т.д.

Более того, политическая система воспроизводилась даже в ситуациях и обстоятельствах, которые, казалось бы, автоматически исключают саму возможность ее сохранения. Так, известно, что в "спецпоселениях", где жили выселенные в ходе послевоенных массовых депортаций "народы-предатели": крымские татары, прибалты, калмыки, чеченцы и другие северокавказские народы, за редким исключением сохранялись партийные и комсомольские ячейки, а сами депортированные сохраняли свое членство в партии и комсомоле [28, с. 117].

Второй принцип — *принцип иерархии*. Принятые на самом верху решения равномерно и равнообязательно распространялись по всей системе. Если можно так сказать, система работала по гидравлическому принципу, т.е. при нажиме на поршень давление

218

должно равномерно передаваться по всей системе. Когда же давление не передавалось равномерно (система оказывалась с дырками), это расценивалось как нарушение канона. Виновные отыскивались, наказывались, и повреждения исправлялись.

Третий важнейший принцип — *принцип целенаправленности*. Политическая система была ориентирована на будущее. В будущем лежало ее оправдание. Парадоксально, но она не имела оправдания и обоснования в сегодняшнем дне. Система существовала как предварительная стадия, как процесс строительства того дома, в котором будут жить следующие поколения. Эта неукорененность в сегодня и вследствие этого как бы

ирреальность самой системы доставляли большие неудобства ее вождям и устроителям, потому что трудно заставить людей жить как бы понарошку, т.е. как бы завтра в сегодняшнем мире, или сегодня — в завтрашнем. Вожди по-разному пытались преодолеть эту трудность. Например, Н.С. Хрущев объявил, что ждать осталось недолго, что сегодня станет завтра, а завтра станет сегодня через двадцать лет ("Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме"). Когда двадцать лет прошло, но ничего особенного не случилось, Брежнев решил забыть об этом обещании двусмысленного будущего и объявил, что мы живем в "реальном социализме". Это было равносильно тому, как если бы он сказал: вот оно — реальное светлое будущее. От этого "будущего" всем стало скучно. Наступил "застой", все перестали строить коммунизм, а каждый захотел построить что-нибудь для себя.

Так политический канон лишился одного из краеугольных принципов — принципа целенаправленности. И тогда стали рассыпаться два других принципа, поскольку без третьего они, как оказалось, не могут существовать. Канон распался¹. Начало перестройки стало временем возникновения стилового многообразия в российской политике (скорее возрождения, если учесть его кратковременный всплеск до и после Октябрьской революции). Характерно, что для многих наблюдателей, причем не просоветских, а нейтральных или даже сочувствующих переменам, этот период стал одновременно периодом гибели культуры.

¹ Подробнее о характеристиках советского не только политического, но вообще культурного канона см. разд. 5.10.

219

5.5. Гибель культуры

Одно время (особенно в 1990—1993 гг.) тема гибели культуры широко обсуждалась в прессе, об этом говорилось в повседневных беседах, на митингах и собраниях в России, а также на всей территории бывшего СССР, а ныне СНГ. Действительно, традиционные формы культурной организации и культурной жизни распадались на глазах, библиотеки и театры разрушались в буквальном смысле слова: здания приходили в полную негодность, книги гибли от сырости или сгорали в огне пожаров. Музеи страдали от технической неоснащенности, их коллекции разворовывались. Кинотеатры либо закрывались, либо повышались цены на билеты до уровня, неприемлемого для большей части населения. При этом, куда ни глянь, демонстрировались пошлейшие американские боевики и второразрядная эротика. Глубокие фильмы русских мастеров, получающие призы на конкурсах за рубежом, у себя дома увидеть было невозможно — они не доходили до экрана.

Писатели политизировались и забывали писать книги. Литературные события, раньше стоявшие в центре внимания если не всего общества, то по крайней мере интеллигенции, отошли на второй и третий план. Имена знаменитых писателей и поэтов звучали чаще всего в политическом контексте: либо они выступали за демократию, либо их обвиняли в связях с КГБ и партийной верхушкой². Работники культуры (за исключением крупнейших артистов-лауреатов и немногих поп-идолов) владели нищенское

² Изменение роли литературы в российском обществе, произошедшее с невероятной скоростью, в течение буквально нескольких лет, заслуживает особого разговора. Здесь мы не будем подробно рассматривать этот вопрос. Но стоит высказать несколько соображений принципиального характера. Исчезновение писателей и литературы вообще из центра общественного внимания, исчезновение либо обнищание и катастрофическое падение тиражей толстых журналов, дезориентированность писателей, которые либо перекалываются в политических пропагандистов (за демократию, за коммунизм... неважно), либо уходят в творчество форм, абсолютно оторванных от социального контекста, все это — не просто результат вхождения страны в рынок. Это — результат обретения страной свободы слова и прочих политических свобод. Писатели вдруг потеряли бывшее их монополией право высказывать альтернативные (по отношению к официальным) взгляды. Теперь на первой полосе ежедневной газеты можно найти то, о чем говорили только писатели, что заставляло ждать с нетерпением каждую новую книгу Астафьева, Айтматова, Белова, Распутина, Рыбакова и многих других, ждать как откровения каждой книжки "Нового мира".

Писатели утратили роль людей, говорящих Истину (все равно кому — царям или широкой публике). И литература стала стремительно утрачивать свой престиж.

Великая русская литература просуществовала почти два столетия. Она не потеряла себя даже в советское время, с честью неся знамя истины и справедливости, и сгорела,

как свечка, едва лишь в воздухе пронеслось дыхание свободы. Можно сделать вывод, что великая русская литература XIX—XX вв. была плоть от плоти российских деспотических режимов самого разного рода. Российская свобода убила великую русскую литературу, а писатели постепенно становятся профессионалами, интеллектуалами, как их коллеги на Западе, и приучаются вместе со всей страной "жить в рынке".

220

существование. Средств на поддержание деятельности культурных учреждений катастрофически не хватало. Министерство культуры, раньше железной рукой управлявшее всей культурной жизнью страны, не имело ни денег, ни власти; его функции ограничивались участием в торжественных презентациях и подготовкой туманных деклараций о роли культуры в жизни общества. Однако в то же время резко увеличивалась интенсивность культурной жизни. Открывалось множество самых разнообразных выставок, организовывались праздники городов, районов, газет, старые и новые политические партии и движения стремились привлечь публику, проводя театрализованные митинги и шествия, размножались театральные студии, шоу-, поп-, фольк- и рок-группы. В крупных городах России создавались национальные (еврейские, татарские и т.п.) театры, национальные школы и университеты, строились не только новые православные церкви, но и буддистские храмы, мечети, синагоги. Буквально сотнями возникали новые газеты и журналы — от правительственных изданий до газет либертарианцев и лесбиянок. Чуть ли не еженедельно открывались новые издательства (многие из них жили не более года). Все это происходило на фоне разгула порнографии, практически не контролируемой. При этом большинство новых культурных предприятий имело коммерческий характер. В таких сложных условиях старалась выжить и традиционная, высокая культура. Редкие и скудные государственные дотации заставляли искать спонсоров — крупные коммерческие фирмы, промышленные предприятия, банки. И нередко были парадоксы: билет в крупнейший концертный зал Москвы на "Реквием" Верди, исполняемый хоровой капеллой, симфоническим оркестром, известными солистами, стоил в десять раз меньше, чем банка пива.

221

Сказанное относится к культуре в узком смысле слова, т.е. к культуре как "высокой культуре" и к той, которую можно определить в административном смысле как предмет деятельности учреждений культуры. Культура в широком смысле слова, т.е. культура в ее социологическом понимании переживала подобные же процессы: распадались традиционные социоструктурные и административные системы и вместе с ними рушились складывавшиеся десятилетиями традиции, верования, идеологии, образы мира, жизненные стили и формы, трансформировались структуры престижа, формировались новые идеологические элиты, исчезали старые и возникали совершенно новые социокультурные идентификации.

Создавалось впечатление полного хаоса. Однако более внимательное наблюдение обнаруживало свою систему в этом кажущемся безумии.

Далее мы попытаемся рассмотреть логику этой системы, понимаемую как логика перехода от моностилистической к полистилистической культуре, некоторые важные механизмы данного перехода, а также его возможные результаты и последствия для социокультурной организации общества. Закономерности перехода прослеживаются здесь на материале России, но, с нашей точки зрения, имеют универсальный характер — их можно выявить в культурной истории любого общества. Взаимодействие моностилистической и полистилистической систем культуры имеет сложную динамику (процесс перехода нельзя рассматривать как строго однонаправленный), поэтому их анализ актуален и для обществ со стабильной полистилистической культурной организацией.

5.6. Идея жизненной формы

Будем считать взаимозаменяемыми понятия культурного стиля и понятия жизненного стиля, жизненной формы и т.п. Последние отражают довольно глубокую теоретическую традицию. Прежде чем обратиться к ее рассмотрению, приведем пример того, что можно понимать под жизненной формой, и покажем, почему

222

жизненную форму можно толковать как культурный по сути и по происхождению феномен.

Согласно средневековым хроникам, Лионский собор, состоявшийся в 1245 г. под председательством папы Иннокентия IV, был озабочен глубоким проникновением на запад монголов, которые после победы при Лигнице (1241 г.) грозили покорить весь христианский мир. Это варварское племя было совершенно незнакомо европейцам. С рассказом о них перед собором выступил русский митрополит Петр, который знал монголов по собственному опыту; после проверки его христианской веры через переводчика ему был поставлен ряд вопросов о происхождении монголов, их вере, обычаях и об их *forma vivendi*, т.е. о жизненной форме. Ответы Петра были записаны хронистами-бенедиктинцами:

Что касается их жизненной формы, сказал он, то они едят мясо кобылиц, собак и всех других животных, а при необходимости и человеческое мясо, но не сырое, а вареное. Они пьют воду и молоко. Сурово наказываются у них такие преступления, как кровосмешение, воровство, неверность в браке и убийство, и наказываются смертью. Они имеют одну жену или нескольких. На сборы семьи, торговые переговоры и тайные советы они не пускают никого, происходящего из другого народа. Свои стоянки они всегда устраивают в стороне, отдельно от всех других, и если к ним забредает кто-то чужой, они его без колебаний убивают [96, s. 19].

Из этого рассказа ясно, что понималось в Средние века под жизненной формой. Прежде всего это способ удовлетворения витальных потребностей, т.е. еда, питье; далее, это институты установления, регулирующие совместную жизнь, такие, как правовой порядок, форма семьи; наконец, это нормы поведения по отношению к чужим. Хотя святые прелаты воспринимали монголов — людоедов и многоженцев — как варваров и примитивов, тем не менее за ними было признано право на жизненную форму.

Это было тем более удивительно, что в раннем Средневековье термин "жизненная форма" применялся в первую очередь по отношению к монашеской жизни и, что важно для нас, должен был отражать соответствие между верой и поведением в христианской жизни. Предполагалось, что жизненных форм много и каждая из них считалась связанной с определенным обществом и определен-

223

ной исторической эпохой. Кроме того, жизненные формы не были свойственны изолированным индивидам — они предполагали наличие коллективности и регулировали процессы общественного бытия людей. Жизненные формы — не какие-то вневременные моральные нормы, а исторически изменчивые и исторически обусловленные правила восприятия, суждения и поведения. Такое, распространившееся в XI—XII вв. понимание жизненной формы сформулировал епископ Ансельм из Хафельберга в 1149 г. [96, s. 17—18]. Для нас важно, что фактически речь здесь идет о культуре групповой жизни или даже о репрезентативной культуре. Напомню приведенное выше определение Ф. Тенбрука:

Культура представляет собой общественное явление постольку, поскольку она является репрезентативной культурой, то есть вырабатывает идеи, значения и ценности, которые действуют в силу их фактического признания. Она охватывает, следовательно, убеждения, оценки, картины мира, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение в той мере, в какой члены общества либо активно их разделяют, либо пассивно признают [178, s. 29].

Репрезентативная культура логически предполагает соответствие между верой и поведением. К репрезентативной культуре относятся и такие характеристики, как историчность, изменчивость, коллективность, несводимость к культуре индивида и т.д. Практически все выделенные Ансельмом характеристики жизненных форм соответствуют социологическому пониманию культуры, представленному в гл. 2, поэтому мы считаем возможным отождествлять жизненную форму и культурную форму, жизненную форму и культурный стиль.

5.7. Жизненные формы у Шпрангера

Рассмотрим эволюцию понятий жизненной формы и жизненного стиля. В XV—XVI вв. эти понятия употреблялись все реже, а в Новое время с его универсалистским и рационалистическим па-

224

фосом были практически отброшены и забыты и возродились лишь в трудах Гете и романтиков, а затем, во второй половине XIX в., стали употребляться антропологами для

описания различий в образе жизни разных племен и народов.

Весьма важное исключение составляет работа немецкого философа и психолога Э. Шпрангера, построившего своеобразную теорию *форм жизни* как типов личности и выделившего на этой основе шесть типов: теоретический человек, экономический человек, эстетический человек, социальный человек, властный человек и религиозный человек. Каждому типу, по Шпрангеру, соответствует своеобразная структура мотивации, восприятия реальности, аффективно-эмоциональной сферы и т.д. [175].

Теоретический человек

Теоретический человек считает познание высшей формой деятельности, которая неизбежно определяет характер всех его жизненных проявлений. Сущность познания — выявление предметности (объективности). Данные опыта необходимо осмыслить, обработать с тем, чтобы "очистить" их от всего, что относится к индивидуальным особенностям восприятия либо к специфике ситуации воспринимающего субъекта. "Чистая предметность", ее объективный характер определяются тем, что объект выступает как один и тот же, как тот же самый для любого познающего Я. Результатом познания становится взаимосвязь суждений, соединенных между собой согласно закономерностям системы.

Для "теоретика" все прочие ценности вторичны. Его поведение в сфере экономики блокировано изначальной теоретической установкой, ибо всякое действие с точки зрения полезности имеет столь явно субъективный смысл, что угрожает разрушить идеал чистого познания. Подход "теоретика" к эстетическим объектам определяется стремлением проникнуть "за" эстетику и выявить в произведении его объективную "идею", о которой можно судить с точки зрения истинности. "Теоретик" в принципе асоциален, ему чужда сочувствующая, соучаствующая установка общинной жизни, он не разделяет общих настроений, будучи интеллектуалом, он неизбежно становится индивидуалистом.

В политической сфере он обладает мощным потенциалом, но не часто может его реализовать; для этого он недостаточно ориентирован на конкретное в противоположность всеобщему. Теоретик силен в дискуссии и полемике и способен к разрушению

225

догм, просвещение представляется ему необходимым и достаточным инструментом прогресса. Как говорит Шпрангер, упоминая позитивистов от Кондорсе до Бокля и своих современников, их коренная ошибка в следующем: "они проглядели, что знание как жизненная способность лишь тогда действует положительно, когда органично соединяется с другими духовными силами его обладателя" [175, s. 132]. Шпрангер отмечает: "Интеллектуалы обычного разбора (в политике. — Л.И.) стремятся к радикализму, ибо они подменяют реальность с ее многообразной жизнью чистыми мыслительными определениями. Они также космополиты, потому что различия народов лежат не столько в различиях структур сознания (хотя и в них тоже), сколько в их фантазиях, в их социологических ориентациях и в их религиозности" [Ibid, s. 133].

В сфере мотивации интеллектуал стремится преодолеть аффекты, он также старается быть независимым от каких-то частных, конкретных целей, если не может включить их во всеобщую систему закономерностей жизни и поведения. "Стиль его мотивации — общеобязательность поведения, его соответствие максима́м" [Ibid].

Так же подробно Шпрангер характеризует *экономического человека*. Это тот, кто во всех жизненных отношениях ориентируется на полезность. Для него все становится средством поддержания жизни, квазиприродной борьбы за существование и созидания удовлетворяющего его образа жизни. Он экономит материю, энергию, пространство и время, чтобы извлечь из них максимум полезного для своих целей.

Экономическому человеку отнюдь не чуждо знание, но только такое знание, которое удовлетворяет критериям практической полезности. Для него бесцельное знание, знание ради него самого — бессмысленный балласт. Вследствие этого возникает тип технического знания — знания, организующегося в соответствии с практической целью. Эстетическая установка ему чужда, поскольку искусство не обладает ценностью полезности. "Полезное, как правило, враг прекрасного" [Ibid, s. 157]. Однако, разумеется, объекты искусства могут обрести экономическую полезность, попав под категорию предметов роскоши; но в этом случае они лишаются эстетических определений. Экономический человек (так же как теоретический) асоциален, ибо его основополага-

226

ющая эгоистическая установка вступает в противоречие с альтруистической основой общественной жизни.

Богатство — это власть. Сначала экономический человек распространяет свою власть на материю, энергию и т.д., т.е. на природу и технические средства овладения ею. Но это одновременно и власть над людьми. Поэтому экономическому человеку не чужды властные установки, тем более что в большинстве человеческих обществ право частной собственности является конституирующим фактором политического порядка.

Точно так же и религиозная установка может сочетаться с экономической. Возможны два подхода к их взаимодействию. Во-первых, можно сосредоточиться на том, какие способы экономического поведения детерминированы религиозно-этическими мировоззрениями, возникшими независимо от хозяйственной деятельности, а во-вторых, можно, наоборот, в качестве предмета исследования выбрать формы религии, сформировавшиеся именно на основе экономических мотивов. Первый подход использовал М. Вебер в "Протестантской этике" и "Социологии религии". Но и второй подход правомерен, поскольку он отражает отношение экономического человека к религии. "Экономический бог" выступает как господин всех богатств, как источник всех полезных даров. В любой религии, истолковывающей смысл жизни, естественно, содержится подобный момент, "ибо без хлеба насущного никакая жизнь вообще была бы невозможна, и глубочайшие тайны мира связаны именно с тайной хлеба насущного и его жизнедающей силы" [175, s. 155].

Мотивы экономического человека отличаются от мотивов "теоретика" тем, что вместо ценностей познания решающую роль играют ценности полезности.

Рассматривая *эстетического человека*, Шпрангер анализирует различные типы эстетического переживания; он пишет: "Если случай побужденного фантазией наслаждения остается единичным переживанием, то это не что иное, как поэтическое настроение, эстетическое отклонение. Если же на каждом жизненном отрезке вся душа выступает формирующей силой, то есть силой, придающей краски, ритмы и настроения, то мы имеем дело с эстетическим типом человека. Суть его мы можем выразить коротко; все свои впечатления он преобразует в выражения" [Ibid, s. 167].

227

Ясно, что "эстет" имеет мало отношения к наукам (за исключением "наук о духе", обладающих, как было отмечено выше, собственной специфической конституцией), его способ познания природы — не теоретический. Эстетические ценности имеют мало отношения к экономическим. Эстетическое разрушается, если ему приписывается ценность иного порядка: техническая или моральная, ценность воспитания или поучения. Эстетический человек не является и общественным типом, ибо он индивидуалист, хотя существует "высшая форма эстетическо-социального отношения" — эротика. "Каждый исключительный эстетист является исключительным эротистом" [175, s. 177].

Эстетический человек обладает вкусом и интересом к власти, но не имеет "органа" для его реализации. Будучи по духовному складу индивидуалистом и аристократом, он занимает в политике либеральные или даже анархистские позиции.

Его специфическая форма мотивации — "воля к форме", выражающаяся в мотивах частного порядка, таких, как самореализация, "построение и оформление самого себя", универсализация эстетического видения, тотализация форм.

Организирующий принцип жизни *социального человека* есть любовь в ее религиозном смысле. Если рассмотреть соотношение любви с другими ценностными сферами, то ясно, что духу любви противостоит объективность науки, точно так же существует напряженность между экономическим и социальным подходами: последнее исключает первое. Отношение между социальной и эстетической установками более индифферентно, они, как правило, не сталкиваются и не взаимодействуют. По словам Шпрангера, любовь и власть не исключают друг друга в том случае, когда речь идет о власти любви. Социальный человек может найти себя в политическом смысле только в патриархальных политических системах, где царствует дух братства и любви, а не в современных режимах, характеризующихся универсальным рациональным правовым порядком. Разумеется, наиболее близок социальному типу религиозный тип.

Чтобы понять, что такое *властный человек*, надо понять, что такое "власть". Так как власть может проявляться во всех описанных выше ценностных сферах, ее можно определить так: способность и (часто также) воля внушить другим людям собственную

ценностную установку либо как постоянный, либо как

228

преходящий мотив деятельности. Все проявления властных отношений выражают собой стиль, который в широком смысле слова можно обозначить как политический. Поэтому властный человек может именоваться политическим человеком (политиком).

Все ценностные сферы жизни властный человек ставит на службу своим властным устремлениям. Для него познание — средство осуществления власти. Разумеется, на первом месте для политика стоят науки об обществе и человеке. Но для него в науках важен не пафос объективности, как для теоретического человека, а то, какую пользу они могут принести для реализации его властных устремлений; он ориентируется на те области науки, знание которых помогает управлять людьми в соответствии с его собственными планами. Таким образом, между теоретической и властной установками есть коренное противоречие: тот, кто считает истину высшим законом, не может считать власть высшей ценностью.

По Шпрангеру, отношения между политикой и экономикой вполне однозначны. Богатство (как материальное, так и чисто финансовое) всегда является мощным политическим средством. Но политик и "экономист" — разные типы, ибо для политика экономическая мотивация является вспомогательной.

Для политического человека и эстетическое — также лишь звено в цепи средств осуществления его целей. Но иногда властное и эстетическое соприкасаются; это возможно тогда, когда властным человеком начинают двигать не столько рациональный расчет и знание обстоятельств, сколько безграничная фантазия, выливающаяся в гигантские проекты оформления и переоформления мирового целого. Такой человек является пограничным — между человеком властным и человеком эстетическим. Именно таковы были многие из величайших завоевателей в мировой истории.

В социальном плане выделяются два типа политиков. Первый тип — чистый политик — противоположен социальному человеку, ибо занят исключительно реализацией своих целей, даже если это противоречит воле всех остальных. Есть и другой тип социально фундированной власти, где "фюрер" осчастлививает людей самым фактом своего правления.

229

В самом общем виде мотивация властного человека формулируется просто: стремление преобладать над другими. Но это весьма абстрактное определение, ибо властитель определяется вне зависимости от права и общности.

Если же рассматривать властителя в системе политических взаимосвязей, то справедливо следующее правило: "Только тот, кто послушно следует требованиям высших ценностей, живущих в собственной душе, обладает способностями вести других и подчинять их влиянию собственного ценностного направления" [175, s. 230]. Мотивация подлинного властителя базируется на самопреодолении, т.е. он подчиняется неким высшим ценностям, становящимся правилами практической деятельности как для других людей, так и для него самого. В противном случае следует говорить не о политической власти, а о голом произволе.

И наконец, последний тип — *религиозный человек*. В большей или меньшей степени религиозность присуща каждому человеку. Ядро религиозности есть поиск высшей ценности духовного существования. Религиозный человек — это тот, чья целостная духовная структура постоянно ориентирована на обнаружение высшего и приносящего бесконечное и абсолютное удовлетворение ценностного переживания.

Важнейшая черта мотивации религиозного человека заключается в том, что религиозный человек проникнут стремлением включиться в высшую конечную систему ценностей, которая определяет не только его личную жизнь, но и тотальность мира в целом.

Не будем останавливаться на шпрангеровском анализе взаимоотношений религиозного типа с другими человеческими типами во избежание окончательной вульгаризации (из-за сокращения и упрощения) чрезвычайно глубоких и тонких различий.

Шпрангер также исследует сложные типы, обусловленные совмещением перечисленных выше простых типов. Его теория жизненных форм — пожалуй, наиболее глубоко разработанная культурологическая (не психологическая) типология личностей. Она используется как в теоретических исследованиях личностей и их жизненных стилей,

так и в эмпирическом анализе (Вернон, Олпорт).

230

5.8. Жизненный стиль и *Lebensführung*

В социологической литературе нашего века очень часто употребляется термин *жизненный стиль*. Он ведет свое происхождение от веберовского *Lebensführung*, что можно перевести либо описательно как способ ведения жизни, способ организации жизни, либо как жизненный стиль [148, s. 371].

Вебер не дал точного определения понятия *Lebensführung*, оно было несколько расплывчатым и не относилось к числу основных категорий его понимающей социологии. Тем не менее с помощью этого понятия можно было довольно точно схватывать содержание таких стилей жизни, как традиционалистский или капиталистический (в веберовском понимании). Впоследствии в работах по социологии религии Вебер выделил принципиальные факторы, конституирующие жизненные стили: религиозную этику и содержащиеся в ней явные или латентные правила интерпретации и оценки жизненных феноменов, а также институциональные образования, характерные для доминирующих групп и способствующие воспроизведению определенного типа личностей [160].

Понятие жизненного стиля занимало значительное место в работах двух других классиков — Торстейна Веблена и Георга Зиммеля. Экономист и социолог Т. Веблен в своей знаменитой книге "Теория праздного класса" [13] обратил внимание на демонстративные аспекты жизненного стиля, которые должны символизировать жизненный успех и принадлежность к избранному слою, сословию, группе, племени. По словам Веблена, в архаических обществах, в которых важную роль играла война, таким символом была демонстрация физической силы; в традиционных земледельческих обществах, где сельскохозяйственные работы требовали огромных сил и прилежания, принадлежность к избранным проявлялась посредством "демонстративного досуга", позже, в наше время — путем "демонстративного потребления". Таким образом Веблен прояснял связь жизненного стиля с социальным и экономическим неравенством.

231

5.9. Стилевая дифференциация

Главной целью размышлений Зиммеля о жизненном стиле было выяснение специфики современного стиля и его сравнение с традиционным, докапиталистическим. В "Философии денег" он определяет жизненный стиль как "таинственное тождество формы внешних и внутренних проявлений" [168, s. 536], которое возникает из человеческого стремления к обретению идентичности, т.е. стремления "стать законченным целым, образом, имеющим собственный центр, посредством которого все элементы его бытия и деятельности обретали бы единый и объединяющий их смысл" [Ibid, s. 563].

Зиммель считал, что для современного жизненного стиля характерен нарастающий разрыв, разъединение объективной и субъективной культуры. Объективная культура становится все богаче, субъективная все беднее. Сравнивая современную ситуацию с ситуацией столетней давности, Зиммель показывает, что окружающие нас и определяющие течение нашей жизни вещи: машины, инструменты, продукты науки и техники, точно так же как идеальные культурные продукты: произведения искусства, выразительные возможности языка — стали богаче, разнообразнее, изощреннее. Однако отсутствует прогресс индивидуальной культуры, даже в высших, эталонных слоях; наоборот, налицо ее падение.

Другая черта современной жизни, особенно важная для нашего анализа, — это, по Зиммелю, прогрессирующая стилевая дифференциация культуры. Зиммель обращает внимание на повседневность нашей жизни, на стилевое многообразие окружающих нас предметов: архитектуры зданий, оформления книг и прочее. По словам Зиммеля, ренессанс соседствует с ориентальным стилем, барокко — с ампиром, стиль прерафаэлитов — со строгим функционализмом.

Он так объясняет это стилевое многообразие: если каждый стиль это как бы самостоятельный "язык", то, зная один-единственный стиль, "в терминах" которого сформирована и организована наша среда, мы не можем представить себе стиль как авто-

232

номное явление, обладающее независимым существованием. Человек, говорящий на Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

родном языке, отнюдь не воспринимает языковые закономерности как нечто, лежащее вне его субъективности, — как средство выражения, к которому он может при не*обходимости прибегнуть, но которое функционирует по собственным, независимым от него законам. Наоборот, такой "наивно" говорящий человек считает то, что он хочет выразить, и то, что он выражает, одним и тем же. То есть язык как таковой, язык как объективное явление может быть воспринят нами лишь тогда, когда мы знакомимся с иностранными языками.

Это рассуждение Зиммеля, приведенное так подробно, позволяет вернуться к поставленной в одном из предыдущих разделов (см. разд. 5.3) проблеме соотношения традиции и стиля. Стиль имеется только там, где есть выбор, а традиция — там, где возможность выбора не осознается. По мысли Зиммеля, люди, которые знают единственный стиль, оформляющий всю среду их деятельности, воспринимают этот стиль как тождественный самому содержанию жизни. Если все, что они делают, о чем размышляют, естественным образом выражается в этом единственном стиле, то у них нет психологических оснований искать форму, которая не будет зависеть от содержания жизни, от выражающего свою субъективность человеческого Я. Представление о необходимости поиска такой формы возникает лишь в том случае, когда обнаруживается несколько стилей; тогда человек может отвлечься от содержания, тогда он свободен выбирать форму, которая, по его мнению, выразит это содержание наилучшим образом.

Благодаря существующей в современной культуре стилиевой дифференциации, каждый индивидуальный стиль, а значит, и стиль вообще как таковой обретает черты объективности, становится независимым от конкретных людей с их привычками, особенностями, убеждениями. Первоначальное единство субъекта и объекта, предполагавшееся фактом единства стиля, распадается в силу стилиевого многообразия современной культуры. "Вместо этого, — пишет Зиммель, — перед нами целый мир экспрессивных возможностей, каждая из которых строится по собственным законам, с множеством форм, в которых выражается жизнь как целое" [168, s. 523].

До сих пор бытует выражение: "Стиль — это человек". Но к обстоятельствам современной жизни, иначе говоря, к совре-

233

менному жизненному стилю, как он описывается Зиммелем, этот афоризм неприменим. Стиль и человек разъединились. В результате стилиевой дифференциации современной культуры мир стилей, т.е. мир выразительных возможностей, объективировался, обрел независимое от человека существование, лишился изначальной связи с определенностью жизни, определенностью выражаемого содержания.

Зиммель рассматривал стилиевую дифференциацию как следствие прихода капиталистического духа, для нас же дифференциация стилей важна как одна из сторон глобального процесса перехода от моностилистической культуры к полистилистической.

5.10. Что такое моностилизм

Для характеристики феномена моностилизма вновь обратимся к идее репрезентативной культуры. Вспомнив определение, данное Тенбруком, приходим к заключению, что репрезентативная культура является моностилистической в том случае, если ее элементы (убеждения, оценки, образы мира, идеологии и т.д.) обладают внутренней связностью и, кроме того, активно разделяются либо пассивно принимаются *всеми членами общества*.

Другими словами, если любая из жизненных форм, любой из культурных стилей, понятых как репрезентативная культура группы, распространены на все общество, то это означает, что данное общество — общество моностилистической культуры.

Из истории известно множество культурных систем, представляющих собой универсальную схему интерпретации всех феноменов, актуально происходящих или потенциально возможных в обществе, "репрезентируемом" ими. Эти культурные системы не просто служат инструментом интерпретации феноменов, но как бы определяют форму и способ их явления в обществе: они исключают определенные феномены из поля зрения членов общества как неаутентичные для данной культуры, по отношению к другим "чуждым" феноменам они содействуют их упрощению

234

и "адаптации" с тем, чтобы они стали понятны членам общества. Это относится не только к явлениям настоящего, но и возможного будущего, а также к явлениям прошлого

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

и явлениям, представляющим другие культуры. Такие культурные системы служат схемой интерпретации всех событий и фактов человеческой истории и одновременно инструментом легитимизации существующего социального порядка.

Таковыми были репрезентативные культуры Древнего Египта, восточных деспотий, эти черты заметны в культурных системах средневековой Европы. Таковыми являлись (и являются) культурные системы всех теократических государств, в частности современных фундаменталистских. И наконец, таковой можно считать культурную систему советского общества, если согласиться с его описанием, данным выше (см. разд. 5.4).

5.11. Категории моностилистической культуры

Попытаемся выделить главные характеристики рассмотренных выше культурных систем.

Первая специфическая характеристика — наличие специализированной группы создателей культуры, или культурных экспертов, занимающих высокую ступень в социальной иерархии. Тенбрук называет их "культурными экспертами". В "примитивных" культурах эту группу составляли шаманы, маги, затем им на смену пришли священники, а позже — идеологи. Эволюция культуры и смена доминирующих мировоззрений приводили к изменению характеристик групп, стоящих на вершине культурной иерархии и вырабатывающих схемы и правила культурных интерпретаций, обязательные для нижележащих уровней, но сама иерархическая структура оставалась неизменной. Особенно ярко эта преемственность проявлялась в бывшем Советском Союзе, где партийные идеологи и бюрократы из министерства культуры (которых также можно назвать партийными идеологами) при помощи государственных и общественных организаций регулирова-

235

ли и регламентировали культурную жизнь общества вплоть до мельчайших повседневных деталей.

Другой специфической характеристикой является строго определенный порядок реализации культурных явлений в пространстве и времени согласно нормам доминирующего мировоззрения. То есть всегда налицо специальные дни и специальные места для проведения манифестаций, демонстраций, карнавалов. Текущая культурная активность в свою очередь локализовалась раньше в храмах и других культовых зданиях, позднее — в театрах, концертных залах и прочих публичных местах, создаваемых специально для культурных целей. Например, в Советском Союзе этим целям служили дома и дворцы культуры, предоставляющие гражданам возможность удовлетворения набора культурных потребностей.

С данной характеристикой неразрывно связана следующая: канонизация жанров и стилей культурной деятельности. Известно, как строго они соблюдались в предшествующие столетия. Но наиболее жесткими эти требования были в Советском Союзе. Например, если группа людей принимала решение организовать кружок изучения иностранного языка или поэзии, они немедленно становились объектом внимания КГБ. На своих занятиях они не имели права касаться философских или религиозных тем: это интерпретировалось как попытка подрыва господствующей идеологии. Такой кружок следовало организовывать при доме культуры; если члены кружка собирались дома у одного из них, это было уже подозрительно. Например, изучать марксизм можно было в университете или в каком-нибудь из множества вечерних университетов марксизма-ленинизма, а самостоятельное изучение марксизма группой интересующихся оговещивалось едва ли не с подрывной деятельностью.

В официальных культурных мероприятиях также четко соблюдалась чистота жанра. Конечно, были случаи смешения жанров и стилей, особенно в первые годы после революции, а также в отдельные строго определенные периоды дальнейшей истории советского общества. В качестве примера можно назвать массовые театральные действия на улицах и площадях советских городов. Так, в 1927 г. в празднование 10-летия Октябрьской революции Сергей Эйзенштейн "реконструировал" штурм Зимнего дворца в Петрограде в 1917 г. В действии участвовали тысячи ис-

236

полнителей, преимущественно рабочие ленинградских заводов. В начале 1960-х гг. были популярны выступления поэтов (Евтушенко, Вознесенского и других), которые

читали свои стихи гражданского содержания в больших концертных залах. Эти особенные — синтетические — представления были порождением своего времени, когда официальная идеология оказалась по каким-то причинам ослабленной: постановка Эйзенштейна была осуществлена в период господства новой экономической политики, а поэтические концерты происходили спустя небольшое время после разоблачения Хрущевым преступлений сталинского режима. В нормальные, стабильные времена моностилистическая культура строго регулирует жанры и стили как художественного творчества, так и любой культурной деятельности вообще: спектакли представляют в театрах, стадионы предназначены для того, чтобы проводить спортивные состязания, улицы — для того, чтобы ходить из дома на работу и обратно (а не для того, чтобы играть на флейте), музеи — для того, чтобы информировать граждан и прославлять прошлое.

Разумеется, мы назвали далеко не все характеристики моностилистической культуры. Ю. Лотман и Б. Успенский, систематизировав представления о двух типах художественных стилей: чистом и синкретическом [51, с. 3—36], составили перечень специфических черт чистого стиля, который с некоторыми изменениями и уточнениями можно использовать при анализе моностилистической культуры (в данный список следует включить и характеристики, рассмотренные выше). Отметим, что наша интерпретация этих характеристик не всегда и не во всем совпадает с интерпретацией, предложенной Лотманом и Успенским. Назовем эти общие характеристики категориями моностилистической культуры.

Иерархия.

Иерархия. Это первая из характеристик чистого стиля. Лотман и Успенский, говоря об иерархии, имеют в виду иерархию элементов стиля. Мы же рассматриваем социокультурные характеристики, поэтому для нас важны и иерархия способов репрезентации господствующего мировоззрения (например, партийный съезд как способ репрезентации в иерархии стоит несравненно выше, чем роман, написанный с позиций социалистического реализма), и иерархия творцов культуры или культурных экспертов.

237

Канонизация.

Канонизация. Здесь Лотман и Успенский подразумевают канонические черты стиля, у нас же речь должна идти о канонизации форм культурных репрезентаций. Так, в советское время канонизировались не только политическая жизнь (подробнее об этом см. в разд. 5.4), но также способы поведения и выражения буквально во всех сферах социальной жизни.

Упорядоченность.

Упорядоченность. Эта характеристика — показатель строгого регулирования культурной деятельности в пространственно-временном отношении, о чем вскользь говорилось выше³.

Тотализация.

Тотализация. В исследовании Лотмана и Успенского главное — тотальный характер стиля. Мы же должны говорить о тотальном (или по крайней мере претендующем на тотальность) характере моностилистической культуры, которая, как сказано выше, становится универсальной интерпретационной схемой, исчерпывающим образом объясняющей и толкующей человеческую культуру вообще.

Исключение.

Исключение. Одна из важнейших функций моностилистической культуры. Исключение "чуждых" культурных элементов позволяет обеспечить системное качество моностилистической

³ Нужно оговориться, что в оригинальных рассуждениях Лотмана и Успенского оппозиция "упорядоченность — неупорядоченность" играет иную, гораздо более важную роль. Это объясняется прежде всего их стремлением рассматривать культуру как систему. Прибегнем к цитированию:

"Иерархическая структура культуры строится как сочетание высокоупорядоченных систем и таких, которые допускают в разной мере дезорганизацию вплоть до того, что для обнаружения структурности их необходимо постоянно сопоставлять с первыми. Если в ядерной структуре механизма культуры дается идеальная семиотическая система с реализованными структурными связями всех уровней, то окружающие ее образования могут строиться как нарушающие различные звенья подобной структуры и нуждающиеся в постоянной аналогии с ядром культуры. Подобная «недостроенность»,

не до конца упорядоченность культуры как единой семиотической системы — не недостаток ее, а условие нормального функционирования. Дело в том, что сама функция культурного освоения мира подразумевает придание ему системности. Противоречие между постоянным стремлением довести системность до предела и постоянной же борьбой с порождаемым в результате этого автоматизмом структуры внутренне, органически присуще всякой живой культуре" [50, с. 338].

У Лотмана и Успенского любая культура системна, речь может идти лишь о некоторых имеющихся в реальности отклонениях от этого принципиального системного единства. Для нас же системный характер имеет моностилистическая культура. Полистилистическая культура, о которой речь пойдет далее в этой главе, носит несистемный характер. Системны лишь составляющие ее стили. Таким образом, для нас категории моностилистической культуры и категории полистилистической культуры представляют собой два набора характеристик, описывающие разные типы культуры как идеальные.

238

культуры, т.е. связность, когерентность и взаимозависимость всех ее элементов.

Упрощение.

Упрощение. Еще одна важнейшая функция моностилистической культуры. Она состоит в упрощении путем интерпретации в собственных терминах сложных культурных феноменов, сведении их к простому и хорошо знакомому культурному материалу. Здесь прекрасный пример — объяснение студенческих волнений на Западе в конце 1960-х — начале 1970-х гг. в терминах марксистской теории (иначе говоря, советской моностилистической культуры). Они были поняты и объяснены как факт проявления классовой борьбы пролетариата, т.е. крайне сложный и многозначный феномен был сведен к чему-то давно известному и хорошо знакомому. В который раз мир стал прост и понятен рядовому советскому гражданину, воспитанному "в духе" марксизма-ленинизма⁴.

Официальный консенсус.

Официальный консенсус. Эту характеристику можно определить как демонстративное и официально провозглашенное единство восприятия и способов интерпретации культурных феноменов. Применительно к реальностям советской культуры данная категория не нуждается в расшифровке.

Позитивность.

Позитивность. Говоря о позитивности моностилистической культуры, подразумевают ее ориентацию на status quo и легитимирующую направленность⁵.

Телеология.

Телеология. Данная характеристика свойственна практически всем моностилистическим культурам: все они телеологически ориентированы, советская культура не являлась исключением. Постулирование цели социокультурного развития всегда служит консолидации социокультурного целого и обеспечивает возможность "трансляции" общих целей развития в частные жизненные цели каждого конкретного человека.

Разумеется, представленная система категорий моностилистической культуры может и должна применяться не только для

⁴ В наши цели не входит здесь давать "истинную" интерпретацию этих событий, хотя можно упомянуть, что дело шло скорее о борьбе против технизированной, бесчеловечной, бюрократической машины — продукта современной западной цивилизации. В этом смысле более аутентичными оказывались объяснения не официальных советских марксистов-ленинистов, а западных неомарксистов — Адорно, Маркузе и других, которые частично сами спровоцировали эти выступления, рассматривая их в определенном смысле как борьбу за культуру против цивилизации.

⁵ Подробнее см. разд. 5.4.

239

анализа культурной ситуации или культурной деятельности в узком смысле слова. Эти категории можно и следует использовать для описания социокультурной системы в целом, для описания политической, экономической и других форм деятельности, рассматриваемых как культурные формы.

5.12. Сакральное ядро моностилистической культуры

Использование категорий моностилистической культуры при описании социокультурной системы может привести к парадоксальным на первый взгляд выводам.

Например, в СССР для обоснования плановой, или, как говорят на Западе, центрально планируемой экономики, помимо соображений чисто экономической рациональности служила логика моностилистической культуры. Категории иерархии, тотальности, телеологии, упорядоченности и прочие отражались и реализовывались в организации плановой экономики как культурного феномена. При этом культурные факторы (логика моностилистической культуры) практически всегда и везде оказывались более сильными и более эффективными, чем соображения хозяйственной, экономической целесообразности. Весьма яркая иллюстрация данного утверждения — систематические преследования (даже в достаточно либеральные времена) хозяйственников, которые, руководствуясь соображениями выгоды (причем не для себя лично, а для предприятия), шли на нарушение некоторых нормативных актов, логично вытекающих из категорий моностилистической культуры. Например, их действия противоречили принципу тотальности планирования, или принципу иерархичности экономических решений, или какому-либо другому. Результатом этого был суд за экономические преступления. Но на самом деле "преступления" носили культурный характер; их, скорее, можно назвать проступками против духа и буквы моностилизма.

Поскольку логика моностилистической культуры с течением времени входила во все более глубокий конфликт с экономичес-

240

кой рациональностью и поскольку приоритет всегда отдавался первой, советская экономика в конце концов пала жертвой советской культуры, а не наоборот, как это считается обычно.

Еще более явно, чем в экономике, логика моностилистической культуры реализуется в политической сфере. Категории моностилистической культуры были прямо и непосредственно воплощены в организации политической системы Советского Союза и играли определяющую роль в практической политике, в текущих политических интерпретациях.

То же можно сказать буквально о любой сфере социальной жизни в Советском Союзе. С этой точки зрения политические, экономические, правовые и прочие категории, которые регулировали и организовывали деятельность во всех этих сферах, можно рассматривать как субкатегории "глобальных" категорий моностилистической культуры. В таком случае последние представляют собой ключ к пониманию специфики социальных и культурных процессов, происходивших в Советском Союзе.

Можно констатировать парадоксальную ситуацию: крайне рационализованная, насквозь бюрократизированная система, технократическая по существу, к тому же всюду и всегда декларировавшая свой "научный" характер, постоянно впадала в вопиющий антирационализм, приведший в конечном счете к подрыву ее собственных рациональных оснований.

Как это могло произойти? Рассмотрим далее ряд принципов, на которых зиждилось политическое управление в СССР и которые можно трактовать как субкатегории по отношению к глобальным категориям моностилистической культуры. Именно они и определяли саморазрушительный характер деятельности системы в целом.

Первый из них — закон гармонического сочетания общих и частных интересов при социализме. Считалось, что мероприятия, предпринимаемые в интересах общества (которое, как правило, отождествлялось с государством), автоматически ведут к удовлетворению интересов любой составляющей его группы, в конечном счете, каждого из индивидов. Второй — закон неуклонного повышения благосостояния граждан социалистического общества. Утверждалось, что это объективный закон, действие которого является автоматическим и неустранимым, поэтому даже повышение цен могло трактоваться — и трактовалось — как акция,

241

направленная на повышение благосостояния граждан (например, повышение цен на одну группу товаров давало возможность либо понизить цены на другую группу товаров, либо предоставить льготы другой социальной группе, в результате чего — на основе закона гармоничности — получалось, что лучше было и тем, кто платил больше). Третий — закон непогрешимости высших уровней управления, которые действуют на основе объективных законов, реализуя неотвратимо, даже поневоле, благоприятный для общества ход исторического развития. Представленные законы не просто объективные, но объективно оптимистические. В целом они базировались на широко

распространенном, но по сути вульгаризированном представлении о преимуществах социализма, согласно которому любое социальное мероприятие в условиях социалистической системы прогрессивно и приносит пользу обществу и любому его члену, тогда как подобное мероприятие в капиталистических странах реакционно и ведет к самым тяжелейшим последствиям для трудящихся.

Этот набор управленческих принципов, фактически производных от таких категорий моностилистической культуры, как *тотальность*, *телеология*, *иерархия* (в советской идеологии можно найти принципы, вытекающие и из других важных категорий), фактически открывал перед практиками управления возможности неограниченного и произвольного вмешательства в ход социальных и даже природных процессов. Единственным ограничителем мог быть недостаток природных и человеческих ресурсов, но коммунистам досталась богатая страна, а практика обращения вождей с "человеческим фактором" удесятерила возможности системы. В результате ничем не ограниченное управление, опирающееся на "объективно оптимистические" представления о законах развития, становилось административным произволом, приводило к расточительному расходованию ресурсов, а если это не приносило требуемого эффекта, то применялось насилие, подтверждающее те самые представления, на которых он, этот произвол, основывался.

Все это позволяет сделать вывод о природе практической идеологии, на которой долгое время зиждилась управленческая деятельность в советском обществе. В ее основе лежат два принципа, внешне противоречивых, а по сути тесно взаимосвязанных и дополняющих друг друга: первый из них — *технократический*

242

принцип произвольности, создающий иллюзию легкости и безграничных возможностей преобразовательной деятельности; второй — *сакральный принцип* органичности, позволяющий, благодаря признанию "объективных преимуществ", обосновывать справедливость и целесообразность деятельности любого рода независимо от того, какие социальные последствия она влечет за собой.

