

Л. Ионин

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ:

путь в новое тысячелетие

3-е издание

Москва - Логос - 2000

[Предисловие](#)

[Глава 1](#)

[Культура в социологической традиции](#)

[1.1. Введение: три культуры и герменевтика](#)

[1.2. Начиная с Конта...](#)

[1.3. Репрезентативная культура](#)

[1.4. Объективизм](#)

[1.5. Понимающая социология](#)

[1.6. Протестантская этика и дух капитализма](#)

[1.7. Две социологии](#)

[1.8. Определение ситуации](#)

[1.9. Принятие роли другого](#)

[1.10. Социальная феноменология](#)

[1.11. Жизненный мир](#)

[1.12. Когнитивная микросоциология](#)

[1.13. Познание как творчество мира](#)

[1.14. Социологическое понятие культуры](#)

[Глава 2](#)

[Логика и история повседневности](#)

[2.1. 'Мастер и Маргарита' как experimental design](#)

[2.2. Конечные области значений](#)

[2.3. Интерпретация как защита повседневности](#)

[2.4. Проблемные ситуации](#)

[2.5. Механизм повседневной типизации](#)

[2.6. Структура понимания](#)

[2.7. Типологическое понимание](#)

[2.8. Повседневные типы как жанры речи](#)

[2.9. Логика повседневности. Абдукция](#)

[2.10. Эксперт как обыденный деятель](#)

[2.11. Шерлок Холмс и \(псевдо\) дедуктивный метод](#)

[2.12. Повседневность и наука](#)

[2.13. Три трактовки историзма повседневности](#)

[2.14. Эволюция конституирующих элементов повседневности](#)

[2.15. Историческое развитие социальности](#)

[2.16. К антропологии повседневности](#)

[2.17. Повседневность как тема](#)

[Глава 3](#)

[Ритуал - символ - миф](#)

[3.1. Ритуалы и ритуализм](#)

[3.2. Ритуалы и социальные институты](#)

[3.3. Определения ритуалов](#)

[3.4. Дюркгейм о религии и ритуалах](#)

[3.5. Типы и функции ритуалов](#)

[3.6. Rites de passage](#)

[3.7. Что такое символ?](#)

[3.8. Современная символизация](#)

[3.9. Мифологическая символизация](#)

[3.10. Миф как жизненная реальность](#)

[3.11. Наука как миф и ритуал](#)

[3.13. Национальный миф](#)

[3.14. Жизненный мир](#)

[Глава 4. Идеологии](#)

[4.1. Модерн и традиция](#)

[4.2. Конкретное понимание собственности](#)

[4.3. Абстрактное понимание собственности](#)

[4.4. Земля как собственность](#)

[4.5. 'Вишневый сад'. Сопространственники и современники](#)

[4.6. Структура идеологий](#)

[4.7. Свобода, равенство, братство](#)

[4.8. Конкретная свобода](#)

[4.9. Свобода в 'левом' дискурсе](#)

[4.10. Свобода в советском и постсоветском марксизме](#)

[4.11. Экскурс: была ли свобода в СССР](#)

[4.12. Правовые идеологии](#)

[4.13. И.Ильин: государство как корпорация и учреждение](#)

[4.14. Всеобщность прав и русские частности](#)

[4.15. Парадокс мирового информационного порядка](#)

[4.16. Консервативное решение?](#)

[Глава 5](#)

[Геополитика и глобализм](#)

[5.1. Возникновение геополитики в России](#)

[5.2. 'Атлантизм' в российской геополитике](#)

[5.3. Евразийская концепция](#)

[5.4. Консервативное евразийство](#)

[5.5. Коммунистическое евразийство](#)

[5.6. Умеренное евразийство](#)

[5.7. Двойственность социокультурной стратегии России](#)

[5.8. Геополитика и этнополитика](#)

[5.9. Этнополитика как орудие геополитической реконструкции](#)

[5.10. Консервативная геополитика и либеральный глобализм](#)

[Глава 6](#)

[Традиция - канон - стиль](#)