Возникает естественный вопрос: как и насколько возможны совмещение и взаимодействие двух принципов? Ведь налицо противоречие процедур мышления и деятельности, диктуемых каждым из них. Технократизм предполагает, во-первых, исповедание технической рациональности, т.е. выбор оптимальных средств для скорейшего и наименее дорогостоящего достижения поставленной цели, а во-вторых, представление о том, что действительность разложима аналитически и постижима (а следовательно, и управляема) до самых глубин. В то же время принцип органичности диктует совсем иной способ мышления, иную логику. Понятие органичности предполагает наличие метафизики, фундаментом которой служит "сакрализация" определенного региона бытия, признание некоего неразложимого далее ядра, составляющего основу всякого рационального суждения и действия. Таким образом имеет место дихотомия: сакральное — рациональное. Когда эти два принципа взаимодействуют, признаки каждого из них переносятся на другой, соседний. В результате оказывается, что технократическая рациональность "сакрализуется", т.е. в своем конкретно данном, фактически сложившемся и соответственно исторически преходящем виде обретает черты метафизически необходимой, вечной, сущностной характеристики явления. Но при этом сама рациональность воздействует на органичное, сакральное; последнее "рационализируется" и утрачивает (хотя часто внешне, а по сути сохраняет) свойственные ему религиозные черты. Так, с одной стороны, возникает "освященная" рациональность, с другой — "святость" рационально обосновывается. Это сочетание и представляет собой сакральное ядро советской моностилистической культуры, вокруг которого строились все сферы советской жизни: и экономика, и наука, и политика, и право, и все остальное, что только возможно.

Приведем несколько примеров акций властей и Сталина, в частности, проводившихся во второй половине 1920-х гг. — периода, когда формировалось это ядро. Объяснение тех или иных

243

акций, например коллективизации, не является нашей задачей, но заметим, что всякий раз, когда принимались масштабные политические решения, влияющие на судьбы страны, они получали сакральное обоснование. То есть утверждалась органичность проводимой политики, которая автоматически, в силу своих объективных основ должна

была гарантировать ее соответствие интересам всех составляющих общество классов, слоев, групп, индивидов. Речь шла о преимуществах социализма, реализующихся как бы автоматически. Например, органичность успешного развития социалистического сельского хозяйства обосновывалась следующим образом:

В капиталистических странах не прививаются крупные зерновые фабрики-гиганты... Там, у капиталистов, нельзя организовать крупную зерновую фабрику, не закупив целый ряд земельных участков или не платя абсолютной земельной ренты, что не может не обременять производство колоссальными расходами, ибо там существует частная собственность на землю. У нас, наоборот, не существует ни абсолютной земельной ренты, ни купли-продажи земельных участков, что *не может не создавать* благоприятных условий для развития крупного зернового хозяйства, ибо у нас нет частной собственности на землю. Там, у капиталистов, крупные зерновые хозяйства имеют своей целью получение максимума прибыли... У нас, наоборот... хозяйства... не нуждаются для своего развития ни в максимуме прибыли, ни в средней норме прибыли, а могут ограничиваться минимумом прибыли, а иногда обходятся и без всякой прибыли, что опять-таки создает благоприятные условия для развития крупного зернового хозяйства [69, с. 438—439].

Поскольку эти преимущества объективны и необходимы (они "не могут не создавать благоприятных условий"), технократическое руководство, основанное на их познании, обречено на успех. Оно априори органично и порождает в массах "дисциплинированный энтузиазм". "...Даже слепые видят, что если и есть какое-либо серьезное недовольство у основных масс крестьянства, то оно касается не колхозной политики Советской власти, а того, что Советская власть не может угнаться за ростом колхозного движения" [Там же, с. 439]. Эти слова были написаны в 1929 г. в разгар коллективизации. А к 1935 г. сельское хозяйство страны

244

было так подорвано, что уровень 1928 г. был достигнут только в 1950-х гг. в результате целого ряда экстраординарных мер. Однако любые, самые болезненные просчеты на этом пути уже не подвергались критике, политика не могла быть пересмотрена, ибо зиждилась на сакрализованной основе объективных преимуществ социализма. Даже явные политические просчеты толковались к вящей славе социализма, как в печально знаменитой статье Сталина "Головокружение от успехов".

В дальнейшем нарастающая сакрализация придавала органический статус складывающимся формам и механизмам деятельности и привела к прямому обожествлению личности Сталина. Отблески "святости" распространялись "сверху" на все ступени бюрократической иерархии, вследствие чего рациональная бюрократическая деятельность обретала сакральный статус.

Думается, что такой "диагноз" можно распространить на большинство моностилистических культур, где всегда идея органичности деятельности, хотя и по-разному обосновываемая — через преимущества социализма, через избранность расы, через богопомазанность или просто божественность монарха, фюрера, вождя — сочеталась или сочетается с рациональной обесчеловечивающей бюрократией.

5.13. Категории полистилистической культуры

Выше говорилось, что сегодняшние изменения в социокультурной жизни России — это движение от моностилистической культуры к полистилистической. Прежде чем перейти к анализу динамики текущих процессов, попытаемся, опираясь на модель Лотмана и Успенского, охарактеризовать полистилистический тип культуры.

Напомним: исследователи дают оппозиционные категории стилей — чистого и синтетического. Для чистого стиля характерна иерархия выразительных элементов, для синкретического, наоборот, "снятие" иерархии, т.е. деиерархизация; последняя является оппозиционной по отношению к категории иерархии.

245

Деиерархизация.

Деиерархизация. Эта категория важна для нашего изложения в нескольких аспектах. Деиерархизация — это, во-первых, отсутствие иерархии экспрессивных средств культуры; во-вторых, отсутствие сакрального доктринального ядра, которое очерчивает некую священную, "неприкасаемую", не подлежащую анализу и критике область жизни, определяющую степень сакральности других областей и служащую критерием

интерпретации и оценки любых социокультурных фактов и явлений; в-третьих, отсутствие особо отличающейся группы бюрократов, экспертов или же творцов культуры, стоящих на вершине культурной иерархии, причем культурная иерархия может даже вообще исчезнуть как таковая.

Подобная ситуация, выражающаяся в деиерархизации образа культуры, складывается сейчас в России. Правда, министерство культуры существует, но не имеет возможности не то что диктовать свои правила, но и вообще сколько-нибудь заметно воздействовать на культурные процессы. Сформировались (и продолжают формироваться) новые культурные инстанции (разного рода фонды, союзы, объединения, творческие коммерческие организации), на основе которых возникли новые конstellации культурных действий, совершенно не зависящие от культурной бюрократии. Разумеется, в каждой из этих организаций создаются свои иерархии разного порядка, как формально административного, так и неформально творческого. Но важно не это, а то, что универсальная культурная иерархия практически отсутствует. Такая же ситуация складывается в идеологии, политике, экономике, во всех других сферах жизни.

Деканонизация.

Деканонизация. Данная категория полистилистической культуры выражается в отсутствии либо ослаблении жанровых и стилевых норм.

Неупорядоченность.

Неупорядоченность. В полистилистической культуре пространственно-временной порядок реализации культурных явлений нарушается: представления начинаются в "неурочное" время (причем временной сдвиг понимается как один из выразительных элементов представления), сцена и зрительный зал в театре меняются местами, театральные, концертные и прочие группы дают концерты на улицах, а сами улицы (например, Арбат в Москве) воспринимаются как художественный феномен, театр под открытым небом, и их посещают именно для того, чтобы получить эстетические впечатления; в обыденной жизни исчезает (в прошед-

246

шие времена четко фиксируемое) различие между жилым помещением и офисом.

Детотализация.

Детотализация. Данная категория полистилистической культуры означает исключение какого-либо видимого, воспринимаемого единства в многообразии культурных феноменов.

Включение.

Включение. Эта категория так же характерна для полистилистической культуры, как "исключение" для моностилистической, и означает максимум "культурной терпимости". Любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру, совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают взаимодействовать, а некоторые символы постоянно "путешествуют" из одной системы в другую. Это ясно видно из работ художников "соц-арта", использующих традиционную символику в новых, неканонических контекстах. В нынешнем поп-арте, рок-арте и других современных направлениях, так же как и в формирующихся стилях и направлениях в идеологии и политике, используются символические содержания, почерпнутые из самых разных, казалось бы, даже не совместимых друг с другом традиций. Немецкий искусствовед Рената Лахман называла такого рода взаимодействия знаковых систем семантическим промискуитетом [136, s. 542].

Диверсификация.

Диверсификация. Данная категория означает усложнение вместо упрощения. В полистилистической культуре возникают и складываются все более сложные системы взаимодействия традиций, культурных стилей, образов жизни, часто внутренне не связанных друг с другом.

Эзотеричность.

Эзотеричность. В полистилистической культуре возникает тенденция к эзотерике вместо официального консенсуса, характерного для моностилистической культуры. Появляются эзотерические группы со своей собственной сакральной доктриной, собственным сакральным сознанием, своей символикой, своей внутренней иерархией и т.д., что автоматически ведет к исчезновению согласия.

Негативность.

Негативность. В полистилистической культуре отрицание или равнодушное

непризнание существующего социально-культурного порядка занимает место позитивного отношения к нему, свойственного для моностилистической культуры.

Ателеология.

Ателеология. Возникновение новых культурных форм и стилей часто сопровождается отказом признавать какую-либо цель

247

развития культуры, общества, цель жизни, человеческого существования вообще.

Этот набор категорий позволяет представить ситуацию в ее типических характеристиках, т.е. создать идеально-типическую конструкцию полистилистической культуры. Разумеется, реальность сложнее, чем идеальная конструкция. В реальности элементы полистилистической и моностилистической культур сосуществуют. Старые структуры и символические системы живут; они, правда, лишены монополии на репрезентацию социокультурного целого и входят в нынешнюю реальность на правах одного из многих возможных стилей культуры. В то же время на поверхность жизни всплывают десятки и сотни новых или просто забытых традиций, жизненных форм, жизненных и культурных стилей. В целом эта ситуация может быть охарактеризована как переход от моностилистической культурной организации к стабильной полистилистической.

Естественно, возникает проблема механизмов такого перехода и понятий, которые позволили бы представить возникающие новые культурные стили и формы *in statu nascendi*, а процесс в целом — в его динамике. В связи с этим поставим два вопроса. Во-первых, откуда берутся эти новые для сегодняшней России культурные стили и формы? Во-вторых, каковы механизмы их возникновения и стабилизации?

5.14. Новые культурные модели

Однозначно ответить на вопрос о том, что является источником новых культурных стилей и форм, невозможно. Новые стили и формы приходят буквально отовсюду: с Запада, с Востока, из недавнего прошлого и глубокой древности, из разных временных слоев истории России.

Многие традиции заимствованы из культуры западного индустриального и постиндустриального мира, например хиппи, панки, яппи — корректные молодые бизнесмены с компьютерами и собственным кодексом поведения, позволяющим им держать дис-

248

танцию по отношению к традициям и обычаям "нормальной" повседневной жизни. Западное происхождение имеет и множество актуальных ныне политических идеологий — от социал-демократии и либеральной демократии до либертарианства и идеологий "сексуальных меньшинств". То же можно сказать и об области экономической идеологии, где активно обсуждаются и находят свой путь в практику разнообразные концепции рыночной экономики.

Другой важнейший источник новых форм и стилей — собственное российское прошлое: возрождается православие с его богатейшим культурным багажом, часто отождествляемым с русской культурой как таковой; не очень весомо, но все же заявляет о себе русский монархизм как своеобразный политический стиль; либералы и социал-демократы отыскивают собственные корни не только на Западе, но и в дооктябрьской истории России; различные националистические движения частично усваивают идеологию дореволюционной "черной сотни". Этот перечень можно продолжить. Не меньшую роль играют традиции, сформировавшиеся в России в более близком прошлом: политический стиль большевистской партии, характерный для дореволюционного периода, т.е. до завоевания большевиками государственной власти, активно перенимают новейшие коммунистические группы, партии и движения. Вообще большевизм не как эксплицитная политическая идеология, а скорее как образ мышления и стиль политики очень сильно воздействует на современную жизнь. Им одинаково заражены и консервативные коммунисты, и радикальные демократы.

Еще один важный источник — Восток. Йога, буддизм, индуизм, кришнаизм, различные школы восточных единоборств с соответствующим доктринальным содержанием — все это, часто через посредство Запада, интегрируется в современную русскую культуру, но в отличие от Запада не столь влиятельны восточные политические учения.

Прежде чем ответить на второй вопрос: какова "механика" становления новых культурных форм, рассмотрим смысл слова "новые" в этом контексте. В абсолютном смысле ни одна из них не является новой для России. Существовали разного рода субкультурные группы, действовавшие как бы в подполье, разнообразные русские и зарубежные традиции комментировались в на-

249

учных исследованиях. Они новы в том смысле, что раньше, в советское время, отсутствовали возможности их публичной презентации, поскольку официальная моностилистическая культура исключала эти культурные формы как неаутентичные по идеологическим соображениям. И естественно, именно на возможности их публичной презентации сосредоточилось внимание как самих представителей этих культурных форм, так и широкой общественности. (Подробнее об этом будет сказано в разд. 6.7, 6.8.)

5.15. Культурные инсценировки

В результате стремления "показать себя" "внешняя", презентативная сторона возрождаемых культурных форм стала важнее "внутренней" — теоретической, доктринальной. Она стала и наиболее важной, так как позволяет вербовать новых сторонников. Резкое увеличение численности российских кришнаитов объясняется не глубиной и совершенством моральной доктрины, а привлекательностью театрализованных уличных шествий, участники которых в розовых одеждах несут развевающиеся флаги и распевают гимны. Точно так же монархисты увеличивают число сторонников не столько благодаря своей политической теории (если она у них и есть, то в самом примитивном неразработанном виде), сколько по причине зрелищности торжественных молебнов и подчеркнуто аккуратного ношения дореволюционной офицерской формы. Распад моностилистической культуры привел к разрушению традиционных систем личностных идентификаций. Многочисленные новые формы и традиции предлагают альтернативные возможности идентификаций. В этом смысле внешняя, презентационная сторона играет важнейшую роль: для людей, которые пытаются установить новые связи с жизнью взамен утраченных, внешние знаки идентификации являются знаками быстрого и скорого выхода из нынешнего их неустойчивого положения. Поэтому они надевают розовые одежды кришнаитов, русскую офицерскую форму, раскрашиваются под панков, часто даже не имея представления о доктринах, обуславливающих эти внешние проявления.

250

Вследствие этого первым и важнейшим этапом становления новых культурных форм оказывается их *инсценирование*. При этом первостепенное значение приобретают реквизит и костюмы. Роли заимствуются из наследия инсценируемой традиции. Люди ведут себя, как актеры на сцене, и живут *не своей собственной* жизнью. Но одновременно продолжается и их собственная повседневная жизнь: они должны растить детей, ходить на работу, покупать продукты, заниматься любовью, встречать праздники. При этом они не прекращают играть роли, диктуемые традицией. Таким путем происходит стилизация их повседневности. Постепенно складываются дифференцированные жизненные и культурные стили.

Инсценированный характер современных культурных стилей особенно ярко проявляется в области политики. В России сейчас насчитывается более пятидесяти политических партий и движений (в разных источниках приводятся разные цифры), многие из них имеют свой отчетливый политический стиль. Большинство партий воспринимает (и презентует) себя как часть той или иной политической традиции: либеральной, социал-демократической, коммунистической, анархистской, христианской. Но различия между этими партиями и движениями остаются почти исключительно только стилистическими. Как правило, программы практически одинаковы — демократические в самом общем смысле слова. У партий отсутствует связь или опора на особые социальные слои и группы, нет своего особого контингента избирателей. Члены партий рекрутируются почти исключительно из интеллигенции. И очень часто происходит произвольная смена стилей, политическая и стилистическая переидентификация не только рядовых членов партии, но и их лидеров. С нашей точки зрения, все это свидетельствует о том, что, во-первых, политическая жизнь (как и культурная жизнь в целом) носит пока инсценировочный (нефундаментальный) характер и, во-вторых, инсценируемые политические (а также культурные) стили еще не обрели

стабильности, необходимой для устойчивого функционирования полистилистической культуры⁶.

То, что сейчас происходит в политике, характерно для социокультурной ситуации в России в целом. Рената Лахман писала

⁶ Детальный анализ проблемы культурной инсценировки как механизма социального изменения дается в гл. 6.

251

о семантическом промискуитете как черте синкретического стиля. Пока в России не установились стабильные отношения и связи между различными культурными стилями, между стилями и личностями, между групповыми стилями и групповыми интересами, между глубинными побуждениями личностей и групп и их выражением в культурных стилях. Я назвал бы это *стилевым промискуитетом*. Скорее всего, это свойство переходного периода, переживаемого ныне страной. В этой связи крайне интересен и важен вопрос: а что впереди? Каковы надежды и шансы России на формирование стабильной полистилистической культуры?

5.16. Культурный фундаментализм

Так же как плюралистическая демократия, полистилистическая культура может осуществиться в действительности, если реализованы две предпосылки. Первая предпосылка — терпимость граждан по отношению к новым и чуждым культурным стилям и формам, их готовность жить в достаточно сложной полистилистической культурной среде. Вторая предпосылка — наличие формальных (в том числе законодательно утвержденных) правил взаимодействия различных стилей, форм, культур, традиций в нормальном контексте повседневной жизни.

Сейчас крайне трудно оценивать уровень терпимости и готовности к мирному культурному сосуществованию всего населения бывшего Советского Союза. С одной стороны, налицо более чем семидесятилетний опыт сосуществования в многонациональном государстве, когда между нациями границы отсутствовали, более четверти населения проживало вне "своих" национальных регионов, развивались и крепили реальные традиции культурного добрососедства. С другой стороны, это добрососедство можно объяснить как случайное явление, как вынужденное сплочение перед общим и одинаковым для всех бедствием, каким был коммунистический режим. Усиление национальной вражды, национальный изоляционизм, нетерпимость, сепаратизм, необычайно усилившиеся после распада СССР, свидетельствуют в пользу вто-

252

рого объяснения. Но все же остается надежда, что после периода националистической эйфории, вызванной становлением самостоятельных национальных государств, начнут восстанавливаться прежние культурные, хозяйственные и просто родственные связи, и многокультурное сожительство вновь станет нормой. Нынешние конфликты носят в основном политический характер и в принципе преодолимы.

Аналогичные проблемы возникают и при выработке формальных демократических правил, регулирующих взаимодействия не только в политической, но и в культурной сфере. Предшествующее, советское культурное законодательство создавалось исходя из потребностей моностилистической официальной культуры. Поэтому на современном этапе развитие либо сталкивается с устаревшими нормами и предписаниями, либо происходит в правовом вакууме. В последнем случае царит произвол разного рода чиновников. Все решают деньги, политические предпочтения, потребности и закономерности собственно культурного развития отходят на второй план.

Но и само развитие культуры в период перехода от моностилистической культуры к полистилистической, т.е. в период, как было сказано, стилистического промискуитета, таит в себе опасные с точки зрения будущего тенденции, а именно тенденции *культурного фундаментализма*.

Скажем сначала несколько слов о фундаментализме вообще и о культурном фундаментализме в частности. Этот термин впервые появился в США в конце XIX в., когда был издан морально-теологический трактат "The Fundamentals of Christian Faith" ("Основания христианской веры"). Множество членов христианских сект и деноминаций восприняли "Основания..." как прямое руководство по ведению частной и общественной жизни. С тех пор американские фундаменталисты оказывают огромное влияние на

моральный климат, политический стиль, вообще на жизненные стили американцев.

Другой пример — исламский фундаментализм в Иране и в других мусульманских странах: религиозно-политическое и моральное движение, ставящее своей целью формирование теократического исламского государства. Если американские фундаменталисты достигли частичного успеха, то иранские — полного. В Иране доктрина, поведенческие нормы и моральные принци-

253

пы ислама не просто влиятельны; они практически полностью определяют и регулируют деятельность в любой сфере общественной и частной жизни. В противоположность США — стране полистилистической культуры, где фундаменталисты весьма влиятельны только в некоторых регионах и в отдельных сферах жизни, Иран может считаться образцом моностилистической культурной организации.

Если вернуться к проблемам России и других стран СНГ, можно сказать, что сейчас здесь налицо опасность "фундаментализации", т.е. установления моностилистической культурной организации. Каковы механизмы этого процесса?

Рассмотрим, как происходит инсценирование новых культурных стилей (об условности применения термина "новизна" в данном контексте говорилось выше) на примере стиля жизни хиппи и "русского" стиля, характерного для монархистов и ряда других националистических групп. Инсценирование этих (и любых других) стилей с необходимостью предполагает несколько этапов. Первый этап — усвоение некоего доктринального ядра (у хиппи писаная доктрина или формальное учение отсутствует, но смысл идеи выражается в наборе максим типа "Все люди — братья", "Make love, not war" и т.д.; впрочем имеются и соответствующие книги, например "Zen and the Art of Motorcycle Maintenance"; у "русских" — это идеи великого предназначения России, выраженные в определенных исторических или публицистических трудах). Второй этап — выработка соответствующего морально-эмоционального настроения (у хиппи — это специфический гуманистическо-гедонистический образ чувствования, у "русских" — отражение того, что русские писатели и философы писали о чертах русского характера, русской души). Третий этап — усвоение поведенческого кода и символики одежды. Четвертый этап — выработка лингвистической компетенции (у хиппи — своеобразный международный жаргон, у "русских" — архаизированный, "солженицынский" стиль). Пятый этап — приспособление к мизансценам, где происходит презентация избранного культурного или жизненного стиля (у хиппи — вокзалы, центральные улицы и площади больших городов, у "русских" — православные храмы и большие общественные здания). Все это — логически необходимые этапы, однако в реальной истории инсценирования их последовательность имеет, скорее, обратный характер.

254

На первых этапах инсценирования новичок чувствует себя отчужденным от роли. По мере развития инсценировки он все более и более идентифицирует себя с ролью, которую исполняет. "Быть хиппи" или "быть русским" — это уже не игра, а реальная жизнь. Новообращенный хиппи или новообращенный русский научается *исключать* других людей и другие жизненные стили из своей среды, благодаря чему достигает значительного *упрощения* своей жизни и своего мировоззрения, которые становятся более последовательными. Логической границей этого процесса является *канонизация* жизни, *тотализация* редуцированного образа жизни путем дальнейшего исключения неаутентичных элементов, формирование официального группового *консенсуса* и т.д.

Все это — типичный путь формирования того, что я называю культурным фундаментализмом. Таким образом, культурный фундаментализм можно определить как процесс тотализации культурного стиля с его специфической доктриной, чувствами, нормами, опытом. Заметим, что любой культурный стиль может быть фундаментализирован. Приведем такой пример: в одном из московских рекламных изданий было помещено следующее объявление: "Ищу комплект дверных ручек для автомобиля «Крайслер-рояль» 1939 года выпуска". Для московского рынка это весьма необычный товар. Данный факт можно рассматривать как реализацию фундаменталистской установки в инсценировании стиля "ретро", когда любой ценой должна быть достигнута аутентичность всех элементов жизненной среды (безусловно, весьма сомнительна рациональность или целесообразность поиска подлинных дверных ручек для автомобилей выпуска 1939 г., гораздо проще и дешевле использовать дверные ручки от любой новой и легко доступной модели). В случае культурного

фундаментализма "актер на сцене" стремится ко все более и более аутентичной жизни, для чего исключает неаутентичные элементы, добивается упрощения жизненной среды, канонизации, тотализации, выработки позитивной установки по отношению к жизни. Он строит свою индивидуальную моностилистическую культуру по образцу моностилистической культуры своей референтной группы.

Однако легко заметить, что, анализируя процесс фундаментализации культурного стиля, мы не затронули такие важные категории моностилистической культуры, как иерархия и телеология. Дело в том, что выработка соответствующих этим категори-

255

ям практик свойственна далеко не всякому процессу фундаментализации. Например, они отсутствуют в доктрине и традиции хиппи, и, напротив, имеются в русской национальной традиции, как, впрочем, в любой националистической традиции. С чисто формальной точки зрения содержание традиции и лежащей в ее основе доктрины не играют роли для процесса фундаментализации. Фундаментализм хиппи, ретроавтомобильный фундаментализм, исламский фундаментализм, русский национальный фундаментализм — все это разновидности культурного фундаментализма. Они относятся к одному типу и представляют собой результат тотализации какого-либо культурного стиля.

Но с точки зрения социальных последствий развития фундаменталистских установок содержание доктрины и традиции имеет огромное значение. В традиции русского национализма, как и в любой националистической традиции, в религиозных и квазирелигиозных традициях — в коммунистической традиции, исламских доктринах — иерархия и телеология являются неотъемлемой частью аутентичной жизни и, следовательно, неотъемлемым элементом процессов их инсценирования. Более того, аутентичная реставрация этих культурных и жизненных стилей необходимо предполагает их экспансию. В противоположность этому идеология хиппи, например, не является экспансионистской: хиппи стремится к тотализации своей собственной жизни и своего собственного опыта и только в силу этого входит в свою группу, вливается в свою общность или *Gemeinschaft*, если воспользоваться термином Ф. Тённиса. Но общность русских — это, по определению, все русские. Общность православных верующих — это также все русские, "православный народ". Общность коммунистических верующих — это, потенциально, все человечество (почти то же можно сказать и об исламском фундаментализме). Поэтому нас не пугает фундаментализм хиппи или ретроавтомобильный фундаментализм, но мы боимся коммунистического, исламского, всякого другого национального и религиозного фундаментализма. В этом анализе, я думаю, ключевым является слово "тотализация" — тотализация мировоззрения и образа жизни. Чисто логически пределы возможной тотализации всегда фиксируются "изнутри" — они заложены в самом содержании доктрины и традиции, представляющих тот или иной культурный стиль. В процессе инсценирования каждый культурный стиль движется к это-

256

му пределу, т.е. к фундаментализации, к формированию моностилистической культуры. Но только некоторые из этих стилей имеют экспансионистский потенциал, т.е. представляют собой потенциальную опасность как для политической демократии, так и для полистилистической культуры вообще.

Сейчас трудно определить однозначно, каковы шансы тотализации тех или иных фундаменталистских течений в России. Во всяком случае, предпосылки для их развития налицо. История свидетельствует, что быстрый рост фундаменталистских установок и их успешная реализация в государственном масштабе связаны с массовыми социальными движениями. Крупнейшие тоталитарные режимы, базировавшиеся на моностилистической культуре — сталинская Россия и нацистская Германия — возникли на волне социальных движений культурно-фундаменталистского толка. Такие или подобного рода движения существуют и в современной России, причем в последние годы они заметно активизировались.

Также известно, что фундаменталистские движения крепились именно в переходные периоды, когда происходило разложение моностилистической культуры и формирование полистилистической, т.е. в периоды стилистического промискуитета. Во времена, трудные для человека из-за утраты жизненных ориентиров, фундаменталистские движения предоставляют человеку возможности культурной идентификации,

следовательно, обретения почвы под ногами.

Такая ситуация характерна для многих стран в самые разные моменты истории. Что касается конкретно российских фундаменталистских течений, в частности коммунистических, нынешнее усиление которых кажется странным в обществе, пострадавшем под коммунистическим игом, то оно объясняется отнюдь не роковой любовью русских к деспотизму. Как было показано, к этому ведет логика инсценирования культурных форм, неизбежно радикализирующихся в условиях, когда полностью отсутствует или очень скуден опыт плюралистического поликультурного существования.

257

6. Глава. ИНСЦЕНИРОВКИ В КУЛЬТУРЕ

6.1. О теории трансформации

Теория трансформации, которая активно используется в основном западными политологами и обществоведами для описания и анализа процессов перехода России и стран Восточной Европы к рыночной организации экономики и демократическим политическим институтам, базируется на нескольких допущениях, не всегда явно формулируемых, но универсально принимаемых. Первое и основное из них касается самого направления трансформации: институциональный порядок, который возникает в результате процесса перехода, в общем и целом должен воспроизвести институциональный порядок современных западных демократических обществ. Это предполагает, что будут сформированы системы представительной демократии, осуществлено разделение властей, реорганизована судебная власть, произойдут формирование органов конституционного надзора, возникновение интермедиарных систем выражения социальных интересов, которые составят базис складывающегося гражданского общества. Соответствующие изменения должны произойти также в экономической сфере: при посредстве государства совершаются разгосударствление и приватизация предприятий, децентрализация и демонополизация хозяйственного управления, формирование налоговых систем. Одновременно должны быть созданы — взамен разрушенных государственных — новые системы социального обеспе-

258

чения, основанные на частном интересе, но регулируемые и поддерживаемые государством: здравоохранение, образование, пенсионная система, система гарантий при безработице. Параллельно складывается правовой механизм реализации этих изменений. Социальная система перестраивается полностью, практически все области жизни должны быть затронуты изменениями, а точнее сказать — должна произойти их кардинальная реорганизация на принципиально новых основаниях¹.

Второе неявное, но также общепринятое допущение заключается в том, что все перечисленные выше процессы должны происходить одновременно. Основой этого допущения является традиционное для социологии представление о системном характере общественной организации, суть которого состоит в том, что изменения в каком-то одном сегменте неизбежно вызывают вполне определенные, системно ориентированные изменения в других сегментах.

Эти допущения порождают ряд парадоксов, типичных для современных исследований общественных трансформаций. Отметим два из них. Первый можно назвать *парадоксом средств и целей*, острее всего он проявился и продолжает проявляться в России, где достаточно решительное (несмотря на допущенные ошибки и непоследовательность) реформирование экономических институтов сопровождается ужесточением политического режима, препятствующего формированию демократического политического порядка. Чтобы не быть голословными, приведем несколько фактов. Во-первых, это разгон парламента и фактическая ликвидация конституционного суда в октябре 1993 г., т.е. уничтожение (к счастью, на время, а не навсегда) институтов, единственно способных служить противовесом складывающемуся режиму личной власти; во-вторых, это остановка и поворот вспять начавшегося процесса политической децентрализации и формирования местного и регионального самоуправления; в-третьих, это торможение (или в лучшем случае непоощрение) со сто-

¹ По проблемам трансформации в Восточной Европе существует огромное количество

литературы. Здесь нет необходимости давать подробную библиографию. Сошлемся лишь на итоговый том 25-го конгресса Немецкого социологического общества во Франкфурте, почти целиком посвященный проблемам трансформации, и на вступительную статью его редактора, удачно подытоживающую пестрые и разнообразные мнения на этот счет [196].

259

роны исполнительной власти процесса формирования многопартийной системы и так называемых промежуточных структур представительства интересов, что весьма наглядно проявилось в период избирательной кампании в Государственную Думу, когда было ясно видно стремление исполнительной власти по возможности ослабить влияние структур партийного представительства на выборах; в-четвертых, это жесткий контроль средств массовой информации, поставленных в финансовую зависимость от правительства. Конституция 1993 г., подготовленная к принятию также с нарушением законодательства, закрепила и стабилизировала уже сложившийся авторитарный режим, по ряду параметров весьма напоминающий политическую структуру самодержавного правления в дореволюционной России.

Сторонники такого рода развития полагают, что иным путем невозможно осуществить переход к рыночным структурам в экономике. Но если данное предположение соответствует истине, то это означает, что в ходе создания рыночной экономики утрачивается демократическая сущность процесса трансформации. И чем более форсируется этот переход, тем в большей степени он утрачивает свой политический и социальный смысл, превращаясь по сути дела в процесс кардинальной экономической — и только экономической — модернизации.

Другой парадокс — это *парадокс одновременности*, описанный известным немецким социологом Клаусом Оффе [149]. Согласно его утверждению, политические и экономические изменения не могут совершаться одновременно, ибо каждое из этих изменений возможно только в том случае, если уже произошло другое изменение, т.е. оно выступает в качестве собственной необходимой предпосылки.

Оба эти парадокса тесно связаны друг с другом. Но они оба являются парадоксами лишь в той мере, в какой фигурируют в рамках теории трансформации, основанной на двух упомянутых выше неявно признаваемых предпосылках: тотальности и одновременности изменений. Стоит лишь отказаться от этих предпосылок или, по крайней мере, признать их условными, как парадоксы перестают быть парадоксами. Но тогда теория трансформации утрачивает свои коренные характеристики, общественная трансформация начинает восприниматься не как относительно замкнутый процесс с заранее заданными конечными параметра-

260

ми, но как открытый процесс, который характеризуется постоянно происходящими определением и переопределением как исходных обстоятельств, так и желаемых конечных результатов деятельности. Этот саморегулирующийся, самокорректирующийся процесс свободен от концептуальной заданности, а также от парадоксов, не находящих своего разрешения в рационалистической парадигме и постоянно побуждающих реформаторов к насилию, технократическому по своей природе.

6.2. Трансформация как культурная реорганизация

Отказ от таких предпосылок, как тотальность и одновременность изменений, которые заложены в самой эволюционирующей системе, заставляет обратиться к анализу механизмов и предпосылок, "виновных" в неодновременности возникновения, в партикулярности и разнонаправленности возникновения новых структур и институтов.

Предварительно скажем несколько слов о предпосылках. С точки зрения социальной интеграции их можно разделить на две группы: те, что играют негативную роль, и те, что играют позитивную роль. Негативные выражают тенденцию к аномии и являются продуктом дезинтеграции, спонтанного распада или сознательного разрушения старых структур. Позитивные предпосылки обеспечивают минимум социального порядка и гарантируют дальнейшее организованное развитие; с одной стороны, они представляют собой принципиально неразрушимый общественный "остаток", наименьший общий знаменатель старой и возникающей новой систем, а с другой стороны — основание будущего развития новых систем и институтов.

Как правило, разрушение старых структур — это результат политических решений, которым предшествует спонтанная переориентация участников старых структур на новые

нормативные модели. Например, такими решениями были запрещение деятельности КПСС, ликвидация Госплана и системы отраслевых

261

министерств, а в случае распада СССР — ликвидация Верховного Совета. Спонтанное ослабление всех этих институтов, представлявших собой идеологическое, экономическое и политическое основание общества, началось задолго до того, как они были ликвидированы в политическом и организационном смысле (массовый выход из КПСС, экономические реформы, ограничивающие всевластие министерств и передающие все больше функций планирования и распределения самим предприятиям, внутрипарламентская оппозиция в Верховном Совете, настроенная на ликвидацию СССР, имеющая в то же время "запасной аэродром" в российском парламенте). Однако эти спонтанные тенденции не вели с необходимостью к распаду этих институтов, скорее они выражали изменение их идеологического содержания, их внутренней нормативной организации и — одновременно и в связи с этим — изменение их социальной функции. Так, КПСС постепенно превращалась в партию реформ; на 19-й партийной конференции, проходившей в начале 1991 г., была представлена для обсуждения и последующего принятия на очередном съезде новая программа партии, имеющая откровенно социал-демократическое содержание, предполагающая введение многопартийности и коренную реформу политической системы. В то же время немыслимые в классический советский период массовый выход из КПСС и создание *de facto*, еще до юридического оформления, новой политической системы, целого ряда "идеологически чуждых" политических партий и организаций, регионализация и децентрализация КПСС, формирование внутри ее самой альтернативных, демократических партий и групп — все это само по себе ставило КПСС в совершенно новую ситуацию политического плюрализма. Изменение идеологического содержания и организационной структуры партии сопровождалось изменением ее социальной функции, т.е. изменением политической системы в целом. Коммунистическая партия представляла собой основной интеграционный механизм старого порядка. Социальная, политическая и экономическая организация общества в целом диктовалась, регулировалась и контролировалась партийным аппаратом. В то же время функционировали потенциально независимые властные структуры: судебная, исполнительная, законодательная. Но при советском режиме они существовали лишь формально, являясь на деле специализированными частями партийной структуры. Изме-

262

нения внутри КПСС, ее стремление освободиться от функций прямого государственного управления, не свойственных партии как политической организации, привели к высвобождению трех названных ветвей власти и обнаружили их значительный реформистский потенциал.

Параллельно реформированию политической и экономической систем происходила реорганизация государственной структуры советской "империи". Под давлением национальных движений большинство республик в составе СССР заявило о своем государственном суверенитете. Центральная власть, стремящаяся сохранить государственную целостность СССР, выдвинула идею нового Союзного договора, в результате которого на месте прежнего СССР и практически в том же составе должно было возникнуть федеративное государство. Как известно, накануне подписания Союзного договора, назначенного на 22 августа 1991 г., М. Горбачев был арестован в Форосе, в Москву были введены войска. После попытки путча республики одна за другой объявили о своем выходе из состава СССР. Начался лавинообразный неуправляемый распад государства, логическим завершением которого стало провозглашение Россией своей независимости, упразднение СССР и создание в январе 1992 г. Содружества Независимых Государств (СНГ) как межгосударственного объединения.

Распад СССР означал одновременно и завершение эволюционно-реформистского этапа российской трансформации. Был ли потенциал реформ окончательно исчерпан? Способна ли была советская система к последовательной демократической трансформации? Могла ли коммунистическая партия самопреобразоваться настолько, чтобы, отказавшись от своей прежней роли в советской системе, стать одной из многих равноправных политических организаций в системе парламентской демократии? Эти и многие другие подобные вопросы не имеют однозначного ответа. Традиционные теоретические суждения, характерные для доперестроечного периода, вообще отвергали возможность эндогенных изменений в рамках советского строя. В версии теории

тоталитаризма, основоположником которой можно считать Ханну Арендт [87], полагалось, что изменение природы тоталитарного общества возможно только извне, военным путем. В немногих пророчествах о близящемся распаде СССР в качестве его причи-

263

ны называли грядущие этнические и национальные конфликты [101]. Конечно, последние сыграли свою роль, но лишь на заключительном этапе этого процесса. Перестройка началась внутри системы и на первых этапах осуществлялась традиционными для системы средствами. Для теоретиков трансформации этот факт был совершенно неожиданным. Могла ли перестройка продолжаться и завершиться успешно — созданием демократического политического и экономического порядка? Этот вопрос теоретически не осмыслен и вряд ли будет осмыслен, поскольку потерял актуальность; он не получил, увы, и практического ответа. Специфическая констелляция обстоятельств и перипетии борьбы за власть привели к распаду государства и прервали горбачевский эксперимент. Но его автор до сих пор твердо уверен, что цель была достижима, методы правильными, а дело погубила только случайность. К сожалению, эти утверждения уже не верифицируемы.

Как бы то ни было, реализация эволюционно-реформистского типа трансформации предполагает возможность преобразования политических и экономических институтов и создания демократического общественного порядка без социальной и культурной революции, при сохранении исторической преемственности и самотождественности государства и общества в целом, а также составляющих его индивидов. Советской моностилистической культуре, диктующей типические и единообразные для всего общества нормы деятельности, восприятия и интерпретации мира, предстояло путем самораскрытия и все более широкого допуска альтернативных культурных образцов и моделей превратиться в полистилистическую культуру с соответствующей плюралистической политической и хозяйственной организацией.

После распада СССР преобразования приобрели революционный характер. Старые политические и экономические институты стали систематически уничтожаться. Одним из первых декретов Президента России была запрещена коммунистическая партия. Ликвидирована централизованная организация экономики. Лишь почти через год — в октябре 1993 г. — в результате вооруженного насилия была сломана ведущая свое происхождение из советского времени политическая система — иерархия Советов различного уровня (Верховный Совет, региональные, городские, районные и поселковые советы). Все это как бы подготавливало почву для создания нового институционального порядка.

264

6.3. Культурный разрыв

В России ликвидация традиционных советских институтов ознаменовала собой глубочайший культурный разрыв в отличие от стран Центральной и Восточной Европы, переживающих подобного рода социальную трансформацию. Это объясняется тем, что в России советский режим существовал гораздо дольше. После резкого культурного перелома, вызванного революцией 1917 г., почти три поколения выросли и сформировались в культурной среде, которая, несмотря на изменения политического режима, значительные технологические и социально-структурные преобразования, отличалась редкостной устойчивостью и консерватизмом.

Устойчивость и консерватизм объясняются неизменностью и универсальным характером культурной модели, господствовавшей в России на протяжении более семидесяти лет. В ее основе лежала советская версия марксизма, предполагающая определенное видение природы общества, человека и социальных институтов, направленности и форм социального развития. Марксизм претендовал на глобальное объяснение мира, располагая в то же время концептуальным аппаратом, позволяющим переводить всеобщие понятия и идеи на язык практического политического и далее на язык внеполитического повседневного поведения. В ходе такого перевода происходила "марксизация" и политизация повседневности, благодаря чему советский марксизм, не утрачивая свойственного ему с самого начала статуса политической идеологии, постепенно становился универсальной интерпретационной схемой, на основе которой объяснялись и нормативно регулировались буквально все проявления человеческой

активности и все жизненные содержания.

Изначальная диалектическая предрасположенность марксизма в советском варианте преобразовалась в вульгарную и в то же время хитроумную способность объяснять любые, пусть даже взаимоисключающие факты в собственную пользу, т.е. применительно к собственным целям и намерениям (образцом здесь могут служить "диалектические анализы" Сталина, когда ему при-

265

ходилось обосновывать резкие, на сто восемьдесят градусов, повороты собственной политики). При этом "марксистская" диалектическая методология и собственные диалектические способности всегда были предметом особой гордости коммунистических вождей. Практическим результатом применения такого рода скептической диалектики стало сохранение самотождественности общества, несмотря на ряд коренных изменений политического режима. Например, советское общество 1979 г. было склонно отождествлять себя с Россией 1919 г. (т.е. с послереволюционной Россией) и видеть непроходимую пропасть между собой и Россией 1909 г., хотя структурный анализ мог бы открыть гораздо больше сходств между Советским Союзом и Российской Империей, чем между Советским Союзом и Россией после 1917 г.

Именно эти черты: якобы неизменный, в своем роде надвременный характер марксистской идеологии на протяжении жизни нескольких поколений и ее универсальность в качестве интерпретационной и нормативной схемы — придали советскому марксизму характер культуры. Он существовал не только и не столько как политическая идеология, сколько как нормальный повседневный образ мира, на который ориентируется практическая человеческая деятельность. Если воспользоваться терминологией Тенбрука, можно сказать, что советский марксизм представлял собой "репрезентативную культуру".

Поэтому неудивительно, что разрушение советской идеологии и ее институциональной основы, понимаемой в терминах той же самой идеологии как объективная основа устройства мира, оказалось для России чем-то большим, чем просто смена идеологии или политического режима. По сравнению с другими восточно-европейскими странами, которые жили при марксизме гораздо меньше времени и где марксистский образ мира всегда был несколько релятивирован (поскольку сохранялись "несоциалистические" формы хозяйствования, альтернативные по отношению к марксизму партии и идеологии, буржуазные стили жизни), в России разрушение советского режима было воспринято гораздо более болезненно. Это — поистине гибель культуры в том понимании, которое мы имели в виду в гл. 5, что субъективно неизбежно воспринимается как своего рода конец мира, причем с точки зрения этой культуры — единственно возможного мира.

266

Гибель культуры предполагает два следствия, крайне важных с точки зрения нашего анализа. Во-первых, распад привычного образа мира влечет за собой массовую дезориентацию, утрату идентификаций на индивидуальном и групповом уровнях, а также на уровне общества в целом. Мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми. Во-вторых, немедленно начинается поиск новых культурных моделей, призванных восстановить мир как целое, пусть иное, чем раньше, но равным образом понятное и упорядоченное.

6.4. Биография и культура

С феноменологической точки зрения утрата идентификации проявляется как потеря человеком способности вести себя так, чтобы реакция внешнего мира соответствовала его намерениям и ожиданиям. Человек видит и понимает, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом. Его перестают "узнавать" партнеры по взаимодействиям, которые раньше не представляли проблемы и протекали как бы сами собой. Человек становится неузнаваемым для мира, так же как и его действия; самые элементарные и привычные из них не вызывают соответствующей, столь же элементарной и привычной реакции. Человек как бы перестает отражаться в зеркале социального мира. В результате он становится неузнаваемым для самого себя, перестает знать самого себя. Как показал Г. Гарфинкель, такое состояние порождает чувство неуверенности и тревожности, психосоматические синдромы, острые депрессии и психозы [115, р. 55]. С точки зрения структурной утрата идентификации проявляется как

несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды. Идентификация формируется в процессе социализации и может быть утрачена по двум основным причинам: в результате кардинальных психических изменений и в результате быстрых и значительных изменений окружающей социальной среды. Как правило, идентификации институционализированы, т.е. связаны с основными институтами: семьей, государством,

267

экономикой, образованием и прочими, и проявляются через соответствие поведения институциональным требованиям и ответную реакцию институтов. Поэтому разрушение или резкое содержательное изменение институтов, в которых были социализированы индивиды, вызывает массовую утрату идентификации, значимую в масштабах всего общества.

Можно выделить несколько типических элементов процесса деидентификации. Прежде всего это утрата биографии. Формально индивидуальная человеческая биография характеризуется соотношением прошлого и будущего или, если говорить конкретнее, соотношением пройденного жизненного пути и перспективных жизненных планов. Но в субъективном восприятии самого индивида не прошлое, а именно планируемое, ожидаемое и предвидимое будущее обеспечивает единство и целостность его биографии и, следовательно, прочность и долговременность его идентификаций. Прошлое — это тень, отбрасываемая будущим. В этом смысле резкие институциональные изменения, разрушающие жизненные планы либо требующие их быстрого и кардинального пересмотра, ведут, как правило, к разрушению биографий.

Исчезает будущее, поскольку разрушается содержащаяся в культуре и зафиксированная в соответствующих институтах объективная основа его планирования. Исчезает прошлое как развивающаяся система, ибо будущее уже не выступает как критерий его оценки и интерпретации. Прошлое превращается в неупорядоченный набор событий и фактов, не обладающий собственной внутренней целостностью. Обычно такое разрушение биографий происходит у людей, ориентированных на карьеру и стремящихся активно формировать свой жизненный путь. Чем сильнее мотивация на успех в той или иной сфере деятельности, тем больший удельный вес приобретают каждый факт и каждое событие, тем прочнее они укладываются в целостность развивающейся биографии и тем болезненнее и, следовательно, разрушительнее оказываются культурные и институциональные изменения, радикально переопределяющие понятие успеха. Поэтому можно сказать, что болезненнее всего гибель советской культуры сказалась на наиболее активной части общества, ориентированной на успех в рамках сложившихся институтов, т.е. на успех, сопровождающийся общественным признанием. Успешные биографии в любом обществе являют собой культурные образцы и служат сред-

268

ством культурной и социальной интеграции. И наоборот, разрушение таких биографий ведет к прогрессирующей дезинтеграции общества.