[6.1. Понятие стиля](#)

[6.2. Этюд о стилягах](#)

[6.3. Стиль, традиция, канон](#)

[6.4. Советский политический канон](#)

[6.5. Гибель культуры](#)

[6.6. Идея жизненной формы](#)

[6.7. Жизненные формы у Шпрангера](#)

[6.8. Жизненный стиль и Lebensführung](#)
[6.9. Стилевая дифференциация](#)
[6.10. Что такое моностилизм](#)
[6.11. Категории моностилистической культуры](#)
[6.12. Сакральное ядро моностилистической культуры](#)
[6.13. Категории полистилистической культуры](#)
[6.14. Новые культурные модели](#)
[6.15. Культурные инсценировки](#)
[6.16. Культурный фундаментализм](#)
[Глава 7](#)
[Инсценировки в культуре](#)
[7.1. О теории трансформации](#)
[7.2. Трансформация как культурная реорганизация](#)
[7.3. Культурный разрыв](#)
[7.4. Биография и культура](#)
[7.5. Идеология как культура](#)
[7.6. Культура в латентном существовании](#)
[7.7. Культурная инсценировка как механизм изменения](#)
[7.8. Структура культурных инсценировок](#)
[7.9. Повседневное теоретизирование](#)
[7.10. Элементы культурной формы](#)
[7.11. Case-study: казаки](#)
[7.12. Case-study: политики](#)
[Глава 8](#)
[Культура и социальная структура](#)
[8.1. Социальная структура и социальное неравенство](#)
[8.2. Вертикальные классификации](#)
[8.3. 'Модернистский проект'](#)
[8.4. Марксизм и модернизм](#)
[8.5. Модернизм в изучении социальной структуры](#)
[8.6. Экскурс: российская реидеологизация](#)
[8.7. Критика модернистского подхода к изучению неравенства](#)
[8.8. Новые дифференциации](#)
[8.9. Новые дифференциации и дифференцирующие факторы в России](#)
[8.10. Социальное распределение стилей](#)
[8.11. Новая парадигма социоструктурного подхода](#)
[Глава 9. Повседневность постмодерна](#)
[9.1. Факторы постнаучного развития](#)
[9.2. Новая повседневность](#)
[9.3. Виртуальное и реальное](#)
[9.4. Постмодерн и витальность](#)
[9.5. Постмодерн и время](#)
[9.6. Постмодерн и личность](#)
[9.7. Социальность грядущей эпохи](#)
[9.8. Заключение: 'clean ist wieder in'](#)
[Литература](#)

Предисловие

Моей любимой жене Алле

Первое и второе издания 'Социологии культуры' вышли в свет соответственно в 1996 и 1998 гг. Они ничем, кроме обложки, друг от друга не отличались. В предисловии ко второму изданию я писал: 'Третье издание, если ему повезет родиться, будет уже новой книгой'. Приятно констатировать, что я сдержал слово, настоящее, третье издание как раз и представляет собой, по существу новую книгу. Исчезла первая глава, посвященная, в основном, анализу применения понятия культуры в различных научных и ненаучных контекстах. Вместо этого в книгу добавлены три новые главы (седьмая, восьмая и девятая) и три новых параграфа (в нынешней первой главе). В целом книга обновилась почти наполовину, существенно усилилась ее исследовательская направленность. Поставлены и решаются в культурсоциологическом контексте проблемы геополитики и глобализма, политического консерватизма в его связи с модерном и традицией, более глубоко, чем в предыдущих изданиях, рассматривается понятие постмодерна и делается попытка охарактеризовать его как особую социокультурную эпоху.

Все это дало мне основание снабдить книгу подзаголовком. Теперь это не просто "Социология культуры", а "Социология культуры: путь в новое тысячелетие". Этим я хочу выразить две важные вещи. Первое. В книге сделан упор на описание некоторых существенных социокультурных процессов, характерных не только для России, но и для всего мира. Хотя они анализируются в книге в основном на российских реалиях, закономерности, которые я пытаюсь сформулировать, носят, на мой взгляд, универсальный характер. Это как раз и означает, что книга представляет собой попытку анализа нашего совместного пути в новое тысячелетие средствами социологии культуры.

Второе. Социология культуры (да и другие науки о культуре) все более выходит на передний край социально гуманитарной мысли, становясь одной из тех дисциплин, которые могут наиболее полно и адекватно выразить происходящие изменения. Другими словами, социология культуры постепенно превращается в ведущую социологическую дисциплину нового тысячелетия. В этом смысле социология культуры и есть путь в новое тысячелетие. Не для всего человечества, разумеется, но для социологии и социологов во всяком случае. Это также подразумевается в подзаголовке книги.

На чем основывается эта моя уверенность? В предисловии к первому изданию "Социологии культуры" я писал, что развитие в современном мире идет в сторону размывания 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 по-лучают в основном культурную мотивацию. Все эти явления как раз и свидетельствуют о том, что культура прогрессирующим 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 четвертой и пятой главам книги, в которых как раз ставятся и рассматриваются эти вопросы.

Строение книги соответствует задачам как исследовательского, так и учебного характера. Первая глава ("Культура в социологической традиции") носит преимущественно исторический характер, хотя в ней решаются и теоретические задачи: вводятся идеи и понятия, демонстрируются проблемы, которые решает дисциплина, показан процесс выработки социологического понятия культуры. Три последующие главы ("Логика и история повседневности", "Ритуал - символ - миф" и "Традиция - канон - стиль") представляют как бы 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, так сказать, социокультурного творчества, то есть созданию новых структур и групп из "мягкого" материала культуры. И, наконец, заключительные главы ("Традиции и консерватизм", "Геополитика и глобализм" 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 рассматривать как учебное пособие применительно к целому ряду дисциплин и курсов: культурологии, истории и теории культуры, социальной и культурной антропологии и этнологии, искусствоведению, 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 пятой главе книги. Также заслуживает внимания и преподавателей и студентов концепция повседневности как особой сферы опыта и ее исторического развития, изложенная во второй и девятой главах. На оригинальность именно этих концепций обратили внимание читатели предыдущих изданий "Социологии культуры". Подготовке настоящего издания предшествовал выход в свет его прототипа в США.. Книга была опубликована издательством Edwin Mellen Press под названием "Российские метаморфозы: культурная трансформация и социальные изменения" весной прошлого года. Я хочу выразить свою благодарность Институту "Открытое общество", финансировавшему подготовку первого издания "Социологии культуры", а также издательству "Логос" и его директору Н.Н. Пахомову, заботам которого книга во многом обязана тем, что не захирела, а продолжает жить, выходя вот уже третьим изданием за прошедшее четырехлетие. Особая благодарность тем читателям и коллегам, которые высказали теплые слова в ее адрес. Надеюсь, в новом виде она их не разочарует.

Предисловие ко 2-ому изданию

Я знакома с Леонидом Иониным почти два десятка лет - с тех пор, как мы оба были стипендиатами Фонда Александра фон Гумбольдта в Германии (он - в Билефельде, я - в Марбурге). Мы неоднократно встречались, обсуждая запрещенные в СССР книги и вообще образ жизни в стране, где господство коммунистов казалось прочным и нерушимым. Ныне Леонид Ионин - профессор московской Высшей школы экономики, ученый, широко известный в России и Европе, и я рада возможности представить его новую книгу читателям в Америке.

Надо сразу отметить, что эта книга стоит особняком среди прочей российской научной продукции. Освобождение России от коммунизма не привело сразу и мгновенно к расцвету многих направлений в науках об обществе. Хотя Россия переживает острые социальные изменения, теоретического осмысления этих изменений явно недостаточно. Особенно это ощущается в политической науке, социологии, антропологии, проводимых культурных исследованиях. Немного лучше обстоит дело у историков, для которых открылись новые области исследования, куда они не имели доступа при советской власти. Но и у историков мало нового там, где речь идет о теории, методологии, об общем видении предмета изучения.