В этой ситуации наименее страдают либо индивиды с низким уровнем притязаний, не ориентированные на успех, либо авантюристы, не обладающие устойчивой долговременной мотивацией. Как показывал еще Г. Зиммель, приключение предполагает крайнюю интенсивность переживания и деятельности на определенном отрезке времени, как бы изолированном и отключенном от общего течения жизни. Для авантюриста жизнь состоит именно из таких отрезков, внутренне единых и плотных, но лишенных необходимой связи друг с другом. Чтение биографий авантюристов может быть весьма занимательным, но в строгом смысле слова авантюристы не имеют биографий. Их жизнь начинается снова с каждым новым приключением и вместе с ним заканчивается. Поэтому им нечего терять в революциях, наоборот, любые бурные социальные изменения побуждают такого рода мотивацию. Авантюрист как социальный тип — фигура, характерная и для России настоящего времени.

В период перестройки и начала реформ была широко распространена точка зрения, заключавшаяся в том, что реформы, ликвидировав гнет партийного аппарата, освободят в людях творческие силы, которые раньше просто не могли найти достойного применения. Возможно, что если бы реформы осуществлялись в условиях культурной и институциональной преемственности, индивиды с устойчивой мотивацией на профессиональный успех, сопровождающийся общественным признанием, могли бы реализовать свои притязания (однако сейчас это суждение, как и многие другие, нельзя верифицировать). Собственно, в начале перестройки именно такое развитие имело место.

Перестройка в значительной мере делалась руками писателей, ученых, театральных режиссеров, журналистов, вообще тех, кого у нас в стране было принято относить к категории "творческая интеллигенция" (поскольку понятия "свободные профессии" практически не существовало). Эти люди обладали крайне высоким уровнем притязаний; общественное признание представляет собой *conditio sine qua non* их профессиональной (и не только профессиональной) деятельности. В российской традиции, которая не была прервана и в советское время, принадлежность к творческой интеллиген-

269

ции предполагала определенную степень социальной и политической ангажированности. Поэтому активное участие этих людей в перестроечной политике не должно было повлечь за собой биографического разрыва, но, наоборот, являлось логическим продолжением и развитием их биографий.

Примерно такие же биографические процессы протекали в других социальных слоях и группах. Тот факт, что были исключены аппаратный контроль и принуждение в результате внутренних изменений в самой КПСС, обеспечивал для индивидов возможность свободного профессионального развития в условиях преемственности, т.е. сохранения единства биографии. Массовый выход из КПСС в этот период биографически не играл сколько-нибудь значимой роли. Членство в партии и определенная степень формальной политической ангажированности (партийная работа) в позднее советское время считались (а в подавляющем большинстве случаев и являлись) необходимым условием продвижения в любой профессиональной сфере. Индивиды, ориентированные на профессиональный успех, рассматривали членство в партии как инструментальную ценность. Поэтому и выход из партии не стал для них биографическим переломом, скорее, наоборот, это был символический акт, подтверждающий изначальное единство и целостность их профессиональных биографий.

6.5. Идеология как культура

Однако независимо от того, сохранял ли человек членство в партии или выходил из нее, само существование КПСС как института (при любом, негативном или позитивном, отношении к ней) играло важную роль, способствуя осознанию человеком собственной индивидуальной идентичности. В соответствии, со сказанным выше о превращении марксистской идеологии в культуру можно утверждать, что КПСС к концу ее существования превратилась из политического института в культурный. Представление о партии и ее роли в мире определяло структуру социализации индивида. Рост человека от ребенка до взрослого — это его рост

270

к партии. Каждый проходил один и тот же путь: в возрасте 7—8 лет ребенка принимали в октябрята (первая идентификация с партией), подростка 10—12 лет — в пионеры, молодой человек 14—16 лет вступал в комсомол, затем логически должно было следовать вступление в партию. Переход с одной ступени социализации на другую имел ритуальный характер, сопровождался проверками и испытаниями. Далеко не все доходило до самого конца, т.е. вступали в партию. Но когда это событие происходило, оно было равносильно инициации: индивид как бы превращался в равноправного взрослого члена общества. Нет нужды особо подчеркивать, как глубоко запечатлевались такие обряды в сознании молодого человека и сколь значительную роль они играли в формировании индивидуальной идентичности.

Поэтому даже независимо от индивидуального отношения к партии ее существование как института было крайне важным, поскольку позволяло сохранять единство и преемственность в биографическом развитии индивидов. Для одних партия играла роль точки отсчета: ее существование как бы показывало, насколько далеко от своего первоначального состояния ушел индивид, оставаясь в то же время самим собой. Для многих других, отнюдь не сознательных марксистов и коммунистов, партия играла роль центрального стержня, скрепляющего воедино всю индивидуальную биографию в целом, или, если выразаться более строго, роль идентификационной доминанты, причем совершенно безотносительно к ее политико-идеологическому смыслу, а только в силу ее культурной значимости. Поэтому запрет КПСС, произошедший, когда завершился этап "перестроечного", эволюционного развития и началось систематическое разрушение институтов советского общества, и ставший одной из первых акций Ельцина после прихода его к власти, сыграл поистине роковую роль для многих миллионов граждан

России. То, что партия перестала существовать, означало для них полную или частичную потерю собственной биографии, полную или частичную деидентификацию и дезориентацию.

Все, что выше говорилось об индивидуальной идентификации, происходило и происходит также на уровне групп и на уровне всего общества. Крушение советской культуры означало также крушение огромного количества ставших уже традиционными групповых и классовых идентификаций. Это относится прежде

271

всего к рабочему классу, который вдруг в одночасье перестал быть гегемоном. Это относится к творческой интеллигенции, мгновенно утратившей прежние, существовавшие при коммунистическом режиме привилегии и практически исчезнувшей из фокуса общественного внимания. Это относится к "номенклатуре", просто переставшей существовать как таковая. Практически ни одна из групп советского общества не сохранила своего прежнего статуса. Крушение групповых идентификаций нашло свое отражение в процессах деидентификации конкретных индивидуальных представителей этих групп.

В конечном счете современное российское общество в целом лишилось устойчивой идентичности. Россия перестала быть советской, но не стала парламентской демократией западного типа. Она перестала быть "социалистической", но не стала "капиталистической". Она не хочет отождествлять себя с Советским Союзом, но не может отождествить себя с Россией, какой она была до 1917 г. Это является причиной колебаний и непоследовательности в российской политике — своего рода синдром потери идентификации на общегосударственном уровне. Такую высокую цену неизбежно приходится платить за разрыв преемственности и разрушение культуры.

6.6. Культура в латентном существовании

Потеря идентификации предполагает восстановительную работу, т.е. восстановление целостного и упорядоченного образа мира, пусть он даже будет совсем не таким, как раньше. В условиях российской трансформации восстановление путем приобщения к какой-то из существующих культурных форм или моделей было невозможно по двум причинам. Во-первых, культура советского времени имела тотальный характер и, не теряя своего стилистического единства, нормировала практически все значимые сферы социальной и индивидуальной жизни. Во-вторых, в ней были сформированы достаточно тонкие механизмы опознания и элиминации культурных явлений, которые представляли актуальную

272

или потенциальную опасность как элементы альтернативных по отношению к ней образов мира. Практически в условиях СССР на протяжении многих десятилетий не существовало иной, кроме советской, культурной модели, которая была бы представлена соответствующими ей институтами и при этом достаточно широко распространена и влиятельна. Поэтому распад советской культуры и соответствующих институтов верг страну в состояние культурного опустошения.

С другой стороны, в стране имелись зародыши многочисленных и разнообразных альтернативных культурных форм. (Здесь под зародышем понимается культурная форма в "неразвернутом" состоянии, существующая как совокупность идей и поведенческих предписаний, но по тем или иным причинам не находящая последовательного воплощения в практическом поведении.)

В Советском Союзе (как и в любой стране с развитой сетью исследовательских учреждений) изучались, описывались, комментировались практически все известные культурные формы. Специалисты по иудаизму, любой из форм буддизма, шаманизму, русским языческим культам и т.д., и т.п. были способны воспроизвести и обосновать любую, самую мельчайшую деталь доктрины и обряда. Журналисты, социологи, искусствоведы глубоко изучали культурный ландшафт современной западной жизни. Наряду с ними работали ориенталисты, специалисты по субкультурам самого разного рода. Для одних это занятие было профессиональным, для других — хобби, но их всех объединяло одно — невозможность даже при самом искреннем желании и прямой заинтересованности реализовать соответствующую модель в практическом поведении. Разумеется, некоторые элементы могли быть освоены в частной жизни. Однако этого недостаточно. Большинство культурных моделей предполагает наличие ритуала,

специфических форм взаимодействия, особого рода коллективности. Коллективная практика полуподпольных субкультурных группировок — сторонников отдельных альтернативных культурных моделей, также не позволяла соответствующим моделям выйти из зародышевого состояния. Большинство культурных моделей при их аутентичной реализации создают целостный образ мира и человеческой жизни и не допускают фрагментации ее на подлинную и неподлинную части — они требуют всей жизни целиком. Кроме того, для самоутверждения они нуждаются

273

в публичной репрезентации. И то, и другое было невозможно в условиях господства советской культуры.

Вследствие указанных причин многочисленные и разнообразные культурные модели, не являясь абсолютно новыми для России, пребывали в зародышевом состоянии. Это относится даже к тем из них, что имели в России богатую и даже многовековую традицию, но были подавлены и перешли в латентное, зародышевое состояние. С распадом советской культуры возникла впервые за много десятилетий возможность их развертывания и реализации.

Культурные модели, которые начали развертываться в России в последние годы, можно классифицировать по нескольким основаниям. Во-первых, *по степени распространения*. Некоторые идеологии, жизненные формы, культурные стили имеют региональный или даже локальный характер. Они начинают играть крайне важную роль в качестве идеологической и культурной основы современных процессов децентрализации и автономизации регионов. Они могут иметь характер, во-первых, целостных национальных культур, во-вторых, культурных стилей, присущих исторически сложившимся регионам. В первом случае можно говорить, например, о культуре якутов, калмыков или татар — народов, располагающих автономными государственными образованиями, входящими в состав Российской Федерации. Это культуры совершенно различные; достаточно указать хотя бы на различие традиционных религий: шаманизм у якутов, буддизм у калмыков, мусульманство у татар. Именно культурный фактор служит обоснованием попыток политического и экономического обособления и даже выхода автономий из состава Российской Федерации. Во втором случае можно говорить о культурных стилях, свойственных таким регионам России, как, например, Сибирь или Дальний Восток, также претендующим на гораздо большую, чем ныне, хозяйственную и политическую самостоятельность. Несмотря на то что административно-территориальное деление России в основном сохранилось с советского времени, а национальные и региональные культуры имеют многовековую традицию, соответствующие культурные модели в советский период прервали в зародышевом состоянии, и в этом смысле они являются новыми.

Проблематика культурных регионов чрезвычайно сложна и важна, но не будем на этом останавливаться, так как нас сейчас

274

интересуют культурные модели, получающие универсальное распространение в масштабах России. Второе основание классификации культурных моделей — их *происхождение*. По этому основанию их можно разделить на три больших класса: ориентальные модели, западные модели и русские модели (т.е. коренящиеся в русской традиции). Влияние ориентальных моделей, таких, например, как кришнаизм, довольно ограничено. Они не ориентированы на сферу публичности и поэтому не играют большой общественной роли. Напротив, взаимодействие и борьба русских и западных моделей все больше выдвигаются на передний план политики и всей общественной жизни. Практически по линии Запад — Россия долгое время противостояли друг другу силы президента и правительства, с одной стороны, и оппозиции — с другой. При этом обе стороны апеллировали к российскому наследию, но недостаточно последовательно: оппозиция включает в российское наследие советскую империю, а правительство стремится соединить российскую политическую традицию с западными парламентаризмом и экономическим неолиберализмом.

Новые культурные модели можно также классифицировать *по степени универсальности*, т.е. в зависимости от того, предполагают ли они соотнесенность с какой-то одной из сфер жизни или претендуют на охват человеческой и социальной жизни в целом. Примером партикулярных моделей могут служить феминизм, культура хиппи, некоторые политические идеологии. На универсализм претендуют культурные

модели мировых религий или, например, коммунистическая советская культура.

Далее мы еще будем говорить об особой роли универалистских моделей в российском развитии и мировом развитии вообще. Здесь же достаточно отметить, что все разнообразные названные модели включены в культурную реорганизацию России. В культурной "пустыне", оставшейся после гибели универалистской советской культуры, все они имели относительно равные стартовые возможности. Независимо от того, появились ли они в России впервые или имели долгую традицию, они равным образом начали развертывание с зародышевого состояния. Основой механизма развертывания культурных форм стала возникшая впервые лишь в постсоветское время возможность их публичной презентации.

275

6.7. Культурная инсценировка как механизм изменения

Логически рассуждая в рамках социологической традиции, можно прийти к заключению, что становление и развертывание культурных форм переживает следующие этапы. Сначала формируется социальный интерес. Далее происходит его осознание, а затем складывается доктринальное оформление этого интереса — стихийно или целеустремленно, в виде группового фольклора или в трудах писателей и философов. Доктрина служит основанием внешних вещных и поведенческих проявлений социального интереса в разных сферах жизни: в политике, в праве, в быту, — его предметных и пространственных презентаций.

Таким образом, в основе всего лежит социальный интерес. Но очевидно, что процесс становления и развертывания культурных форм будет другим в том случае, когда у подавляющего большинства членов общества утрачена идентификация, следовательно, утрачено и более или менее осознанное представление о собственном интересе. Если человек не знает больше, кто он такой, он не знает, естественно, и того, в чем состоит его интерес. То же можно сказать и относительно групп. Артикулированные социальные и политические интересы в обоих случаях отсутствуют. Интерес редуцирован, во-первых, к элементарной потребности выживания и, во-вторых, к потребности выработки нового образа мира, способного обеспечить устойчивую идентификацию.

С другой стороны, известно множество готовых культурных форм, предлагающих как бы готовые варианты идентификации. Эти формы существуют в зародышевом состоянии, но "зародыш" содержит почти все необходимое для развертывания полноценной культурной формы: теоретическое и моральное учение, поведенческие предписания, даже имплицитную политическую стратегию (если речь идет о формах, предполагающих деятельность на политической сцене). Отсутствует только одно — непосредственный социальный интерес, на основе которого, как предполагается, культурная форма возникла и сложилась когда-то давно,

276

еще до того, как перешла в зародышевое состояние. Эти формы можно назвать свободно парящими: они не связаны в их нынешнем состоянии с социальными интересами и через них с определенными слоями и группами. Теперь, когда отсутствует запрет на публичную презентацию, они предлагают себя каждому, кто обеспокоен поиском идентичности, стремится обрести новый целостный образ мира, в котором можно четко фиксировать собственное место.

Однако процесс идентификации индивидов в новой культурной форме (одновременно это процесс становления культурной формы, ее развертывания из зародышевого состояния) происходит не так, как описано выше. Этот процесс не начинается формированием социального интереса, а им завершается, он не завершается предметной и поведенческой презентацией, а начинается с нее. Данный процесс как бы противоположен процессу возникновения культурной формы; его можно определить как процесс ее инсценирования, или как *культурную инсценировку*.

6.8. Структура культурных инсценировок

Для индивидов, которые стремятся как можно быстрее найти выход из их нынешнего неопределенного и неустойчивого положения, обретение *внешних* признаков идентификации является сигналом того, что прошлое преодолено. Но это скорее желаемое состояние, чем реализованное на самом деле.

К внешним свидетельствам идентификации, осваиваемым на начальном этапе культурной инсценировки, относятся усвоение поведенческого кода и символики одежды, выработка лингвистической компетенции, освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы.

В сценических терминах это можно описать как овладение сценическим движением и изготовление реквизита, ознакомление с текстом пьесы и освоение мизансцен.

Формально не имеет значения, какая культурная форма при этом представляется: практически всегда этапы и составляющие

277

их элементы — одни и те же. Об этом свидетельствует опыт презентации новых культурных форм в России во время перестройки и после нее. Во всех случаях — идет ли речь о монархистах, хиппи, кришнаитах, пацифистах, панках, сексуальных меньшинствах, яппи, новых русских, коммунистах или фашистах — на передний план сначала выдвигаются внешние знаки идентификации: униформа, сари или кожаные куртки, специфический жаргон, специфический стиль движений, например, форма приветствия или походка (так, по-разному ходят фашисты и кришнаиты, панки и хиппи; это знаковая походка; она особенно заметна во время массовых демонстраций, которые служат специально целям презентации). Таким же знаком является проведение презентаций в определенное время в определенных местах. В основном это центральные улицы и площади больших городов (они особенно привлекательны для политически ориентированных групп и движений) или пешеходные зоны (где обычно происходит сбор неполитизированных культурных групп), а также строения, улицы или местности, имеющие для той или иной группы историческую или культовую ценность. Все это — подходящие декорации для разыгрывания "культурной пьесы", в качестве которой может выступать театрализованное шествие кришнаитов с флагами, танцами и пением гимнов, или процессия православных, обходящих церковь с крестом, или демонстрация коммунистов, ориентированных на столкновение с милицией и насильственный разгон.

Например, в Москве за последние годы произошло стихийное разделение зон массовых демонстраций в соответствии с политическими пристрастиями демонстрантов, встречающихся в ставших традиционными местах и проходящих по ставшим традиционными маршрутам. Эти улицы и площади сами по себе политически нейтральны, их выбор первоначально был совершенно случаен. В то же время политическая история последних лет создала несколько мест-реликвий, где происходили или до сих пор происходят встречи и представления сторонников определенных политических направлений, носящие ритуальный характер. Эти места связаны с вооруженными столкновениями в ходе так называемых путчей 1991 и 1993 гг. Так, транспортный тоннель, где в 1991 г., пытаясь остановить военные машины, погибли трое молодых людей, стал местом-реликвией сторонников пропрезидентской,

278

прозападной, так называемой демократической ориентации, а бывшая резиденция парламента, ныне резиденция правительства Российской Федерации — знаменитый Белый дом, после попытки путча 1991 г. стал на время символом "победившей демократии", а после побоища 1993 г. — также на время — символом траура и жажды мести для сторонников оппозиции.

Подобные моменты уже неоднократно описывались под рубрикой "культурная семантика". Рассматривая их применительно к российской действительности, обратим внимание на их первоначально "недоктринальный" характер. В период, когда на развалинах советской культуры началось массовое освоение всех перечисленных выше и многих других культурных форм, их доктринальное содержание для большинства неопитов оставалось в основном (или даже совершенно) недоступным. Соответствующие книги было необходимо перевести на русский язык и прочесть, что требует времени и денег. Даже устная передача и усвоение культурной традиции не происходят мгновенно. В условиях, когда теория и моральное учение недоступны, на первый план выходят внешние знаки идентификации, усвоение которых на определенное время становится единственным средством приобщения к той или иной культурной форме.

Поэтому культурное развитие в России на первых порах носило внешний, игровой характер; игровой в том смысле, что правила игры, содержащиеся в той или иной культурной форме, хотя и воспринимались индивидом как некая целостность, но он не отождествлял их с правилами самой жизни. Игра могла быть интересной или

неинтересной, но не являлась обязательной. В нее можно было играть, а можно было и не играть, поскольку в ней невозможно было найти доказательств ее обязательности, пока не были усвоены содержащиеся в данной культурной форме теоретический образ мира и моральная доктрина, пока знакомство с ней ограничивалось освоением ее внешних знаков. Следствием этого был крайне нестабильный характер развертывания культурных форм, быстрый распад многочисленных, разнообразных, то и дело возникающих групп и образований. Со стороны индивидов попытки идентификации с той или иной культурной формой осуществлялись методом проб и ошибок, следствием чего были частые переходы из одной группы в другую. То же можно сказать и о политике, поскольку возникавшие в тот период в огромном количе-

279

стве так называемые политические партии имели на самом деле не политический, а культурный характер. Воспроизводились внешние атрибуты демократической партийной политики: имидж лидеров, политический жаргон, совещания президиумов и фракций, выступления на митингах, встречи с зарубежными политиками и т.п. Но при этом программные документы большинства партий, присваивавших себе названия типа "социал-демократическая", "христианско-демократическая", "либерально-демократическая", по существу не отличались друг от друга и имели некий расплывчатый общедемократический характер. Эти партии не представляли чьих-то социальных интересов, наоборот, они были объединениями людей, собравшихся в поисках идентификации, т.е. — *mutatis mutandis* — в поисках собственного интереса. Неосвоенность идеологических доктрин, идентификация только на уровне внешних проявлений той или иной политической формы делали возможной частую переориентацию лидеров, смену ими политического курса или вообще партийную реидентификацию. Таким образом, в политике поиск идентификации осуществлялся тем же методом проб и ошибок.

В этом смысле весьма выразительным было интервью, переданное по московскому радио в один из дней весны 1991 года. Поводом послужила сидячая демонстрация группы студентов на Крымском валу. Студенты в белых одеждах с белыми повязками на лбу, сидя на траве, держали плакаты с требованием свободы политическим заключенным. Радиореporter, говоря с руководителем группы, сначала спросил, знают ли демонстранты, сколько в Советском Союзе политических заключенных, и есть ли они вообще, ведь Горбачев утверждает, что все политические заключенные освобождены. Лидер студенческой группы ответил, что точного количества они не знают, но политзаключенные в Советском Союзе были всегда, а поэтому наверняка есть и сейчас, и все они должны быть освобождены. Против такого тезиса реporter не нашел возражений и спросил, как реагирует на демонстрацию проходящая публика. Студент ответил, что, к их удивлению, публика их почти не замечает и, возможно, им придется сменить лозунги и завтра выйти демонстрировать с каким-то иным требованием.

Это интервью, конечно, в какой-то степени курьезно, но тем не менее объясняет очень многое в процессе становления куль-

280

турных форм. Здесь мы имеем дело с парадигматическим случаем. Освоение культурных форм (в описанном эпизоде — формы демократического протеста) начинается с освоения их внешних атрибутов (в описанном эпизоде — одежда, язык лозунгов, мизансцена), а содержание играет вторичную роль. Оно необязательно и легко заменимо. Сама демонстрация носит презентативный, показной по сути характер. Ее успех определяется тем вниманием, которое уделяет ей публика. Успех демонстрации — это и успех идентификационного поиска. В конечном счете успешная идентификация состоит в том, что мир узнает и признает индивида, реагируя на его действия так, как он сам того ожидает.

Второй — и решающий — этап культурной инсценировки — усвоение некоего теоретического ядра и выработка соответствующего морально-эмоционального настроения.

6.9. Повседневное теоретизирование

С усвоением теории идентификация закрепляется на рациональном уровне, индивид обретает понимание своего места в мире и соответственно своего вновь найденного интереса и научается его рационально обосновывать. Выработка морально-эмоционального настроения, соответствующего культурной форме, с которой индивид себя

идентифицировал, по сути, завершает процесс инсценирования. Далее это уже не инсценировка, не поиск себя и своего мира, а настоящая жизнь в ее объективной реальности и необходимости.

Теорию здесь не следует понимать в смысле научной теории (хотя она и может быть таковой или же претендовать на статус научной теории). Обычно это некоторая совокупность высказываний или представлений о человеке, о мире или о какой-то его части, которые нередко просто носят характер предрассудков и даже не выражаются прямо в систематической форме. В социальной феноменологии их называют повседневными теориями. Они имеют эмпирический референт и могут быть верифицированы, хотя и на свой особенный манер. Отбор эмпирических фактов

281

имеет селективный характер, теория полагается истинной, если удастся найти соответствующие ей факты, фальсифицированная теория не элиминируется, но продолжает считаться истинной, более того, она даже не релятивизируется. Рассмотрим, к примеру, "теорию" российского антисемитизма. Она включает несколько положений, например, об особой сплоченности евреев как национальной группы, их склонности к торговле и финансовой деятельности, высокоразвитой традиции внутригрупповой взаимопомощи, полной аморальности по отношению ко всем прочим, т.е. неевреям, и, главное, их изначальной ненависти к русским, стремлении уничтожить Россию и русский народ. Отбор фактов, подтверждающих "теорию", носит селективный характер; то, что первое советское правительство в 1917 г. состояло на 80% из евреев, трактуется как доказательство теории и позволяет считать Октябрьскую революцию еврейским заговором против России, при этом оставшиеся 20% в расчет не принимаются. Тот очевидный факт, что многие евреи не имеют ни одного из приписываемых им теорией качеств (т.е. факт, по существу фальсифицирующий теорию), не отрицается; каждый антисемит готов признать, что есть "хорошие евреи", но это не колеблет его теоретических убеждений.

Такое строение характерно не только для теории русского антисемитизма и не только для теории антисемитизма вообще. Аналогичными формальными признаками обладают теории других культурных форм, даже тех из них, которые претендуют на изначальную укорененность в научном познании, например теория, составившая основу традиционной советской культуры. Теми же признаками характеризуются теории культурных форм, не сыгравших столь злобещей роли, как антисемитизм, более или менее нейтральных в идеологическом отношении, в частности, теория хиппи об изначальном братстве всех людей или теория русских националистов о мессианской роли России. Теорию любой культурной формы можно понимать как совокупность предрассудков в том смысле, что составляющие ее суждения (и по отдельности, и в их целостности) не отвечают требованиям, предъявляемым к научным положениям и научной теории.

Повседневные теории не являются замкнутыми в себе образованиями; они позволяют познавать мир, расширяя тем самым область мира, доступную практикующему их индивиду. Для это-

282

го они располагают специфическими познавательными процедурами, свойственными сфере повседневного мышления [155].

Разумеется, усвоение теории в рамках культурной формы, с которой идентифицирует себя индивид, не есть чисто теоретическая, кабинетного стиля работа. Оно начинается уже в практике приспособления поведения к внешним требованиям культурной формы и носит характер постепенного разъяснения, понимания и уточнения смысла символических аспектов поведения. На этом уровне усвоение теории происходит стихийно и несистематически. Но в то же время оно глубоко воздействует на сознание; знание, приобретаемое таким образом, обладает особой мотивирующей силой и играет первостепенную роль в формировании новой идентификации. Это происходит по следующим причинам. Во-первых, эти знания изначальны оказываются связанными с ясными и наглядными эмпирическими образами. Во-вторых (что еще важнее), теоретическое познание вещной и поведенческой символики как бы подкрепляется реакцией публики, чего не может быть при академическом теоретическом изучении. Публика обращает внимание на экзотические одежды и действия. При этом сам идентифицирующийся отождествляет реакцию публики на вещи с реакцией на идеи. Результатом этого становится закрепление идей и прогресс идентификации. Не случайно

в рамках советской культуры процесс культурной социализации всегда осуществлялся "в единстве теории и практики". От человека, готовящегося стать членом партии, требовались не только теоретические знания о том, как устроен мир и как в нем все происходит. Непременным условием было ведение "общественной работы", т.е. реализация теории в поведении и тем самым закрепление теории.

Формами уже не стихийного, но более организованного усвоения теории, хотя также опосредованного внешними поведенческими проявлениями, являются митинги политических партий и движений (выступления ораторов — своеобразные неакадемические лекции), разного рода процессии и песнопения, религиозные службы.

Кроме того, в рамках большинства разворачивающихся культурных форм организуются специальные теоретические занятия, на которых соответствующие теории преподносятся в систематической наукообразной форме. Разумеется, такие занятия, как бы

283

они ни выглядели внешне, не имеют подлинно академического характера. Одновременно с обучением теории на них происходит внушение определенного морально-эмоционального настроения. Моральные установки предполагаются уже самим содержанием теории. Практически любая повседневная теория рисует черно-белый образ мира, разделяя людей на своих и чужих (например, весьма явственно это разделение в теории антисемитизма). Однако нормы поведения по отношению к своим и чужим в каждой теории разные. Они зависят от того, насколько конфликтными, несовместимыми, противоположно ориентированными или, наоборот, сходными и потенциально общими представляются в теории интересы своих и чужих. Преподавание теории одновременно является и преподаванием этих норм, и воспитанием морали и эмоций. Так, изучение теории фашизма, антисемитизма, частично коммунизма сопровождается воспитанием в духе гнева, благородного негодования или просто ненависти, которая *логически* следует из теории устройства мира и поэтому не воспринимается как отрицательная эмоция, а наоборот, играет в высшей степени позитивную роль и в деле идентификации самого индивида и (в соответствии с его личной и теоретически обоснованной точкой зрения) в деле изгнания зла из мира. Напротив, воспитание хиппи, буддистов, кришнаитов должно осуществляться в духе альтруизма, благожелательной, а иногда и скептической терпимости. Усвоение теории и морально-эмоционального настроения постепенно ведет к трансформации индивидуальной жизни. Выше говорилось, что на первой ступени идентификации, когда индивида в основном привлекают внешние знаки культурных форм (одежда, языковые знаки, мизансцены), его жизнь как бы делится надвое: одну часть поглощает собственно культурный ангажемент, другая часть протекает в традиционной, лишенной смысла повседневности. На втором этапе, овладев теорией и соответственно настроившись эмоционально, индивид обретает способность интерпретировать и осмысливать повседневную жизнь, каждая деталь которой становится для него значимой. Он в состоянии разделить людей на своих и чужих, в состоянии интерпретировать их мотивы и интересы, в состоянии разделять вещи на нужные и ненужные, а поступки — на достойные и недостойные. В свою очередь, другие люди реагируют на его отношение к ним и на его поступки именно так, как он сам того ожидает, и

284

это только укрепляет его новообретенные взгляды. Если на первом этапе индивид, осваивая внешние проявления культурной формы, пытался как бы жить чужой жизнью, вместить в себя чужой опыт через его внешние знаки, то на втором этапе эта жизнь и этот опыт становятся его собственными. Теперь уже не может идти речь о поиске новых лозунгов (как в описанном выше случае с демонстрирующими студентами), новых форм опыта, новых, альтернативных культурных форм. Наоборот, даже сама мысль о подобной переориентации вызывает у индивида эмоциональное возмущение и моральный протест. Все это и означает завершение идентификации в рамках избранной культурной формы.

6.10. Элементы культурной формы

Одновременно с процессом идентификации индивидов и параллельно этому процессу в рамках культурной формы происходит разворачивание ее самой из зародышевого состояния, когда она существовала в головах экспертов, если можно так выразиться, "в снятом виде", в полноценное социальное образование. Собственно говоря, это не два

параллельных процесса, а один двуединый процесс. В его ходе складывается группа, обладающая всеми необходимыми признаками социального института. Она располагает специфической *нормативной средой*, а именно: нормами отношений между "своими", нормами отношений к чужим, т.е. индивидам, не являющимся членами группы, нормами внутригрупповой иерархии, нормами отношения к государству и властям.

Группа располагает также своей особенной *идеологией*, которая содержит более или менее целостный и всеобъемлющий образ существующего мира, образ мировой динамики, правила интерпретации фактов и явлений с точки зрения принятого образа мира, правила оценки явлений, правила элиминации, которые позволяют объяснить то, что не укладывается в принятую картину мира.

Эта группа обладает и собственной специфической *вещной средой*, которая не обязательно включает в себя лишь предметы,

285

символические в общепринятом смысле слова. Когда говорилось о первом этапе инсценировок, речь шла о внешних — вещных и поведенческих — признаках культурной формы, которые имеют символическое значение для приобщающихся к этой форме деидентифицированных индивидов. Внутри самой формы те же предметы и формы поведения могут иметь и, как правило, имеют в высшей степени несимволический, а просто технологический смысл. Причем технологию здесь можно понимать двояко: с одной стороны, как технологию воспроизводства групповой жизни, а с другой — как технологию производства вещей и услуг, ориентированного на внешнюю по отношению к группе среду. Оба этих смысла технологии можно различать только условно. Производство вещей и услуг вовне является элементом и необходимым условием воспроизводства внутригрупповой жизни, а внутригрупповое воспроизводство даже в самых эзотерически ориентированных группах предполагает и требует определенной реакции внешней среды. Так или иначе, благодаря технологическому характеру своей вещной среды группа (а на этом этапе — реализованная, развернутая культурная форма) включается в отношения функциональной и структурной зависимости с другими группами и институтами.

Кроме того, группа обладает *интересами*. Коллективный интерес имплицитно содержится в культурной форме с самого начала, когда она существует еще в зародышевом состоянии. Этот интерес заложен уже в теории, дающей общую картину мира и его развития, разделяющей людей на своих и чужих, постулирующей чужие интересы и в связи с этим необходимо определяющей собственные. Но это еще не интерес в полном смысле слова, а скорее только идея интереса. Коллективный интерес не существует также и на первом этапе инсценирования культурной формы, когда инсценировку осуществляют деидентифицированные, незаинтересованные индивиды, т.е. индивиды, в буквальном смысле не имеющие собственного интереса. Инсценирование культурной формы как попытка поиска идентичности и есть процесс обнаружения и осознания индивидом собственного интереса как отдельного человека и как члена группы.

Такое понимание процесса формирования интересов несколько не совпадает с традиционным, например, представленным в теории трансформации. Когда анализируется современная

286

восточноевропейская действительность, в частности российская, за многообразными аналитическими разделениями скрывается довольно простая и в сущности механистическая схема. Если следовать этой схеме, можно сделать вывод, будто при старом режиме существовали многообразные общественные интересы, которые режимом подавлялись, поэтому оставались невыраженными и нереализованными. Падение режима позволяет проявиться этим интересам. В соответствии с ними складываются политические партии и группы, совместными усилиями создающие новый институциональный порядок.

Однако такая картина не совсем соответствует действительности, в частности российской. Как говорилось ранее, в странах Восточной Европы сохранились остатки старых, досоциалистических институтов. Соответствующие культурные формы не были редуцированы в состояние эмбрионов, а продолжали, хотя и в урезанном виде, существовать как институты. Это обеспечило преемственность трансформации, она была плавной и сравнительно безболезненной. Шок, испытанный населением в ходе так

называемой шоковой терапии, носил не всеобъемлющий культурный характер, а только экономический и был вызван падением жизненного уровня.

Иначе складывалась ситуация в России. За семьдесят с лишним лет социальные институты, существование которых противоречило советской культурной парадигме, были уничтожены, т.е. редуцированы к зародышевому состоянию. Тем самым интересы были редуцированы к идеям, которые, как известно, хотя имеют *логику* развертывания, но не содержат внутренних *стимулов* к развертыванию. Поэтому падение советского режима означало, по сути, тотальный культурный коллапс. Выжить не могло ничего, за исключением остатков той же советской культуры с интересами, характерными именно для нее, а не для предполагаемого нового будущего. Остается неясным вопрос: могла ли советская культура обеспечить преемственный переход к новым культурным формам? Но этот вопрос, интересный теоретически, уже не актуален для практики. Теоретически и практически актуален вопрос, как в обществе, находящемся в состоянии равенства, равнодушия и незаинтересованности, вызванной массовой утратой идентификаций, возникают новые интересы, новые социальные и политические силы, новые элиты, в конечном счете новые

287

структуры и институты. Из стремления объяснить их возникновение в условиях отсутствия преемственности родилась излагаемая здесь концепция культурных инсценировок.

Если следовать этой концепции, то привычная перспектива видения оказывается перевернутой. Обычно представляется так: есть осознаваемая социальная позиция, из нее логически следует интерес, который презентуется. Согласно предлагаемой концепции, все происходит наоборот: сначала осуществляется презентация, благодаря ей рождается интерес, который затем "отвердевает" в объективное социальное и политическое образование.

6.11. Case-study: казаки

Приведем пример (один из многих) такого "перевернутого" развития: восстановление в ходе перестройки и в постперестроечное время традиционного русского казачества.

Казачество возникло в XVII в., в эпоху Екатерины II и позднее превратилось в особое сословие. Первоначально казаки представляли собой особые добровольные экспедиционные войска. Они формировались в центре и отправлялись на окраины империи либо с целью охраны границ, либо, где стабильных границ не существовало, — с целью колонизации и присоединения новых земель. В эти войска вступали крестьяне, которые освобождались от крепостной зависимости, городские жители, дворяне — в общем все, кто не мог найти себя в условиях стабильного существования или обладал характером авантюрного склада. Впоследствии, уже на местах в казаки вступали беглые крестьяне, всякого рода бродяги и авантюристы. Казаки оседали на окраинах империи, охраняли границы, ходили в походы. Они завоевали для России Сибирь, часть Средней Азии, частично Северный Кавказ, и не только завоевали, но и колонизировали эти регионы.

Казаки не были обычным регулярным войском; они находились на самообеспечении и занимались крестьянским трудом, но в любой момент были готовы к бою. Они имели выборных руководителей и особую форму прямой демократии. Будучи в определенной мере не-

288

зависимыми от центрального правительства, общаясь больше не с соотечественниками, а с коренным населением покоряемых земель, они выработали своеобразный вольнолюбивый склад ума, чувство особого достоинства и ощущение автономности, отдельности от всего прочего российского населения. Они служили царю, а не правительству или губернаторам. Когда царскими указами в собственность казачьих войск были переданы государственные земли, на которых они жили, часть казаков стала считать себя народом в составе Российской империи, т.е. приписывать себе национальную идентичность.

Хотя победа Советов в гражданской войне была в значительной мере достигнута благодаря казакам, составившим наиболее боеспособные части Красной Армии, новая власть не могла и не хотела терпеть казачью вольницу. Казачья демократия была ликвидирована, их земли перешли в обычное административное подчинение, многочисленные восстания безжалостно подавлены, вожди расстреляны, большинство населения отправлено в ссылку.

Территории были заселены чуждыми казачеству людьми. Уже к началу 1930-х гг. казачество как социальная группа, как институт и как культурная форма перестало существовать. Оно сохранилось лишь в фольклорных ансамблях и в романах Михаила Шолохова.

Тем неожиданнее было его возрождение, бурно начавшееся в конце 1980-х гг. На первых порах оно носило чисто презентационный характер. На улицах городов, особенно на прежних казачьих территориях, стали появляться люди с шашками, одетые в ранее запрещенную казачью форму. По-казачьи стали одеваться даже административные руководители соответствующих районов. Это воспринималось всеми как карнавал и было по существу карнавалом. Массовое появление внешних знаков казачества не диктовалось какой-либо необходимостью и не было обусловлено определенным групповым интересом. Во-первых, население не было казачьим по происхождению и по традициям. Во-вторых, оно было чуждым казачеству по социальному составу: это были рабочие, служащие, пенсионеры, в основном городские жители, лишь частично крестьяне. В-третьих, функционально, т.е. необходимостью колонизации и охраны границ, появление казачества также не было обусловлено.

Продолжением карнавала стала теоретизация и институционализация деятельности новоявленных казаков. Теоретизация состояла в изучении и применении на практике патриархальных казачьих законов. Так, в прессе сообщалось, что в одном из казачьих городов на ули-

289

це задержали некоего хиппи, которого, по решению тут же собравшегося казачьего круга, подвергли порке за то, что он был одет не соответственно достоинству казака. Эти фундаменталистские черты выглядели тогда еще довольно комично, так же как и институционализация, состоящая в выборах атаманов, которыми становились либо председатели местных советов, либо назначенные Москвой администраторы. Но казачество уже нельзя было воспринимать как карнавал, когда соответствующие регионы стали претендовать на особую автономию, обосновывая это требование традиционной теорией казачества, и когда казаки вновь открыли для себя традиционную сферу деятельности — войну. Почти во всех вооруженных конфликтах на территории СНГ, где хотя бы косвенно затрагиваются интересы России, на пророссийской стороне участвуют добровольческие казачьи отряды. Сначала это происходило даже вопреки явно выраженной воле российского правительства. Во многих регионах: на Северном Кавказе, в Молдавии, в Абхазии, на Южном Урале (частично в Казахстане) — казаки превратились в весомый политический фактор, хотя многие в России по-прежнему видят в них карнавальных персонажей.

Развертывание казачества как культурной формы из зародышевого состояния еще не завершилось. Но уже сейчас оно великолепно иллюстрирует культурную инсценировку как процесс становления социальных и групповых идентичностей с одновременной институционализацией и формированием политических интересов.

6.12. Case-study: политики

Типичную карьеру политика, путем культурных инсценировок отыскивающего собственную политическую идентичность, можно продемонстрировать на примере деятельности А.В. Руцкого, бывшего вице-президента Российской Федерации, одного из руководителей сопротивления антиконституционным действиям президента Ельцина в октябре 1993 г., вылившегося в вооруженный конфликт.

290

Психологически Руцкой принадлежит к упомянутому выше авантюристическому типу личности, характерному для периодов, когда нарушается историческая преемственность и происходит массовая утрата идентификаций. Его политическая карьера как бы продолжила его военную карьеру. Герой Советского Союза, военный летчик в Афганистане, был дважды сбит, попал в плен к моджахедам, бежал и снова летал. Когда война закончилась, стал слушателем Военно-воздушной академии им. Н.А. Жуковского — привилегированной школы высшего офицерского состава, окончание которой, да еще с учетом его военных заслуг, сулило блестящую и совершенно безоблачную военную карьеру. В академии Руцкой был избран секретарем партийной организации, что было знаком доверия со стороны начальства и обещанием прекрасного будущего. Приближались парламентские выборы 1989 г. Совершенно неожиданно для всех секретарь партийной организации Руцкой объявил о своем переходе на позиции Демократической платформы — одной из фракций начавшей к тому периоду

распадаться КПСС. Результатом было его исключение из партии и отчисление из военной академии, т.е. практически полное профессиональное и политическое крушение. Но время было уже другое. Несмотря на исключение из партии, а скорее благодаря ему, он был избран в российский парламент, где возглавил парламентскую фракцию "Коммунисты за демократию". Приближались президентские выборы, и Ельцин, неотвратимо двигавшийся вверх, назвал Руцкого кандидатом в вице-президенты. Вдвоем они прошли избирательную кампанию и победили.

В то время Руцкой полностью поддерживал позицию Ельцина. Но вскоре появились расхождения. Руцкой все более переходил на сторону оппозиции, осуждая ликвидацию СССР, шоковый метод проведения экономической реформы, повлекший резкое снижение жизненного уровня населения и распад промышленности, а также диктаторские тенденции в правлении Ельцина. Обострение достигло апогея во время конфликта в октябре 1993 г., когда парламент, распущенный Ельциным с нарушением Конституции, отказался подчиниться, постановил отстранить Ельцина от должности и избрал Руцкого, так сказать, контр-президентом. После подавления "парламентского мятежа" Руцкой оказался в тюрьме, вышел по амнистии, объявленной Госдумой, и, вернувшись в политику, возглавил националистическое объединение "Держава".

За четыре года активной политической деятельности Руцкой несколько раз сменил политическую идентификацию. Сначала комму-

291

нист в традиционном советском смысле, затем "демократический коммунист", далее либеральный демократ проельцинского толка, затем национальный демократ, и наконец, радикальный националист — оппонент космополитического либерализма. Руцкой охотно демонстрировал себя публике в политическом антураже, отыскивая свой "лозунг", т.е. ту теорию и мораль, с которыми он мог бы иметь наибольший успех. Такие теорию и мораль он нашел в идее государственного достоинства России и примата интересов "простого народа". Руцкой действительно имел успех в этой роли и, возможно, превратился бы в серьезного политика "национального" направления, если бы не фундаменталистский дрейф, который привел его в момент противостояния Ельцину к соединению с группами крайне националистического и коммунистического толка. Можно сказать, что катастрофа настигла его в тот момент, когда он обретал искомую идентификацию, осваивал теорию и мораль новой для него культурной формы.

На этом этапе опасность фундаментализма особенно реальна. Руцкой не сумел противостоять фундаменталистскому искушению, его политическое мировоззрение стремительно радикализировалось, во многом смыкаясь с идеологией самых одиозных фундаменталистских групп².

² Подробнее о культурном фундаментализме, его внутренней логике и ситуациях проявления см. в разд. 5.16.

292

7. Глава. КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

7.1. Социальная структура и социальное неравенство

Известно множество определений социальной структуры. Чтобы обнаружить самое общее и характерное, процитируем некоторые из них:

Очевидные, лишь постепенно изменяющиеся системы взаимодействий социальных сил в обществе — это и есть социальная структура [114, s. 10].

Социальная структура обозначает опосредованную сеть отношений между социальными элементами и через ее посредство воздействующую общую связь социального целого [144, s. 2415].

Понятие социальной структуры отражает связь социальных явлений и существующих между ними социальных отношений и зависимостей [161, s. 328].

Если обратиться к словарям, существенных различий в дефинициях также не обнаружится. Так, в словаре Б. Шеферса, где приводятся основные понятия социологии, говорится:

293

Под социальными структурами понимаются (относительно) стабильные закономерности социальной жизни, например, ролевое поведение, организационные модели и социальное расслоение [197, s. 385].

Похожим образом определяет социальную структуру американский словарь современной социологии Т. Холта:

Социальная структура обозначает (а) относительно стабильные отношения, существующие между аспектами социальной системы, и (б) организацию специфически групповых или индивидуальных позиций, отличающихся каждая особым статусом. [128, p. 304].

Пожалуй, наиболее общее определение, подытоживающее и подтверждающее многообразие дефиниций, часть из которых для иллюстрации приведена выше, дано в немецком "Социологическом лексиконе":

Социальная структура — [а] структура общества или, в более общем виде, социальной системы; [б] организация акторов в институционально упорядоченные отношения, важнейшими структурными переменными которых являются позиция, роль и статус (Редклифф-Браун, Нагель, Линтон, Парсонс, Мертон и др.).

Определения важных признаков и измерений социальной структуры не единообразны; соответственно различиям познавательных интересов используются разные подходы, например, демографический подход (подразделение населения по полу, возрасту, профессии, образованию, доходу, частоте смены местожительства и т.д.); подход, опирающийся на качество производственных отношений и социальной структуры (Маркс); подход, исходящий из масштабов и уровня разделения труда (Спенсер, Дюркгейм); подход, ориентирующийся на степень рационализации и бюрократической организации (М. Вебер), подходы, различающиеся по определениям ценностей и норм и соответственно природы взаимодействия институтов (Дюркгейм, Парсонс, Гелен); подходы, где упор делается на социальное расслоение по престижу, власти и т.д. [140, s. 716].

Приведем определения социальной структуры из отечественной литературы, разделив ее на два периода: советский и постсоветский.

294

Советский подход отражен в "Философской энциклопедии" (статья Ю.А. Левады):

Структура социальная — одна из основных категорий социологического анализа общества, обозначающая сеть упорядоченных и взаимообусловленных связей между элементами социальной системы; в С.с. фиксируется свойственный данному обществу способ разделения труда, взаимоотношения классов и других социальных групп, характер функционирования социальных институтов, формы социальной организации и социальных действий [48, с. 142].