Если подойти к делу в целом, то можно выделить три главных подхода и направления в нынешних российских социальных науках.

Первый подход может быть назван модернизационным. Он почти целиком основан на западных теориях и ориентируется на построение демократических институтов западного типа, невзирая на российскую специфику. С точки зрения теории у сторонников данного направления все выглядит хорошо, но практическое осуществление этих рецептов в России привело к большим бедам, которые сейчас явно видны.

Второй подход состоит в попытках поворота обратно к представлениям об обществе, характерным в принципе для советского марксизма с его преувеличением роли государства, значимости идейного единства общества, идеями социальной справедливости и равенства в распределении. Он пользуется немалой поддержкой сегодня, в период острого экономического кризиса. Но мало кто может не замечать, что это - поворот к идеям, дискредитировавшим себя за десятилетия господства коммунизма в России.

Третий подход заключается в поиске некоего особого пути развития России, который не был бы ни капиталистическим, ни коммунистическим. Его сторонники делают упор на специфику российской жизни, на особый духовный характер российской цивилизации, который должен обеспечить России особое место в мире, какое не может занять ни одна другая страна. В условиях глубокого кризиса, когда само существование страны находится под угрозой, такой подход позволяет пренебрегать всеми проблемами и оставаться уверенным в собственной важности и исключительности. Но он мало что дает в осмыслении конкретных проблем и поиске их решений.

Учитывая традиционные направления русской идеологии, сторонников этих трех направлений можно условно обозначить как западники, коммунисты и славянофилы.

Так вот, Леонида Ионина нельзя отнести ни к первым, ни к вторым, ни к третьим, так же, как и его книгу. Он вообще не поддается стремлению идеологизировать. И, хотя он чужд идеологизированности, ему удастся средствами социологического и культурного анализа уловить и отразить факты, лежащие в основе каждой из названных идеологий. Так, например, он является противником модернизационного подхода, защитники которого

стремятся уложить Россию в прокрустово ложе западных моделей развития. Он обнаруживает внутреннюю противоречивость современных глобальных тенденций (детально об этом говорится в главах о геополитике и постмодерне). Но в то же время он обнаруживает бесперспективность преувеличенных представлений об исключительности места России в мире, которые с его точки зрения являются проявлением 'культурного фундаментализма'.

Сегодня в России водораздел между сторонниками и противниками СССР пролегает очень резко. Первые целиком превозносят советский исторический опыт, вторые также целиком его отбрасывают, утверждая, что СССР - это 'выпадение из истории'. Леонид Ионин и здесь оригинален. Для него Советский Союз - исключительно прошлое, а не будущее России, но прошлое, имеющее собственные ценности и достоинство. Всякий исторический прогресс - не только приобретения, но и потери. Это относится и к нынешнему российскому переходу.

История развития России в последние десятилетия полна парадоксов, которые непостижимы с точки зрения традиционных теорий, описанных выше. В книге, которая сейчас перед вами, предпринята попытка отойти от этих теорий и сформулировать новый подход, согласно которому ведущую роль в социальных изменениях в современную эпоху играет культурная трансформация и главным механизмом изменения является 'культурная инсценировка'. Подобные подходы имеются в западной социологии, но в России их не было и к российскому развитию они никогда не применялись.

В результате возникает парадоксальный образ России как страны, которая, в определенном смысле далеко отстав от Запада (в экономическом и технологическом отношениях), находится на том же, что и западные страны, этапе социальных и культурных изменений. Если перефразировать известную марксистскую формулу, применявшуюся к странам типа Монголии, которые якобы переходили 'из феодализма в социализм, минуя капитализм', можно сказать, что в результате громадных трансформаций последнего десятилетия Россия как бы переходит 'из домодерна в постмодерн', минуя стадию европейского модерна. В общем и целом такой вывод, следующий из книги Леонида Ионина, согласуется с моим персональным, насчитывающим несколько десятилетий опытом знакомства с Россией и русской жизнью.

В книге есть много тезисов, которые вызывают несогласие, с которыми можно и нужно спорить. Но так бывает со всякой оригинальной работой. Я думаю, что американские читатели, интересующиеся Россией и социальными науками вообще, найдут в ней много новых вдохновляющих идей.

Heide Whelan, Professor

Dartmouth College

Я выражаю глубокую благодарность Московскому отделению института 'Открытое общество' за финансовую поддержку и издательской корпорации 'Логос' (Москва) за многообразную помощь при подготовке этой книги. Моя особая благодарность - лично Н.Н. Пахомову.

Л. Ионин

Москва,

2 декабря 1998 г.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Леонид Ионин окончил философский факультет МГУ им. Ломоносова, работал в академических институтах в Москве, в университетах Канады и Германии. Член многих российских и международных научных обществ. Ныне - профессор Государственного университета - Высшей школы экономики в Москве, научный руководитель факультета прикладной политологии. Автор множества статей и книг, в частности, 'Понимающая социология' (1978), 'Георг Зиммель - социолог' (1981), 'Слово и дело критики' (1989), 'Социология культуры' (1996, 2-ое изд. 1998), 'Свобода в СССР' (1997) и др.

Глава 1

Культура в социологической традиции

1.1. Введение: три культуры и герменевтика

В 1959 году английский писатель Ч.Сноу в своей знаменитой речи (вошедшей позже в сборник его публицистических работ), названной 'Две культуры и научная революция' [72], констатировал разрыв в культурном сознании интеллигенции; 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 познания 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 века традиции разделения 'наук о духе' и 'наук о культуре', с одной стороны, и 'наук о природе' - с другой, а также идей довольно консервативного философского течения того же времени, известного как 'критика культуры'.

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 века, 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 веков, 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.Лепенис в 1985 году опубликовал книгу с символическим названием 'Три культуры' [141], 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 веке 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, ориентированной 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 Фр. 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, так сказать, 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 так далее, и так далее. 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 [18, с. 139].

Эта своеобразная структура понимания называлась герменевтическим кругом. Идея круга 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', 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 [83], 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.

Так вот, 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 (реальные успехи естествознания и техники, побуждающие социологов двигаться по той дороге, которая других привела к успеху; кажущаяся простота и самоочевидность естественно-научных методологий, и многие другие) возобладал в социальных науках. Усиление герменевтической, гуманитарной составляющей в социальных науках 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.

Именно это и происходит ныне в России, которая с распадом СССР и исчезновением коммунистической власти утратила привычные вехи и ориентиры и занята ныне мучительным поиском смысла своего собственного исторического существования. Но странным образом эти российские трудности и этот российский переход совпали с трудностями и проблемами, которые переживает весь мир и которые вызывают глубокую переоценку ценностей познания. Эта переоценка глубже всего схвачена теоретиками постмодерна, прежде всего французскими философами Фуко, Лиотаром, Бодрияром, Деррида и др. Но она сказывается не только в изменении философских ориентаций и

стилевых принципов художественной жизни, но и в самой обыденности существования обыкновенных людей. Повседневная социальная жизнь стремительно 'окультуривается', т.е. наполняется культурными содержаниями, как бы обретшими собственное автономное существование и не связанными, как это было раньше, с социальным 'базисом'. У нас как бы исчезает наивная вера в объективность и предопределенность общественных процессов, а вместе с нею 'рассасываются' и самые разные структуры и системы, в которые люди 'вставлены' чуть ли не от рождения неумолимой рукой судьбы. Распадаются объективно значимые системы стратификации, пропадают куда-то принудительно обязательные образы жизни, место традиций занимают стили, жизненные формы свободно выбираются, в объяснении, а значит, и поведении начинает господствовать постмодернистский произвол. Социальные изменения получают в основном культурную мотивацию. Культура начинает пониматься уже не как пассивный 'слепок' с реальных процессов поведения, а как их активная 'форма'. 'Кодируя', 'драматизируя' свое поведение, соотнося его с мифом и архетипом, индивидуумы сознательно используют последние для организации и нормализации собственной деятельности. Эти явления показывают, что культура прогрессирующим образом перенимает функции мотора, движителя общественного изменения и развития.