В новейших определениях отечественных авторов мы не обнаружим ничего принципиально нового по сравнению с западными определениями, приведенными выше, а также и с наиболее продуманными и строгими дефинициями, данными в советских энциклопедических изданиях:

Социальная структура — в широком смысле слова означает совокупность отношений между различными социальными группами (классами, общностями, организациями) и социальными институтами, обеспечивающими стабильность в

обществе. В узком смысле — взаимосвязанный набор социальных позиций (статусов), каждая из которых обладает определенными правами и обязанностями, необходимыми для выполнения социальных ролей. С.с. обеспечивает устойчивость социальной системы, ее нормальное воспроизводство [44, с. 300].

Структура социальная — внутреннее устройство общества или социальной группы, состоящее из определенным образом расположенных, упорядоченных частей, взаимодействующих между собой в определенных рамках [76, с. 248].

Обобщающий анализ представленных определений показывает, что в них отражены, как правило, два основных момента: системно-организационный и стратификационный. С одной стороны, социальная структура есть система отношений, организующих общество в единое целое, то, что держит общество воедино, не давая ему рассыпаться на отдельные элементы — группы-агрегаты или изолированных индивидов. С другой стороны, социальная структура — это совокупность статусов, групп, слоев или классов, организованная в иерархическом порядке, т.е. не равных

295

в том, что касается доступа к ресурсам, которыми обладает социальная система. Определения, в которых не учитывается момент иерархической организации социальной структуры, следует считать недостаточно полными, поскольку они пренебрегают фактом *социального неравенства*.

Как нетрудно заметить, во многих из приведенных определений не берется в расчет, что социальная структура в каждом конкретном случае ее существования представляет собой выражение социального неравенства. При чтении их создается впечатление, будто термин *социальная структура* — чисто технический и описательный социологический термин, никак не отражающий социальные битвы за равенство и социальную справедливость, которые потрясают европейский мир уже не одно столетие. На самом деле любой социоструктурный анализ и любое социоструктурное описание всегда являлось и является описанием систем социального неравенства.

Это утверждение объясняется вовсе не моим желанием спровоцировать очередную идеологическую бурю. Необходимо учитывать, что неравенство индивидов и групп является изначальным признаком социальной структуры, только благодаря которому становится возможным ее существование в системном качестве; в противном случае — в случае равенства или тождества составляющих систему элементов — просто не было бы смысла говорить об общественной организации, о системе, структуре; речь могла идти просто об абстрактном множестве элементов. Поэтому в рассуждениях о социальной структуре понятие социального неравенства выполняет не только идеологическую, но и важную аналитическую функцию. Кроме того, именно факт неравенства, как показывает опыт, обуславливает развитие и изменение социальной структуры.

7.2. Вертикальные классификации

Большинство авторов утверждает, что социальное неравенство было всегда. Действительно, неравенство людей является эмпирическим фактом. Люди различаются по своим вкусам, по цвету

296

волос, по доходу, знаниям, фактическому или формальному образованию, возрасту, физической силе, сексуальной потенции, по профессии, по тому, владеют ли они недвижимостью, землей или средствами производства, и по множеству других признаков. Но не все эти различия социально значимы. О социальном неравенстве можно говорить только тогда, когда различие людей по какому-то из перечисленных (или не упомянутых в этом перечне) параметров человеческого неравенства закреплено институционально и стало базисным принципом классификации людей.

Как считает антрополог К. Эдер [109, s. 178], для того чтобы иметь возможность говорить о социальном неравенстве, надо предварительно осуществить две познавательные операции. Первая заключается в том, чтобы подвергнуть социальный мир вертикальной классификации, а вторая — в том, чтобы этот вертикально классифицированный мир, состоящий из поделенных на классы индивидов, объявить уклонением от идеала равенства. Только тогда неравенство будет осознано, станет предметом научного и общественного *дискурса*. Можно даже сказать, что тогда неравенство *начнет существовать*.

Это, на первый взгляд, простое описание происхождения неравенства получает свое

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

подтверждение в анализе *простых* (тех что раньше называли примитивными) и традиционных обществ. *Вертикальная классификация* как таковая универсальна и характерна практически для всех культур [167]. Но в разных культурах в разные исторические эпохи она используется, объясняется и интерпретируется по-разному.

В простых обществах социально значимыми являются такие качества людей, как принадлежность к определенному роду, пол и возраст, которые соответственно трансформируются в иерархию родственных, возрастных и половых групп. Социальные статусы имеют аскриптивный характер.

Эдер приводит такой яркий пример. В одном австралийском племени старики имели право брать в жены столько девушек, сколько они могли себе позволить. Чтобы получить привилегированную позицию в "системе распределения женщин", молодым мужчинам приходилось ждать, пока вымрут старики. На практике эта традиция приводила к тому, что мужчины достигали брачного возраста в сорок лет и позднее. Здесь принадлежность к воз-

297

растной группе была основой системы классовообразования. Внешний наблюдатель (современный этнограф) мог бы сказать, что такая практика порождает социальное неравенство между возрастными классами. Следует отметить, что сами представители племени не видели в этом установлении никакого неравенства, а рассматривали его просто как часть *естественного* мирового порядка.

Возникает вопрос, действительно ли в этом случае существует социальное неравенство? Утверждать, что в данном случае вообще нет неравенства, было бы явно неправильно. Эдер приходит к парадоксальному выводу: здесь существуют социальные классы людей, а следовательно, и объективное неравенство. Однако оно оценивается и интерпретируется не как социальное неравенство, а как имманентный природе порядок [109, s. 179]. Другими словами, несмотря на наличие *объективного* неравенства (в рассмотренном случае возрастного) и социальных классов, возникших на основе вертикальной классификации, *социальное* неравенство отсутствует, поскольку оно не осознано и не интерпретировано как таковое. Поэтому нет оснований для появления того, что в европейской интеллектуальной среде именуется дискурсом равенства. Таким образом, из двух упомянутых выше когнитивных операций совершена первая, но не совершена вторая.

Обратимся к *традиционному* обществу. Здесь количество признаков, воздействующих на классовообразование, увеличивается. Кроме возраста и пола возникают классификационные линии, основанные на разделении труда¹. Кроме того, зарождается сословная структура, появляются различия между крестьянами и ремесленниками, между ремесленниками и знатью. Но и здесь социальное неравенство не является проблемой, ибо в этих обществах объективное неравенство воспринимается как часть *божественного порядка*. Принцип вертикальной классификации интерпретируется как частное проявление особой теории мирового порядка — это теория божественной иерархии, которая в том, что касается

¹ Многие авторы полагают, что и в "простых" обществах не только родственные, возрастные и половые различия играли роль критериев социальной дифференциации, но и различия, следующие из разделения труда. Более того, эти различия рассматриваются в качестве основополагающих и обуславливающих социальную эволюцию, как, например, различия "собирателей, охотников и земледельцев". Впрочем, существование земледелия как категории разделения труда в простых обществах само по себе сомнительно. Скорее всего, земледелие возникает при переходе к традиционному типу общества.

298

социальной сферы, воплотилась в иерархии сословий и каст. Такая (или подобная) теория характерна для всех традиционных обществ, где бы они ни существовали, в частности она ярко проявлялась в европейском Средневековье, где на основе теории общей мировой иерархии строилась и классификация сословий.

Наиболее выразительные последствия социальной дифференциации отмечаются в индийской кастовой системе, где объективно выражавшееся неравенство достигло максимума возможного. Парадоксально, но это неравенство не только не способствовало стремлению к социальному равенству, но даже затрудняло его. Именно теория божественного происхождения неравенства не позволяла "переопределить ситуацию" — истолковать кастовую систему как выражение социального неравенства.

В *современном* обществе ситуация существенно отличается от той, что характерна для простого и традиционного обществ. В необычайной степени возрастает количество классификационных критериев. При этом классификации переплетаются, взаимодействуют, образуют сложные структуры (кластеры). Но самое главное — многообразные объективные неравенства не только осознаются как таковые, но и интерпретируются с точки зрения идеала равенства. Поэтому они воспринимаются как факты социального неравенства и становятся как предметом общественного дискурса, так и причиной многих классовых и прочих конфликтов.

В противоположность прежним теориям божественной иерархии или природного порядка создаются многочисленные теории социальной структуры, классовой или слоевой стратификации, основу которых составляют те же, что и всегда, вертикальные классификации. Но здесь задачи исследователя дополняются анализом социального неравенства (то, что для ученых прошлых времен — магов, шаманов, монахов — попросту не было темой) и путей его преодоления.

Если воспользоваться сформулированной Эдером идеей о двух когнитивных операциях, необходимых для формирования дискурса неравенства, то можно сказать, что в современном обществе совершена вторая из них: вертикально классифицированный (еще в простых и традиционных обществах) мир, состоящий из классов, был объявлен отклонением от идеала равенства. Использование терминологии, предложенной в гл. 2, позволяет дать

299

следующую формулировку: произошло кардинальное переопределение ситуации социального существования человека.

7.3. "Модернистский проект"

Переопределение ситуации произошло в XVIII в., в период подъема буржуазии. Вообще-то дело выглядело так, будто в этот период социальное неравенство было открыто, обнаружено как реальность, до того времени успешно скрывавшаяся от внимательных человеческих глаз и пытливого ума.

"Человек рожден свободным, а повсюду он в оковах". Этот афоризм Ж.-Ж. Руссо — ключ к пониманию идеи социального неравенства, появившейся в эпоху Просвещения. Раньше, согласно натуралистическим и теологическим истолкованиям, человек *не* рождался свободным; человек от рождения принадлежал к определенному классу в вертикальной классификационной системе. При этом отдельные аскриптивные признаки могли изменяться, например в связи с переходом в другую возрастную или в другую родственную группу, однако принадлежность к некоторым классам, основанным на разделении труда или на сословном делении, оставалась постоянной.

Руссо разделил все вертикальные классификации на две группы: классификации, где базисом служат природные неравенства, и классификации, где базис носит, как он выражался, политический, а мы бы сказали — культурный характер.

Я вижу в человеческом роде два неравенства: одно, которое я называю естественным или физическим, потому что оно установлено природою и состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств; другое, которое можно назвать неравенством условным или политическим, потому что оно зависит от некоторого рода соглашения и потому что оно устанавливается или, по меньшей мере, утверждается с согласия людей. Это последнее заключается в различных привилегиях, которыми одни пользуются за счет других: как то, что они более богаты, более почитаемы, бо-

300

лее могущественны, чем другие, или даже заставляют их себе повиноваться [63, с. 45].

Поскольку это неравенство носит условный характер, т.е. зиждется на общественных конвенциях, оно может и должно быть отменено во имя равенства, заключающегося, в первую очередь, в ликвидации упомянутых "привилегий", религиозные и примитивно-натуралистические обоснования которых, принятые раньше, не выдерживают критики разума. Фактическому неравенству был противопоставлен идеал равенства, и с этого времени—с века Просвещения — борьба за равенство стала одним из основных мотивов современной культуры.

Во второй половине XIX в. открытие социального неравенства и требование равенства были осмыслены как часть грандиозного духовного переворота того времени, Ионин, Л. Г. Социология культуры. —4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

положившего начало новой культурной эпохе — эпохе модерна. Еще позже, уже в XX столетии, программа критики догм и суеверий и самоосуществления разума в истории, которая была начертана мыслителями Просвещения и начала осуществляться на практике в период Великой французской революции, получила несколько высокопарное название "модернистский проект".

Что такое эпоха модерна? Что такое модернистский проект? Каковы отношения между модерном и Просвещением? На эти вопросы десятилетие за десятилетием отвечают десятки и сотни исследователей, но среди них мало согласия даже по самым коренным вопросам. Действительно, в период реализации модернистского проекта существовали самые разнообразные, порой взаимоисключающие общественные формы, культурные и художественные стили, политические режимы, мировоззрения, идеологии. Практически эпоха модерна включает все европейское Новое время, и в самом деле трудно подвести эти три века под единый общий знаменатель.

Поэтому поколение за поколением мыслителей *post factum* интерпретируют смысл модерна, обогащая и углубляя по мере хода истории.

Эпоху модерна, а вместе с ней и модернистский проект можно определить в историческом, культурном и социальном смыслах. Вот как говорит об этом П. Веллинг [190, s. 17]:

301

Исторически начало модерна обыкновенно отождествляется с индустриальной революцией (вычленение экономической системы), возникновением (или вычленением) буржуазно-демократического государства, с буржуазным Просвещением и началом экспериментальных (естественных) наук, характерных для Нового времени... Поэтому с исторической точки зрения модерн — это еще одно, и также весьма неопределенное, понятие для обозначения как "европейского Нового времени", так и индустриального капитализма.

О *социальном* смысле модерна писал М. Вебер, указывая, что социальный мир становится все более "прозрачным", т.е. ясным, понятным, доступным для познания и изменения, благодаря его "расколдовыванию" вследствие нарастающей рационализации социальной жизни. Расколдовывание означало освобождение общества от господства магии и суеверий, его доверие к разуму, науке, рациональной процедуре во всех сферах общественной жизни. Расколдовывание рассматривалось им не как единовременный акт, а как тенденция, а именно тенденция, придающая единство и смысл всей эпохе модерна. Вебер отмечал:

Нарастающая интеллектуализация и рационализация... не означают возрастания всеобщего знания условий жизни, в которых находится человек. Но они означают нечто другое: знание того или веру в то, что человек всегда *может* это узнать, как только *захочет*, что вообще нет таинственных непредсказуемых сил, вмешивающихся в его жизнь, что он может — в принципе — *путем рационального расчета овладеть* всеми вещами. Вот что означает расколдовывание мира. Теперь не приходится, как дикарям, для которых эти силы существовали, прибегать к магии, чтобы покорить или умиротворить духов: это становится делом расчета и техники. Формируется интеллектуализация как таковая [186, s. 594].

Опираясь на труды Вебера, современный немецкий философ Ю. Хабермас так представляет *культурный* смысл модерна:

По Веберу, культурный модерн характеризуется тем, что выраженный в религиозных и метафизических образах мира субстанциональный разум разделен на три момента, которые только формально (путем аргументативного обоснования) могут быть удержаны вмес-

302

те. Поскольку образы мира распались и традиционные проблемы могли теперь трактоваться лишь под специфическими углами зрения истинности, нормативной правильности, аутентичности (или красоты), т.е. могли обсуждаться как вопросы познания, справедливости и вкуса, Новое время пришло к вычленению ценностных сфер науки, морали и искусства [124, s. 462].

С определенной долей уверенности можно сказать, что современная европейская цивилизация есть продукт осуществления модернистского проекта. Практически всеми своими отличительными признаками она обязана эпохе модерна и модернистскому проекту. Наука, искусство, мораль, индустрия, свобода, демократия, прогресс — эти и прочие составные части сегодняшней жизни, без которых, кажется, просто невозможно существовать, являются продуктом модерна, так же как социальное равенство, рациональная общественная организация, беспримерно высокий жизненный стандарт и

другие достижения западной цивилизации.

Однако итоги осуществления модернистского проекта оказываются не столь воодушевляющими, как может показаться на первый взгляд. Безработица, экологическая катастрофа, насквозь бюрократизированная и зарегулированная социальная жизнь — эти и прочие беды индустриального мира хорошо знакомы. Не следует также забывать об уроках долгой истории эпохи модерна, особенно ее истории XX в., когда именно Европа — колыбель модерна — породила две самые страшные войны в истории человечества и два ужасающих тоталитарных режима. Многие исследователи (например, представители критической философии Франкфуртской школы) полагают, что зерна такого развития были заложены в предпосылках просвещенческого мировоззрения [84].

Модернистский оптимизм заметно идет на убыль. Модернистский проект, с одной стороны, демонстрирует свидетельства вырождения, а с другой — становится орудием евроцентристской политики, инструментом безудержной и часто беззастенчивой экспансии Запада. Свидетельством вырождения является постепенная подмена главного содержания модернистского проекта: место "рационально познанного" и "рационально обоснованного" все чаще заступает просто *новое*. Новое ради себя самого не

303

имеет ничего общего с просвещенческим, а затем модернистским идеалом рациональности.

Как орудие евроцентристской политики модернизм выступает в облике теорий модернизации, которые примерно с середины XX в. выступают как прикладной вариант универсальных теорий социальной эволюции. Согласно этим теориям, западный модерн — это вершина, если вообще не конечный пункт социальной эволюции. Определенные характерные черты западных обществ, прежде всего их экономической и политической организации (например, рыночная экономика), объявляются эволюционными универсалиями. В результате модернистский проект и теория модерна обретают *нормативный* характер; по отношению ко всему традиционному они являются "новым", а поэтому они неизбежно и обязательно должны быть перенесены в другие страны и общества. И вновь понятие "рациональной обоснованности" подменяется понятием "новизны". Новое становится нормативным. По сути это не развитие модернистского проекта, а его вырождение в ходе реализации политики модернизации немодернизированных обществ, в частности стран третьего мира.

Поэтому модернистский проект становится предметом оживленной дискуссии. Одни утверждают, что был не один, а несколько "проектов" существенно различного содержания, базировавшихся на общем фундаменте — идеологии Просвещения. Другие, например, Хабермас, объявляют модернистский проект незавершенным, сохраняя оптимизм по отношению к его будущему. Третьи (Вальтер Беньямин, "франкфуртцы") определяют модерн совершенно иначе — как ложный фантазмагорический образ буржуазного мира, маскирующий классовое господство путем создания новых мифологий (разумеется, здесь нет ничего общего с веберовской идеей расколдовывания мира и рационализации жизни). Наконец, четвертые считают эпоху и культуру модерна пройденной и превзойденной и объявляют, что переход в постмодерн — новая культурная и социальная эпоха человечества. Постмодернистское видение базируется, в частности, на новых социальных тенденциях, в том числе и изменениях в социальной структуре.

304

7.4. Марксизм и модернизм

Можно сказать, что исследования социальной структуры вообще и социального неравенства в частности стали одним из результатов реализации модернистского проекта. Выше отмечено, что Руссо обосновал существование социального неравенства. Собственно социологический характер изучение неравенства обрело в марксистском социоструктурном анализе капиталистических обществ. Социологи-марксисты на основе отношения к средствам производства (юридическое владение собственностью) выделяли два основных социальных класса: буржуазию — владельцев собственности и пролетариат — класс наемных рабочих. В силу своего объективного положения в социальной системе буржуазия эксплуатирует рабочих. Суть социалистической революции заключается в ликвидации этого неравенства, т.е. в переходе средств производства в общенародную собственность. Впоследствии, в коммунистическом будущем, человечество должно

прийти к ликвидации классовых различий вообще и к образованию бесклассового общества, в котором различия будут носить разве что лишь демографический характер. На основе социологического анализа марксисты делали прямые выводы относительно средств и методов ликвидации социального неравенства.

В мировой социологической литературе не прекращаются споры о том, можно ли считать основоположников марксизма идеологами модернизма, проводниками и реализаторами модернистского проекта. Например, Хабермас считает Маркса кем-то вроде антимодерниста-романтика [124, s. 75], Берман утверждает, что Маркс был "одним из первых и величайших модернистов" [94, p. 87], а Велинг говорит, что он не был ни тем, ни другим, а просто искал способ свести мучительные противоречия современной ему жизни к их общественной основе [190, s. 68].

Знаменитый отрывок из "Манифеста коммунистической партии" Маркса и Энгельса звучит просто как манифест модернизма, как преамбула к модернистскому проекту, если бы последний нашел формальное выражение:

305

Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечные неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения [53, с. 427].

В этом отрывке речь идет именно о том, что подразумевал более чем через полвека М. Вебер, говоря о рационализации и расколдовывании мира, о мощи капиталистической модернизации, преодолевающей и ломающей традиции.

Однако Маркс, анализируя опыт практического развития капитализма, пришел к выводу, что людям не удастся взглянуть на мир трезвыми глазами. С точки зрения Маркса мир не расколдовывался, а наоборот, реальные отношения обретали все более мистифицированную форму. Маркс искал ее тайну в буржуазной политэкономии, разоблачая фетишизм товара и представление труда в форме предметности как основные механизмы сокрытия истины межчеловеческих отношений в процессе капиталистического производства. В результате он пришел к формуле, согласно которой трудящиеся должны прорвать ограничивающий барьер капиталистической аккумуляции и взять в свои руки управление процессом "обмена веществ с природой".

Из приведенного выше перечня достижений (см. разд. 7.3), действительных или лишь прокламируемых, в ходе осуществления модернистского проекта видно, что каждое из них было и целью марксизма. В первую очередь это касается преобразований в социальной сфере — преодоления социального неравенства и достижения равенства, а также средств достижения такого состояния — рациональной организации хозяйства и общественного существо-

306

вания в целом. Так что, можно сказать, Маркс был подлинным модернистом, сыном эпохи Просвещения, хотя и блудным.

Советские социологи-марксисты постоянно обвиняли своих "немарксистских" коллег в том, что они, являясь апологетами буржуазного общества, стремятся навеки законсервировать социальные различия и социальное неравенство. Но это не соответствовало истине. То, что в советское время называлось буржуазной социологией, так же, как и марксистская социология, даже в той ее извращенной форме, какую она обрела в Советском Союзе, было лишь частью общего для европейской идеологии Нового времени движения к равенству, хотя путь, которым шли к равенству марксисты, был "иным путем".

7.5. Модернизм в изучении социальной структуры

Для социального познания и конкретной социальной деятельности модернистский проект представлял собой как бы масштаб, согласно которому должны происходить культурная и технологическая модернизация, секуляризация, выделение новых и реорганизация старых социальных сфер. Основанием культурной, экономической и политической модернизации должны были стать фундаментальные институты "конкурентной демократии", социального рыночного хозяйства и постоянно растущего (или приближающегося) на их базе общества всеобщего благосостояния, которое своим благосостоянием обязано массовому потреблению и социальному государству. На уровне индивидов и малых групп развитие модернизационного проекта мыслилось как возникновение во все увеличивающемся, никогда прежде в истории не виданном масштабе новых жизненных шансов, возможностей, возникновение новых общественных связей, которые обеспечит модернизированное общество.

В этом движении к равенству концепции социальной структуры играли важнейшую роль. Изучение социальной структуры выполняло диагностические функции, обнаруживая расхождения

307

между идеалом и реальностью, между утопией равенства и фактическим неравенством в обществе.

Исследования в области классового членения общества, социального расслоения и мобильности преследовали три цели:

1) обнаружить и описать неравенство *в распределении*, т.е. неравное распределение недостаточных, но крайне желаемых ресурсов, таких, как доход, образование, власть, престиж;

2) поскольку в формулировке первой цели имелось в виду не чисто статистическое распределение, а распределение по личностным категориям, возникла цель — выявить основанные на распределительном неравенстве *статусные группы*;

3) исследовать, как и в какой мере образование статусных групп ведет к формированию ранжированной системы *социальных слоев* — страт [148, s. 19; 182].

Результатом анализа этих трех взаимосвязанных и взаимообусловленных процессов становилось описание *социального строения* общества. Изучение процессов социальной мобильности, как внутриспоколенческой, так и межпоколенческой, исследование участия в этих процессах таких традиционных институциональных областей, как семья, образование, занятость, позволяли формировать образ *социальной системы*.

Это дополнялось исследованиями в следующих сферах: идеологическое осмысление и интерпретация, культурная семантика, процессы формирования классификаций и культурных кодов, которые в комплексе создавали то, что в предыдущих главах мы называли *репрезентативной культурой*.

Все вместе: описание социального строения, его системного характера и культурного осмысления этих феноменов, а также *объяснение* причин социального неравенства — мыслилось как социологический диагноз социальной ситуации, или как диагноз времени. Этот диагноз выполнял критическую функцию, ибо позволял противопоставить реальное состояние дел идеальному состоянию равенства и справедливости, которое трактовалось как цель общественного развития. Социологический диагноз поддерживал притязания на равенство со стороны общественных групп, проигрывавших в социальной конкуренции, и одновременно служил основой суждения о необходимости и направленности реформ, т.е. основой планируемых социальных изменений.

308

В этом смысле исследование социальной структуры было насквозь идеологизированным, так как оно, во-первых, идеологически мотивировалось, во-вторых, служило обоснованием изменений, которые были нормативно ориентированы, т.е. ориентированы на модернистский идеал равенства и справедливости.

Если отвлечься от чисто теоретических особенностей и научно-организационных принципов, то иногда очень трудно найти различия в идеологических функциях изучения социальной структуры в марксистско-ленинской и так называемой буржуазной социологии. И в той, и в другой подход был нормативным, высшей ценностью считались равенство и справедливость, образ идеального состояния и конечные ценности следовали из одного и того же источника — духа Просвещения и Великой французской революции.

7.6. Экскурс: российская реидеологизация

На первый взгляд, современные грандиозные общественные трансформации в СССР и в странах Восточной Европы должны были привести к исчезновению идеологических различий между, условно говоря, восточными и западными социологиями, тем более, что эти различия носили, как мы пытались показать выше, вторичный характер и по сути дела являлись конкурирующими версиями одного и того же модернистского проекта установления справедливости и равенства.

Собственно говоря, социологическое развитие в трансформирующихся обществах движется именно в направлении снятия различий, а по существу — в направлении усвоения западной версии модернистского проекта. Об этом свидетельствует множество фактов, в частности издание западных учебников социологии прошлых десятилетий, воспроизведение как конкретных западных теорий (и определений), так и целых систем мышления в новейших учебниках социологии, издаваемых отечественными авторами.

Дело выглядит так, будто трансформирующиеся общества Восточной Европы (прежде всего нас интересует Россия) в состо-

309

янии адекватно описать и понять себя при помощи стандартных учебников и стандартных социологических схем, разработанных на Западе в 1960-е—1970-е гг. и описывающих западное общество того времени.

Это представляется коренной ошибкой, чреватой большими опасностями. Какими именно? Первая опасность заключается в консервировании социологических методологий советского времени. Практически современная российская социология, как показывает опыт истекших лет, может пользоваться той же фразеологией и сохранять тот же идеологический пафос, что и советская социология двадцати-тридцатилетней давности. Надо просто не упоминать некоторые одиозные имена и термины. Это происходит не потому, что социологи идеологически перекрашиваются. Наоборот, даже отказавшись от марксизма и перейдя на позиции структурализма, системного подхода, теории обмена и т.д., они сохраняют свою идеологическую — на высшем уровне — самотождественность, сохраняют верность модернистскому проекту осуществления равенства и справедливости (хотя в пору их молодости они осмысливали этот проект как проект построения социализма и коммунизма).

Вторая опасность заключается в консервировании социологического познания на уровне западных теорий и методологий двадцати-тридцатилетней давности. Понятно, что нашим социологам удобны и понятны эти теории, идеологически и теоретически хорошо знакомые. Марксизм и западные теории общества системно-структурного направления родственны не только идеологически, но и теоретически. Они зиждутся на общих объективистских и натуралистских предпосылках, что обеспечивает их быстрое и успешное восприятие в постсоветской социологической среде.

Опасность консервации вполне конкретных идей и идеологий, а следовательно, и консервации отсталого состояния отечественной социологии объясняется в первую очередь тем, что само западное общество постепенно отказывается как от устаревающих диагностических инструментов, так и от нормативных определений, скажем условно, здоровья общества, т.е. от традиционных представлений о социальном идеале.

Старые теории и старые учебники не пригодны для описания сегодняшнего состояния общества. Они не пригодны и для опи-

310

сания нашего общества, ибо более чем наивно пытаться приспособить российские реалии к общественному идеалу Запада двадцати-тридцатилетней давности.

И западное общество, и российское изменились, причем не в последнюю очередь под воздействием модернистского проекта. И западное общество, и российское почти одновременно пришли к необходимости коренной когнитивной переориентации. В России когнитивная переориентация (или переопределение ситуации, если использовать терминологию, предложенную в гл. 2), совпала с разрушительными реформами и полным отказом от приобретенного ранее знания. Поэтому оно, это переопределение, практически не состоялось. Сейчас мы живем не своим знанием, а идеологией западного модерна тридцати-сорокалетней давности. Вместе с идеологией усваиваются и социологические теории, и методологии, тем более что духовная "почва" для этого заботливо подготовлена модернистским марксизмом.

Поэтому переводные учебники социологии, выпускаемые ныне в России, описывают

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

не то общество, в котором живет студент. Общественные изменения должны повлечь за собой и изменение социологии, в частности представлений о социальной структуре, о целях и задачах социоструктурного исследования.

7.7. Критика модернистского подхода к изучению неравенства

Описанные выше определения и представления социальной структуры базируются, как было показано, в первую очередь на идеологии модернизма. Оценка состояния социальной структуры, социального равенства или неравенства, справедливости и несправедливости в распределении ресурсов, а также проектирование будущих реформ и направления социальных изменений зависят от нормативного представления о желаемом состоянии дел. Но именно это желаемое состояние, т.е. модернистский идеал, в последние десятилетия подвергается весьма суровой критике.

311

Не столько важное, сколько звучное направление критики модернизма представляют те философы и обществоведы, которые, пропагандируя наступление новой эпохи постмодерна, просто пытаются не замечать все проблемы, возникшие в ходе осуществления модернистского проекта, считая их неважными и неактуальными.

Ряд других ученых просто называют модернистский проект утопией, тем самым также снимая все проблемы и объявляя дискуссию по этому поводу праздным занятием.

Для анализа нашей темы такие радикальные решения не представляют интереса. Философами выявлены реальные проблемы, возникшие в последние десятилетия в ходе осуществления модернистского проекта. Они коренятся в практике развития социального государства, обеспечения равенства и справедливости, в решении конкретных социальных задач.

Многие западные исследователи констатируют предел возможностей социального государства в решении таких проблем, как массовая безработица, наличие ряда социальных групп, которые практически лишены шансов на рынке труда и вытеснены из сфер, поддерживаемых социальным государством. Еще более серьезная социальная проблема обусловлена неспособностью современного государства обеспечить эффективное функционирование социальных служб, причем трудности возникают именно в тех сферах и областях, где достижения кажутся наиболее явными и весомыми. Именно эти сферы и области чаще всего вызывают претензии из-за бюрократического и безличностного характера действий социальных служб, которые перестают видеть в своих клиентах полноценные человеческие личности. Кроме того, все чаще и чаще на передний план выступает неспособность государства справиться с экологическими проблемами и уменьшить технологические риски современного производства.

Таким образом, социальное государство затрудняется в реализации задачи, которая в ее наиболее общей формулировке состоит в создании возможностей счастья и процветания для всех граждан. В социальном государстве невозможно экономическое процветание вследствие массовой безработицы. Забюрократизированные и "запрофессионализированные" социальные службы просто-напросто не смогут достичь своих собственных целей. Наконец, тот факт, что государство не может нейтрализовать эко-

312

гическую и технологическую угрозу, свидетельствует не просто о его неспособности обеспечить "счастье и процветание", но и о проблематичности его способности обеспечить просто выживание человека.

Повторим, все эти проблемы возникают именно в тех областях, где модернистский проект, как кажется на первый взгляд, достиг наиболее впечатляющих успехов: крупномасштабные технологии, развитые социальные службы, трудовая деятельность. По мнению многих исследователей, под вопросом само направление дальнейшего развития. Как будто социальное государство оказалось в тупике.

Ю. Хабермас в этой связи пишет о новой непрозрачности (*neue Unübersichtlichkeit*) — о парадоксальной ситуации, когда "все еще движимая утопией трудового общества социальная программа теряет возможность показать перспективы будущей коллективной, лучшей и менее опасной жизни" [126, s. 147]. Новая непрозрачность заставляет усомниться в осуществимости базовой, по определению М. Вебера, тенденции модерна — тенденции расколдовывания мира. Это может означать как исчерпанность модернистского проекта через двести лет после начала его осуществления (Г.-П. Мюллер Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

пишет об "исчерпанности утопической энергии") [148, s. 23], так и его временные, преходящие затруднения.

7.8. Новые дифференциации

Но, пожалуй, гораздо более важными, чем проблемы, обусловленные провалами социального государства и связанных с ним социальных и экономических программ, являются проблемы, порожденные его действительными и неоспоримыми достижениями, а именно: беспримерным повышением материального жизненного уровня, всеобщей экспансией образования и утверждением того, что в пропагандистски ориентированных трудах именовалось государством всеобщего благосостояния. Все эти достижения постепенно привели к необходимости коренного пере-

313

определения понятия социального неравенства, а вместе с ним и главных понятий, регулирующих представления о социальной структуре.

При этом неравенство перестает быть ценностно негативным понятием; неравенство начинают понимать как инакость, непохожесть, в конце концов как плюрализацию и индивидуализацию жизненных и культурных стилей.

На эту сторону дела первыми обратили внимание специалисты в области биографических исследований. Указанные выше изменения: повышение жизненного уровня, расширение возможностей образования и повышение социальной безопасности — существенно изменили *организацию индивидуальных биографий* [134]. Жизненные планы стали строиться на гораздо более долгий, чем раньше, период времени, появилась возможность говорить о "биографизации поведения" и "жизненных программах", внешне напоминающих карьерные планы в профессиональной деятельности, но, по сути, не сводимых к профессиональной деятельности, а ориентированных на личностную реализацию в самых разных сферах жизни, а иногда и в нескольких одновременно.

Расширение возможностей самореализации корреспондирует даже с формальными изменениями стандартного жизненного цикла. Помимо традиционных детства, юности, взрослости и старости появились *новые возрастные статусы*: своего рода после-юношеская стадия, предполагающая более длительное, чем у предыдущих поколений, время обучения и образования; после-родительская стадия (empty nest), на которой женщина получает возможность приобщиться к новым формам деятельности, начать "новую жизнь" после того, как выросшие дети покинули семью; наконец, это более долгая пенсионная стадия, длительность которой возрастает благодаря снижению пенсионного возраста и увеличению средней продолжительности жизни.

Наконец, отмечается *плюрализация форм семейной жизни*, состоящая в том, что считавшаяся несколько десятков лет назад обязательной буржуазная "ядерная" семья имеет все меньший удельный вес в обществе, а начинают преобладать постепенно одиночки либо формы совместной внебрачной жизни с детьми или без детей.

Все эти факторы ведут к плюрализации и индивидуализации жизненных стилей, что прежде всего выражается в ускоренном

314

распаде традиционных коллективных жизненных форм. Становится все менее ясным и наглядным, что такое "соответствующая положению, приличествующая, вообще хорошая жизнь. Изменчивость и творчество становятся «знаком качества» хорошей жизни" [183, s. 17].

Возможно ли в этих изменчивости и творчестве выявить нечто более стабильное или их можно рассматривать лишь как противопоставление прежним стабильным формам? В большинстве западных теоретических концепций не дается прямого ответа на этот вопрос, лишь констатируется, что наступающая индивидуализация и плюрализация, освобождение от воздействия традиционной социальной среды и свобода выбора индивидуальных жизненных стилей знаменуют собой "конец социального расслоения" [137].

Известный социолог и социальный философ У. Бек как бы подытоживает многочисленные и разнообразные спекуляции на эту тему в виде четырех тезисов. Первый тезис: резкое улучшение материальной ситуации подавляющего большинства населения ведет к детрадиционализации сословно окрашенных "классовых положений", например рабочие получают доступ и возможность реализации ведения жизни, характерной для буржуазии.

Второй тезис: материальное благосостояние в сознании того, кто его обретает, выступает как *индивидуальное* достижение, даже если это на самом деле — не его заслуга, а продукт общественных изменений, улучшивших благосостояние всего общества. При этом его социальное сознание индивидуализируется, а соответствующая классово-культурная идентификация в той же мере ослабевает.

Третий тезис: параллельно названным выше процессам происходят диверсификация и индивидуализация жизненных положений и жизненных путей, которые обязаны своим происхождением резкому скачку социальной мобильности в конце 1960-х— 1970-х гг. "Социальная мобильность — даже географическая мобильность, даже повседневная мобильность, состоящая в перемещениях между семьей и рабочим местом, — перемешивает и перепутывает жизненные ситуации и жизненные пути членов общества" [89, s. 125].

Четвертый тезис (обусловлен этими тремя процессами: детрадиционализацией классовых состояний, распадом классовых

315

идентификаций и нарастающей мобильностью): происходит распад социальных классов и слоев, соответствующих прежним иерархическим социоструктурным моделям. На место сословно-классового жизненного мира приходят отличающиеся друг от друга индивидуализированные жизненные миры. Бек детально не характеризует жизненные миры; важно, что "в ходе этого процесса люди *становятся свободными* от социальных форм индустриального общества — от класса, слоя, семьи, от обусловленного полом положения мужчины и женщины" [89, s. 15].

Касаясь перспектив будущего развития, Бек дает перечисление признаков надвигающегося "постклассового общества". Во-первых, здесь социальное неравенство выступает исключительно в статистической форме, нисколько не отражаясь в непосредственной очевидности норм и образов жизни; попытка восстановить старые классовые и сословные лояльности превращается в конструирование искусственных членений, не имеющих оснований в реальности. Во-вторых, социальная мобильность теряет побудительную силу, индивид склонен менять свою жизнь сам, не обращаясь к системно обусловленным реальностям и целостностям, он принимает на себя ответственность за любые изменения, не перекладывая ее на систему. В-третьих, политическая жизнь (деятельность любых блоков и коалиций) приобретает "пунктирную" форму, основываясь на темах и ситуациях, а не на квазионтологической привязке к объективным классовым положениям. В-четвертых, новые неравенства приобретают новое значение и новую важность, основанные на аскриптивных признаках.

7.9. Новые дифференциации и дифференцирующие факторы в России

На первый взгляд то, что сформулировано Беком и другими исследователями применительно к Германии и прочим развитым индустриальным странам (в основном западного мира), не имеет отношения к современной российской действительности. Чисто

316

структурные моменты происходящих ныне в России изменений совершенно не соответствуют тому, что происходило в западных странах и в конце концов привело к отмеченной выше индивидуализации и плюрализации жизненных форм. Вместо необычайного повышения жизненного стандарта на фоне устойчивого экономического роста, что отмечалось на Западе, в России происходит противоположный процесс — глубокое падение жизненного уровня большинства населения. Вместо "биографизации" своих жизненных планов, возможной только на фоне освобождения от экономических забот, многим (скорее большинству) российским гражданам суждено заботиться исключительно о выживании, что отнюдь не предполагает формирования долгосрочных жизненных планов. Постоянный жилищный кризис сильно затрудняет возможность существования альтернативных семейных структур и формирования "дополнительных" жизненных стадий, таких, например, как после-родительская. А продление "пенсионного" существования выглядит абсолютно нереальным на фоне таких факторов, как сокращение средней продолжительности жизни, маленькие пенсии и вследствие этого необходимость постоянных приработков только для того, чтобы обеспечить собственное существование. Казалось бы, все это исключает возможность плюрализации

и индивидуализации жизненных форм и, наоборот, способствует формированию архаичных (если рассматривать их с позиции современного социокультурного развития) форм социального расслоения².

Однако наблюдение российской реальности позволяет выявить и совершенно другие факты.

■ Резкое, можно сказать, скачкообразное *увеличение количества* самых разных, абсолютно не сводимых к сословным, классовым или слоевым определениям *жизненных форм и стилей*, имеющих исключительно культурное происхождение³. Эти стили, возникшие в жизни России в течение последних пяти-десяти лет, не корреспондируют непосредственно с категориями де-

² Поэтому неудивительно, что российские социологи работают в основном именно с этими архаичными моделями либо с несколько модифицированными и измененными версиями социальной структуры капиталистического общества, сформулированными в трудах Маркса, Энгельса, применяя их для описания и анализа современной российской действительности.

³ Подробнее о происхождении этих стилей говорилось в гл. 5.

317

мографической, профессиональной или экономической структуры как советской, так и нынешней "капиталистической" России.

■ Крайняя *условность и подвижность профессиональной структуры* в сегодняшней России. Парадоксально, но необходимость борьбы за выживание не обедняет, а наоборот, обогащает жизненно-стилевой репертуар индивидов. Чтобы содержать семью в современных условиях, индивиду зачастую приходится осваивать и усваивать жизненные формы и стили, к которым он никогда бы не обратился в благополучной и стабильной ситуации. Так, например, не редкость, когда ученый часть своего времени работает как водитель такси, используя для этого либо собственный, либо чужой автомобиль; рабочие и служащие в свободное время занимаются коммерческой деятельностью, отправляются в шоп-туры, становятся коммерческими посредниками, коммивояжерами и т.д. Нельзя недооценивать влияния такой смены профессий, а вместе с этим смены профессиональных жизненных стилей. Происходит *релятивизация жизненных стилей* в практике отдельно взятой личности. Стабильные классово-культурные и специфически слоевые идентификации разрушаются и уже не могут быть реконструированы в полной мере при восстановлении социальной и экономической стабильности (можно сказать, происходит потеря стилевой невинности).

Такие же последствия частой смены родов деятельности вплоть до смены профессий характерны даже для индивидов, сформировавших устойчивую идентичность в профессиях, которые, как оказалось, в трудных экономических условиях не дают возможности выживания.

■ *Повышение роли аскриптивных характеристик и соответствующих форм поведения*. Как можно предположить, роль аскриптивных статусов становится выше по двум причинам. Во-первых, известная ожесточенность борьбы за существование повышает удельный вес натуралистических определений личности (определений по полу, возрасту, иным биологическим и природным качествам), ибо последние в значительной мере предопределяют успех или неуспех деятельности. Но роль подобных статусов велика в любом обществе, и представляется, что ее усиление или ослабление является временным и зависит от достаточно краткосрочных колебаний экономической ситуации.

318

Во-вторых, и это гораздо важнее, возрастает роль аскриптивных статусов другого рода, возникающих вследствие распада индивидуальных биографий и массовой деидентификации, что делает понятия достижения и успеха если и не абсурдными, то во всяком случае малозначимыми для большей части населения, а также резкого возрастания распространенности презентативного, инсценировочного поведения, которое и рассчитано на аскриптивные формы ориентаций и поведения. Обобщая это описание, можно сказать, что массовая деидентификация приводит к снижению удельного веса "достиженческих" ориентаций и поведения и к увеличению аскриптивных форм ориентаций и поведения, как натуралистических, так и инсценировочных.

Легко понять причины возрастания роли аскриптивных статусов в России. В развитых западных странах оно объясняется плюрализацией и индивидуализацией жизненных форм и стилей, обусловленными наличием богатейших ресурсов разного рода. В России оно носит скорее вынужденный характер, мотивируясь, с одной стороны, потребностями

экономического выживания (в меньшей мере), а с другой — необходимостью поиска новых идентификаций взамен утерянных. Но результат будет такой же, ибо плюрализация инсценируемых культурных стилей, как было показано в гл. 6, неизбежно должна вести к плюрализации и индивидуализации практикуемых жизненных форм.

■ *Широта предложений в области образования* — новый дифференцирующий фактор. В отличие от предшествующего советского периода сейчас практически нет ни одной профессии, ни одной жизненной формы, которая не может быть освоена и усвоена в соответствующих образовательных организациях как внутри страны, так и за рубежом. Но этот фактор ведет не только и не столько к вертикальной дифференциации (распределению по слоям, характеризующимся уровнем образования наряду с доходами, и т.д.), а скорее к горизонтальной дифференциации, т.е. к распределению обучающихся по группам, характеризующимся различными формами и стилями жизни. Сейчас образование не только выполняет свои прежние функции, но и стало средством освоения новых стилей. Как правило, высокая стоимость обучения и кажущаяся недоступность множества образовательных организаций не становятся препятствием для индивидов, готовых освоить новую для них жизненную форму.

319

■ *Утрата мотивирующей силы социальной мобильности*, точно совпадающая с отмеченной Бекон применительно к западному миру. Как правило, получение образования не является показателем подъема по социальной лестнице, перехода на более высокую ступень, хотя и свидетельствует об индивидуальном достижении и может служить залогом дальнейших успехов.

Этот любопытный факт объясняется, пожалуй, отсутствием стабильной и единообразной шкалы престижа профессий и является признаком переходного периода. С одной стороны (точнее, для некоторой части населения), престижны интеллектуальные профессии, предполагающие долгое и кропотливое изучение и обучение, в таких областях, как история, философия, естественные науки, имевших высокий престиж в советское время. Для других престижны профессии, предполагающие быстрый успех и обогащение: бизнес-менеджмент, прикладная экономика, юриспруденция, выдвинувшиеся на передний план в силу экономических трансформаций. Для третьих престижны профессии, вообще не предполагающие систематического обучения, но позволяющие работать в персональной охране, стрип-шоу, просто в коммерции любого масштаба.

Именно релятивизация престижности профессий и родов деятельности ведет к снижению роли социальной мобильности. Мобильность ценится только в стабильной системе престижа. Там, где ее нет, речь может идти только и исключительно об индивидуальной оценке престижа профессии или рода деятельности.

Поэтому образование ныне утрачивает свой прежний социальный смысл. Оно приобретает двойкий новый смысл: как средство достижения экономического успеха и как инструмент доступа к новым жизненным формам и стилям.

■ *Специфическая организация политики* практически совпадает с отмеченной Бекон тенденцией, характерной для западноевропейских стран. Сегодня политическая жизнь в России далека от традиционных западных моделей, но близка современным западным моделям. Если отвлечься от преходящих проблем слабой процедурной организации (вполне естественных для данного периода, ибо у нас пока опыт демократической практики крайне скуден), то в качестве главного признака российской политики можно назвать практически полное отсутствие социально-слоевой идентификации политических партий. Бесчисленные попыт-

320

ки отдельных партий и их лидеров установить предполагаемую классическими политологическими учениями "принципиальную координацию" между партией с ее доктриной и соответствующим социальным слоем многократно и красноречиво проваливались. Рабочие отказываются идти в лоно социал-демократии, промышленники и предприниматели не поддерживают ни гайдаровскую партию, ни партию экономической свободы, которые собственно для них и создавались. Нет партии рабочих и партии крестьян, нет партии бедных и партии богатых.

Формирование блоков и движений регулируется не социальной (социально-слоевой) близостью участвующих партий, а актуальными политическими темами, на основе которых может возникнуть временная общность целей, и конкретными политическими

ситуациями. Социально обусловленной идиосинкразии не возникает: Явлинский при необходимости может объединиться с коммунистами, а Жириновский — с явлинцами. И это не следует трактовать как неразборчивость и беспринципность, в чем нередко упрекает политиков пресса, это принципиальная характеристика политики, в корне изменившейся вместе с ликвидацией и очевидной бесперспективностью восстановления традиционной классово-слоевой структуры общества.

Насколько подвижны партии, настолько же подвижен и изменчив избиратель, который уже не ищет партию, соответствующую его классово-слоевой специфике, и часто даже вообще не определяет для себя партию, за которую он будет голосовать постоянно. Избиратель меняет свои предпочтения, ориентируясь при выборе на конкретные политические темы и ситуации. Если и существуют закономерности поведения таких "подвижных" избирателей, то, очевидно, их надо изучать, опираясь на понятия жизненных и культурных стилей, которые, собственно, и выражают специфику избирательного поведения.

Все факты (или интерпретации, если кто-то намеревается их оспорить), приведенные здесь, позволяют показать, что Россия в результате реформ, начавшихся в 1985 г., медленно и мучительно развивающихся и перешедших впоследствии в революционные по масштабам и стилю изменения, отнюдь не вернулась в свое собственное досоветское или буржуазное, характерное для Запада середины XX в., прошлое, а естественным образом пе-

321

решла (или переходит) в характерное для современных западных стран постклассовое состояние.

Этот переход пока не завершен. Сейчас в России налицо элементы и тенденции, характерные для постклассового общества. Но они могут и, очевидно, будут фигурировать в роли матрицы, на основе которой при улучшении и стабилизации экономической ситуации сформируются социальные отношения "зрелого" постклассового общества.

7.10. Социальное распределение стилей

В гл. 5 (см. разд. 5.5, 5.7, 5.8) подробно описывались различные подходы к определению понятий "жизненный стиль", "культурный стиль", "жизненная форма" и т.п. Однако существует еще один, не теоретический, но вполне практический критерий выделения подобного рода групп, который не совпадает с классами, слоями и группами, выделяемыми согласно разнообразным критериям социальной стратификации. В ходе маркетинговых исследований и изучения потребительского рынка социологи ориентируются не на группы в социальном смысле, а на агрегаты в техническом смысле слова, т.е. на множества индивидов, обладающих определенным признаком. В данном случае речь идет о потребительских предпочтениях.

Процедура заключается в том, чтобы, выявив, например, предпочтения марки сигарет или определенной модели автомобиля, обнаружить социодемографические признаки предпочитающих, вскрыть характерные черты их жизненного стиля и, таким образом, точно назвать целевую группу, на которую в данном случае должен ориентироваться производитель [148, s. 374].

Теоретической основой подобных исследований могут служить концепции жизненной формы или жизненного стиля, но в любом случае теоретическая основа (это, впрочем, касается не только маркетинговых, но и социологических и даже психологических исследований в данном направлении) содержит несколько-

322

ко формальных признаков или формальных свойств жизненно-стилевого подхода.

Немецкий социолог Г.-П. Мюллер определяет их следующим образом [148, s. 374-376].

Целостность.

Целостность. Предполагается, что, идет ли речь о жизненном стиле личности (как у Шпрангера) или группы (как у многих других исследователей), данный жизненный стиль определяет с большей или меньшей полнотой все ее жизненные проявления. Он дает целостный образ (гештальт)⁴ личности или группы, который может быть схвачен не только в целом ее жизни, но даже в мелких деталях.

Добровольность.

Добровольность. Это крайне важный момент процесса "стилизации" жизни. Человек не "приписан" к классу, слою, социальной группе, к которым принадлежит по рождению, воспитанию, образованию, размеру дохода. Социально-слоевые признаки носят прескриптивный характер. Когда речь идет о жизненном и культурном стиле, всегда налицо выбор, ибо, как мы отмечали в гл. 5, стиль именно тем и отличается от традиции и канона, что дает практикующему его индивиду возможность свободного выбора.

Характерность.

Характерность. Момент своеобразия, который придает жизненному стилю легко идентифицируемый и безошибочно узнаваемый облик⁵.

Распределение шансов стилизации.

Распределение шансов стилизации. Масштаб возможностей стилизации, которыми располагает конкретное общество, зависит от многих факторов, в первую очередь от его ценностной и нормативной систем, а также от уровня жизни и материального благосостояния граждан. Чем слабее социетальные, институциональные и ситуационно специфические нормы и регуляторы, тем бы-

⁴ Гештальт (от нем. Gestalt — образ) — обозначение некой конфигурации единиц (деталей, предметов и т.д.) или последовательности событий, которые, хотя и состоят из отдельных элементов, членов или частных процессов, однако воспринимаются не как сумма составляющих, а как единое, выделенное из окружающей среды целое. Специфическое "гештальтное" качество эти единства получают благодаря своей структуре, т.е. особому порядку взаимного расположения, или следования элементов друг за другом, или же связи элементов между собой.

⁵ Признак "характерности" имеется в перечне черт стиля, предлагаемом Г.-П. Мюллером, хотя по сути дела он представляется излишним, ибо характерность предполагается самим определением стиля (см. определения стиля в гл. 5).

323

стрее и очевиднее место традиционных ролевых и ритуальных моделей занимают жизненные стили, конкурирующие между собой за свободно выбирающего индивида. С другой стороны, чем выше материальное благосостояние и равномернее распределение благ, ресурсов, возможностей образования, тем больше альтернатив выбора стилей. Поэтому, пишет Мюллер, "ценностный и нормативный плюрализм и общественное богатство являются необходимым условием возрастания свободы выбора индивида и многообразия предлагающих себя на выбор жизненных стилей" [148, s. 375].

Распределение стремлений к стилизации.

Распределение стремлений к стилизации. Так же как существует распределение шансов стилизации, так же существует и распределение стремлений к стилизации. Последнее может рассматриваться и на уровне всего общества, и на индивидуальном уровне. Стремление к стилизации жизни и ее проявлений на общественном уровне в основном является свойством средних слоев (в современном обществе). Как правило, высшие слои не стремятся к стилизации жизни, очевидно потому, что они, не испытывают необходимости ограничивать себя "сверху". Их жизненный стиль демонстрирует свободу и естественную независимость по отношению к общественным конвенциям, благодаря чему они без всякого насилия над собой остаются в рамках собственной традиции. Они располагают безграничными возможностями стилизации, но не проявляют стремления к ней; их стиль — это их традиция. Низшие слои остаются такими, каковы они есть, совсем по другой причине: они не могут жить иначе, поскольку постоянное давление материальных обстоятельств диктует им такой образ жизни, который не оставляет возможностей для стилизационных экспериментов.

Стремление к стилизации на уровне индивида также распределяется неравным образом по различным этапам жизненного пути. Наиболее высоки как стремления, так и шансы стилизации в юности и в период взрослости. Напротив, в старости многие жизненные стили становятся просто физически и биологически недоступными, снижается то, что можно назвать стилизационным темпераментом, социальные факторы все более уступают место биологическим. Точно так же и в детстве возможности и шансы стилизации невелики, ибо, с одной стороны, это период

324

активного внедрения в сознание ребенка моральных норм, что противоречит самой возможности стилизации, с другой — его видение мира ограничено горизонтом дома и

школы, предоставляющими весьма узкий репертуар стилизационных возможностей. Собственно, три первых выделенных Мюллером черты стиля предполагаются самим определением стиля и включены только для того, чтобы представленное совокупностью этих черт определение было достаточно полным. Две же другие характеристики имеют принципиальное значение и заслуживают подробного разбора.

7.11. Новая парадигма социоструктурного подхода

Чтобы обсудить проблемы распределения шансов и стремлений к стилизации, следует вернуться к исходному пункту рассуждений о социальном расслоении и социальном неравенстве — к идее вертикальной классификации. Ясно, что в любой культуре вертикальные классификации сохраняются и прежде всего классификации, основывающиеся на аскриптивных признаках, таких, как пол, возраст, цвет кожи, а также других, менее значимых (цвет волос, физическая конституция, соотношение объемов груди, талии, бедер и т.д.). Эти индивидуальные факторы играют существенную роль в распределении шансов и возможностей стилизации, а зачастую выступают как детерминирующие факторы, определяющие и предписывающие конкретные направления и содержания принимаемых и осваиваемых стилей.

Однако в распределении шансов и возможностей стилизации важны и другие факторы — факторы, традиционно использующиеся в качестве базисов классификаций, на которых в современной социологии зиждется интерпретация социального неравенства, а именно: уровень дохода, объем и престижность образования, престижность профессии и т.д. Потому-то, как справед-

325

ливо отмечает Мюллер, высший класс имеет все возможности, но мало стремления к поиску и выбору новых культурных стилей, тогда как низшие классы наоборот (или почти наоборот). Точно так же, чем выше уровень образования, несущего с собой знание альтернатив жизни, тем больше возможности, а зачастую и стремления к стилизации.

Здесь возникает дилемма, решив которую, мы, по существу, придадим теоретическую определенность всему материалу, изложенному в книге. Дилемма заключается в следующем: являются ли жизненные и культурные стили действительно "свободнопарящими формами", которые оторваны от социального субстрата (даже если этот субстрат когда-то имелся в наличии) и свободно и произвольно выбираются суверенными субъектами с целью самоидентификации и упорядоченного ведения собственной жизни, или жизненные и культурные стили изначально (хотя это и не очевидно) скоординированы с определенными позициями в социальной структуре и выбор определенного стиля означает, по существу, выбор определенной позиции в традиционной (или несколько модифицированной) системе социальной стратификации.

Начнем со второго варианта. Если мы выбираем этот ответ, то обсуждение проблемы жизненных и культурных стилей, хотя и важное само по себе с точки зрения анализа культурного опосредствования социальных процессов, мало что меняет в нашем видении природы социальной структуры, социального неравенства и социальных трансформаций. Мы как бы усложняем картину, вписывая новые детали, новых персонажей, придаем характерам новые оттенки, но не меняем, по сути, ни фабулы, ни главных действующих лиц. Разумеется, это означает приращение социологического знания, более детальный, более глубинный анализ протекающих процессов, а кроме того, просто более правильный портрет социальной реальности на данном этапе ее развития. В принципе, это подход в стиле П. Бурдье, который понял и истолковал культуру как совокупность инструментов идентификационных стратегий [97; 98]. Согласно этому подходу, классовое и слоевое членение общества не исчезает, не растворяется в культуре, но культура играет роль активного медиума, созидającego, лепящего классово-слоевые идентификации.

326

Выбор первого ответа приводит к гораздо более радикальным выводам. Во-первых, автоматически исключаются основания для разговора о социальном неравенстве как социальной проблеме, ибо рассыпаются в прах *универсальные* вертикальные классификации, т.е. те вертикальные классификации, относительно базиса которых существует всеобщий консенсус. Социальное неравенство остается, но оно депроблематизируется, так как основывается на аскриптивных статусах (принадлежность к жизненной или культурной форме). Можно сказать, неравенство плюрализируется. Каждая из форм обладает своей особенной классификацией, основанной на собственном

признаке, характерном именно для нее. Таким образом, плюрализация жизненных или культурных форм ведет к плюрализации неравенств, но *исчезает социальное неравенство как таковое*, неравенство с большой буквы, искоренение которого в свое время составило одну из основных задач модернистского проекта.

Поясним на примере, что мы имеем в виду. На Западе в 1970-е—1980-е гг. отмечался расцвет двух противоположно ориентированных культурных стилей: хиппи и яппи. Термин "хиппи" не нуждается в объяснении — кое-что об их идеях и жизненной практике сказано в предыдущих главах. Яппи — от английского словосочетания young urban professionals) — в основном молодые бизнесмены, практикующие подчеркнуто деловой стиль, строгость манер, корректность в обращении, оснащенные техническими атрибутами состоятельного делового человека — компьютер-лаптоп, особой марки часы, особой марки автомобиль (например, БМВ). Разумеется, яппи не ограничивались чисто внешними свидетельствами стиля; для них характерен определенный набор ценностей и норм: подчеркнутая лояльность по отношению к государству, высокая ценность семьи и т.д., и т.п. Многие из современных русских молодых бизнесменов практикуют стиль яппи⁶.

⁶ Черты многих представителей так называемых "новых русских" сходны с чертами яппи: идеи лояльности, высокой ценности семьи, облик, характерные предметы потребления. Имеются в виду, разумеется, не фольклорные "новые русские", соединяющие в себе облик и манеры американского мафиози и сибирского купчины, а те "новые русские", характеристики которых были обнаружены в социологических исследованиях, результаты которых публиковались в еженедельнике "Коммерсантъ" в 1992—1990 гг. Оттуда же, кстати, пошел и сам термин "новые русские".

327

Но в данном случае нас интересуют не эти группы сами по себе, а их отношение к неравенству и соотношение концепций неравенства, принятых этими группами. В первую очередь следует заметить, что их представления о неравенстве не соприкасаются и практически не могут быть взаимно транслированы. Для хиппи все люди равны, все люди — братья, в идеале община хиппи не иерархизирована. Яппи, наоборот, придерживаются практически традиционной системы классификации (доход, образование, престиж) и в оценке людей руководствуются "достижительскими" признаками.

Наводит на размышления следующий факт: в качестве отдельного и самостоятельного культурного стиля (или культурной формы) выделяется то, что должно в соответствии с общепринятыми социологическими представлениями являться слоем, органической составной частью социальной структуры; этот факт свидетельствует либо о неадекватности социологических представлений, либо о "размывании" действительной социальной структуры, о чем у нас и идет речь.

Итак, в представлениях яппи и хиппи отсутствует общая для обеих групп система вертикальной классификации, которая могла бы стать основой взаимопонимания в вопросе о социальном неравенстве и взаимосогласованного размещения той и другой группы в стратификационной системе. То же можно наблюдать и в отношении других культурных и жизненных форм и культурных стилей. Каждая жизненная форма и каждый культурный стиль руководствуются собственной классификацией, не совпадающей с классификацией других. Это и означает плюрализацию неравенств и снятие с повестки дня проблемы неравенства как такового.

Кроме того, в случае, если признается свободное, социально неприкрепленное существование форм и стилей, приходится отказаться от понятия *социальной стратификации*.

Здесь то же соотношение, что и в мировой стратификации. Разделение культур и обществ на примитивные, традиционные и развитые возможно только тогда, когда имеется единый критерий, а этот критерий представляет универсальная эволюционистская парадигма. Смена парадигм, переход на точку зрения культурного плюрализма разрушает самый базис классификации и

328

всю систему стратификации обществ в глобальном масштабе. Поэтому не случайно модернистский проект и сложившиеся в его лоне теории модернизации, имеющие целью ликвидацию региональных неравенств, подтягивание "мировой периферии" (стран и регионов Африки, Азии, Латинской Америки, а теперь и СНГ) до уровня развитых индустриальных обществ, неразрывно связаны с идеями эволюции и прогресса, которые

после "смерти" старого культурантропологического эволюционизма возродились в социологически ориентированном неозволюционизме структурно-функциональной школы. Без идеи прогресса и глобальной стратификации рухнула бы вся система политической и экономической организации мирового порядка.

Точно так же без идеи вертикальной стратификации и ликвидации неравенства, т.е. подтягивания низших классов по уровню доходов, образования и прочим параметрам к средним классам, составляющим в развитых капиталистических странах большинство населения, меняется вся политическая и хозяйственная организация этих стран. Хотя ряд социальных экспериментов в разных странах мира демонстрирует различные варианты возможной организации регулируемого сожительства разных жизненных форм и стилей, бессмысленно гадать, какой должна быть эта новая, горизонтально организованная социетальная структура; это дело не социологов, а футурологов.

Мы представили возможные теоретические последствия альтернативных ответов на вопрос о том, скоординированы ли самые разные жизненные формы и стили с позициями, имеющимися в социальной структуре сегодняшнего общества.

Однако на самом деле эти ответы не являются альтернативными. Говорить, как Г.-П. Мюллер, о распределении шансов и стремлений к стилизации по разным позициям в стратификационной системе вовсе не означает отрицать возможности дальнейшей реидентификации индивидов и становления соответствующих жизненных форм и стилей в качестве самостоятельных элементов социальной структуры (как описано в гл. 5), не вписывающихся в существующую ныне систему стратификации. В этом смысле точка зрения П. Бурдьё, признающего классовую структуру общества и уточняющего наши представления об этой структуре, не противоречит позиции авторов, возвещающих "конец

329

социального расслоения", "конец стратификации" [137]. Наоборот, подход Бурдьё, изучающего, каким образом культура, формируя классовые идентификации, начинает играть все большую роль в воспроизводстве социальной структуры [109], демонстрирует, что культура независимо от предполагаемой социально-экономической матрицы принимает на себя роль структурирующего агента. В таком случае и мюллеровский анализ распределения шансов и стремлений к стилизации, и концепция Бурдьё, и ряд других теорий, на которых мы здесь не останавливались, есть не что иное, как изучение процесса трансформации социальной структуры современных индустриальных обществ в новую структурную организацию, основанную не на вертикальном, а на горизонтальном членении.

8. Глава. МОДЕРН - ТРАДИЦИЯ - КОНСЕРВАТИЗМ

Мы живем в современном мире и понимаем свою эпоху как эпоху модерна. Модерн — это, можно сказать, патетически современный мир. Но конкретный человеческий опыт никогда не бывает только современным. Будучи только современным, он бессмыслен, это — "информация", лишенная культурных обертонов и не сопровождаемая переживанием. Как сказал Вальтер Беньямин, смысл опыту придает *традиция*. Именно на традицию всегда делает упор консервативная идеология, существующая в рамках модерна. Исторически первым проявлением консерватизма (именно тогда, кстати, возник и сам термин "консерватизм"¹) была реакция на Французскую революцию, которая стала исторической вехой, ознаменовавшей рождение либерально-демократической идеологии и вместе с этим эпохи модерна. С тех самых пор консерватизм, именуемый иногда, если дело не идет о политике, традиционализмом, всегда оказывается мировоззрением *антимодернистской* реакции. В этом заключается содержательное единство всех видов консерватизма, возникающих в самых различных политических и социальных контекстах, хотя каждый конкретный консерватизм — это функция особой, часто уникальной идейной и политической ситуации. Тем не менее у консерватизма есть свое мировоззренческое ядро — то, что сильнее всего

¹ Впервые слово "консерватизм" как обозначение политической ориентации появилось в заглавии издаваемого Шатобрианом журнала, ставившего своей целью пропаганду идей Реставрации — "Консерватор" ("Conservateur"). В 30-е гг. XIX в. термин проник в Англию и Германию, затем и в Россию.

331

отличает его от прогрессистской демократической идеологии. Это идея конкретности, воплощенной в опыте традиции.

8.1. Конкретное понимание собственности

"Природа консервативной конкретности, — говорит Мангейм, оставивший одно из самых глубоких исследований консерватизма не только как политической идеологии, но как всеобъемлющего мировоззрения, — нигде не проявляется так явно, как в понятии собственности, отличающемся от обычного современного буржуазного понимания этого явления" [52, с. 602]. Есть прежде всего два типа собственности, предполагающих разные формы связи собственности с ее хозяином. *Традиционный* тип, о котором теоретики консерватизма, прежде всего Й. Мозер, говорили, что это "настоящая собственность", предполагая наличие "живой" взаимной связи между собственностью и ее хозяином [147]. Ему противостоит современный *абстрактный* тип, где собственность связана с ее хозяином не иначе, как условиями договора. В первом случае собственность и ее владелец представляют собой как бы члены одного тела, и разорвать их отношения полностью, по существу, невозможно. Мангейм вслед за Мозером показывает, что собственность в настоящем смысле давала ее хозяину определенные привилегии, например право голоса в разных государственных собраниях (в случае имущественного ценза), право охоты, право включения в число присяжных. Она была связана с личным достоинством, и ее в определенном смысле нельзя было утратить. Например, во Франции и Германии, когда собственник земли менялся, право охоты к нему не переходило, оно оставалось за прежним владельцем, что свидетельствовало о том, что новый хозяин — "ненастоящий". То же было справедливо и в обратной связи. Отношение собственности не только было неистребимо, т.е. сохранялось вопреки юридическим актам о смене собственника, но оно и не могло возникнуть "произвольно", посредством юридического акта там, где до этого его не существо-

332

вало. Так, поясняет Мангейм, потомственный дворянин, покупая имение у неродовитого человека, не мог перенести на него "настоящей собственности только на том основании, что он сам принадлежит к старому дворянству. Существовала, таким образом, непреходящая взаимная связь между конкретным имением и конкретным собственником.

Подробно эта идея разработана у А.Я. Гуревича [24]. Гуревич связывает ощущение непосредственной связанности между владением и владельцем с более ранней, "варварской" эпохой. Он обратил внимание на то, что норманны, например (то же относится и к древним германцам), весьма дорожа драгоценными металлами и стремясь

их приобретать любыми способами (прежде всего грабежом), тем не менее не пускали их в товарный оборот, не использовали для покупки жизненно важных вещей, а прятали монеты в землю, болото, топили в море. Может даже показаться, что они не понимали коммерческой роли денег.

Такое использование монет выглядит загадочным, если не учитывать, что согласно представлениям, бытовавшим у этих народов, "в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех" [Там же, с. 198]. Лишиться их означало потерять надежду на счастье и успех, а может быть, и вообще погибнуть. Поэтому спрятать золото в землю не означало заложить клад в современном смысле слова, т.е. спрятать деньги с целью их сохранения и сбережения в превратностях быта и военной судьбы. Их прятали не для того, чтобы потом забрать. Клад, пока он лежал в земле или на дне болота, сохранял в себе удачу хозяина и был неотчуждаем. Он был собственностью хозяина, но не только в силу факта владения, не в силу права на владение (даже если оно имелось), не в силу вовлеченности его в экономические взаимодействия, но прежде всего по причине отождествления его с личностью хозяина, или, если использовать терминологию Мангейма, по причине наличия глубоких внутренних связей между собственником и собственностью.

Отметим здесь, что деньги — самая текучая и непостоянная из форм собственности — таким образом лишались своей функции всеобщего посредника и "субстанциализировались", обретали личностную субстанцию.

333

То же относилось и к земле. Право собственности на землю существовало, существовал и "коммерческий" земельный оборот. Но в особых случаях определенные участки земли также наделялись личностными характеристиками и изымались из коммерческого оборота. Существовал, как известно, обычай "вергельда", т.е. платы за убийство или изувечение человека, или другие тяжкие преступления. Плата производилась как деньгами, так и имуществом. Но не всякое имущество шло в уплату вергельда. Так, если вергельд платился землей, то, например, у норвежцев принимался в уплату только "одадь" — наследственная земля, которая находилась во владении семьи в течение многих поколений и практически являлась неотчуждаемым имуществом. Просто приобретенную, "купленную" землю нельзя было отдавать в счет вергельда. Точно так же земля, полученная в счет вергельда, не могла быть продана родственниками убитого. Это не было просто юридической нормой. Некоторые земельные наделы имели символическую функцию. Определенная часть земли "субстанциализировалась", отождествлялась с семьей владельца или его собственной личностью.

Позже соответствующие символические опосредствования оказались перенесенными на отношения феодальной, или, как ее называл Мозер, "настоящей" собственности. Это была далеко не частная собственность в современном буржуазном смысле. "Если римское право, — пишет А. Гуревич, — определяло частную собственность как право свободного владения и распоряжения имуществом, право неограниченного употребления его вплоть до злоупотребления (*jus utendi et abutendi*), то право феодальной собственности было в принципе иным" [24, с. 232]. Во-первых, земля не являлась объектом свободного отчуждения. Владение землей наряду с правами, например правом получения дохода с земли (впрочем, не полного), налагало множество обязанностей, в частности по ее хозяйственному использованию. Во-вторых, владелец земли вообще считался не собственником (possessor), а "держателем" (tenant), поскольку земля вручалась ему господином на определенных условиях, выполнение которых было обязательным. В-третьих, земельное владение всегда было непосредственно связано с личностью владельца. "Если буржуазная собственность противостоит непосредственному производителю — фабричному рабочему, земельному арендато-

334

ру — как безличное богатство, то феодальная земельная собственность всегда персонифицирована: она противостоит крестьянину в облике сеньора и неотделима от его власти, судебных полномочий и традиционных связей. Буржуазная собственность может быть совершенно анонимна, между тем как феодальная собственность всегда имеет свое имя и дает его господину; земля для него не только объект обладания, но и родина со своей историей, местными обычаями, верованиями, предрассудками" [24, с. 233]. Так что не случайно дворянские фамилии в европейских странах имели то же самое имя, что и их земля (регион, деревня, местность, имение).

Консервативное понимание собственности как раз и стало попыткой артикуляции этого "дотеоретического, неартикулированного опыта", воплощающего в себе прямые и непосредственные связи между личностью и ее собственностью. Мангейм ссылается на известного консервативного писателя А. Мюллера, который считал именная продолжением человеческого тела и описывал феодализм как амальгаму человека и вещи. Мюллер считал, что в исчезновении этой связи виновато римское право и называл его "французской революцией римлян" [52, с. 603].

Отголоски такого консервативного подхода обнаруживаются в классической немецкой философии, в частности у Гегеля. Согласно этому подходу существо собственности состоит в том, что "в эту вещь я вложил свою волю", а "смысл собственности состоит не в том, что она удовлетворяет потребности, а в том, что в ней устраняется чистая субъективность личности" [18, с. 404, 406]. Другими словами, собственность — это объективация личности, "продление" ее в мир вещей. Точно так же элементы, и весьма существенные, консервативного отношения к собственности обнаруживаются в марксизме, о чем речь пойдет ниже.

Таким образом, возникшая уже в Новое время дилемма "быть или иметь" в традиционном обществе и традиционном сознании вовсе не выглядела дилеммой, не предполагала необходимости выбора: "быть" и "иметь" в значительной степени означали одно и то же. Бытие и имение, если и не совпадали, то находились в отношениях неразрывной взаимозависимости.

335

8.2. Абстрактное понимание собственности

Разрыв между бытием и имением обозначился по мере развития денежной экономики. Деньги, выступая в качестве универсального выражения любой ценности, тем самым релятивизировали все ценности. Единство бытия и именная обуславливали существование качественно различных жизненных стилей или способов жизни, а также и качественно различных личностей, что на протяжении всей истории являлось предпосылкой всех жестких систем социальной иерархии — от кастовой до сословной. В этом смысле использование денег варварами в качестве кладов, о чем упоминалось выше, было глубоко консервативным актом. Деньги использовались здесь вопреки свойственной им релятивизирующей функции как способ консервации, сохранения личностной уникальности их владельцев. Парадоксальным образом для этого они должны быть изъяты из обращения, т.е. лишены их экономической роли.

Позднейшая "абстрактная" собственность, которую консерваторы противопоставили "настоящей" собственности, родилась именно из денег, ставших всеобщими посредниками. Деньги разорвали естественные связи между вещами так же, как и естественные, "настоящие" связи между вещами и личностями. "Владение" оторвалось от "бытия". Этот факт имел многообразные последствия, как социальные, так и этические. Разрушились казавшиеся прежде естественными социальные иерархии (хотя на их место пришли новые, они не выглядят уже естественными, корнящимися в самой природе вещей), возросла степень человеческой свободы (хотя это в значительной мере негативная свобода, понимаемая как свобода от вещей, от обязанностей и т.д.), изменилась природа морального долженствования. Отношения собственности утратили прежнюю конкретность и полноту эмоциональной связанности вещи и владельца и абстрагировались в форме юридических норм. Вещи обрели способность без труда менять владельцев, расставание вещи и владельца уже не означает ущерба для его, владельца личности, если потеря возмещена деньгами. Еще раз повторим: возникновение всеобщего эквивалента обезличило собственность.

336

Довольно неожиданным может показаться, что отношение марксизма к собственности в значительной мере воспроизводит консервативный подход. "Коммунистический манифест", например, весь целиком представляет собой критику абстрактного характера межличностных отношений при капитализме. Эта абстрактность в марксистской мысли представляется через понятие отчуждения. Отчуждение рабочего от продукта его труда есть, по существу, отчуждение вещи от владельца. Средневековый ремесленник вкладывал в вещь самого себя, и произведенная им вещь была, по сути дела, воплощением его личностных качеств, по Гегелю, проекцией его воли. В капиталистическом производстве эта зависимость исчезает. Виной тому, разумеется, не

только "собственность на средства производства": само массовое, фабричное производство, когда с конвейера сходят одинаковые вещи, а работники взаимозаменяемы, также становится одним из источников этого отчуждения. Другим источником является посредническая роль денег, выступающих для рабочего эквивалентом затраченных им сил и умений. Так или иначе, отчуждение налицо. Критика в марксизме отчуждения вещи и владения, выливающаяся в критику капиталистического общественного устройства вообще, делает эту критику *консервативной*.

8.3. Земля как собственность

Если же проанализировать новейшее развитие представлений о собственности, характерных для левых политических движений, в частности в России (особенно представлений о земельной собственности), можно отметить наличие в них глубоко консервативных мотивов. Во-первых, это представления об ограниченности собственности на землю и о связи этой собственности с массой обязанностей собственника. Во-вторых, это вообще ограничение права собственности на землю и практическое сведение роли собственника (*possessor*) к роли арендатора, держателя (*tenant*), когда действительным собственником является государство, выступающее в роли "сеньора". В-третьих, ограничение коммер-

337

ческого оборота земельной собственности. В-четвертых, установление теснейшей связи между земельной собственностью и личностью собственника, воплощающееся в лозунге "Землю тем, кто ее обрабатывает!" Только тот, кто непосредственно работает на земле, т.е. вкладывает в нее, овеществляет в ней собственную личность, может быть владельцем этой земли. Владение должно в полном смысле слова стать "амальгамой" человека и вещи — в данном случае земли.

Противоположный, либеральный проект предполагает полное снятие всех ограничений на право собственности на землю. Земля может неограниченно продаваться, покупаться, передаваться в аренду, подлежать любому употреблению вплоть до злоупотребления. Она становится таким же абстрактным товаром, как и любой другой товар. Все связанные с ней личные, семейные, исторические и прочие символические ассоциации могут включаться в ее стоимость (т.е. получать то же самое абстрактное денежное выражение), а могут быть отброшены как нерелевантные. В любом случае земля становится отчужденным объектом.

Здесь речь не идет о сравнительных достоинствах того или иного проекта. Нам важно только подчеркнуть: а) специфику консервативного отношения к собственности как глубоко личного отношения, предполагающего единство владения и владельца; б) консервативную природу подхода к проблеме собственности со стороны "левых" партий и политических движений.

8.4. "Вишневый сад". Сопространственники и современники

Но земля в сознании консерватора играет еще одну, не менее значимую роль. "Земля — это настоящий фундамент, на который опирается и на котором развивается государство, так что только земля может создать историю" [52, с. 609]. Не человеческие индивиды являются творцами истории, даже не народ как совокупность индивидов (народные массы в марксистском понимании),

338

а земля как место событий, место истории. Впрочем, эти два смысла земли внутренне тесно связаны между собой.

Мангейм цитирует Й. Мозера, сказавшего, что "история Германии приняла бы совсем другой оборот, если бы мы проследили все перемены судьбы имений как подлинных составных частей нации, признав их телом нации, а тех, кто в них жил, хорошими или плохими случайностями, которые могут приключиться с телом" [52, с. 609]. То же самое, наверное, можно сказать и об истории России.

Рассуждая о *такой* истории, можно было бы смело говорить, что пьеса Чехова "Вишневый сад" — пьеса не столько о людях, сколько о вишневом саде — об имении, которому грозит уничтожение, не столько физическое уничтожение, сколько утрата личностной определенности, благодаря чему утрачивается и лицо исторического индивида — российской нации. Субкультура имения, дворянской усадьбы в течение

почти века была одной из основных тем русской литературы. Лесков, Чехов, Набоков ("Другие берега") и другие внесли неоценимый вклад в эту "земную" историю России — вклад, который не был усвоен и освоен историками-профессионалами, что и понятно, поскольку в классово-ориентированной марксистской истории не было места органическим целостностям, к каковым, несомненно, относится семья с ее именем.

Отношение консерватизма к земле расширяется до специфического отношения к пространству вообще. Как точно подмечает Мангейм, стремление к пространственному упорядочению событий в противоположность временному их упорядочению характерно для консервативного видения истории в противоположность демократическому либеральному видению. Немецкий консерватор-романтик А. Мюллер даже предложил ввести термин "сопространственность" вместо термина "современность", имевшего в то время ярко выраженную демократическую окраску.

Связь демократии и времени, показывает Мангейм, заложена в самой сути демократической процедуры. Общественное мнение, т.е. руссоистская "общая воля", не существует вне момента ее проявления, будь то в голосовании, в аккламациях или в данных социологических опросов. Динамику его можно проследить, только добавляя друг к другу временные срезы. Время здесь атомизировано, так же, впрочем, как и социальная или националь-

339

ная общность. И то, и другое состоит из атомов — изолированных моментов и изолированных индивидов. Общественное мнение не имеет своей субстанции, так же, как и общность, мнением которой оно является. Оно может бесконечно меняться во времени, складываясь как сумма мнений составляющих общество изолированных индивидов.

С консервативной точки зрения "народный дух", менталитет нации субстанционален и сохраняет самотождественность во времени. Это означает, что время не является существенной детерминантой национальной истории. Но ею является земля, т.е. пространство, на котором реализует себя нация. Отсюда — противопоставление "сопространственности" и "современности". Тот же Мюллер, отвечая на вопрос — "что есть нация?", отказывался считать нацией совокупность человеческих индивидов, населяющих в данный момент часть земной территории, именуемую, скажем, Францией. Нация — нечто гораздо большее, это "хрупкое сообщество, долгая череда прошедших, настоящих и будущих поколений, то что проявляется в общем языке, обычаях и законах, в переплетении разнообразных институтов использования земли..., в старых фамилиях, и, в конечном счете, в одной бессмертной семье... государя" [52, с. 604—605]. Таким образом, нация оказывается не временным и достаточно случайным сосредоточением индивидов на определенном пространстве. Народ и его земля — это две стороны глубокого фундаментального единства, разорвать которое нельзя, не уничтожив нацию как таковую.

Не последнее место в определении нации занимает семья. Семья понимается здесь, разумеется, не только как демографическая категория, но как социальная единица, связанная с землей, именем, усадьбой. Территория страны — это "имение" семьи государя; отсюда идет консервативное понятие о суверенитете. Государь не просто символ государственного единства. Здесь более глубокая, не символическая, а поистине "живая" связь.

Не случайно поэтому антифеодальные революции, как французская, так и русская, знаменовались уничтожением королевской (соответственно царской) семьи. Демократическое истолкование этого факта гласит, что, например, большевики стремились уничтожить "символ", "знамя", под которым могли бы собираться контрреволюционные силы. На самом деле для людей, чувствующих и мыслящих консервативно, уничтожение царской семьи

340

не *символизировало* гибель режима, а было *равносильно* уничтожению государства как такового. Именно после уничтожения государя начался стремительный распад империи, которая затем, уже под Советами, восстанавливалась как федеративное государство (мы оставляем в стороне вопрос об истинности этого федерализма). То же самое происходило и во Франции: федерализация стала как бы непосредственной реакцией на уничтожение королевской семьи, а восстановление унитарного государства стало прямым следствием Реставрации. Консерватор Э. Берк в своих "Размышлениях о революции во Франции" ожесточенно протестовал против федерализации Франции, т.е. предоставления

самостоятельности французским провинциям. Гитлер — в определенном смысле образец консервативно чувствующего деятеля, для которого земля и кровь (раса) играли первостепенную роль, — в последние месяцы своей жизни ощущал потерю германских территорий, захватываемых союзниками, как утрату членов собственного тела.

Либеральное мировоззрение и мировосприятие начисто утрачивает эту коренную для консерватизма интуицию связи земли и семьи, земли и народа, или, можно сказать так, интуицию телесности нации. Земля, становящаяся предметом коммерческого договора, равнодушна по отношению к своему обладателю, как, впрочем, и к своему обитателю; так же и для обладателя и обитателя она представляет собой абстракцию: это либо голое средство для достижения лежащих вне ее целей (хозяйственных, рекреационных), либо абстрактная среда обитания, характеризующаяся большими или меньшими удобствами. В экологическом движении, для которого сохранение природной среды становится самоцелью, очень сильны консервативные мотивы.

8.5. Структура идеологий

Консервативная и либерально-прогрессистская идеологии — это не только теоретические системы, но и лежащие в основе этих систем своеобразные, как говорил Мангейм, способы мышления.

341

Либерально-прогрессистский способ мышления зиждется на идее "естественности" определенного социального и индивидуального существования. Наиболее ярким ее выражением была концепция естественного права.

Мангейм следующим образом классифицирует главные характеристики мыслей, связанных с идеей естественного права.

А. Содержание концепций, основанных на идее естественного права:

- доктрина естественного состояния;
- доктрина общественного договора;
- доктрина суверенитета народа;
- доктрина неотъемлемых прав человека (жизнь, свобода, собственность, право сопротивления тиранам и т.п.).

Б. Методологические черты мысли, основанной на идее естественного права:

- рационализм как метод решения проблем;
- дедуктивное следование от общего принципа к конкретным случаям;
- постулат всеобщей правомочности по отношению к каждому индивиду;
- постулат универсальной применимости всех законов для всех исторических и социальных общностей;
- атомизм и механицизм (сложные целостности — государство, право и другие — конструируются из изолированных индивидов или факторов);
- статическое мышление (правильное понимание общих принципов считается самодостаточным и независимым от влияния исторических изменений) [52, с. 614—615].

Мангейм формулировал эти принципы применительно к идеям Просвещения, реакцией на которые стал немецкий консерватизм XIX в. Марксизм и родственные ему разновидности левой идеологии составили в XIX — начале XX вв. новый вариант прогрессистского мировоззрения, хотя и связанный генетически с философией Просвещения, но стоящий на существенно иных теоретических позициях. Сам Мангейм, весьма и весьма зависимый от марксизма, не делал марксистский "прогрессизм" предметом систематического анализа, хотя именно марксизм, сохранив идею прогресса, существенно изменил, можно даже сказать, перевернул теоретические принципы естественно-правового

342

подхода. Применительно к марксизму мангеймовская классификация будет выглядеть совсем иначе.

Содержание концепций, связанных с марксистским видением общества:

- доктрина естественного состояния фактически отвергнута; однако точнее будет сказать, что она выведена "за скобки" исторического процесса: естественное состояние — это состояние "до" истории (некий первобытный коммунизм) и "после" истории (будущее коммунистическое состояние общества — свободная ассоциация индивидов), историческое же состояние общества есть структура насилия одного класса над другим;

- доктрина общественного договора отрицается, по крайней мере применительно к

историческому состоянию общества: место "общей воли" занимает воля класса, а место договора — антагонизм и непримиримая борьба;

■ доктрина суверенитета народа также отвергнута, ее место занимает доктрина суверенитета класса, занимающего господствующее положение на том или ином этапе развития общества;

■ доктрина неотъемлемых прав человека (жизнь, свобода, собственность, право сопротивления тиранам и т.п.) не признается, ее место занимает доктрина неотъемлемых прав класса на реализацию своей исторической миссии, даже вопреки мнениям, желаниям и правам отдельного индивида.

Таким образом, теоретическое содержание идеи естественного права в его буржуазно-демократическом варианте было отвергнуто целиком и полностью. На место права была поставлена классовая воля, но не как коллективный произвол, а как воля, имеющая свое объективное, т.е. в определенном смысле тоже естественное, основание в необходимом "естественно-историческом" процессе развития. В результате место абстрактного индивида как основы дедукции в марксистской версии теории общества и общественного прогресса занял социальный класс — явление столь же универсальное, как и руссоистский естественный человек. И неудивительно поэтому, что, несмотря на коренное изменение теоретического содержания идеи прогресса, методологические принципы мышления прогресса, свойственные естественно-правовому подходу, как они описаны Мангеймом, были целиком восприняты марксизмом (за исключением разве что пятого принципа, где на место "индивидуума" должен быть поставлен "класс").

343

Консерватизм сражается с прогрессизмом на обоих фронтах.

1. В теории совокупности доктрин как естественно-правового, так и марксистского подхода, противопоставляется идея "исторического индивидуума", который развивается на собственном исключительном основании, а потому не подлежит абстрактному рассмотрению с точки зрения всеобщих норм и принципов. Идеи исторического индивидуума соответствуют самые разнообразные концепции историко-культурной и даже социальной "самобытности", "народного духа", "национального менталитета" и т.д. Именно эта самобытность и индивидуальность каждого общества, каждой цивилизации или какого-либо иного "исторического индивидуума" должна свидетельствовать о невозможности механического перенесения на одно общество норм и закономерностей, характерных для другого общества.

Первоначально, на этапе возникновения консерватизма эта констатация самобытности имела свое прагматическое обоснование: она должна была предотвратить заражение европейских обществ идеями Французской революции. Но с тех пор она подчеркивается повсюду там, где делается попытка "пересадки" социальных, экономических, культурных образцов, сформировавшихся в одном обществе, в другое, находящееся в процессе изменения.

Так что доктрина естественного состояния противна консервативному мышлению. Консерватор может согласиться с идеей "естественного состояния" только в том случае, если это естественное состояние — не некая внеисторическая абстракция, обладающая нормативным содержанием, а исторически сложившаяся действительность жизни конкретного общества. Для естественно-правового мышления естественное состояние — разумное состояние, т.е. состояние, отвечающее требованиям разума. Для консерватора разумна действительность. "Все действительное разумно", — консервативное мышление принимает этот гегелевский афоризм.

2. Точно так же доктрина общественного договора не соответствует консервативному мышлению. Общественное устройство для консерваторов — не продукт договора изначально свободных, т.е. свободных от общественных связей, конкретных биографий и обстоятельств индивидов, а результат развития *общественного организма*. Поэтому считать общество результатом договора

344

так же бессмысленно, как считать организм результатом договоренности складывающих его равноправных и одинаковых клеток. Клетки различны по своей природе, составляющие общество индивиды тоже различны по своей природе — таков вывод из концепции общественного организма.

С этим связана идея изначального неравенства людей. Дело, конечно, не в том, что люди неравны по своим физическим данным, по биографиям, жизненному опыту,

обстоятельствам рождения. С такого рода неравенством безусловно соглашаются и либеральные сторонники естественно-правовых взглядов. Люди неравны и по своим социальным качествам; основой этого неравенства служит *традиция*, распределяющая людей по кастам, сословиям, классам и сглаживающая все другие, случайные неравенства. В данном смысле консервативное мировоззрение — это идеология социальной стабильности, предписывающая индивидам определенную идентификацию и не поощряющая к ее смене. В принципе идеалом консерватора является сословное общество с его устойчивыми идентичностями и относительно низким уровнем социальной мобильности. Оно же — *органическое* общество, выстроенное не по разуму, а по истории.

3. Идея суверенитета народа также чужда консервативному способу мышления. Первоначально суверенитет (от франц. *souverain* — властитель, господин) как право независимой и высшей власти, не подлежащей никаким ограничениям кроме тех, что он налагает на себя сам, считался принадлежащим исключительно властителю — королю, царю, императору. Затем естественно-правовое мышление сформулировало представление о суверенитете народа, который редуцируется к высшей власти общей воли. С конца XIX в. носителем суверенитета считается государство.

В нынешнее время спор консервативного и либерально-прогрессистского мышления по проблеме суверенитета можно свести к спору о пределах власти государства. Если государство — продукт общественного договора, то свободные индивиды, договорившись между собой, отчуждают в пользу государства какую-то равную для всех долю изначально принадлежащей им свободы. В этом случае суверенитет государства изначально ограничен и не является суверенитетом в собственном смысле слова. Наоборот, государство исполняет здесь роль слуги, прислужника, домоправителя в общественном "доме". Если же государство рассматрива-

345

ется как органическое единство, его суверенитет безграничен, и свобода, которой обладают индивиды, получена ими от государства. Разумеется, это две полярно противоположные позиции. В практической же политической жизни спор либералов и консерваторов о суверенитете — это не спор о том, кому принадлежит суверенитет, а спор о месте и роли государства в жизни общества. "Государственнической" позиции, т.е. позиции первостепенной значимости государства, придерживаются, в основном, мыслители и политики консервативной ориентации; задачу увеличения свободы индивидов за счет ослабления роли государства ставят перед собой, как правило, либералы.

4. Что касается неотъемлемых прав человека, то здесь консервативная позиция будет заключаться в отрицании таких прав. Это вовсе не значит, что консерватор хочет "бесправия" людей и их незащищенности перед произволом "начальства". Просто права эти, если подойти к делу теоретически, не принадлежат людям изначально, а получены ими от государства как носителя высшего суверенитета и источника гражданских благ, таких, как свобода, собственность и т.д.

Кроме того, права человека носят не абстрактный всеобщий, а конкретный характер и определяются теми критериями и нормами, которые существуют в данном конкретном обществе, сложились в нем "органически" как традиции уклада народной жизни. Такая позиция консерватора может показаться "реакционной" и "ретроградной", но лишь в том случае, если рассматривать традицию исключительно как мыслительный конструкт для оправдания *status quo* и не принимать во внимание живое "тело" традиции, в которой живут люди и в рамках которой воспринимают все существующее, в том числе и свои "права", которые в таком случае будут выглядеть естественными и неотъемлемыми ровно в той мере, в какой они практикуются в реальной действительности.

5. Если перейти к анализу методологических подходов, свойственных консервативному стилю мышления, то окажется, что они так же принципиально противоположны либерально-прогрессистскому стилю мышления, как и соответствующие теоретические принципы.

Во-первых, на место рационализма как универсального метода в данном случае ставится *иррациональный прием следования традиции*. Во-вторых, здесь нет места дедуцированию правильной

346

стратегии мышления и действия из некоего общего принципа, потому что нет самого

этого принципа. Традиция всегда конкретна, поэтому следование традиции предполагает разработку *индивидуальной стратегии* для каждого конкретного случая решения проблем. В-третьих, должен практиковаться *индивидуальный подход* к каждому конкретному индивиду независимо от того, идет ли речь о человеке или о "историческом индивиде" (социальной или культурной общности). В-четвертых, не может идти речь об универсальных закономерностях, действующих во всех без исключения обществах; это означает, что каждое общество должно решать свои проблемы, скажем, реформироваться, восстанавливаться и т.д., *на своих собственных основаниях*. В-пятых, как уже говорилось, атолизму и механизму в видении общества, свойственным либерализму, в консерватизме противостоит органицизм; применительно к стилю мышления и действия это означает предписание *особой осторожности* во всякого рода реформаторских и прочих воздействиях. Фигурально говоря, это различие между вмешательством (перестройка, починка и т.д.) в техническую конструкцию и в живой организм. В-шестых, консервативное мышление *динамично* (в противоположность статичному естественно-правовому подходу) — динамично в том смысле, что должно в каждом конкретном случае искать новые содержательные основания для решения проблемы.

В общем и целом консервативная методология на место разума, *ratio*, характерного для либеральной и демократической мысли, ставит жизнь, историю, традицию, нацию, которые и становятся конкретными (в противоположность всеобщим рациональным) основаниями каждого суждения и действия.

Разумеется, описанные теоретические и методологические принципы представляют собой чистую логику консерватизма. Само собой разумеется, что в практической политике и в реальном мышлении сторонники консервативного стиля используют и формальные приемы мышления, и обобщения, и универсальные закономерности так же, как либеральные политики и мыслители ссылаются и на традиции, и на национальное своеобразие, и на живую жизнь народа. Но противоположность этих мыслительных стилей заключается в последних предпосылках их мышления, которые — бывает и так — иногда не осознаются полностью самими мыслящими и действующими.

347

8.6. Свобода, равенство, братство

Свобода, наряду с собственностью, относится к одному из ключевых понятий, наиболее ярко выражающим различие либерально-модернистского и консервативного мировоззрений и способов восприятия и переживания реальности, т.е., иными словами, либерального и консервативного стилей мышления. Вообще в лексиконе консерваторов само слово "свобода" в его специфическом истолковании появилось как реакция на лозунг свободы, брошенный революционерами. "Человек рожден свободным, но повсюду он в оковах", — писал Руссо, ставя задачу освобождения от феодального и религиозного гнета. Впоследствии политическая необходимость заставила консерваторов выработать собственное понимание свободы.

Различие между либеральной и консервативной концепциями свободы воспроизводит то же самое различие абстрактного и конкретного способов переживания и мышления, которое было уже разобрано на примере собственности.

В революционном либерализме свобода понималась в экономическом, политическом, этическом и даже гносеологическом смыслах. В экономическом смысле свобода означала снятие зависимости индивида от власти государственной и цеховой организации, свободную конкуренцию индивидуальных интересов, что рассматривалось как естественный порядок вещей. В политическом смысле она понималась как право личности поступать по собственной воле, которую ограничивает только факт существования других людей. При этом требование индивидуальной свободы заходило так далеко, что, как неоднократно отмечалось, Французская революция отрицала за рабочими право на организацию сообществ для защиты собственных интересов. Практически, так сказать, инструментальным критерием свободы являлась возможность использовать те права и свободы, которые были записаны сначала во французской революционной "Декларации прав человека и гражданина", а затем, уже в XX столетии — во "Всеобщей декларации прав человека".

348

Свобода ощущалась действительно необходимой ввиду гнетущих и подавляющих

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

всякую возможность развития привилегий высших сословий, деспотического контроля государства над передвижением подданных, ограничений торговли, подавления городских свобод, духовного гнета церкви и т.д. Известно, что эти институты ко времени Французской революции утратили основания своего существования и не воспринимались иначе как пережитки. На этом фоне и возник идеал ничем не ограниченной чистой индивидуальной свободы, которая, как считалось, отвечает естественным требованиям разума и естественному порядку вещей.

Стремление к свободе предполагало своим основанием факт *естественного равенства* индивидов, причем все фактические неравенства рассматривались как искусственные, вызванные к жизни именно несправедливым воздействием переживших свое время социальных институтов. Достаточно освободиться от этих институтов, как человек проявится во всем величии своих духовных и физических сил. Это будет естественный человек, свободный от ограничивающих его искусственных установлений. Под естественным подразумевался *всеобщий*, т.е. *абстрактный* человек, который как бы содержится в любой эмпирической личности как ядро в скорлупе ореха. Освобождение от институтов есть обнажение, выведение на свет всеобщего человека.

Именно в данном пункте свобода оказывалась логически связанной с равенством. Человек становится свободным, если избавить его от гнета архаичных социальных институтов, институтов вообще, от всех случайных, обществом и культурой обусловленных воздействий. Но при этом он сводится к своему "наименьшему общему знаменателю" — человеку вообще, который равен всякому другому человеку. Равенство обеспечивается свободой, свобода обеспечивается достижением равенства.

Правда, как отмечал Г. Зиммель, существовало фактическое неравенство людей. Достижение свободы немедленно породило бы новое угнетение: глупых — умными, слабых — сильными и т.д. Такое ощущение было даже у радикальных революционеров. "Наверное, — писал он, — инстинкт здравомыслия побудил к *Liberté* и *Egalité* добавить *Fraternité*. Ибо без добровольного морального самоограничения, предполагаемого этим понятием, *Liberté* быстро привела бы к тому, что является полной противоположностью *Egalité*. Но для общественного сознания того вре-

349

мени внутреннее противоречие свободы и равенства оставалось незамеченным" [172, s. 216].

8.7. Конкретная свобода

Консервативные теоретики свободы, почувствовавшие, где находится слабое место либеральных построений, сосредоточились прежде всего на критике идеи равенства. А. Мюллер и другие консерваторы справедливо утверждали, что люди принципиально неравны как в своем физическом существе, так и в талантах и способностях.

Ничто не могло быть так враждебно той свободе, которую я описал ["качественной" свободе. — Л.И.], как понятие внешней [абстрактной. — Л.И.] свободы. Если свобода эта попросту общее стремление различных существ к развитию и росту, то нельзя придумать ничего более ей противоречащего, чем фальшивое понимание свободы, которое отняло бы у всех индивидов особые черты, т.е. их разновидность [52, с. 604—605]. А если так, то свобода должна основываться не на всеобщем равенстве, а на праве каждого индивида развиваться без препятствий со стороны других индивидов сообразно своим особым личностным природным и духовным основаниям.

Зиммель впоследствии описал сущность этого подхода парадоксальным термином "индивидуальный закон" [171]. Если абстрактное равенство людей определяется всеобщим законом, то индивидуальный закон предполагает, что каждый человек действует, сам определяя для себя как степени свободы, так и необходимые ограничения. Поведение при этом детерминируется как личностными задатками, так и ситуационными обстоятельствами индивидуальной жизни. Индивидуальный закон — это закон, вытекающий в каждом конкретном случае его реализации (а здесь есть только конкретные случаи, но нет общей закономерности) из факта человеческого неравенства.

350

Таким образом, обнаружилась противоположность абстрактной либеральной свободы, с одной стороны, и качественной, конкретной консервативной свободы, — с другой. Первая исходила из "абстрактного оптимизма" относительно будущего, вторая — из ощущений конкретных людей в конкретных обстоятельствах их существования. Первая

ориентировалась на всеобщее освобождение, вторая — на персональную свободу каждого в его настоящей, уже имеющейся жизни.

Следует оговориться, что консервативное мышление само по себе далеко не однородно. Идеи, соответствующие представлениям о качественной свободе и "индивидуальном законе", зародились в рамках мировоззренческого романтического консерватизма. Политический консерватизм не удовлетворился романтическими идеями и поставил вопрос об изменении, так сказать, субъектности свободы. В политическом консерватизме в качестве подлинных субъектов и подлинных носителей свободы стали рассматриваться коллективы, сословия и другие "органические целостности". Здесь, отмечает Мангейм, налицо восстановление феодальной мысли. Ведь понятие свободы применительно к корпорациям означает не что иное, как наличие привилегий. Феодальные "свободы" — это привилегии, определяющие особое место той или иной корпорации в общей феодальной системе. В данном случае "качественность" прямо переходит в антиэгалитаризм [52, с. 605].

Индивид в этой концепции, по существу, лишается свободы. Свобода — достояние коллектива, а индивидуальная жизнь оказывается свободной с точки зрения консерватизма, поскольку строится и организуется по правилам, принятым в том коллективе, к которому она относится. Это совсем не зиммелевский "индивидуальный закон". Может быть, индивид здесь и есть, но он — коллективный индивид — органическая целостность, сословие, гильдия, цех (профессиональная группа) или какая-нибудь иная органическая целостность. Позже речь пойдет об "исторических индивидуумах", которые в консервативных концепциях свободы появляются для того, чтобы спасти общественный порядок от реальных человеческих индивидов, свобода которых чревата субъективизмом и анархизмом.

Романтик Фридрих Шлегель говорил, что тот, кто приклеился к одному месту, есть мыслящая устрица. Политические кон-

351

серваторы стремились "приклеить" индивидов к органическим целостностям, именно последние наделяя "свободой". Таковы различия в рамках консервативного мировоззрения, которые, впрочем, подробнее будут рассмотрены в другом месте.

Апеллируя к органическим целостностям или коллективным субъектам, консервативная мысль избавлялась от опасности субъективизма и анархизма, заключающейся в романтической идее качественности, но перед ней вставала иная проблема, о которой говорит Мангейм.

Даже в новой форме концепция свободы еще может угрожать государству и положению правящих групп, что понимает позднейший консерватизм. Он пытается подобрать качественно отличные индивидуальные и корпоративные свободы таким образом, чтобы их можно было подчинить высшему принципу, репрезентативному для всего общества. Историческая школа, Гегель, Шталь и другие различаются между собой только в понимании этой тотальности: формальная структура даже самых разных решений проблем остается та же самая [52, с. 605].

Историческая школа² использует для этой цели понятия "народ" или "народный дух". Если народ представляет собой органическую целостность, так сказать, гармонирующую корпоративные интересы и объединяющую их в некоторое единство, гарантирующее бесконфликтное спокойное развитие, то народный дух, сводимый в конечном счете к некоему единству установок, способов чувствования и мышления индивидов, т.е. к "менталитету" народа, позволяет "подключить" к корпоративной гармонии столь же гармонично чувствующих и действующих индивидов. Гармония завершается и становится всеобщей, когда постепенно в рамках исторической школы понятие "народ" или "на-

² Группа историков, юристов и филологов, которые в первые десятилетия XIX в. обнаружили общность представлений об историчности человеческого духа и о задачах и методах исторических наук. Это был юрист Савиньи, историки Ранке и Нибур, филологи братья Гримм и др. В противоположность рационализму и позитивизму, которые видели в истории либо набор поучительных примеров, либо, признавая обусловленность исторических фактов, не рассматривали аспект их смыслового развертывания, историческая школа трактует историю как результат деятельности духовных сил, например народного духа. См. источники по истории прав и методологии исторических наук.

352

ция" подменяется понятием "государство", как это происходит у Л. фон Ранке. В результате складывается некая предустановленная гармония: группы (корпорации) и индивиды ведут себя в согласии с общими целями и общепринятыми нормами. Последние выбирает и устанавливает государство. Только государство свободно.

Так завершается процесс переноса субъектности свободы на все более и более высокий уровень — от конкретного индивида к конкретной корпорации, к конкретной нации, а затем и к конкретному государству. Причем это по-прежнему качественная свобода. Одно государство не равно другому. Закон, которому следует государство, — индивидуальный закон. Оно устанавливает его для самого себя.

Государство и есть исторический индивид, пользующийся свободой. Реальным человеческим индивидам мало что остается. Правда, консервативные теоретики выделяли в качестве сферы индивидуальной свободы личную, частную жизнь, предполагая, что правилами, устанавливаемыми государством, регулируются общественно значимые проявления. Но подобное разделение не носит основополагающего характера, ибо само установление границы между частным и общественно значимым — прерогатива государства, а значит, прерогативой государства оказывается и определение границ индивидуальной свободы.

Итак, главной проблемой для консервативного видения является проблема сочетания всеобщей гармонии и индивидуальной свободы. Данная проблема выразительно решается Гегелем. Он отправляется от того, что называет несовершенной революционной абстрактной концепцией свободы.

Эта негативная свобода, или, иначе говоря, рассудочная свобода есть свобода односторонняя. Но односторонность всегда включает в себе определенное важное определение, поэтому не следует ее отбрасывать. Недостаток рассудка состоит, однако, в том, что определенное одностороннее определение он поднимает до уровня определения единственного и окончательного [18, с. 71].

Затем Гегель более подробно описывает и локализует одностороннюю абстрактную свободу в историческом пространстве. Конкретно эта форма проявляется в деятельном фанатизме в об-

353

ласти как политической, так и религиозной жизни. Сюда относится, например, период террора во времена Французской революции, когда должно было быть уничтожено всякое различие талантов, всякий авторитет. Это было время содрогания, потрясения, непримиримости ко всему особенному, ибо фанатизм стремится к абстрактному, а не к расчленению: если где-либо выступают различия, он считает это противным своей неопределенности и устраняет их [18, с. 71—72].

Таким образом проявляются два полюса: абстрактная свобода и нормальная "разнокачественность", различия. Гегель постулирует третий принцип — среднее, которое оказывается "конкретной свободой":

Третий момент состоит в постулировании того, чтобы я в своем ограничении, в этом своем ином было у себя, чтобы, самоопределяясь, оно осталось, несмотря на это, у себя и сохранило цельность. Этот третий момент является, таким образом, конкретным понятием свободы, в то время как два предыдущие оказались, безусловно, абстрактными и односторонними [Там же, с. 74].

На философском языке здесь, выражается довольно простая мысль о том, что: а) необходимо превзойти крайности как абстрактной свободы, требующей для своей реализации полного равенства, так и абсолютной разнокачественности, предполагающей определение извне, т.е. отсутствие индивидуальной свободы; б) нужно оставаться самим собой, даже уступая этим внешним по отношению к самому себе воздействиям ("в своем ином быть у себя"). Последнее означает, по сути дела, рекомендацию воспринимать извне навязываемую несвободу как собственный выбор. Это и есть позитивная свобода.

"Конкретной свободе" А. Мюллера и "позитивной свободе" Гегеля соответствует "материальная свобода" Ф. Штала. Она противопоставляется не "абстрактной" (Мюллер) и не "негативной" (Гегель), а "формальной свободе". Формальная свобода здесь — та же самая революционно-либеральная эгалитарная свобода. По мнению Штала:

Цель политики — обеспечить материальную, а не только формальную свободу. Она не должна отделять индивида от физической власти и

354

морального авторитета и исторической традиции государства, чтобы не основывать государства на обычной индивидуальной воле [52, с. 606].

Если несколько перефразировать Штала, то можно сказать, что материальная свобода Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

есть свобода, определяемая физической властью, моральным авторитетом и исторической традицией государства. Этот постоянный акцент на *государстве как источнике свободы* характерен для политического консерватизма вообще.

Итак, свобода с точки зрения политического консерватизма есть качественная (она же позитивная, она же конкретная, она же материальная) свобода. Подлинным субъектом этой свободы является не реальный человеческий индивид (впрочем, до реального индивида так же далеко и либеральному представлению о свободе), а "исторический индивидум" — нация или государство. Это характерное перемещение субъектности свободы порождает целый ряд теоретических и практических политических проблем. Ибо к этим индивидам высшего порядка, к их свободе можно подходить так же по-разному, как и к конкретным человеческим индивидам.

Прежде всего, по отношению к историческим индивидам, т.е. нациям и государствам, возникает то же самое, рассмотренное нами выше, противопоставление абстрактной свободы, ограничиваемой только существованием других государств, и конкретной свободы, т.е. свободы, определяемой внутренней конституцией самих этих государств. Абстрактная свобода предполагает равенство всех государств. Можно сказать, что сутью международной жизни в XX столетии было разрушение традиционной, сложившейся веками структуры международных институтов — распад империй, деколонизация, обретение независимости угнетенными странами и народами — своего рода международная Французская революция. Предполагалось, что обретение независимости откроет этим странам и народам счастливое будущее. Имел место тот же, что и по отношению к социальному освобождению, безудержный абстрактный оптимизм. Был сформулирован и универсальный критерий свободы — "Всеобщая декларация прав человека". Сообщество стран, следующих в своей политике принципам этой декларации, и есть сообщество свободных и равных исторических индивидов.

355

Этому абстрактному пониманию свободы исторических индивидов противостояло консервативное понимание, утверждающее принципиальное качественное неравенство наций и государств в силу различия их исторических ситуаций и национальных традиций и их права на следование "индивидуальному закону", т.е. на самостоятельное регулирование собственного законодательства, внутренней политики и определение принципов политической и экономической организации.

Точно так же, как и в отношении индивидуальной свободы, эти консервативные теоретические и политические импульсы возникали на основе традиций, выражающих своеобразие, "разнородность", в конечном счете уникальность исторических индивидов, т.е. народов и государств. В наши цели не входит рассмотрение того, как функционируют оба эти подхода в практике международной политики. Нам важно подчеркнуть различие абстрактной свободы и конкретной, или качественной, свободы в международно-правовой сфере. Первая концепция имеет либерально-прогрессистский, или, если угодно, либерально-революционный характер, вторая — консервативный.

8.8. Свобода в "левом" дискурсе

До сих пор мы противопоставляли две полярные концепции свободы. Остается вопрос, к какому из этих полюсов склоняются представления о свободе, пропагандируемые левыми интеллектуалами, политическими партиями и движениями.

Сначала о традиционном марксизме, причудливым образом соединившем в себе наследия либерально-революционного просвещения и консервативного немецкого идеализма. Следует различать в марксизме два рода представлений: о реальной свободе и об идеальной свободе, которой предстоит развернуться в будущем коммунистическом обществе. Первая имеет консервативный, качественный характер. Свобода есть осознанная необходимость. Это примерно то же самое, что материальная свобода в приведенной выше цитате из Ф. Штала. Но источником свободы

356

как необходимости здесь выступает не государство, а социальный класс. Поведение индивида строится не по собственному его произвольному выбору, а в полном соответствии с правилами и нормами, диктуемыми его классом. Другими словами, свобода как "познанная необходимость" есть свобода личности, коллектива, класса, общества в целом, состоящая не в "воображаемой независимости" от объективных законов, но в способности выбирать, "принимать решения со знанием дела" [82, с. 112].

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

Это — корпоративная свобода. Подлинной свободой обладает не конкретный человеческий индивид, а коллектив, класс, общество в целом. Если же следовать духу марксистской концепции, то подлинным носителем свободы является социальный класс как исторический индивид. Все это справедливо для "предыстории человечества", т.е. для докоммунистических общественных формаций.

Своеобразная концепция истории дала классикам марксизма основание для логического перехода от консервативной, качественной концепции свободы к абстрактно-эгалитарной. Этот переход происходит не однократным скачком, а исторически.

Первые выделившиеся из животного царства люди были во всем существенном так же несвободны, как и сами животные; но каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе [Там же].

Далее, как пишет в советской "Философской энциклопедии" Э. Араб-Оглы [1, с. 559],

...несмотря на все противоречия и антагонистический характер общественного развития, оно сопровождается в общем и целом расширением рамок свободы личности и в конечном счете ведет к освобождению человечества от социальных ограничений его свободы в бесклассовом коммунистическом обществе, где "...свободное развитие каждого является условием свободного развития всех" [53, с. 447].

В коммунистическом обществе будут созданы необходимые условия для всестороннего гармонического развития личности.

Историческая необходимость окажется "снятой" индивидуальной свободой, и, как отмечал Маркс, при коммунизме, по ту сторону царства необходимости "начинается развитие человеческой силы, которое

357

является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе" [54, с. 883].

Здесь полностью проявляется либерально-эгалитаристский "синдром" в понимании свободы: представление о крушении традиционных социальных институтов, торжество идеала равенства, свобода каждого, неограниченность ничем, кроме существования других людей, свобода как отрицание внешних обстоятельств (необходимости). Сколько бы мало ни говорили классики марксизма о будущем коммунистическом обществе, но даже из частных замечаний можно предположить, что их видение коммунизма было близко к революционно-эгалитарной утопии. В частности, идею формирования гармоничного человека и снятия разделения труда можно истолковать как отрицание качественных различий человеческих индивидов в будущем обществе, ибо качественность есть основа "метафизики" разделения труда, тогда как бескачественность есть основа метафизики эгалитаризма.

В наши задачи, однако, не входит детальный анализ интересного вопроса о природе Марковского понимания свободы. Важнее определить, какая из имевшихся у классиков марксизма противоречивых тенденций оказалась определяющей в дальнейшем, в частности в советском марксизме и у современных российских левых.

8.9. Свобода в советском и постсоветском марксизме

Советский марксизм стоял на консервативных позициях, однообразно и скучно указывая на "формальный" характер свободы в капиталистических странах, не учитывающий различий реальных возможностей разных классов в реализации своих прав. Это — совершенно справедливый, но традиционный упрек консерваторов в адрес сторонников абстрактной свободы. (Парадоксом представляется защита советскими марксистами капиталистического мира от авторов антиутопий, рисующих будущее как царство тотальной несвобо-

358

ды. Согласно догме марксизма, общий объем свободы в историческом развитии должен нарастать, чтобы потом разрешиться во всеобщем коммунистическом освобождении. Поэтому марксисты должны были доказывать, что в капиталистическом обществе больше свободы, чем это кажется его пессимистическим критикам.) Параллельно критике формальной свободы, которая как для самого Запада, так и для советского марксизма воплощалась в стандартном наборе политических прав и свобод, выдвигалась идея позитивных или материальных прав и свобод (право на жилище, право на труд, право на социальное обеспечение и т.д.), т.е. прав, обеспечиваемых

государством, которое, таким образом, целиком принимало на себя обеспечение всех и всяческих прав индивида, требуя от него исполнения соответствующих обязанностей в политической сфере.

Постсоветские левые на удивление мало добавили к пониманию свободы по сравнению с советским периодом. Налицо существенное продвижение только лишь в одной области, но как раз в той, где сильнее всего выразилась консервативная тенденция современной эпохи, — в сфере международной политики. Здесь левые отвергли марксизм с его пониманием конкретности исторического развития как борьбы классов и обратились к иной конкретности — конкретности национальных и религиозных различий. В качестве современного противника консерватизма в этой сфере выступает абстрактно-эгалитарная по своей сути концепция "мондиализма", а в качестве исторического индивида, претендующего на собственный индивидуальный закон, — православная или российская цивилизация.

Для прояснения нынешнего подхода левых приведем несколько цитат из сочинения Г.А. Зюганова:

Рожденные и отшлифованные общественной практикой устойчивые мировоззренческие архетипы становились существенным фактором исторического процесса, ядром тех территориальных, экономических, культурных, конфессиональных общностей, которые можно обозначить термином "цивилизация". Субъектами цивилизаций, их носителями и хранителями, главными действующими лицами на сцене мировой истории всегда — с древнейших времен — являются этносы: нации и народы, а также их более широкие совокупности, взаимодействие которых и определяет картину мировой политики и культуры в каждый конкретный исторический момент [31, с. 9—10].

359

Ясно, что речь идет не о чем ином, как об "исторических индивидах" традиционного консерватизма, являющихся подлинными носителями свободы. Ясно также, что это — отказ от марксизма, где носителями свободы и историческими индивидами выступали не нации и народы, не цивилизации, а классы.

В детали коммунистического видения международной ситуации можно не вникать, но стоит остановиться на образе врага:

...государственным носителем и полным выразителем конкурирующей модели является сверхдержава Соединенные Штаты Америки с ее стратегическими союзниками...

...экономическим носителем и хозяйственной опорой такой модели является торгово-финансовая космополитическая олигархия, рвущаяся к господству над миром, составляющая главную движущую силу мондиалистского проекта "нового мирового порядка"...

...мировоззренческим ее носителем служит либерально-демократическая идеология, основные черты которой: крайний индивидуализм, воинствующая бездуховность, религиозный индифферентизм, приверженность масс-культуре, антитрадиционализм и принцип *господства количественного начала над качественным* [31, с. 55].

Ясно, что мы имеем дело с концепцией, преувеличивающей, утрирующей, доводящей местами до абсурда традиционные консервативные идеи и в то же время прямо называющей своего противника.

Подытоживая раздел, посвященный проблематике свободы, можно констатировать следующее:

- консервативная идея свободы состоит в подчеркивании ее "качественного" характера и в утверждении в качестве ее носителей "исторических индивидов" — корпораций, наций, государств;

- в международных отношениях консервативная идея состоит в праве "исторических индивидов" — государств — на реализацию своих собственных конститутивных оснований, лежащих в традиционных праве и морали;

- в марксистском понимании свободы крайне сильна консервативная тенденция, а современные левые силы в России, во многом разорвавшие связи с марксизмом, стоят в вопросе о свободе на откровенно консервативных позициях.

360

8.10. Экскурс: была ли свобода в СССР

У Иосифа Бродского есть стихотворение, где дается своеобразное поэтическое Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

определение понятия свободы:

...С красавицей налаживая связь, вдоль стен тюрьмы, где отсидел три года, лететь в такси, разбрызгивая грязь, с бутылкой в сетке — вот она, свобода!

Если попробовать вставить это определение в контекст философских дискуссий о свободе, скорее всего, ничего не выйдет. Не выйдет потому, что философская дискуссия, как правило, ограничивается понятием политической свободы. Политическая же свобода — это не что иное, как возможность реализовывать в рамках соответствующих общественных институтов социально значимые взгляды и подходы. С такой свободой это поэтическое определение не имеет ничего общего.

Нам представляется, что понятие свободы должно быть освобождено от абсолютизации сферы политического. Освобождение свободы от политики, или, лучше сказать, разведение политической свободы и свободы как таковой, должно:

- способствовать переоценке ситуации со свободой в обществах, уже привычно понимаемых как несвободные;

- помочь понять, как возможно полноценное человеческое существование в обществах, которые видятся и представляются обществами тотального угнетения и подавления; другими словами, как возможен человек в тоталитарных обществах, причем не тоталитарный гомункул, порожденный фантазией идеологов как коммунистического, так и антикоммунистического толка, а нормальный, полноценный человеческий индивид;

- помочь определить политическую свободу в новом и, прямо скажем, непопулярном ныне неуниверсалистском смысле.

Подойдем к вопросу о свободе, используя уже знакомые нам концепции повседневности и конечных областей значений

361

А. Шюца (см. разд. 3.2). Конечные области — это, наряду с повседневностью, такие сферы, как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т.п. Они конечны, потому что замкнуты в себе, и переход из одной в другую не то что невозможен, но требует определенного усилия и предполагает своего рода *смысловой скачок*. Скажем, переход от увлекательного романа или захватывающего кинофильма к реалиям повседневной жизни требует некоторого усилия, заключающегося в переориентации восприятия на "иную" реальность. Религиозный опыт также резко отличается от опыта повседневности, и переход от одного к другому требует душевно-эмоциональной перестройки. То же и в других случаях.

Советский режим принято называть тоталитарным. Хотелось бы избежать этого понятия, которое, как сейчас представляется, довольно искусственно и бессодержательно и не столько описывает реальность существования обществ в условиях коммунистических режимов, сколько предписывает идеологические рамки видения этих обществ³. Но мы не можем не назвать советскую повседневность *тоталитарной повседневностью*, тоталитарность которой состоит в том, что отношения повседневности как одной из конечных областей значений с другими конечными сферами значений искусственно затруднены и ограничены. Можно сказать, что степень открытости свободы повседневности (и соответственно степень ее закрытости и тоталитарности) характеризуется числом доступных индивиду конечных областей значений и степенью доступности их в определенном обществе.

С этой точки зрения даже в советской тоталитарной повседневности обнаруживается достаточное количество степеней свободы. Такие конечные области значений, перечислявшиеся Шюцем (см. разд. 3.2), как фантазирование, наслаждение искусством, театр, литература, научное теоретизирование были доступны советскому человеку.

³ Наблюдение реальных процессов внутри тоталитарных режимов показывает, насколько они не соответствуют "предписываемым" теорией тоталитаризма нормам. Это, говорит А. Валицкий, "можно объяснять по-разному: как доказательство того, что тоталитарные системы на самом деле могут обходиться без контроля мыслей и постановки идеологически заданных конечных целей, или, наоборот, как доказательство того, что коммунистические режимы не являются по необходимости тоталитарными" [184, р. 52].

362

Каждый, разумеется, может возразить: разве доступным было всякое кино и всякая литература, и перечислит названия десятков и сотен книг, доступ к которым был весьма затруднен. Несколько забегаю вперед, скажем, что для тех, кто хотел смотреть эти фильмы или читать эти книги, они оказывались в конечном счете доступны, а сама

затрудненность доступа к ним, как станет видно из дальнейшего, придавала особое качество опыту их переживания.

Но существовали и другие "конечные области", более или менее отделенные от повседневности, но открытые для любого человека, независимо от его общественной и культурной среды: любовь, дружба, наслаждение природой, единоборства с природой (альпинизм, путешествия, спортивный туризм), переживания в фиктивном литературном, мифологическом или сказочном мире, научное творчество, алкогольные (и наркотические) *trips* и т.д. Все эти сферы опыта, имеющие антропологически (т.е. как средство удовлетворения потребности или влечения к новому опыту) гораздо более важное значение, чем политика, в советское время были абсолютно доступны для любого человека. По сравнению, например, с литературой они были гораздо менее идеологизированы и наличествовали в сфере переживания как таковые, в чистом виде. Именно они создавали ощущение полноты жизни и свободы выхода за пределы повседневности.

Тоталитаризм в его нормативно предписываемом виде *должен был* контролировать эти сферы. Тенденции такого рода — поползновения к контролю — безусловно, имелись. На преувеличении или даже абсолютизации этих поползновений были основаны модели тоталитаризма в науке и антиутопии в литературе. У В. Набокова в романе "Приглашение на казнь" в камере заключенного висели правила, содержащие такой пункт:

Заключенный не должен видеть вовсе, а в противном случае должен сам пресекать ночные сны, по содержанию своему несовместимые с положением и званием узника, как то: роскошные обеды, прогулки со знакомыми, а также половое общение с особами, в реальном виде и в состоянии бодрствования не подпускающими данного лица, которое посему будет рассматриваться законом как насильник.

Здесь высмеивается стремление тоталитарных властителей овладеть внутренним миром человека, поставить барьер, полно-

363

стью отгораживающий повседневность от других конечных сфер опыта (в частности от мечтания и сна). Но при всей парадоксальности мысли и литературном блеске набоковского текста его нельзя рассматривать как описание реальностей советского мира. А именно это и произошло. Теории тоталитаризма стали научным коррелятом антиутопий. Советская жизнь стала рассматриваться как антижизнь, а советские люди — как не-люди, своего рода *инвалиды опыта*.

Из этого краткого обзора нескольких, весьма характерно представленных в советской ситуации сфер опыта, можно вывести троякий урок.

■ *Первый урок*: полный опыт советского человека не был урезанным, частичным, кастрированным опытом человека как такого. С точки зрения субъективного опыта в жизни западного человека не было и нет ничего такого, что было бы недоступно и чуждо советскому человеку.

Мы вынуждены здесь прибегать к доказательствам таких, казалось бы, самоочевидных и простых вещей по двум причинам. Во-первых, потому, что сами коммунистические идеологи претендовали на создание особого советского человека или человека коммунистического завтра, который будет обладать специфическим набором характеристик, отличающих его от "капиталистического" человека и ставящих его выше последнего. Во-вторых, приходится доказывать, что советский человек все же человек по причине совершенно противоположной. Ибо антикоммунизм тоже выработал представление о советском человеке как своеобразном антропологическом типе, сформировавшемся за годы и десятилетия советской власти. У антикоммунистов те же самые детали подаются с обратным знаком. То, что коммунисты оценивают как плюс, здесь — минус. Например, безрелигиозность трактуется как аморальность и отсутствие метафизического чувства, отсутствие антиобщественных поползновений — как отсутствие самостоятельности и полная манипулируемость.

Разумеется, оба эти образа советского человека — продукт не аналитической работы, а идеологической предвзятости. С точки зрения индивидуального опыта жизнь советского человека была во всяком случае не беднее жизни любого человека, проживающего в "свободном мире". Телесная вовлеченность и эмоциональная напряженность (по Шюцу, *attention à la vie*) советской

364

жизни была не ниже, а может быть, даже и выше, как мы увидим далее, любой другой

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

человеческой жизни.

■ *Второй урок*, который можно извлечь из этих описаний, — это урок релятивизма. Если уровень и форма свободы определяются не наложением универсального масштаба, сформированного *вне* общества, о котором идет речь, а путем субъективного переживания возможности выбора и самостоятельности, независимости выбора, то свобода *присутствует*, даже если она не отвечает этому универсальному масштабу. Другими словами, свобода специфична по отношению к культуре и обществу, внутри которого она формируется и реализуется. Судить о свободе в таком случае нужно не по универсальным меркам, а по тем нормам свободного поведения, которые значимы в самом этом обществе.

Такой подход, разумеется, релятивистичен; он соотносится с идеей культурного плюрализма, согласно которому каждая культура самоценна и представляет собой комплекс ценностей, стандартов и норм, взаимно обуславливающих и определяющих друг друга. Это, разумеется, идеально-типическое видение. В реальности культура не может представлять собой строгого системного единства. Она всегда продукт сложной истории межкультурных смешений и взаимодействий, преемственностей и разрывов. Но это не мешает самим представителям культуры воспринимать ее как целостность и судить о своих действиях, в частности о *свободе* этих действий, по критериям, присущим культуре как таковой, а не по тому, насколько субъективно (и интерсубъективно, т.е. *внутрикультурно*) переживаемая свобода соответствует надкультурным (или *межкультурным*) нормам.

Стихотворение Бродского, процитированное в начале этого раздела, продолжается следующим любопытным образом:

*Щекоchet ноздри невский ветерок, Судьба родных сознания не гложет. Ах!
Только соотечественник может Постичь очарование этих строк!..*

Две последние строки мы выделили курсивом, поскольку в них отчетливо выражается именно такое релятивистское понимание свободы. Оно, это понимание, приводит к ряду парадоксальных выводов. Во-первых, к выводу о проблематичности сравни-

365

тельного изучения норм свободы в разных обществах. Во-вторых, как это выражено Бродским, к невозможности *постичь* (т.е. непосредственно пережить), что такое свобода в культуре, которая не является твоей. В-третьих, к выводу о неправомерности внедрения норм, в частности норм свободы, свойственных одной культуре, в систему и обиход другой культуры. И главный, пожалуй, наиболее парадоксальный вывод: то, что является несвободой в одной культуре, свобода — в другой.

Применительно к советской жизни это означает, что несвободная по всем универсальным стандартам советская жизнь могла восприниматься и часто воспринималась субъективно как свободная или, скажем так, имевшая достаточно степеней и возможностей свободы. В этом смысле она была свободной, о чем и сказано в стихотворении Бродского, которого никак не причислишь к числу узколобых ограниченных изоляционистов или защитников советского строя. Разумеется, стихотворение Бродского я использую как пример, как эмпирическое свидетельство, а не в качестве доказательства моего тезиса.

■ О *третьем уроке* можно говорить только после рассмотрения процессов трансформации структур опыта, происходящих параллельно нынешней российской трансформации.

Совершенно очевидно, что число доступных конечных областей значений увеличилось. Например, открылись границы, стали доступными заграничные путешествия. Открылись церкви, провозглашена и реализуется свобода веры. Но так ли все оказалось хорошо, как об этом мечталось?

Относительно религиозности: падение коммунистического режима привело к ликвидации псевдотеократического государства и гибели советской коммунистической идеологии. Она не исчезла совсем, но заняла подобающее ей место в спектре политических идеологий и религиозных вер. На смену ей пришли нормальные институционализированные религии, такие, как православие, ислам, католицизм, протестантизм, которые существовали в России и раньше, но были если и не запрещены, то всячески ограничивались в своей деятельности, чтобы не составлять конкуренцию господствующей государственной идеологии. Традиционное православие постепенно приобретает черты государственной религии.

Закон о свободе вероисповедания принят и функционирует. Конфессии получают назад богослужебные здания и вообще иму-

366

щество, отчужденное в советское время. Ситуация в целом начинает напоминать ту, что существовала до революции 1917 г.: преобладание православия и терпимость к другим конфессиям. Но общество при этом остается, в сущности, безрелигиозным. Католицизм и протестантские вероисповедания никогда не имели особенно широкого распространения в России. Нынешнее же православие оставляет людей индифферентными; используемое в качестве полуофициальной идеологии, поддерживаемое сверху, стремительно богатеющее за счет возвращения в его собственность гигантского национализированного большевиками имущества, оно своей ритуальной стороной придает пышность и блеск власти, но не задевает человеческие сердца. За семьдесят пять лет советской власти оно утратило преемственность, а вместе с нею и обязательность традиционного характера. Так и не став традиционно обязательным, православие утратило характер запретности, придающий напряженность вере, и *рутинизировалось*. Рутинизированная необязательность равнозначна отсутствию веры как самостоятельной, изолированной, трансцендентной по отношению к повседневности сферы опыта.

Аналогичная ситуация и с поездками за границу. Открытость России миру и возможность беспрепятственного выезда за границу сделали эти поездки *рутинными*, отняв у них значительную долю той привлекательности, какой они обладали в советское время. Разумеется, они не доступны для всех граждан в равной мере. Но формально эта возможность открыта для всех и всегда: не нужно преодолевать труднейшие барьеры, как раньше; возможность обмена валюты, разные виды страхования, кредитные карты и прочие институциональные детали, "привязывающие" человека к миру и превращающие мир в хорошо знакомую повседневную реальность, "оповседневили" за границу и лишили ее статуса конечной области значений.

Но, пожалуй, наиболее разительные изменения произошли в русской литературе. Она перестает быть тем фиктивным миром, который служил русскому человеку своего рода заменителем реальности, восполнением тех сфер опыта, к которым он не имел доступа. Такую роль она играла, в сущности, все последние века существования России. Литературная свобода в России восполняла отсутствие свободы политической. Так называемая великая русская литература, наиболее яркими представителями которой

367

были Чехов, Достоевский, Толстой, выросла на почве деспотического правления и характеризовалась спецификой социальной роли писателя, который, по определению Некрасова, поэтом мог не быть, но обязан был быть гражданином. Это была литература общественного служения. В ней читатели находили ответы на вопросы, которые ставило время.

Станным образом в русской литературе всегда был значим вопрос *истинности* взглядов писателя. Фиктивный мир русской литературы был больше чем фиктивным; он часто становился для читателя истинным миром, более реальным, чем мир повседневности с его подлежащими отмене или уничтожению условностями. Это была пророческая литература, возвещающая о неизбежности прихода иного будущего и ставящая под сомнение реальность настоящего.

Такое традиционное для России отношение к литературе и роли писателя сохранилось и в советское время, породившее писателей, боровшихся с властью и вообще с настоящим во имя будущего, столь необходимого для них и потому реального. В этом контексте неважно, были ли они правы или нет, т.е. соотносится ли русская революция 1990-х гг. с их предсказаниями или она имеет совсем иное происхождение и иную природу. Важно другое — происшедшая революция покончила не только с коммунистическим режимом, но и с великой русской литературой. Литература, освободившаяся от запретов, перестала быть подвигом. Литературная работа профессионализировалась и рутинизировалась. Писатели стремительно исчезли из центра общественного внимания. И одновременно с этим исчезла огромная и многообразная сфера опыта, составлявшая едва ли не существо российского опыта вообще.

Разумеется, литература как таковая сохранилась. Писатели пописывают, читатели почитывают. Но не с таким интересом, не с такой напряженностью, не с тем осознанием преодоления запрета и вхождения в иное измерение смысла, как это было раньше.

Параллельные процессы рутинизации и оповседневливания жизни, продемонстрированные на этих нескольких примерах, протекают практически повсюду. Если бы надо было подвести эти процессы под единый общий знаменатель, можно было бы сказать, что их суть — ликвидация всяческих запретов, следовательно, снятие барьеров, отделяющих повседневность от отдель-

368

ных изолированных сфер опыта, и в конечном счете оповседневливание последних.

Снятие барьеров — обычно позитивное мероприятие. Считается, что путем ликвидации разного рода разгораживаний человек становится богаче. Но на самом деле это явление неоднозначное. Оно часто ведет к усреднению и обеднению опыта. Французский философ Ж. Батай писал о позитивной, творческой роли запрета, полагая, что он усиливает и интенсифицирует человеческое переживание:

Когда мы тайно стремимся к запретному предмету, оказывается, что именно запрет искажает и освещает свой предмет одновременно гибельным и божественным светом. Он наделяет предмет, к которому относится, значением, которым тот первоначально не обладал. Запрет переносит свой собственный вес, свою собственную ценность на затронутый им предмет. Часто в тот самый момент, когда я намереваюсь нарушить запрет, я думаю, не провоцирует ли меня сам запрет на это нарушение [88, s. 112].

И наоборот, снятие запрета как бы нейтрализует предмет, лишает его качеств притягательности и желанности, снижает интенсивность и напряженность влечения к нему и переживания его.

Если говорить о современном российском опыте, то мы склоняемся к тому, что снятие всевозможных барьеров и запретов привело не только к положительным, но и к отрицательным последствиям. Главное из них — снижение эмоциональной наполненности опыта, его интенсивности и напряженности, превращение едва ли не всего опыта — в повседневный.

В результате снятия запретов не стали более доступными другие конечные области значений или сферы опыта. Наоборот, они исчезли, т.е. оповсдневились. Иначе и быть не могло по самому их определению. Другие миры живы только своей недоступностью, трудностью достижения. Освоение их означает их рутинизацию. Достижение единства мира означает его, мира, обеднение. Применительно к свободе можно сказать, что она становится *беспредметной*, формальной свободой, ибо лишается напряженности выбора.

Каковы общие выводы из этого беглого обзора некоторых актуальных изменений в сфере советского опыта?

369

■ Советский Союз был обществом, обеспечивающим своим членам достаточное число степеней свободы, которая могла быть осуществлена на уровне реализации потребностей и интересов нормального человека. Исключение составляла, пожалуй, сфера политической деятельности, не имеющая основополагающего антропологического значения.

■ Для основной части населения, не имеющей прямого интереса к политике и занятой удовлетворением своих собственных потребностей, отсутствие политической свободы не воспринималось как отсутствие свободы как таковой. Советские люди исходили из наличного выбора и считали свободой возможность выбора из того, что есть. Это следствие русского традиционализма. Несуществующая потребность не трактует отсутствие предмета ее удовлетворения как лишение или несвободу. Такая ситуация внутренней самодостаточности поддерживалась изоляционистской политикой советской власти, которая старалась отсекал любую информацию о возможностях альтернативного выбора в любой сфере жизни.

■ Для свободного человека Советский Союз был свободным обществом. Ограниченность возможностей политической свободы в сфере повседневности компенсировалась многообразием сфер опыта, затрудненность входа в которые лишь увеличивала их желанность и усиливала напряженность переживания свободы. Свобода существовала как реальный выбор, сопряженный с запретом и его преодолением запрета. Это означало, что свобода существовала как индивидуальное переживание, которое было одновременно и переживанием несвободы, ущемленности, запрета. Таким образом, Советский Союз был страной рефлексированной свободы.

■ Нынешняя Россия, идущая по пути современных индустриальных и демократических обществ, утрачивает это качество, индивиды в ней утрачивают опыт

запрещенного, а потому теряют способность различения между свободой и несвободой⁴.

⁴ Забегая вперед, отметим, что рутинизация опыта, в частности по причине его виртуализации, характерна для современного мира в целом и связана с падением витальности современного человека. Об этом еще пойдет разговор в заключительной главе книги (см. разд. 9.4). Это универсальная характеристика современного опыта, и ее достаточно резкое проявление в нынешней России обусловлено как раз быстротой перехода от более архаичного советского общества к современному типу с характерным для него модернистским когнитивным стилем.

370

8.11. Правовые идеологии

В этом разделе, как и в предыдущих, мы попытаемся дать схематическое изображение консервативных взглядов в противоположность прогрессистским, либерально-демократическим. В области права противостояние этих двух позиций выражалось в противостоянии позитивного и естественного права.

Позитивное право

Позитивное право легитимируется традицией и реальной практической жизнью правовых и социальных институтов. *Естественное право* — это рационалистическая конструкция, ставящая на место того, что есть, то, что должно быть согласно природе и разуму. Точка зрения естественного права предполагает в высшей степени критическую позицию по отношению к наличным институтам. У философов французского Просвещения, прежде всего у Руссо, эта критика всех учреждений, всех традиций, всей культуры доходит до крайности. Выше сказано, что, по Руссо, человек "рождается свободным", но наличные общественные институты становятся его оковами; точно так же он по природе своей доброе и положительное существо, но учреждения делают его злым и дурным. Следовательно, протест против традиций, воплощенных в институтах, и стремление разрушить, стереть до основания эти институты есть одновременно стремление реализовать и защитить естественные права личности, т.е. те права, которыми *в равной степени* по самой своей природе обладает *каждый* человек и которые открыты разумом (читай: просвещенческой философией).

Но, естественно, разрушение общественных институтов и традиций привело бы к разрушению человеческого общежития вообще. Поэтому на место разрушаемой организации ставится новая, более совершенная, возникающая на основе *общественного договора*. Разрушив старое, люди начинают как бы вновь с самого начала. Свободные самоопределяющиеся индивиды приходят к взаимному соглашению относительно новой формы общественного устройства. Таким образом, общественные институты оказываются изначально согласованными с принципами индивидуальной свободы. В результате договора из совокупнос-

371

ти индивидуальных, воля рождается *общая воля*, которой добровольно подчиняется каждый индивид. Так выглядит формирование правовых и социальных установлений на основе естественного права.

Руссо, конечно, рисовал идеальный образ государства. В реальности дело всегда обстояло сложнее. Принцип индивидуальной свободы, полагал Гегель, не может являться единственным принципом построения права. Безусловно, он должен учитываться, но как вторичный и подчиненный. Хотя Гегеля нельзя считать сторонником позитивного права, он тем не менее считал краеугольным камнем государственной и правовой системы именно правовую действительность. А эта действительность как раз и воплощает в себе традиции и органически возникшие институты, исторически установившиеся системы жизни, управления, хозяйствования.

Выше мы останавливались на гегелевской концепции свободы и противопоставлении абстрактной (негативной) и конкретной свобод. Негативная свобода — это бесконечная возможность выбора и отсутствие ограничений. Конкретная свобода — это результат самоограничения индивида, вытекающего из его свободного выбора. Свободная воля не дана изначально, она лишь постепенно вырастает из естественных склонностей и влечений. В низших формах своего проявления воля подчинена им. Но она достигает господства над ними, отбирая те из них, которые соответствуют ее существу, вследствие чего они освобождаются от своей случайности и субъективности и становятся собственными ее определениями. Таким образом, индивидуальная воля не перестает быть свободной, она не страдает от этого ограничения, навязанного ей извне, а наслаждается

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427 с.

им как проявлением собственной свободы. Получается так, что свобода воли не противоречит ее самоограничению. Так выводится необходимая связь свободы с законом или, в более широком плане, личности с обществом.

Применительно к государственно-правовым учреждениям такое понимание свободы противостоит как произволу ничем не стесненной индивидуальности, так и подавлению личности общественными институтами. В практической жизни такому пониманию свободы отвечает представление о гражданской ответственности как долге и обязанности, которую налагает на себя гражданин.

372

Поэтому, пишет, например, П.И. Новгородцев, общество и государство, по Гегелю, представляют собой "не одно ограничение, а восполнение личности. В обществе человек находит то ограничение, которое вытекает из его разумного существа, из самой основы его свободы" [56, с. 214]. Таким образом обеспечивается гармоническое сочетание интересов личности и интересов надындивидуального целого. Общество — "место" этой гармонии. Более того, оно — спасение индивида. Негативная свобода не дает человеку твердых основ жизни, у него возникает такое "страстное стремление к объективному порядку", что он готов пойти в рабство, лишь бы избавиться от этой пустой и бессодержательной неограниченной свободы. Когда же он обрел позитивную, конкретную свободу в принятой на себя гражданской ответственности, он находит в ней свое собственное существо, свою гражданскую, государственную, национальную и т.д. идентификацию. Это не торжество бессодержательной субъективности, а настоящая свобода, ибо здесь человек оказывается "с самим собой", со своим собственным социальным существом.

Если истолковать все это на привычном политическом языке, то можно прийти к следующим формулировкам. Во-первых, чистая безграничная свобода тягостна для человека и не соответствует его человеческой сущности. Во-вторых, по-настоящему свободным человек может ощутить себя, только добровольно включаясь в надындивидуальный объективный порядок, т.е. в государство. В-третьих, именно государство является источником свободы.

Ясно, что эти формулировки по меньшей мере не согласуются с просвещенческим противопоставлением личности, которая изначально свободна, государству, которое является источником угнетения, а потому должно быть уничтожено и создано заново на разумной основе. Гегель, наоборот, видит в государстве воплощение Бога на земле: государство должно почитаться как земное божество. Оно есть фундамент права и нравственности. Хотя Гегель имеет в виду не всякое государство, но современное ему правовое государство, принципы гегелевской философии права можно рассматривать как консервативную реакцию на естественно-правовую идеологию Просвещения (Руссо, Кант и др.).

Правовая проблематика в марксизме решается двояко. С одной стороны, в условиях классового общества право есть "возве-

373

денная в закон воля... класса, содержание которой определяется материальными условиями жизни... класса" [53, с. 443]. С другой стороны, после предполагаемой победы пролетариата и полной ликвидации классов "на место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех" [Там же, с. 447]. Свободная ассоциация может означать только общественный договор, т.е. свободное соглашение свободных индивидов. Таким образом, Маркс и Энгельс восстанавливают дилемму, выстроенную Руссо и разрушенную Гегелем, противопоставляя старое общество как тотальное подавление ("государство — инструмент насилия", "политическая власть — организованное насилие одного класса для подавления другого") будущему коммунистическому обществу как свободной ассоциации индивидов. В этом сказался либерально-прогрессистский пафос марксизма, не терпящий умеренно-консервативных полутонов, свойственных философии права Гегеля.

8.12. И. Ильин: государство как корпорация и учреждение

Абстрактно-философским правовым построениям Гегеля соответствуют более конкретные формулировки позднейших консервативных философов и публицистов. И. Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

Ильин ставит вопрос: что есть государство как совокупный ("многоголовый") субъект права — корпорация (в Марксовых терминах — "ассоциация") или учреждение?

Корпорация, или ассоциация, состоит из активных, полномочных и полноправных деятелей, которые объединяются по своей воле: хотят — входят в корпорацию, хотят — выходят из нее. Корпорация строится снизу вверх и свои решения основывает на голосовании, выражающем общую волю участников. В общем, корпорация — идеал формальной демократии.

Жизнь учреждения, наоборот, строится не снизу, а сверху. Те, кто заинтересован в учреждении, его "клиенты", обязаны

374

пассивно принимать его правила, они не имеют права голоса и практически не участвуют в учрежденческих решениях. Учреждение — идеал тоталитарного строя. Но государство не должно быть полным воплощением ни того, ни другого идеала.

Принцип корпорации, проведенный последовательно до конца, погасит всякую власть и организацию, разложит государство и приведет его к анархии. Принцип учреждения, проведенный последовательно до конца, погасит всякую политическую самостоятельность, убьет свободу личности и духа и приведет к каторге. Анархия не лечится каторгой; это варварство. Каторга не оздоравливается анархией; это безумие. Спасителен только третий путь [32, с. 86].

Третий путь — это сочетание принципа свободы и принципа властной опеки. Конкретные доли того и другого, говорит Ильин, невозможно определить априори, для каждого государства они своеобразны. Именно поэтому, кстати, и нельзя механическим образом навязывать одной стране принципы и нормы права и политического строя другой страны. Конкретные сочетания этих принципов определяются спецификой традиций, форм, условий государственной жизни, как они изложены в предыдущем разделе. К этим традициям, формам, условиям относятся, в частности, следующие: *территория* (чем больше размеры государства, тем труднее управлять им на ассоциативной основе и тем важнее, следовательно, сильная власть); *плотность населения* (чем она больше, тем легче организация страны и тем допустимее принцип ассоциации); *"державные задачи государства"* ("чем они грандиознее, тем меньшему числу граждан понятны и доступны, тем выше должен быть уровень правосознания, тем труднее корпоративный [ассоциативный. — Л.И.] строй" [Там же, с. 88]), *хозяйственные задачи страны* (сложность и масштабы экономии требуют сильного управления); *национальный состав страны* (чем он однороднее, тем легче государству самоуправляться); *религиозная принадлежность народа* (однородная религиозность облегчает управление, разнородная — затрудняет); *социальный состав страны* (чем он примитивнее, тем выше солидарность и, следовательно, возможности самоуправления); *культурный уровень народа* (чем он выше, тем вероятнее ассоциативные объединения, чем он ниже, тем важнее принцип учреждения); *"уклад народного харак-*

375

тера" ("чем устойчивее и духовно индивидуализированнее личный характер у данного народа, тем легче осуществить корпоративный [ассоциативный. — Л.И.] строй; народ, индивидуализированный не духовно, а только биологически, и притом бесхарактерный — может управляться только властной опекой") [32, с. 88].

Из этого перечня очевидно, что возможности демократического (ассоциативного, самоорганизующегося) общественного строя прямо пропорциональны уровню народного правосознания, т.е. способности индивидов данной страны духовно индивидуализироваться, сознательно самоограничиваясь в собственной свободе. Биологическая, бесхарактерная индивидуализация, соответствующая биологической свободе удовлетворения потребностей, требует жесткой властной узды. Так Гегель проявляется у Ильина.

Но как бы ни был высок уровень правосознания, государству никогда не превратиться в чистую ассоциацию.

Государство по самому существу своему есть организация не частно-правовая, наподобие кооператива, добровольно-свободная, а публично-правовая, властно-повелительная, обязательно-принудительная. И этим одним уже предопределено, что оно никогда не перестанет быть учреждением и никогда не превратится в кооперацию чистой воды [Там же, с. 89].

Что же касается России, то ей предстоит найти для себя "свою, особую

государственную форму, такое сочетание из «учреждения» и «корпорации», которое соответствовало бы русским национальным историческим данным, начиная от наличного в России пореволюционного правосознания и кончая национальной территорией" [Там же]⁵. Как и Гегель, Ильин старается остаться "посередине", совместив начала свободы с началами порядка, порядок же понимается как уклад жизни и власти, базирующийся на национальных традициях.

Консервативному подходу к государству и праву, более или менее типичным представителем которого является И. Ильин,

⁵ Цитируемые строки были написаны Ильиным приблизительно в конце 1940-х — начале 1950-х гг., и слово "пореволюционный" относилось к той революции, которой предстояло освободить Россию от большевизма.

376

противостоит как либерально-демократический, так и марксистский подход. В известном смысле марксистский подход (не тот, что нашел воплощение в "каторжной", говоря словами Ильина, практике советского государства, а теоретическая модель классиков марксизма) является продолжением и развитием — путем "диалектического преодоления" — либерально-буржуазного подхода. Как пролетариат есть плоть от плоти буржуазии, так и марксистская доктрина есть плоть от плоти просвещенческой идеологии и пропаганды.

Именно опыт осуществления марксистских проектов в России повернул многих русских мыслителей к консерватизму. Ильин был одним из них. Укажем также на П.И. Новгородцева — одного из крупнейших в России теоретиков права, стоявшего на либеральных позициях и пытавшегося объединить естественно-правовой подход с идеей нравственного совершенствования человека. Естественное право для него — "совокупность моральных (нравственных) представлений о праве (не положительном, а должностующем быть)" или "идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования" [56, с. 6]. "Независимость от фактических условий правообразования" — это и есть идеализированный абстрактный подход к праву, выносящий как правовую, так и этическую оценку "по ту сторону" конкретных условий жизни и проецирующий в будущее осуществление подлинного права и подлинной морали. Это черта революционного подхода Руссо и Маркса. Новгородцев и был революционером — не в марксистском или эсеровском, но в кадетском смысле, — стремящимся сбросить "оковы деспотизма для освобождения народной жизни и наделения ее теми благами, которыми уже пользуются народы Запада" [Там же, с. 438].

Тем более выразительны его слова, написанные после революции:

Надо раз и навсегда признать, что путь "завоеваний" революции пройден до конца и что теперь предстоит другой путь — "собирания русской земли" и восстановления русского государства. Когда русские демократические партии писали в старое время свои программы, они имели своей целью сделать Россию из несвободной страны свободной... Как недавно еще... серьезно обсуждали предложение в офици-

377

альном обращении к власти заменить слова "русский народ" словами "народы России", да и сейчас есть организации, которые, не будучи социалистическими, стыдливо скрывают свою принадлежность к русскому народу под чисто географическим обозначением "российский"... Знамя "завоеваний революции" было достаточно, чтобы разрушить Россию, но оно бессильно ее восстановить. Для возрождения России нужно другое знамя — "восстановления святынь", — и прежде всего восстановления святыни народной души, которая связывает настоящее с прошлым, живущие поколения с давно отошедшими и весь народ с Богом, как жребий, возложенный на народ, как талант, данный Богом народу [56, с. 438—439].

Эту цитату лучше оставить без теоретического комментария.

Резюме:

Резюме: а) главная идея консервативного мировоззрения в правовой сфере состоит в том, что основой правосознания является специфический образ жизни народа, определяемый культурными традициями и внешними обстоятельствами существования государства;

б) консерватизм вовсе не противоречит идее правового государства, просто он не согласен строить правовое государство по абстрактным рационалистическим схемам без

учета конкретики народной жизни;

в) консерватизм также считает, что насильственное внедрение таких схем, либо некритическое перенесение чужеродных способов государственно-правового устройства ведет к разрушению самих основ государственного существования.

8.13. Всеобщность прав и российские частности

Если исходить из соображений, высказанных в предыдущем разделе, то в современной ситуации с правами человека в России и мире видятся две проблемы, два кардинальных противоречия. Первое состоит в том, что, являясь партикулярным продуктом, т.е. порождением вполне конкретной культурно-исторической

378

среды, идея прав человека претендует на универсальную. Второе заключается в том, что претензия ее на абсолютность и универсальность входит в острый конфликт с практикой ее применения в мировой политике.

Претензия на универсализм является главной предпосылкой необходимости и обязательности всеобщего распространения прав человека как путем пропаганды, так и всеми дипломатическими и военными средствами — от уговоров до шантажа и прямого насилия. В таком случае права человека становятся для многих стран как бы продуктом насильственного импорта, которого автохтоны не имеют и зачастую не хотят иметь, но по самым разным причинам — в обмен на кредиты, гуманитарную помощь, поддержку в локальных конфликтах и т.д. — обязаны ввозить и использовать, что они и делают, правда, часто всячески сопротивляясь этой обязанности.

Претензия прав человека на абсолютность предполагает, что они беспредпосылочны, не нуждаются в дальнейшем обосновании и образуют самую основу системы ценностей западного человека и соответственно западной политики. Абсолютность в политическом контексте означает неразменность, несменяемость, "оставаемость" на верху иерархии ценностей независимо от смены ситуаций. Что же получается на самом деле?

На самом деле практическая политика превращает права человека в *одну из* ценностей на политическом рынке, вокруг которой строятся констелляции интересов. Их включают в политические калькуляции наряду с нефтью и другими стратегическими товарами. Оказываясь включенными в эти калькуляции, они неизбежно утрачивают свой абсолютный характер, релятивизируются. Появляется возможность обменивать и разменивать права человека: их можно обменять на нефть, разменять, скажем, на нефть и влияние, обменять на территорию и т.д. Их можно обменять на умолчание, закрывание глаз и другие политические приемы и уловки. Они становятся предметом двойной бухгалтерии: скажем, нарушения прав человека в странах — союзниках США воспринимаются без всякой тревоги, тогда как примерно такие же нарушения в странах, конфликтующих с США, вызывают не просто осуждение, а порождают международные скандалы и ведут к попыткам силой — вплоть до бомбардировок — внедрить

379

права там, где их, по мнению лидеров Запада, мало. Примеров здесь достаточно, и доказательств не требуется.

Эти действия предпринимаются, как правило, с санкции ООН, которая опирается на один из своих основополагающих документов — "Всеобщую декларацию прав человека". Однако этот документ отнюдь не безусловен в том смысле, что идея универсальности прав человека не всегда получает поддержку даже в западном мире. Можно добавить, что, хотя идея универсальности была подтверждена Всемирной конференцией по правам человека в 1996 г. в Вене, минимум две предшествующих ей региональные конференции (в Юго-Восточной Азии и в Латинской Америке) вынесли резолюции против универсалистской трактовки прав.

Мы говорим об этом с целью показать, что активно внушаемое пропагандой представление о естественности и самоочевидности этих прав достойно более внимательного изучения. Совершенно ясно, что все названные обмены и размены, т.е. включение прав человека в политические и дипломатические калькуляции и спекуляции, коренным образом противоречат официально выдвигаемому тезису об абсолютности прав человека.

Россия в ее современном двойственном статусе — как страна, еще не изжившая полностью печальное наследие Советского Союза, с одной стороны, и как член сообщества демократических наций, с другой, — оказывается в отношении прав человека

в несколько двусмысленном положении. Существуют, грубо говоря, два взгляда на права человека и их место в современной мировой и российской политике. Первый — позиция абсолютного примата прав человека, которую представляют многочисленные, но маловлиятельные в реальной политике правозащитные группы и движения. Второй — позиция примата прав государства, которую никто не представляет прямо и открыто, никто не пытается публично обосновать, но ее проводят практически все политические силы — от оппозиционных коммунистов до партий и групп, поддерживающих правительство. Еще важнее тот факт, что позиция примата прав человека не пользуется широкой массовой поддержкой. Этому есть реальные причины. Дело в том, что в конкретной политической ситуации сегодняшней России пропаганда идеологии прав человека — не защита прав человека в конкретных юридически определенных ситуациях, а именно провозглашение и пропаганда идеологии прав человека как абсолютной

380

ценности — прямо ассоциируется с национальным унижением России, с наступлением Запада и потерей Россией геополитических и геостратегических позиций, антирусской и антигосударственной политикой.

Парадоксальным образом в нынешних российских условиях ассоциация политика или интеллектуала с идеологией и политикой прав человека (повторяю, речь не идет о конкретных юридических ситуациях) если не оказывается однозначно негативной идентификацией, то во всяком случае является знаком, сигналом отнесения его к лагерю, который слывет антирусским, антироссийским, ориентированным на Запад, финансируемым Западом и преследующим своей целью разрушение России. Тем более что в отличие от советских времен, когда идея прав человека была идеей борьбы против советского "левиафана" — борьбы, требовавшей отваги и самопожертвования, причем иногда не в переносном, а в прямом смысле, сейчас правозащитная политика и пропаганда есть довольно безопасное и, как правило, хорошо оплачиваемое — западными фондами и политическими организациями — занятие. Кто платит, тот, как известно, и заказывает музыку. И в то, что идеологи прав человека в России являются агентами влияния Запада, большинство населения верит.

Но предметом тревоги для России оказывается и политика прав человека во всемирном масштабе. В том случае, когда западное вмешательство, подаваемое как вмешательство с целью защиты прав человека, осуществляется с позиции силы и с целью приобретения политических либо экономических выгод, общественное мнение воспринимает его как ущерб интересам России — реальным или воображаемым. В результате идея прав человека начинает восприниматься не столько как ценностный абсолют, сколько как идеологема, служащая цели легитимации вмешательства и реализации своекорыстных интересов западных государств. В значительной мере это обусловлено тем, что превращение бизнеса с правами человека в глобальную корпорацию, распространившую свое влияние на Россию, совпало с периодом поражения в холодной войне, ликвидации России как сверхдержавы, резкой деградации во всех областях жизни, экономики, международной политики — в общем и Целом с периодом национального унижения.

381

Эта двойственность в России отчетливо воспринимается, отчего все более усиливаются и крепнут антизападные настроения, которые находят питательную среду не только среди коммунистов, но и в более широкой среде, где ситуация с правами человека представляет собой как бы оттиск с ее взаимоотношений с Западом. Идеология прав человека, ее пропаганда и институционализация, с одной стороны, необходимы, ибо без этого все разговоры о гражданском обществе, правовом государстве, цивилизованном бизнесе и т.д. останутся пустыми словами, а с другой стороны, она оказывается инструментом западной экспансии.

Можно заключить, что политика и пропаганда прав человека в России оказались в двусмысленной и противоречивой ситуации. Это следует, прежде всего, из двусмысленности самой идеи универсальных прав человека. Нет логических оснований для выдвижения в качестве универсальной и абсолютной вполне партикулярной идеологии, родившейся в Европе Новейшего времени. Являясь идеологемой, она неизбежно входит и будет входить в конфликт с автохтонными идеологиями, имеющими собственные, освященные традицией и религией представления о свободе и достоинстве человека. Можно сколь угодно осуждать эти идеологии как проявления ограниченности и

национальной узости, — они от этого не перестанут быть менее действенными в сознании людей.

Но есть у данной проблемы и свое, собственно российское измерение. Активная пропаганда прав человека развернулась в России как бы не совсем вовремя или, по крайней мере, не в тех формах, в каких нужно. И эту несвоевременность не стоит недооценивать. Ведь совсем не ново в истории, когда унижение и проявляющийся комплекс национальной неполноценности побуждают к отказу от демократии, к отбрасыванию прав человека как западного изобретения, не имеющего ничего общего с национальной самобытностью, и кардинальному повороту пути национального развития в сторону авторитарного национализма.

Из этого ясно, какой опасный момент сейчас переживает Россия и как важна правильная и осторожная стратегия проведения нужных идей. Здесь требуется именно консервативная стратегия. Пропаганда должна быть умной и осторожной. Важно: а) не попрекать Россию тоталитаризмом, как будто бы она его изобрела, а показывать, что Россия стала лишь одной из жертв

382

этой напасти; б) не подчеркивать без конца традиционный авторитаризм русской власти, тем более что и идей, и попыток институционализации свободы в истории России достаточно; в) не пытаться "выбросить" СССР из истории, трактуя его как средоточие мирового зла, которое будто бы исчезло из мира сразу с распадом Советского Союза; г) уменьшить объем прямой, лобовой пропаганды прав человека, которая воспринимается как диктат победителей и только (не так ли воспринимался в Германии после Первой мировой войны "Версальский диктат"?); д) не делать упор на права человека как права индивида *против* государства, поскольку это не соответствует русской традиции и истолковывается как антигосударственная, потом антироссийская, затем — антирусская пропаганда; е) сосредотачиваться исключительно на конкретной проблематике, помогать конкретным людям отстаивать свои права в конкретных социальных ситуациях; ж) создавать негосударственные институты реализации прав человека.

Это о России. Но найти правильные рецепты для исправления ситуации с правами человека в общемировом масштабе гораздо труднее. Здесь к идее примешано слишком много корыстных интересов, как персональных, так и корпоративных.

8.14. Парадокс мирового информационного порядка

Мировой информационный порядок (МИП) является элементом глобалистского проекта. Как явствует из самого названия, он включает в себя все процессы межкультурных коммуникаций, происходящие при посредстве в основном технических информационных систем как индивидуального (персональные компьютеры), так и массового характера (пресса, ТВ, Интернет, спутниковые и другие системы передачи и распространения знаний).

Что касается содержания, то в основном каналы МИП наполняются обычной медийной информацией, т.е. новостями, развлекательными программами и рекламой, что соответствует знаниям, производимым и нормативно регулируемым посредст-

383

вом правил как конституционно-правовой (повседневное знание, общественное мнение), так и экономической (реклама, коммерческая информация) сфер. Согласно идее, закладывавшейся международными культурными организациями в основание МИП, его содержание должно было в некой квазинаучной форме, т.е. в соответствии с требованиями объективности, рациональности, обоснованности представлять общезначимую информацию о культурном достоянии разных народов; на практике эти каналы оказываются перегруженными коммерческой и развлекательной информацией. Впрочем, развлекательная информация также имеет в основном коммерческий характер, ибо обладает функцией товара.

Кроме того, поскольку МИП задумывался и организовывался как орудие преодоления культурного и государственного изоляционизма, то, что передавалось по его каналам, часто противоречило информационной политике правительств, которые либо просто дезинформировали своих граждан по соображениям удержания власти, либо использовали масс-медиа для мобилизации и интеграции сил внутри страны, подъема национального духа, реализации протекционистских мер в экономике и культуре. И в том, и в другом случае воздействие МИП оказывалось на практике вмешательством извне

во внутреннюю политическую ситуацию того или иного государства и вызывало как протест со стороны правительств, так и активное противодействие со стороны разного рода фундаменталистских национальных и культурных движений.

Формально все участники мирового информационного порядка равноправны. На практике вес того или иного участника определяется состоянием и уровнем экономического и технического развития страны. Решающую роль играют финансовые и технические возможности производства и трансляции знаний. Как правило, информация, производимая и распространяемая страной в рамках МИП, отражает ее политические интересы. В результате страны-реципиенты подвергаются через каналы МИП информационному воздействию, серьезно корректирующему или даже принципиально ориентирующему развитие в них политических событий. Ценой закрытия этих каналов может быть только информационная изоляция, что также не на пользу большинству стран, ибо снижает информационный и творческий потенциал и в конечном счете отражается на их экономическом развитии.

384

Лучший пример — СССР, где политика информационной самоизоляции привела к тому, что страна, накопившая гигантский интеллектуальный и технологический потенциал, имевшая, в частности, космические системы связи (что, собственно и является необходимым условием равноправного включения в МИП), "проспала" новую информационно-технологическую или, лучше сказать, когнитивно-технологическую революцию, изменившую весь облик мира. Виной тому была несформированность конституционно-правовых принципов и перенос центра тяжести в разработке и применении новых технологий на военную сферу с характерными для нее требованиями секретности.

Отсутствие достаточного технологического уровня и скудость финансов у большинства стран — участниц МИП превращает международные информационные потоки в улицу с односторонним движением, где информация направляется от развитых индустриальных стран к странам третьего мира и где существуют информационные потоки более низкого уровня общности — от США к Европе, а также от Западной Европе к Восточной. Это распределение информационных потоков является отражением глобального распределения знания.

Ныне много говорится о полицентрической организации мирового сообщества. Берется в расчет множество параметров: политическое влияние, экономическая мощь, военные возможности, в частности наличие ядерного оружия, традиционные сферы влияния, обусловленные культурной общностью, размер территорий, количество населения и т.д., — и делается вывод о наличии в мире нескольких центров сил, в соперничестве и взаимодействии которых складывается "геостратегический" мировой порядок. Мировые информационные взаимодействия в этих расчетах оказываются где-то на одном из последних мест. На самом деле именно они наиболее показательны (хотя и мало ощутимы, если подходить к делу с точки зрения критериев тридцатилетней, полувековой или даже вековой давности, вроде количества броненосцев, танков, ракет). Распределение сил на мировой арене зависит от распределения знаний и форм его организации в каждом из потенциальных мировых центров. С этой точки зрения США вне конкуренции, ибо располагают самым значительным запасом знаний и, как можно судить, совершеннейшей когнитивной политикой. Это и отражается в современной организации

385

мирового информационного порядка, ярко демонстрирующего однополярность современного мира.

Такое развитие не является неожиданным, более того, его можно считать естественным, если принять во внимание имплицитно содержащуюся в радикально-либеральной идеологии тенденцию глобализации. С содержательной стороны мировой информационный порядок регулируется именно принципами либерального подхода: основной упор делается на экономическую и политическую модернизацию и права человека. Более того, идея равного обеспечения когнитивно-информационных прав личности независимо от расы, национальности, государственной принадлежности положена в самое основание международного информационного порядка. Обнаруживается полная конгруэнтность трех главных составляющих мирового информационного порядка: логики идеологии, содержания предлагаемых знаний и его

организационных принципов. Одно подкрепляет и поощряет другое и наоборот. Логика идеологии требует, как было показано выше, ее, этой идеологии, глобальной экспансии. Из трактовки прав человека как универсальных прав и модернизации как "естественной" тенденции социальной жизни естественно вытекает необходимость их всеобщей и повсеместной пропаганды. Они рассматриваются как фактически существующие, хотя пока что, может быть, и не актуализированные в той или иной стране. Поэтому борьба за права человека оказывается не столько пропагандой этих прав, сколько утверждением реальности против призраков фундаментализма. Наконец, отнесение когнитивно-информационных прав к универсальным правам человека, положенное в основу организации мирового информационного порядка, предполагает его глобальный характер и наделяет международных менеджеров МИП соответствующей мотивацией.

Оказывается, таким образом, что мировой информационный порядок основан на парадоксе: он предполагает равное сотрудничество культур и идеологий, обладающих не только неравными экономическими и техническими возможностями, но и неравными потенциальными, заложенными внутри самих идеологий возможностями распространения. Либерально-демократическая идеология "снабжена" встроенным механизмом глобализации, она — глобальная идеология по своим исходным индивидуалистическим предпосылкам. Наоборот, консервативные "фундамен-

386

тализмы", с которыми она борется, таких механизмов не имеют, они по определению привязаны к месту, территории, фундаменту, "фундаментальны", локальны, как правило, замкнуты на себя самих. Так, любой национальный фундаментализм рассчитывает на объединение и консолидацию нации, религиозный фундаментализм — на объединение и консолидацию верующих одной религии. Консолидация происходит путем подчеркивания своей особенности, отличности от других. Глобализация же, наоборот, ориентирована на выделение и подчеркивание общего, как правило, за счет снижения удельного веса партикулярных компонентов.

Суть парадокса, таким образом, заключается в следующем: глобализация в рамках МИП когнитивно-информационных прав индивида, преследующая своей целью раскрытие возможностей самовыражения разных культур, в силу идеологической логики этого процесса ведет к редукции культурного многообразия и нивелированию национальных, культурных, религиозных и прочих личностных типов. Но еще более парадоксально, что это называлось "немецкой идеей свободы". Немецкий философ Э. Трёльч писал: "...единственным теоретически обоснованным выходом из этой ситуации является идея консервативной революции, столь же логично ведущая к идее сообщества народов, где каждый народ способен и поощряется к развитию согласно собственным традиционным принципам, на собственном фундаменте".

8.15. Консервативное решение?

Еще в 1916 г. Э. Трёльч опубликовал статью "Немецкая идея свободы", где трактовал свободу преимущественно в гегелевском духе — как сознательное и ответственное подчинение себя индивидуумом целому государству. Это называлось "немецкой идеей свободы". Трёльч писал:

Наряду со свободным принятием ответственности немецкая идея свободы включает в себя право духовных индивидуальностей и их

387

взаимное уважение. Будучи перенесенным на мир народов это означает систему взаимного уважения и свободного развития народных индивидуальностей с правом ограничиваться тем, что необходимо для государственного существования и с взаимным уважением свободы развития в этих рамках [181, s. 105].

"Право народных индивидуальностей" противопоставлялось гегемонистским, универсалистским претензиям теории прогресса и мыслилось так же, как орудие революций XX в., которые станут для каждого из народов "открытием собственного духа" и проложат пути к мирному сосуществованию народов, каждого на собственных основаниях.

Ясно, что в этом случае субъектами когнитивно-информационных прав оказываются не личности, а государства. И право на определение того, что есть собственная традиция, в чем заключается собственный фундамент, отходит государству. Фактически идея

консервативной революции в ее интернациональном аспекте есть идея мирового сообщества как сообщества фундаментализмов. Либеральному фундаментализму в такой компании не ужиться.

9. Глава. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ПОСТМОДЕРНА

9.1. Факторы постнаучного развития

Постмодерн — это новая культурная эпоха, черты которой проявляются в особенностях художественной жизни, в усилении критики науки, а также в более глубоких особенностях порождения и функционирования культуры. Остановимся на некоторых из них.

"Онаучивание" жизни и мира.

"Онаучивание" жизни и мира. Современная наука — самое могучее и самое любимое (кроме, разве что, политической демократии) дитя модерна — привела к коренному изменению взглядов на мир. Ядро и суть науки — рациональная процедура познания. Рациональное научное познание стало основанием того поименованного Максом Вебером процесса "расколдовывания" мира, которое, как казалось, должно было уничтожить магическое по своей природе, иррациональное мировоззрение консерватизма с его упором на неразложимые целостности, конкретность познания и т.п. Суть научного познания — именно анализ, разложение; наука не может, оставаясь верной самой себе, останавливаться на конкретном, как того требует консерватизм, — она абстрагирует. Прикладная наука и техника — это проектные, утопические по своей природе способы деятельности. Они так же антиконсервативны и антитрадиционны и полностью соответствуют процедурным правилам прогрессистского стиля мышления и действия, рассмотренным в гл. 7.

389

Но странным образом тотальное онаучивание мира сплошь и рядом приводит к результатам, противоположным тем, что имеют в виду его сторонники. Так, невероятное усложнение технологических, экономических и социальных систем в процессе их постоянного частичного усовершенствования, надстраивания и достраивания постепенно приводит к тому, что они становятся непостижимыми и неконтролируемыми со стороны самих их создателей и обретают собственные, незапланированные и неконтролируемые человеком способы деятельности. Именно этим объясняется множество так называемых техногенных катастроф, именно этим объясняются провалы политической демократии, приводящие к власти демократическим путем авторитарных лидеров, именно этим, наконец, объясняются экономические кризисы, которые люди учатся предсказывать на основе теории "круговых процессов", "больших волн" и т.д., предпринимая парадоксальные попытки *подвергнуть объективному анализу то, что они сами придумали и создали*. А это означает ни больше ни меньше как обретение техническими, экономическими и прочими системами своей собственной органической или квазиорганической жизни — той самой, которую отрицали и продолжают отрицать идеологи либерального прогресса.

М. Вебер писал, что главной чертой эпохи модерна, когда человек освободился от магии и религиозных суеверий и обрел подлинную автономию в мире, стала именно принципиальная познаваемость мира, т.е. потенциальная возможность объективно познать все, что угодно. Это собственно и означает "расколдованность" мира.

Но вопреки оптимистическому взгляду Вебера наступила пора, как пишет Хабермас, "новой непрозрачности". "Непрозрачность" — сравнительно нейтральный термин. На самом деле можно говорить о новой "заколдованности", о новой магической эпохе. Под магической эпохой я подразумеваю не повсеместное распространение знахарей, колдунов и народных целителей и не скудные суеверия основной массы народов, и даже не отношение простых (и непростых) людей к техническим артефактам: при нынешнем уровне развития техника непостижима для нормального человека, вскрытие аппарата не обнаруживает постижимой в нормальном опыте системы тяг и рычагов, связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического дей-

390

ствия (почему бы в таких условиях не поверить в "приворот", "отворот" и тому подобные вещи!). Но еще важнее становится в значительной степени магический характер мышления и действия самых "продвинутых" представителей модерна — ученых и менеджеров, создающих и контролирующих системы, природа которых часто неясна им самим и не поддается управлению.

Другой важнейший фактор современной жизни — *глобализация*. Это апофеоз модернистского прогрессизма — универсальное распространение однородных культурных образцов и постепенное создание единой глобальной системы экономики и социального управления, происходящее неизбежно за счет абстрагирования от национальных традиций и особенностей. Реакция локальных культур оказывается консервативной реакцией: особенное не просто сохраняется, но выпячивается, обретает неожиданно вызывающие, утрированные, даже уродливые формы. Оживает и наполняется новой жизнью не только традиционное, но прямо архаичное — то, что казалось относящимся к давно прошедшим эпохам: сатанизм, рабство, ритуальное людоедство и т.п., не говоря уже о таких исторически совсем недавних вещах, как шариат, во многих странах мира успешно сосуществующий с современной экономикой и технологией и небезуспешно борющийся с рациональными правовыми методами. Традиционное, органическое в процессе глобализации мира не только не отмирает, а, наоборот, активизируется, что означает активизацию консервативных способов мышления и поведения, активизацию консервативной политики.

Еще одна важная черта современной эпохи — *сжатие или просто даже исчезновение пространства*. Это надо понимать не в физическом, а в психологическом и даже идеологическом смысле. С одной стороны, скоростной транспорт и распространение поистине магических средств мгновенного дальнего действия (например, электронная почта) делает пространство иррелевантным по отношению к целям деятельности. С другой стороны, глобальное распространение идентичных культурных образцов также делает пространство иррелевантным. Повсюду — от Берингова пролива до пролива Магеллана — каждый человек может воспользоваться одним и тем же комплексом услуг, как то: получить деньги по кредитной карте, пообедать в "Макдональдсе", получить комнату с ванной, просмотреть новости CNN и т.д.

391

Пространство становится иррелевантным потому, что перестает быть традиционным, т.е. утрачивает свое изначальное родство с населяющими его людьми, состоящее в органичной, специфической связи с ними. Оно теперь не субстанционально, а функционально: исполняет хозяйственную, рекреационную и другие функции. Иррелевантность пространства психологически и идеологически равносильна его исчезновению.

Начало этому процессу исчезновения пространства было положено на заре Нового времени, его можно связать с возникновением утопий (от греч. *ou* — нет и *topos* — место, т.е. не имеющее места, нигде не находящееся; первоначально — название романа Томаса Мора о воображаемом совершенном государстве). Возникновение утопий стало принципиальной заявкой на создание социальных общностей, не нуждающихся в месте, наоборот, принципиально отказывающихся от места, поскольку места были связаны с традициями и в сознании того времени слишком крепко отождествлялись со специфичностью многовековой народной жизни. Реальные земные ландшафты, реки, горы и ущелья были полны мифов, теней предков, в них жило не только настоящее, но и прошлое. Невозможно было представить себе место без жизни, будь она действительная или мифическая. Куда не могла ступить нога человека, там его воображение поселяло духов и демонов. Ясно, что будущее совершенное общество его конструктор не мог поместить в недоступных горах, поскольку как бы оно ужилось с духами гор, живущими по иным, традиционным правилам! Тогда было иррелевантно время, но пространство только и было релевантно. Чтобы избежать возмущающего действия пространства, утопия и стала утопией.

Прогрессистская утопия, воплощаемая в реальность, начинает господствовать в процессе глобализации. Но она как была, так и осталась враждебной пространству, поэтому она предполагает и требует психологического и идеологического уничтожения пространства. Если в пору своего зарождения утопия была нигде, то теперь она, можно сказать, везде и нигде, потому что запас "где" становится скуднее и скуднее. Такая тенденция вызывает протест пространства, которое не хочет исчезать. Этот протест воплощается в возрождении локальных традиций, иногда в агрессивном национализме и возрождении геополитики. Даже исконные жители современной реализованной утопии (хотя могут ли жители

392

утопии быть исконными!) ищут возможности уйти из времени, в котором они

обитают, в пространство и используют для этого туризм.

Вышеназванные и многие другие факторы современности, кажущиеся свидетельством полной победы либерализма и прогрессизма, ведут к усилению консервативного мировоззрения. Это и политический консерватизм, состоящий в нарастающей тенденции ряда стран и регионов к подчеркиванию собственной самобытности и автономности, к отказу безоговорочно следовать модернизационным рецептам, и консерватизм самого духа времени — общей культурной и идейной среды.

Что касается политического консерватизма, то он повсюду недостаточно последователен и (может быть, именно поэтому) недостаточно авторитетен. Никакая реальная политика, идущая вопреки прогрессистским модернизационным тенденциям, сегодня невозможна хотя бы по двум причинам: во-первых, модернизация несет повышение жизненного уровня, увеличение досуга, избавление от непосильного труда и прочие вполне конкретные земные блага; во-вторых, утопия (или модернистский проект, или идеология прав человека, или... каждый может выбрать то, что ему нравится) неоднократно демонстрировала свою готовность к экспансии и высочайший экспансионистский потенциал. Как было показано в гл. 8, прогрессистский проект — это глобальный проект: ограничение экспансии противоречило бы самой его сути. Поэтому всякая последовательно консервативная политика сегодня обречена на провал по причинам внутреннего или внешнего (международного) характера. Поэтому там, где делаются попытки ее проведения, она половинчата и избирательна: будучи проводимой в одних сферах жизни, она сосуществует с модернизационной политикой в других сферах (например, образование и политическая жизнь носят религиозный, идеологический или сугубо национальный характер, а экономика развивается согласно модернизационным проектам). Пока трудно судить о результатах такого симбиоза, хотя, если рассуждать логически, надежда на долгое его существование сомнительна.

Вместе с тем консерватизм начинает все более властно проявлять себя в самом духе эпохи, но в странном и нетрадиционном обличье — в обличье постмодерна. Постмодерн не просто являет собой отрицание духа модерна, но и содержит в себе су-

393

щественные элементы консерватизма: максимально возможный отказ от абстракций и генерализаций (абстрагирующие и генерализирующие традиции мышления и соответствующие им социальные группы имеют в рамках постмодернистского подхода статус частных культур, имеющих равное с другими право на существование, сам пресловутый "отказ от метаповествований" означает внутреннее неприятие абсолютистского мировоззрения глобализации), подчеркивание роли эзотерики, закрытость групп, сосуществование идеологий и традиций и т.п. Но в то же время постмодерн недисциплинирован, оторван от "земли", его факты не конкретны, но виртуальны, т.е. в некотором смысле утопичны. Больше того, постмодерн виртуализирует и сами вроде бы независимые от него проявления консервативной политики, которая утрачивает свойственные ей черты органичности и становится предметом свободного выбора. Это виртуальный консерватизм. Подлинный, "почвенный" консерватизм не оставляет своему субъекту права на выбор, а прорастает в нем с непреложностью органического.

9.2. Новая повседневность

Черты новой культурной эпохи проявляются не только в науке и философии, но и в повседневности жизни. В гл. 3 была показана специфика современной повседневности именно как повседневности эпохи модерна. Можно ли говорить о существовании новой, постмодернистской повседневности? Существуют ли и если существуют, то в чем состоят проявления новой когнитивной эпохи — постмодерна — в сегодняшней повседневности? Попробуем воспользоваться тем же приемом, к которому мы прибегли, отделяя повседневность модерна от свойственных традиционной эпохе способов интерпретации мира, т.е. возьмем вычлененные А. Шюцем шесть признаков когнитивного стиля повседневности и посмотрим, как они соответствуют когнитивному стилю сегодняшнего дня. Шюц, как мы помним, выделил шесть таких элементов: 1) трудовая деятельность, 2) специфическая уверенность

394

в существовании мира, 3) активное, напряженное отношение к жизни, 4) особое переживание времени, 5) специфика личностной определенности действующего

индивида, 6) особая форма
социальности¹.

Самой главной из этих конституирующих повседневность характеристик Шюц считал преобладающий в ней способ деятельности — *трудовую деятельность, ориентированную на внешний мир*, основанную на предвидении проектного характера и стремящуюся реализовать предвиденное в проекте состояние дел посредством физических актов. Такая деятельность — универсальное свойство всей человеческой истории: повседневность всегда и всюду была трудовой повседневностью, идет ли речь о труде как материальном производстве, охоте, собирательстве и т.д., или о труде, состоящем в "изготовлении" интеллектуального продукта.

Однако в новейшую эпоху эта деятельность все более и более оказывается ориентированной не на изменения физического состояния мира и не на деятельность посредством физических актов, а на изменение состояния знания — на деятельность посредством символов и знаков, которая в определенном смысле оказывается лишь виртуальной деятельностью, только в потенции предполагающей изменения в физическом мире. Многие виды деятельности не только сами состоят в манипулировании знаками и символами, но и целью их оказывается воздействие на знаки и символы, так что она вообще не выходит за пределы знания. Ярким примером может быть современная финансовая работа, когда деньги и ценные бумаги существуют виртуально — в электронной форме, т.е. утрачивают даже свою физическую субстанцию (бумага, металл) и превращаются в своего рода эфир экономики. Эфир был физической гипотезой, позволявшей объяснить взаимодействие между удаленными объектами. Деньги по мере их десубстанциализации все более начинают выполнять ту же функцию. Большая часть современных транзакций происходит с электронными деньгами; это коренным образом меняет экономику: производство все более уходит на задний план экономической деятельности.

Само производство в значительной степени состоит в разработке моделей продукта и технических устройств для их вопло-

¹ Подробнее об этом см. разд. 3.14.

395

щения в материю. От *физических актов* человек все в большей и в большей степени освобождается.

Едва ли не самые грандиозные события современного мира происходят в виртуальной, знаковой форме. То, что затем реализуется в виде физической деятельности и в изменении физических объектов, зачастую оказывается либо второстепенными, хотя и учитывавшимися в плане, но несущественными последствиями деятельности, либо вовсе непредвиденными ее последствиями. Например, крупнейшие финансовые спекуляции, вроде тех, что осуществляются Дж. Соросом, вызывающие падение жизненного уровня и вообще экономический коллапс целых стран, происходят в виртуальной сфере (мировой валютный рынок целиком "виртуализирован"), а то, с чем приходится физически и психологически иметь дело гражданам стран — жертв кризиса, относится к сфере побочных либо непредвиденных последствий.

Таким образом, шюцеское определение характерного для повседневности способа деятельности как *трудовой деятельности, ориентированной на внешний мир*, не совсем отвечает тому положению, которое *в тенденции* реализуется в современном мире.

9.3. Виртуальное и реальное

Важная характеристика повседневности — это так называемое *epoché естественной установки*, т.е. *воздержание от всякого сомнения в существовании мира*, и в том, что мир этот мог бы быть не таким, каким он является активно действующему индивиду.

В гл. 3 была сделана попытка показать, что такого рода несомненность существования мира отнюдь не являлась конститутивным элементом повседневности в периоды, предшествовавшие модерну, мир повседневности не всегда воспринимался как единственный и подлинно реальный мир. Например, согласно христианской мифологии, на протяжении многих веков определявшей строение повседневности европейского человека, мир *был иным и мог бы быть иным и далее*, если бы не первородный грех, в результате которого человек был осужден в поте лица своего добывать

396

хлеб свой. Тот, потусторонний мир был в известном смысле *более реальным*, чем этот, Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

земной, посюсторонний, ибо тот мир вечен, он был, когда этого мира не было, и будет, когда этот мир погибнет, а этот мир конечен, причем конец его мыслился близким и реальным. Были времена, когда его ожидали буквально со дня на день. Таким образом, применительно к средневековому человеку, а также и к современным верующим можно говорить о своеобразном *epoché*, т.е. о своеобразном модусе видения мира, отличающемся от шюцевского *epoché* естественной установки. Любое действие, разворачивающееся в определенных предметно-смысловых обстоятельствах, мыслится этими людьми как бы в условном залоге: "если мир останется таким же, каким он был до сих пор". Этим предполагалось, что любая черта привычного повседневного мира может стать иной. Для того чтобы мир оставался таким же, каким он был до сих пор, совершались определенные ритуалы, многие из которых являлись пережитком язычества в христианстве. Языческие времена обнаруживали те же самые черты.

Современный мир в известном смысле представляет собой возвращение к неопределенности и неустойчивости мира до-модерна. Но теперь место потусторонней, или божественной реальности, ада и рая занимает виртуальная реальность. О виртуальной реальности или виртуальных реальностях много говорят, но мало кто понимает, что это означает. Термин "виртуальность", широко применяемый в современной речи, достаточно многозначен и неопределен. Чаще всего это метафорическое употребление: словом "виртуальный" обозначается нечто вообразенное — продукт фантазии. Но такое интуитивное употребление не так уж и неверно. Первоначально термин "виртуальность" применялся по отношению к "мнимым" качествам объектов в физике. Затем к виртуальной реальности стали относить трехмерные компьютерные макромодели. Позже и повсеместно под виртуальной реальностью стали понимать любого рода репрезентации реальности, не имеющие физической субстанции. Они обеспечиваются как техническими (посредством компьютерной "симуляции"), так и нетехническими (например, путем приема наркотиков или благодаря рекламе, пропаганде, воздействию массмедиа) средствами. В максимально широком смысле под виртуальной реальностью понимается все, что создано и существует, не будучи актуализированным в физическом мире.

397

Возникает вопрос, в какой степени виртуальные реальности можно считать конститутивным элементом сегодняшней повседневности. Может быть, стоит взять ставший уже классическим пример: мальчишка проводит дни за компьютером, погрузившись в имитированную жизнь, наконец, родители не выдерживают и, выдернув штепсель из розетки, возвращают сына в реальный мир. А реальный мир — это мир шюцевской повседневности. В таком случае виртуальная реальность не представляет собой чего-то совершенно нового в конституции жизни, а есть лишь одна из хорошо знакомых нам конечных областей реальности, таких, как театр, кино, мифология, сновидение или научное теоретизирование. Изменилось лишь техническое оформление, доступ к ней не труднее, чем доступ к книге, захватывает она, может, не меньше, чем хороший фильм, а эффект не слабее, чем в сновидении. То же самое, наверное, можно сказать по отношению к рекламе, политической пропаганде или наркотикам.

Но это *можно было бы* сказать, если бы повседневность оказывалась независимой по отношению к виртуальным реальностям. На практике же происходит наоборот. Практически все существующие системы знания, на первоначальных этапах своего существования представляющие собой виртуальные реальности, живут, воздействуя на актуальную, физическую реальность, воплощаясь в ней. Собственно говоря, реализация, инкорпорация (в подлинном значении латинского слова) есть способ существования виртуальных систем.

Для создания виртуальной реальности необходимы две вещи: 1) установление релевантности и 2) различение релевантности и референции. Установление релевантности есть произвольное объединение некоторых объектов (или некоторых атрибутов объекта) в целостную "среду", называемую средой анализа виртуальной реальности (или виртуального объекта). Релевантность отнюдь не определяется реальными, актуальными связями объектов или их атрибутов. Виртуальная реальность не есть "отражение" актуальной реальности. Установление релевантности есть произвольный акт "творца" виртуальной реальности. Поэтому не актуальная реальность воздействует на виртуальную, а наоборот.

Референция — это наличное реальное соотношение между виртуальной и актуальной

реальностями. Это отношение посто-

398

янно изменяется под воздействием виртуальной реальности, т.е. превращения ее в реальность актуальную.

Возьмем в качестве примера идеологию. Процесс выработки идеологии есть процесс создания виртуальной реальности. В случае либерализма между некоторыми "вещами", которые ранее существовали в человеческом сознании раздельно, независимо друг от друга, например такими, как свобода, разум, право и др., устанавливается отношение релевантности. Актуальная, действительная реальность при этом оказывается всего лишь одной из вещей, которая также обладает свойством релевантности по отношению к этой созданной творцом идеологии новой среде объектов. Затем устанавливается референция, т.е. констатируется наличное реальное соотношение между актуальной и виртуальной реальностями. Сама констатация различия между актуальной и виртуальной реальностями несет в себе некий динамический заряд, к тому же виртуальное применительно к социальным реальностям (возьмем не только идеологии, но также утопии и всякого рода социальные прожекты, да и вообще все социальные теории) практически никогда не выступает в ценностно нейтральном виде. Имеющаяся ценностная динамика есть динамика актуализации виртуального. История существования виртуальной реальности — это история ее актуализации. Правда, будучи актуализированной (использованной, если рассматривать ее как знание, как "когнитивную вещь"), она не утрачивает своего виртуального существования.

Последнее крайне важно. С точки зрения классической социологии знания Маркса и Мангейма дело выглядит иначе: виртуальная реальность есть отражение актуальной реальности социальных отношений. Поэтому идеология, по сути дела, не может быть сконструирована: она возникает сама (органически) и может существовать только лишь как "оттиск" реальной жизни. Чтобы быть консерватором, надо вести жизнь помещика, чтобы быть либералом, надо принадлежать к третьему сословию. Но тогда смена образа жизни должна повлечь за собой гибель идеологии. Если же идеология не гибнет, как, например, не гибнет консерватизм, то она объявляется архаичной, устаревшей, реакционной, тормозящей, а то и прямо поворачивающей вспять общественный прогресс. Правда, и Маркс, и Мангейм говорили об "относительной независимости" духовных продуктов, призна-

399

вая за ними право на особенное существование, но лишь в некоторых пределах, если это существование не противоречит основной логике.

Мангейм пытался как-то выбраться из этого тупика и учил, что консерватизм, например, — не просто политическая идеология, а стиль мышления, или *объективная мыслительная структура*. Это означает, что в принципе консервативное мышление, как, впрочем, и любой другой стиль мышления, будучи сформированным, обретает независимость по отношению к конкретным индивидам со всеми их жизненными проблемами и обстоятельствами. Индивид становится консерватором, собственно говоря, не потому, что в результате революции лишился феодальных привилегий, а потому, что "присоединяется" к этому стилю мышления. Таким образом, между социальным положением индивида и тем, как он персонально мыслит и представляет себе мир, появляется еще одна "инстанция" — объективная мыслительная структура, стиль мышления. Такой подход вроде бы не исключает ни социального детерминизма мышления, поставленного под сомнение нынешним социальным и культурным развитием, ни свободного выбора стилей мышления, отрицаемого социальным детерминизмом.

В терминах виртуального подхода можно говорить, что виртуальное бытие идеологии не зависит от того, актуализирована она или нет, жили "ею" народы прошлых веков или нет. По своему виртуальному статусу идеологии все равны, все живы, и консерватизм архаичен не более, чем либерализм. В современном мире они представляют собой элементы всеобщего культурного репертуара, равно доступные всем. Для современного повседневного деятеля проблема идеологии, а частично и веры, которой он следует, не есть вопрос глубокой персональной идентификации. Он знает, что есть много идеологий и к каждой можно "присоединиться", оставаясь в то же время самим собой. Точно так же он относится к верам, профессиональным картинам мира, субкультурным "вселенным" и т.д.

Средневековый ремесленник воспринимал свою повседневность в условном залоге, поскольку существовал другой мир, более реальный, чем его собственный, и потому, что его собственная повседневность была не более чем результатом каприза Бога — наказанием за съеденное варенье, то бишь яблоко. Его

400

повседневный мир был лишь одним из возможных миров. Но приход иного мира или переход в иной мир были не в его власти (хотя некоторая возможность регуляции "трансмундиальной" мобильности все же имела — через посредство церкви).

Абстрактная повседневность модерна оказывалась высшей реальностью (*paramount reality*, по Шюцу) прежде всего по причине "встроенного" в ее структуру *epoché* несомненности, т.е. запрета на сомнение в существовании мира таким, каким он является здравому смыслу, и в его единственности. Наука как идеология с ее принципами объективности и надежности познания служит основным орудием легитимации этой повседневности. Повседневность модерна — это единственный и единственно возможный мир.

Постмодерн возвращает человеку множество миров, но это *его собственное* множество миров, которое ему не навязано ни Богом, ни природой; Божий мир так же, как и объективный мир модерна, — лишь элемент этого множества. Переход из одного мира в другой — предмет более или менее свободного выбора. Существуют и развиваются институциональные средства такой мобильности, иногда имитирующие деятельность церкви, но чаще выступающие в светском облике. Парадоксальным образом существуют и замкнутые, "тоталитарные"² миры, характерные для традиционной эпохи, но сама их тоталитарность изначально сомнительна по причине существования бок о бок с ними "открытых" миров, предполагающих свободу выбора, в том числе свободу выбора "тоталитарности".

Для каждого конкретного индивида все множество миров существует как виртуальное множество по отношению к его собственной актуальной повседневности. Но актуальная повседневность для каждого своя, и то, что выглядит виртуальным для одного индивида, оказывается актуальным для другого и т.д.

Если установку традиционного времени по отношению к реальности можно описать как *сомнение* в подлинности окружающего мира и уверенность в том, что он, может быть, иной или

² Здесь под тоталитаризмом понимается не политическая система, но стиль жизни, в котором индивид отождествляет себя с целым и считает это целое единственно сущим и единственно возможным. Подробнее см. "Экскурс: была ли свобода в СССР" (разд. 8.10). 401

может быть иным, чем кажется и воспринимается, а установку модерна как когнитивной эпохи можно определить как *воздержание от сомнений* в существовании именно этого, очевидно данного нам мира, что сопровождается отрицанием существования других миров, то для *постмодерна* характерно *признание* факта существования (причем не только виртуального, но и реального) других миров. Так, недавно я видел на доске объявлений информацию о том, что в одном из московских клубов проводятся "практические занятия по реинкарнации".

9.4. Постмодерн и витальность

Следующая из шюцевских характеристик повседневности — *активное, напряженное отношение к жизни*, по Бергсону, *attention à la vie*). Рассуждая в гл. 3 о предыдущих "эпохах опыта", или когнитивных эпохах, мы пришли к выводу, что жизненная активность была свойственна человеку всегда, хотя именно период модерна ознаменовался превращением идеи активности в жизненную идеологию. Это сопровождалось нарастанием темпа и ритма жизни, а также и новой легитимацией насилия как самореализации "более витального" индивида (особенно когда речь шла об "исторических индивидуумах").

Подступы к постмодерну оказались отмечены реакцией на господствовавшую многие десятилетия идеологию витальности: многочисленные субкультурные и социальные движения — от "зеленых", протестовавших против витальности индустриальной эры, ведущей к насилию над природой, до хиппи, стремившихся минимизировать любого рода активность, — поставили под сомнение казавшиеся очевидными достоинства активного, деятельного отношения к жизни. Была легитимирована созерцательность как норма

жизни.

Развитие современных когнитивных технологий также не способствовало развитию активизма, предполагавшего столкновение с миром, вмешательство в мир с целью его изменения. Деятельность тоже стала или все более становится виртуальной, хо-

402

тя и требующей *attention*, но *attention* другого рода, чем та, что предполагается шюцевской трактовкой. Виртуальная жизнь, жизнь среди симулякров, как говорил французский философ Ж. Бодрийяр, делает практически любой факт (вплоть до факта смерти) обратимым, и потому не требует столь жесткого контроля над жизнью со стороны субъекта. Хороши или дурны последствия этого процесса — другой вопрос. Во всяком случае, рост наркомании во всем мире и рост числа так называемых нарциссических расстройств психики демонстрируют явное снижение уровня *attention à la vie* в современном обществе.

9.5. Постмодерн и время

Важной характеристикой повседневности является *специфика переживания времени*. Согласно Шюцу, повседневность конституируется стандартным временем трудовых ритмов. Последнее возникает "на пересечении" субъективной "длительности" и объективного космического времени. Это сложное строение трудового времени делает исторический анализ проблемы затруднительным. К тому же ни субъективное время, ни объективное "внешнее" время в сегодняшнем понимании не совпадают с тем, как они воспринимались в древности.

В древности и Средневековье различные моменты времени характеризовались качественной определенностью. В древности время выступало, по определению А.Я. Гуревича, как "конкретная предметная стихия" [24, с. 91], оно было неотделимо от вещей и действий, в нем содержащихся. Уже в Средневековье складывается особенный, не совпадающий ни с природным, ни с социальным ритм жизни: субъективный, или личностный ритм; он задается церковью, опосредующей отношения человека — не родового, а каждого конкретного человека — с Богом (время молитв, служб, возрастные ритуалы, отпевание, погребение и т.п.). Этот вновь возникший субъективный ритм жизни "перекрещивается" с объективным, т.е. сезонно-природным, частично совпадающим с социально организованным. На данном пересечении возникает

403

стандартное время, т.е. время трудовых и духовных ритмов повседневности, характерное для модерна как когнитивной эпохи.

В современном мире возник новый род восприятия времени — так называемое *реальное время*. Реальное время — это время, релятивизирующее все прочие членения времени. Когда речь идет о коммуникации в реальном времени, имеется в виду, что ни субъективное восприятие длительности, ни время дня и ночи, сезонов природы, ни стандартизированное время трудовых ритмов, ни всякое другое не играют никакой роли. Реальное время — момент синхронизации передатчика и реципиента; никакого другого смысла, соотносящего данный момент с иными, более масштабными временными, или пространственными, или смысловыми целостностями, реальное время не имеет. Реальное время — это вечное настоящее, или, можно сказать, уничтожение времени. Выше мы говорили об уничтожении пространства в ходе глобализации, побуждаемой, в частности, развитием современных коммуникационных технологий. Так вот, параллельно уничтожению пространства происходит и уничтожение времени путем введения категории реального времени.

Реальное время практически ирреально. Тем не менее именно на нем — на коммуникации "в реальном времени" — основываются важнейшие современные технологии, в том числе политические и финансовые. Дело не в том, что о каком-то событии, которое где-то происходит, нужно узнать как можно скорее. Само событие — это информация. А информация, получаемая "в реальном времени", т.е. одновременно со временем события, означает, что событие происходит повсюду одновременно. Если повсюду одновременно происходит одно событие, значит, в это же время другие события не происходят (по крайней мере, в круге опыта реципиентов информации). Информация в реальном времени означает выпадение получателей информации из круга нормальной повседневности и переход в виртуальную информационную реальность. Это и есть одно из проявлений всеобщего процесса глобализации.

Разумеется, мы живем сегодня "на пересечении" самых разных временных структур: и циклического природного времени, состоящего в чередовании времен года, дней и ночей, и времени хозяйственных ритмов, диктуемых, в конечном счете, природными ритмами, и "стандартно-трудового" времени модернистской, или капиталистической, повседневности. Мы переживаем и субъек-

404

тивную "длительность", и историческое время (скажем, период демократизации, или переход к постмодерну). Кроме того, каждый переживает во времени осуществление собственных проектов и планов (скажем, я подхожу к концу этой книги). Но все чаще и чаще мы ощущаем себя близкими к жизни "в реальном времени", т.е. в виртуальной одновременности различных событий. Виной тому масс-медиа. Благодаря масс-медиа самые разные события происходят везде и одновременно. Открывая газету (а она в этот момент открывается везде), мы открываем будущее постмодерна; в ней все одновременно: и суд шариата, и клонирование животных, и запуск космической станции, и собрания сатанистов. Причем в газете все это оторвано от логики и истории каждого из указанных событий, а только логика и история (т.е. традиция) придают каждому из событий смысл. "В реальном времени" они обесмысливают самих себя и парализуют человеческую активность.

Масс-медиа не могут работать целиком и полностью в реальном времени, хотя к этому и стремятся. Они вынуждены приспосабливаться к природным и трудовым ритмам. Вращение Земли и необходимость сна для организма дают человеку некоторую отсрочку, устанавливают своего рода очередность информирования (японцы информируются раньше или, наоборот, позже, чем англичане), а также избавляют от необходимости реагировать в реальном времени. Иначе оказалось бы, что все события на Земле происходят повсюду и одновременно. Такое логически внутренне противоречивое и в реальности непредставимое состояние дел должно было бы привести к какому-то взрыву земной системы. Но это и был бы постмодерн, соответствующий своей идее. Можно предположить, что пока Земля еще вертится (если она вертится), когнитивная идея постмодерна остается в полной мере неосуществимой.

9.6. Постмодерн и личность

Следующая из выделенных Шюцем характерных черт повседневности — *личностная определенность действующего индивида*. При этом у Шюца речь идет не о критериях самоидентифика-

405

ции, а о том, насколько полно человек в единстве его проявлений (спонтанная активность, созерцание, воображение и т.д.) включен в деятельность. Повседневность, говорит Шюц, характеризуется тем, что человек ангажирован полностью. В других конечных областях значений личность участвует "частично": в большинстве из них отсутствует спонтанная активность, где-то не работает воображение и т.д. Каждая из них характеризуется по сравнению с повседневностью каким-либо "дефицитом".

Анализируя две повседневности — традиции и модерна, мы пришли к выводу, что, несмотря на традиционализм прошлых эпох, личностная вовлеченность людей далекого прошлого в совершаемые ими действия была, как правило, большей, чем в современную эпоху: повседневность в древности была не столько повседневностью, сколько чередованием "приключений" в том смысле, какой придавал этому понятию Зиммель [30]. Приключением можно назвать часть реальности, "изъятую" из течения обычной жизни, замкнутую в себе и отличающуюся крайней остротой эмоционально-волевых и деятельностных проявлений. Время в приключении исчезает. Предметность воспринимается остро и ярко, будто бы вбирая в себя время. Поэтому мы говорим, что "все случилось как бы в одно мгновение". Повседневность же, свойственная когнитивной эпохе модерна, — это отчужденная повседневность. И, как при всяком отчуждении, возникает частичная, неполная, ущербная личность, у которой важные качества в дефиците.

Что приносит в этом смысле постмодерн? Об отчуждении здесь говорить вряд ли уже можно, поскольку вообще снимается, как это прекрасно продемонстрировали философы-теоретики постмодерна, противоположность субъекта и объекта. Но указанный процесс не просто возвращает человека к самому себе, он растворяет его в содержании его жизни, растворяет его, так сказать, в самом себе. Выше уже говорилось о дефиците *attention à la*

Ионин, Л. Г. Социология культуры. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. — 427

vie, виртуализации переживания, тенденции к нарциссизму, об общедоступности любого содержания и связанным с этим снижением качества мгновений душевной жизни, об общем падении "витальности" в современном человеке. К этому можно было бы добавить еще многое, но уже сказанное свидетельствует о снижении личностной определенности индивида в эпоху постмодерна.

406

9.7. Социальность грядущей эпохи

И наконец, последняя из отмеченных Шюцем характеристик повседневности — особая *форма социальности*, которая в "капиталистической" повседневности состоит в intersubъективном понимании, условием которого служит типизация и категоризация индивидов, вещей и явлений. От социальности когнитивной эпохи модерна отличается "социальность" традиционного времени, для которой характерно было восприятие вещей, людей и событий в их индивидуальной особенности и уникальности.

Человеческое общество традиционной эпохи — это сожительство индивидов, каждый из которых, хотя и обнаруживал в себе качества, объединяющие его с некоторыми другими людьми, тем не менее выступал в социальной среде как равная только самой себе и несоизмеримая с другими личность. Зиммель неоднократно указывал на парадоксальный факт: тем общим, что объединяет многих людей в категорию "аристократия", является уникальность каждого из них. Как было показано в гл. 3, становление формы социальности, характерной для когнитивной эпохи модерна, — долгий и сложный процесс. В этой новой форме социальности индивиды стали восприниматься как типы, как представители безличных структур, будь то профессиональные, возрастные, организационные или любые другие структуры. В любом социальном взаимодействии индивид интерпретируется его партнерами как представитель *типа*, и само взаимодействие разворачивается как взаимодействие не личностей во всем богатстве их характеристик, а типических индивидов (см. разд. 3.6—3.8). Этот процесс типологических интерпретаций и переинтерпретаций, находящий свое выражение в конкретности поведения, собственно и есть процесс постоянного воспроизводства социальных структур и институтов, изучению которого посвящает себя когнитивная социология знания.

Социальность эпохи модерна — это сожительство и взаимодействие структур и типов. И вовсе не случайно наука социология, осознающая себя как исследование *структуры* общества, возникла одновременно со становлением когнитивного стиля

407

эпохи модерна [113, s. 196]. Более того, она стала подлинным зеркалом модерна, одновременно формой и продуктом самоосознания эпохи, а также и метаповествованием, служащим орудием легитимации эпохи. Выше говорилось, что наука — любимое дитя модерна; пожалуй, по-настоящему любимым и в полной мере кровным детищем эпохи, в котором она безошибочно узнает самое себя, является не наука вообще, а социология.

Теперь о постмодерне. Если следовать принципам когнитивного стиля постмодерна, то нужно будет отказаться от функционального рассмотрения обществ как продуктов взаимодействия структур. Основанием интеграции крупномасштабных сообществ, если нынешние тенденции будут реализовываться и далее, не может быть ни ценностный консенсус, ни систематическое насилие. И для того, и для другого в современном обществе остается все меньше места. Для первого — по причине виртуализации идеологий и плюрализации стилей и образов жизни, для другого — по причине снижения витальности современного человека, также вызываемой виртуализацией страстей. Можно предположить, что будущее за относительно небольшими самоорганизующимися сообществами, основанными на единстве мировоззрений. Разделение труда в них постепенно будет минимизироваться. Структура их будет организовываться по-разному в зависимости от типа "метанарратива", лежащего в основе каждого из них: от идеального равенства до средневековой иерархии, от либеральной демократии до кровавого тоталитаризма. Но никто не будет сражаться за права человека, потому что каждый станет жить в том сообществе, которое он для себя выбрал. Основой их жизнедеятельности станут новейшие информационные технологии, не требующие "полной гибели всерьез" даже в самых крайних обстоятельствах. Борьба за выживание, собственно и являющаяся конечной причиной насилия в обществе, в связи с технологическим прогрессом сойдет на нет. Насилие виртуализируется и станет не

предметом легитимации, а ее средством, т.е. не идеология будет служить орудием легитимации власти, а власть — орудием легитимации идеологии. Другими словами, применять насилие и принимать на себя насилие люди станут не по воле обстоятельств и не для реализации своих садистских и мазохистских инстинктов, а исключительно для подтверждения верности избранным ценностям. Все происходящее будет происходить в реальном вре-

408

мени, т.е. истории не станет, а во всем происходящем не станет смысла. Социология же останется, но не в виде структурно-функциональной макросоциологии, а в виде когнитивной социологии знания (см. разд. 2.12), которая только и окажется в состоянии описать, как, но не почему, все это происходит.

9.8. Заключение: "*clean ist wieder in*"

Это, конечно, ироническое изображение типа социальности, следующего из многих нынешних тенденций, объединяемых именем постмодерна. Но социология не может и не должна заниматься предсказаниями. Во всяком случае, новая повседневность грозит оказаться непохожей ни на типологическую повседневность, соответствующую когнитивным принципам эпохи модерна, ни на "приключенческую" повседневность традиционной эпохи, которую мы назвали (см. разд. 3.14) стилем инновативного традиционализма.

Элементы этой новой повседневности уже налицо. Многие для ее понимания дают глубокие анализы теоретиков постмодерна. Но не обязательно читать умные книги, "по жизни" это тоже чувствуется. Как-то будучи в Германии, я ехал на трамвае из Кельна в Бонн и в вагоне увидел плакатик в жанре так называемой социальной рекламы с приведенным в заглавии данного раздела афоризмом. "*Clean ist wieder in*" — это двуязычный лозунг, где на смеси английского и немецкого языков возвещается о том, что "чистота снова в моде".

Гигиенически-просветительские цели авторов этого лозунга очевидны. Но столь же очевидно, что он выражает когнитивные принципы постмодерна. Во-первых, об этом свидетельствует кол-лажный стиль; сам лозунг — языковой коллаж. Во-вторых, что гораздо важнее, принципиально изменился сам принцип гигиенической мотивации. Здесь не подразумевается наличие метанарратива, повествующего о борьбе добра со злом, светлого с темным, цивилизации с дикостью, "культурности" с бескультурьем, наконец, чистоты с грязью. Это метанарратив, глубочайшим об-

409

разом связанный с научным духом модерна. Именно ученые увидели в микроскоп микробов, и именно они научно доказали, что микробы являются переносчиками смертельных болезней³. Именно поэтому современная цивилизация побеждает болезни, от которых вымирают неграмотные и грязные туземцы, и именно поэтому выполнять правила гигиены значит, во-первых, объективно защищать себя от опасных бактерий и, во-вторых, быть культурным, современным, цивилизованным человеком. Таким образом, мыть руки перед едой — это и современно, и рационально. А "рациональное", как мы видели, и означает "современное".

Так элементарные правила гигиены помещаются в грандиозный контекст развития современной цивилизации. Это и есть метанарратив, однозначно предписывающий человеку форму его поведения. Такой метанарратив легитимирует насилие. Насилие — это когда ребенка заставляют мыть руки, а он не хочет. Я помню из своего пионерского детства, как при входе в столовую дежурные проверяли чистоту рук, а у кого руки были не вымыты, того посылали обратно. То же самое делают родители с детьми.

Хиппи ходили грязными сознательно, и их антигигиеничность была симптомом усталости человечества от метанарративов.

И вот новый тип санитарного просвещения: "*Clean ist wieder in*". Чистота снова в моде. Это не предписание, а информация. Вывод из нее каждый может сделать для себя сам, а может просто воспринять ее как сообщение, не предполагающее никаких выводов. В нем не говорится, что ходить грязным дурно, или опасно, или некультурно. В нем не говорится, что ходить грязным нельзя. Оно как бы предполагает, что люди сами выбирают

³ Правда, научные представления о вредоносных микробах поразительно напоминают религиозные представления о чертях, демонах, бесах. Проникновением бесов

(микробов) в тело объясняли болезни. Излечение от болезней также осуществлялось путем изгнания бесов (микробов). Бесы тоже были специализированы: разные бесы вызывали разные болезни. Бесы были, как и микробы, невидимы обычному глазу, и так же многочисленны, как микробы. Правда, микроскопа в давние времена не существовало, и бесов усматривали духовным зрением. Это было доступно не каждому простолыдину, а экспертам — священникам. Цистерианский аббат Рихальм, закрыв глаза, узрел бесов, вьющихся вокруг наподобие плотного облака пыли, и сумел оценить их численность. "Мне известны, — пишет Э. Канетти, — два варианта оценки, которые, однако, сильно разнятся между собой. Согласно одному чертей было 44 653 569, согласно другому — одиннадцать миллиардов" [41, с. 45]. Возможно, одним из мотивов изобретения микроскопа было как раз желание разглядеть эти мельчайшие существа.

410

свой образ жизни и моют руки только тогда, когда они этого хотят и если хотят.

Но было бы ошибкой истолковать сообщение как выражение либерализма говорящего и высокой оценки им ценности свободы. Когда хотят проиллюстрировать высоту либеральных принципов, любят повторять фразу Вольтера: "Я не согласен с вашими взглядами, но готов отдать жизнь за то, чтобы вы могли выражать их свободно". Это похоже на то, как если бы мы сказали: "Я считаю, что не мыть руки смертельно опасно, но я готов отдать жизнь за ваше право не мыть руки, если вы этого не хотите". Такого рода понимание свободы также есть продукт метанарратива эпохи модерна, толкующего прогресс общества от дикости к цивилизации как движение ко все большей степени свободы. Признавая право другого не мыть руки потому, что свобода превыше всего, я ставлю себя и другого на разные ступеньки истории. В конце концов, как показывает мировая практика, все кончается тем, что другого заставляют вымыть руки под тем предлогом, что это рационально, а свободный человек не может не поступать рационально.

Но мода не имеет отношения к метанарративу. Она не связана ни с последующей модой, ни с предыдущей. Она — не прогресс от длинного к короткому или от пастельного к насыщенному и наоборот. Она просто изменение. Новая мода не лучше старой и не хуже, поэтому можно ходить чистым, а можно — грязным, но, заметьте, чистота снова в моде. Это метанарратив любит выражать себя в патетических призывах типа: "Мойте руки перед едой!" или в не менее "пафосных" фразах вроде той, что приведена одним абзацем выше. Мода же как непринудительная, плюралистическая институция соответствует когнитивному стилю постмодерна. Она, кстати, живет в реальном времени. Событие моды происходит всюду и одновременно. Отставшая мода — это просто не мода.

Гигиеническому лозунгу в трамвае не следовало бы уделять столько внимания, если бы он не свидетельствовал о реальном присутствии новой, третьей повседневности, представляющей когнитивный стиль постмодерна. Рассуждения об информационном обществе, о суперкомпьютерах и супертехнологиях, о виртуальной реальности и т.д. не очень убеждают, когда едешь в трамвае, даже если он не сильно громыкает. Но одна мимоходом схваченная фраза может убедить в том, что на самом деле многое меняется в мире...

Хотя и говорит она о том, что все возвращается.

411

Библиографический список

1. Араб-Оглы Э.А. Свобода // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Сов. энциклопедия, 1967.
2. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
3. Бахтин М.М. Марксизм и философия языка. Л., 1930.
4. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
5. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Искусство, 1972.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
7. Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М.: Наука, 1981.
8. Будагов Р.А. История слов в истории общества. М.: Просвещение, 1971.
9. Булгаков М.А. Белая гвардия. Мастер и Маргарита. М.: Художественная литература, 1984.

10. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
11. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
12. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
13. Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
14. Выготский Л.С. Мышление и речь. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
15. Гайденко П.П. Философская герменевтика и ее проблематика // Природа философского знания. Ч. 1. М., 1975.
16. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991.
17. Гаревич П.С. Философия культуры. М.: Аспект Пресс, 1996.
18. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
19. Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
20. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
21. Горелик Е. Воланд и пятимерная теория поля // Природа. 1978. № 1.

412

22. Григорьев Л.Г. Альфред Шюц и социология повседневности // Социологические исследования. 1987. № 1.
23. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1989.
24. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
25. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. 1986. № 3.
26. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М.: Русский язык, 1979.
27. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Книга, 1991.
28. Дугин А.Н. Спецпоселения // Полиция и милиция России. Очерки истории. М.: Высшая юридическая заочная школа, 1993.
29. Зиммель Г. Общение. Пример чистой или формальной социологии // Социологические исследования. 1984. № 2.
30. Зиммель Г. Приключение // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.
31. Зюганов Г.А. За горизонтом. Орел, 1995.
32. Ильин И. Наши задачи. М., 1992.
33. Ионин Л.Г. Георг Зиммель — социолог. М.: Наука, 1981.
34. Ионин Л.Г. Консервативный синдром // Социологические исследования. 1987. № 6.
35. Ионин Л.Г. Обыденная и профессиональная интерпретация // Структура культуры и человек в современном мире. М.: Ин-т философии, 1987.
36. Ионин Л.Г. Понимающая социология. Исторический и критический анализ. М.: Наука, 1979.
37. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.: Логос, 1996.
38. История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М.: Наука, 1979.
39. Калашник Я.М. Судебная психиатрия. М.: Медиздат, 1961.
40. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1993.
41. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.

413

42. Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
43. Коган Л.Н. Социология культуры. Екатеринбург, 1992.
44. Комаров М.С. Введение в социологию. М.: Наука, 1994.
45. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 1. СПб., 1912.
46. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М.: Наука, 1976.
47. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
48. Левада Ю.А. Структура социальная // Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Сов. энциклопедия, 1970.
49. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994.

50. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. III. Таллинн: Александра, 1993.
51. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XIX века) // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. 1977. Вып. 414.
52. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1996.
53. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Сочинения. Т. 4. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955.
54. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. Т. 3. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955.
55. Назаретян А. "Столкновение цивилизаций" и "конец истории" // Общественные науки и современность. 1994. № 6.
56. Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
57. Оля Б. Боги тропической Африки. М.: Наука, 1978.
58. Островский А.Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Строса // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.
59. Оффе К. Этнополитика в восточноевропейском переходном процессе // Полис. 1996. № 2, 3.
60. Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М.: Наука, 1994.
61. Поппер К.Р. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993.
- 414
62. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Международный фонд "Культурная инициатива", 1992.
63. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
64. Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины, этнографические субдисциплины, школы и направления, методы. М.: Наука, 1988.
65. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1987.
66. Сноу Ч. Две культуры. М.: Прогресс, 1973.
67. Сорокин К. Геополитика современного мира и Россия // Полис. 1995. № 1.
68. Сорокин П.А. Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб.: Образование, 1914.
69. Сталин И.В. Вопросы ленинизма. М.: Партиздат, 1933.
70. Судебная психиатрия. М.: Юридическая литература, 1965.
71. Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
72. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978.
73. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс-Культура, 1995.
74. Филиппов А.Ф. Обоснование теоретической социологии. Введение в концепцию Георга Зиммеля // Вопросы социологии. 1993. № 3.
75. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.
76. Фролов С.С. Социология. М.: Наука, 1994.
77. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
78. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1.
79. Шишков С.Н. Конвенционализм в судебной психиатрии // Человек. 1994. № 4.
80. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Искусство, 1993.
81. Шюц А. Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986. № 1.
82. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М.: Политиздат, 1966.
83. Этнология / Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. М.: Наука, 1994.
- 415
84. Adorno T., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1948.
85. Afshar F. u.a. Der Kampf mit der Drachen. Anleitung zur Sozio Logie. Stuttgart: Metzler Verlag, 1990.
86. Alfred Schutz und die Idee des Alltags in der Sozialwissenschaften / Hrsg. R. von Grathoff, W. Sprondel. Stuttgart: Enke, 1972.
87. Arendt H. The Origins of Totalitarianism. N.Y.: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1951.
88. Bataille G. Die Tränen des Eros // Die Erotik in der Kunst / Hrsg. R. von Lo Duka. München, 1965.
89. Beck U. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.:

Suhrkamp, 1986.

90. Becker H.P. Through Values to Social Interpretation. Durham, 1950.
91. Benedict R. Race, Science and Politics. N.Y., 1947.
92. Berger P., Luckman T. The Social Construction of Reality. N.Y.: Doubleday, 1966.
93. Berking H. Kultur Soziologie. Mode und Methode // Kulturosoziologie — Symptom des Zeitgeistes / Hrsg. H. Berking, R. Faber. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
94. Berman M. All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity. N.Y., 1982.
95. Blumer H. Sociological Implications of the Thought of G.H. Mead // American Journal of Sociology. 1966. Vol. 71. N 5.
96. Borst A. Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt a. M.; Berlin: Ullstein, 1988.
97. Bourdieu P. La distinction. Critique social de jugement. Paris: Les editions de Minuit, 1979.
98. Bourdieu P. Le sense pratique. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
99. Burkhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Leipzig, 1934.
100. Canetti E. Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942—1972. München: Hanser, 1973.
101. Carrere d'Eocause H. Decline of an Empire: the Soviet Socialist Republics in Revolt. N.Y.: Newsweek Books, 1979.
102. Carver T. An Essential Factors of Social Evolution. Cambridge, 1935.
103. Chappie E., Coon C Principles of Anthropology. N.Y.: Henry Holt, 1942.
- 416
104. Comte A. Cours de philosophie positive. Vol. 4. Paris, 1869.
105. Cooley Ch. Human Nature and the Social Order. N.Y., 1964.
106. Culture Shock. A Reader in Modern Cultural Anthropology / Ed. by Ph.K. Bock. N.Y., 1970.
107. Douglas M. Natural Symbols. Explorations in Cosmology. L.: Barne & Jenkins, 1970.
108. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.
109. Eder K. Gleichheitsdiskurs und soziale Ungleichheit // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Haferkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
110. Firth R. Elements of Social Organization. L., 1951.
111. Fithersone M. Auf dem Weg zur einen Soziologie der postmodernen Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Haferkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
112. Frake C The Ethnographic Study of Cognitive Systems // Anthropology and Human Behavior / Ed. by T. Gladwin, W.C. Sturtevant. Washington, 1962.
113. Frisby D. Soziologie und Moderne: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Weber // Simmel und die frühen Soziologen / Hrsg. O. von Rammstedt. Frankfurt a. M., 1988.
114. Fürstenberg F. Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschlang. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978.
115. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood-Cliff, N.J., 1967.
116. Geertz C Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
117. Gennep van F. Rites de passage. Paris: Nourry, 1909.
118. Goffman E. Interaction Ritual. Essays on Face to Face Behavior. N.Y., 1967.
119. Goffman E. Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience. Boston, 1974.
120. Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. N.Y.: Doubleday, 1959.
121. Goffman E. Relations in Public. Microstudies of the Public Order. N.Y., 1971.
122. Grathoff R. Milieu und Lebenswelt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- 417
123. Greverus I.-M. Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in die Fragen der Kulturanthropologie-. Frankfurt a. M.: Institut für Kulturanthropologie und europäische Ethnologie, 1987.
124. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
125. Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Habermas J. Kleine politische Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
126. Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
127. Hoffmeister J. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
128. Hout T.F. Dictionary of Modern Sociology. Totowa, N.J.: Littlefield and Adams, 1974.

129. Huntington S. The Change to Change // Comparative Politics in the Post Behavioral era / Ed. by A. Cantory and A. Ziegler. Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1988.
130. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Den Haag: Nijhoff, 1954. Bd. 6.
131. Kassier D. Max Weber // Klassiker der Soziologie / Hrsg. D. Kassier, C.H. Beck. München, 1978.
132. Klemm G. Allgemeine Cultur-geschichte der Menschheit. 10 Bd. Leipzig, 1843-1852.
133. Knorr-Cetina K. The Microsociological Challenge to Macrosociology // Advances in Social Theory and Methodology / Ed. by A. Cicourel, K. Knorr-Cetina. Boston, 1981.
134. Kohli M. Normalbiographie und Individualität. Zur institutionellen Dynamik der gegenwärtigen Lebenslaufregimes // Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende / Hrsg. H.-G. Brose, B. Hildebrand. Opladen: Leske, 1988.
135. Kroeber A., Kluckhohn C Cultures // Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, Mass., 1952.
136. Lachman R. Sinkretismus als Provokation des Stils // Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselemente / Hrsg. H. Gumbert, K. Pfeiffer. Frankfurt a. M., 1986.
137. Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile / Hrsg. P. Berger, S. Hradil. Göttingen: Schwarz, 1990.
- 418
138. Lepenies W. Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. Reinbeck bei Hamburg, 1985.
139. Levy-Strauss C Race and History // Structural Anthropology. L., 1978. Vol. 2.
140. Lexikon zur Soziologie / Hrsg. W. Fuchs u.a. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978.
141. Linton R. The Cultural Background of Personality. N.Y., 1945.
142. Mackinder H.J. The Geographical Pivot of History // Geographical Journal. 1904. N 23.
143. Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. Bd. 1—2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1965.
144. Mayntz R. Sozialstruktur // Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag, 1966.
145. Mead G.H. Mind, Self and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1936.
146. Merton R.K. Social Theory and Social Structure. Glencoe: Free Press, 1957.
147. Moser J. Von dem echten Eigentum. Sämtliche Werke. Berlin: Nikolaische Buchn., 1843. Bd. 4.
148. Müller H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
149. Offe C Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft Osteuropas // Merkur. 1995. N 4.
150. Ostwald W. The Modern Theory of Energetics // The Monist. Vol. 17.
151. Pierce Ch. Collected Papers. Vol. 5. Cambridge, Mass., 1934.
152. Pierce Ch. Collected Papers. Vol. 6. Cambridge, Mass., 1956.
153. Popper K. Objective Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1972.
154. Ratzel F. Politische Geographic München, 1897.
155. Reichert J. Abduktives Schlußfolgen und Typen(re)konstruktion // "Wirklichkeit" im Deutungsprozess / Hrsg. T. Jung, S. Müller-Dooch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
156. Robertson J. The Sane Alternative. Signposts to a Self-fulfilling Future. L.: Villiers, 1978.
157. Roheim G. The Riddle of the Sphinx. L., 1934.
- 419
158. Rustow D.A. A World of Nations. Washington, 1967.
159. Sapir E. Language. N.Y., 1921.
160. Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 1—2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
161. Schäfers B. Sozialstruktur und Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart, 1966.
162. Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie. Wien, 1932.
163. Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. Hague: Nijhof, 1962.
164. Schutz A. Collected Papers. Vol. 3. Hague: Nijhof, 1966.
165. Schutz A. The Phenomenology of the Social World. L.: Heinemann, 1969.
166. Schütz A. Theorie der Relevanz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

167. Schwarz B. Vertical Classification. A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
168. Simmel G. Philosophie des Geldes. 8. Aufl. Berlin: Dunker & Humboldt 1900.
169. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Dunker & Humboldt, 1908.
170. Simmel G. Das Abenteuer // Simmel G. Philosophische Kultur. Berlin: Kiepenheuer und Witsch, 1911.
171. Simmel G. Das individuelle Gesetz // Simmel G. Philosophische Kultur. Leipzig, 1913.
172. Simmel G. Das Individuum und die Freiheit. Essays. Berlin, 1957.
173. Social Behavior and Personality. W. Tomas' Contribution in Social Theory. N.Y., 1951.
174. Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. 1. N.Y., 1937.
175. Spranger E. Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1914.
176. Statement on Human Rights, Submitted to the Commission of Human Rights. United Nations by the Executive Board, American Anthropological Association // American anthropologist. 1947. N 49.
177. Sumner W., Keller A. The Science of Society. New Haven, 1927.
178. Tenbruck F.H. Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Hafertkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- 420
179. Theodorson G., Theodorson A. A Modern Dictionary of Sociology. N.Y.: Crowell Company, 1969.
180. Thomas W. Primitive Behavior. N.Y., 1937.
181. Troeltsch E. Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen, 1925.
182. Turner J. Societal Stratification. A Theoretical Analysis. N.Y.: Columbia University Press, 1984.
183. Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende / Hrsg. H.-G. Brose, B. Hilderbrand. Opladen: Leske, 1988.
184. Walitsky A. "The Captive Mind" Revisited: Intellectuals and Communist Totalitarianism in Poland / Ed. by E. Paul. Totalitarianism at the Crossroads. New Brunswick; L., 1990.
185. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I—III. Tübingen: Mohr, 1922.
186. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1968.
187. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1922.
188. Webster's New College Dictionary. Springfield, Mass., 1977.
189. Wehler H.-U. Modernisierungstheorie und Gischichte. Göttingen, 1975.
190. Wehling P. Die Moderne als Sozialmuthos. Frankfurt a. M.; N.Y.: Campus, 1992.
191. White L. Ethnological Theory // Philosophy for the Future / Ed. by R.E. Sellars et al. N.Y., 1949.
192. Whittlesey D. The Earth and the State. N.Y., 1939.
193. Williams R. Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. N.Y.: Oxford University Press, 1976.
194. Wissler C An Introduction to the Social Anthropology. N.Y., 1929.
195. Young K. Introduction to Sociology. N.Y., 1934.
196. Zapf W. Modernisierung und Modernisierungstheorien // Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25 Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main. 1990 / Hrsg. W. Zapf. Frankfurt a. M.; N.Y.: Campus Verlag, 1991.
197. Zapf W. Sozialstruktur // Grundbegriffe der Sozialologie / Hrsg. B. Schärfert. Opladen: Leske & Budrich, 1986.

Именной указатель

Августин Блаженный 153
 Адорно Т. 239
 Айтматов Ч. 221
 Ансельм из Хафельберга 224
 Арендт Х. 263
 Арнольд М. 16
 Астафьев В.П. 221

Афшар Ф. 205

Бастиян А. 33

Батай Ж. 369

Бахтин М.М. 104, 105, 108, 121, 126, 137, 146, 153

Бек У. 315, 316, 320

Беккер Г.П. 60

Белов В.И. 221

Бенедикт Р. 59

Беньямин В. 304, 331

Бергер П. 91, 92, 99

Бергсон А. 151, 402

Берк Э. 341

Берман М. 305

Берндт К. 174, 196

Берндт Р. 174, 196

Бламер Г. 90

Бодрийяр Ж. 403

Бок Ф. 22

Бокль Г.Т. 226

Брежнев Л.И. 219

Бродский И. 361, 365, 366

Булгаков М.А. 104, 107, 111, 113, 117, 127, 138, 143, 144

Бурдые П. 326, 329, 330

Буркхардт Я. 149

Бэкон Ф. 14

Валицкий А. 362

Вебер М. 34, 72-75, 77-85, 88, 90, 92, 101, 102, 152, 227, 231, 294, 302, 306, 389, 390

Веблен Т. 231

Велинг П. 301, 305

Вернон Ф. 230

422

Вознесенский А.А. 237

Выготский Л.С. 160—162

Галилей Г. 142

Гарфинкель Г. 105, 107, 108, 168, 267

Гегель Г.В.Ф. 335, 337, 352-354, 372-376

Гелен А. 294

Геллнер Э. 208-210

Гердер И.-Г. 15, 29-31, 33

Геродот 28

Герскович М. 46

Гирц К. 211

Гитлер А. 341

Горбачев М.С. 263, 280

Гофман И. 91, 92, 183, 184, 195, 196

Гратхоф Р. 127

Греверус И.М. 209

Гримм, братья 352

Гумилев Л.Н. 43

Гуревич А.Я. 153, 333, 334, 403

Гуссерль Э. 92-95, 107, 149, 150, 159

Даль В.И. 15

Данилевский Н.Я. 42, 43

Декарт Р. 142

Дильтей В. 63

Добролюбов Н.А. 15
Достоевский Ф.М. 368
Дуглас М. 174, 203
Дьюи Дж. 90
Дюркгейм Э. 20, 72-74, 86, 176, 178-180, 204, 294

Евтушенко Е.А. 237
Ельцин Б.Н. 271, 290-292

Жириновский В.В. 321

Зиммель Г. 72, 79, 156, 157, 166, 167, 171-173, 195, 196, 231-234, 269, 349, 406, 407
Зюганов Г.А. 359

Ильин И.И. 374-377
Иннокентий IV 223

423

Кальвин Ж. 81
Канетти Э. 29, 191, 410
Кант И. 29, 373
Карвер Т. 58
Келлер А. 58
Кеплер И. 142
Кириллов Н. 14
Клакхон К. 57
Кнорр-Цетина К. 97-99
Колумб Х. 29
Кондорсе Ж.А.Н. 226
Конт О. 66-71, 73, 74
Коперник Н. 31
Кортес Ф. 29
Кребер А. 57, 58
Кристи А. 118
Кук Дж. 29, 30
Кули Ч. 87, 88
Кун С. 181
Кун Т. 32, 200-202

Ландсберг Д. 74
Лаплас П.С. 142
Лахман Р. 247, 251
Левада Ю.А. 295
Леви-Брюль Л. 161
Леви-Строс К. 46, 47, 204
Лейбниц Г.В. 151
Ленин В.И. 101, 217
Лепенис В. 62, 65
Лесков Н.С. 339
Летурно Ш. 33
Линтон Р. 48, 59, 294
Липперт Ю. 33
Лосев А.Ф. 193, 194, 196-200, 203, 204, 208
Лотман Ю.М. 237, 238, 245
Лукман Т. 91, 92, 99
Лютер М. 81, 169

Малиновский Б. 20, 43, 45
Мамонтов СИ. 215, 216
Мангейм К. 332, 333, 335, 339, 341-343, 351, 352, 399, 400

Маркарян Э.С. 21
Маркс К. 101, 102, 147, 294, 305-307, 317, 374, 377, 399

424

Маркузе Г. 39, 40, 239
Менипп 104
Мертон Р.К. 88, 168, 169, 294
Мид Дж.Г. 89, 90
Мозер Й. 332, 334, 339
Морган Л.Г. 33
Моррис Ч. 90
Музиль Р. 129
Мюллер А. 335, 339, 340, 350, 354
Мюллер Г.-П. 313, 323-325, 329

Набоков В.В. 339, 363
Нагель Э. 294
Некрасов Н.А. 368
Нибур Б.Г. 352
Ницше Ф. 38, 40, 62
Новгородцев П.И. 373, 377
Ньютон И. 199

Олпорт Г. 230
Оствальд В. 60
Оффе К. 260

Парсонс Т. 48, 49, 294
Петр, митрополит 223
Пирс Ч.С. 127-129, 136
Писарев Д.И. 15
Платон 186, 196
Поло М. 29
Поппер К.Р. 97, 143
Птолемей 31

Ранке Л. фон 352, 353
Распутин ВТ. 221
Редклифф-Браун А. 20, 43, 294
Розанов В.В. 152
Рохайм Г. 59
Руссо Ж.-Ж. 300, 305, 348, 371-374, 377
Руцкой А.В. 290-292
Рыбаков А.И. 221

Савиньи Ф.К. 352 Самнер У. 58

425

Сепир Э. 58
Сноу Ч. 61, 62
Сорокин П.А. 43, 59, 176
Сорос Дж. 396
Спенсер Г. 33, 294
Сталин И.В. 179, 217, 218, 243, 245
Стаут Р. 136

Тайлор Э. 33, 57
Тенбрук Ф. 68-70, 103, 193, 224, 234, 235, 266
Теодорсон А. 175
Теодорсон Дж. 175
Тённис Ф. 37-40, 256

Тойнби А. 43
Токарев С.А. 33, 35, 37
Толстой Л.Н. 368
Томас У.А. 58, 88, 100, 165, 194
Топоров В.Н. 205
Трельч Э. 387

Уайт Л. 60
Уильямс Р. 13, 17
Уислер К. 58
Успенский Б.А. 237, 238, 245

Фирт Р. 174
Франклин Б. 79, 80
Фрезер Дж. 33
Фрейд З. 31
Фрейк Ч. 98
Форстер И. 29, 30
Фукс В. 175

Хабермас Ю. 302, 304, 305, 313, 390
Хайдеггер М. 63, 64
Хантингтон С. 48, 52
Холт Т. 294
Хрущев Н.С. 219, 237

Чепл Е. 181
Чернышевский Н.Г. 15
Чехов А.П. 339, 368

426

Шатобриан Ф.Р. 331
Шеферс Б. 293
Шлегель Ф. 351
Шляйермахер Ф. 63
Шолохов М.А. 217, 289
Шоу Б. 136
Шпенглер О. 39, 40, 43
Шпрангер Э. 224-230
Шталь Ф. 352, 354-356
Шюц А. 92, 95, 96, 99, 104, 109, ПО, 112, 114, 116, 118, 139-142, 144, 149-151, 154, 156, 163, 362, 364, 394, 395, 401, 403, 405-407

Эдер К. 297-299
Эйзенштейн СМ. 236, 237
Энгельс Ф. 147, 305, 317, 374

Явлинский Г.А. 321

Янг К. 59

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Isq# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 21.01.07