Все это свидетельствует о том, 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 я именую его культурно-аналитическим) направление в социологии, будет рассказано в первой главе. В последующих главах я постараюсь, 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.

Книга названа 'Русские метаморфозы' потому, что эмпирические свидетельства происходящих трансформаций черпаются здесь в основном из российской жизни. Но процессы, которые в ней описываются, носят, по моему мнению, универсальный характер.

1.2. Начиная с Конта...

Социология начиная с Огюста Конта, которого считают родоначальником этой науки, сосредоточивалась, прежде всего, на анализе культурных закономерностей функционирования и развития общества. Хотя сам Конт считал жизнь общества естественным и объективно закономерным процессом[1] Поэтому социология, по Конту, будучи наукой об обществе, венчала классификационную пирамиду естественных наук, следуя за астрономией, физикой, химией и биологией., он не устал повторять, что человеческое общество - это прежде всего общность духа. 'Идеи управляют и переворачивают мир ... весь социальный механизм покоится в конце концов на мнениях' [48, 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' [109, с. 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, повсеместное 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 [42, с. 20-39].. Поэтому социология, по Конту, будучи наукой об обществе, венчала классификационную пирамиду естественных наук, следуя за астрономией, физикой, химией и биологией.

1.3. Репрезентативная культура

Я думаю, 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*, то есть 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' [177, 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, то есть 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 теологической

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 репрезентирует общество в сознании его членов и, следовательно, становится 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, то есть 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. отношения между людьми? Ответ на этот вопрос будет таким: все эти жесткие 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'. Они, эти идеи (снова процитируем Тенбрука) 'воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются (то есть 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 общественном развитии культура первична; на каждом этапе развитие культуры связано с борьбой идей, то есть 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, то есть 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 выдвигает 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 сопровождается познавательный прогресс.

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.

1.4. Объективизм

В дальнейшем развитии социологии обе эти тенденции: объективистская и культурно-аналитическая - присутствуют постоянно, хотя и довольно редко в подчеркнуто 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 общество[1] 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, то есть 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.

Но в то же время в социологии постоянно была сильна культурно-аналитическая тенденция, отчетливо проявлявшаяся в трудах классиков этой науки - Макса Вебера,

Георга Зиммеля, отчасти Эмиля Дюркгейма. Заметим, что несмотря на его принципиальную установку на научность социологии и требование рассматривать социальные факты как вещи, то есть 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 Макс Вебер в своей конструкции социологии. Ее опора - культурологический фундамент, то есть специфика человека как культурного существа. Для Вебера особенность социального поведения заключается не в том, что оно регулируемо '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.

1. 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, то есть 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.

1.5. Понимающая социология

'Действием,- пишет Вебер,- мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, 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' [9, 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 Макс 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 издают естественные науки. Оно, общество - продукт человеческих действий, искусственное, созданное людьми явление, то есть, 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 продукта 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, то есть - *mutatis mutandis* - в сферу культуры, обретают качества, не уловимые с помощью естественно-научных методов. Ясно, что ни ботаника, ни география, ни почвоведение, ни какая-то другая наука не сможет объяснить, чем отличается лес как приют покоя и одиночества от леса как объекта хозяйственного использования. Здесь речь идет о культурной функции леса.

Точно так 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., то есть 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, то есть 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 у Дюркгейма социальные факты одновременно и вещи, и коллективные представления, факты психической реальности^[1] 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.Лайдсберг, 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.

. Вебер же как исходную предпосылку социологии использует положение 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, то есть 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' [9, с. 626].

В веберовском анализе мотивов *социальных действий* учитываются все типы человеческой мотивации и два из них выделяются как собственно культурные [9, 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;
- 3) *аффективным*, прежде всего *эмоциональным*, то есть 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 к 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, то есть 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' [185, 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 не зависит от конкретных деятелей, то есть 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, то есть 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, то есть 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' [9, 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.

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 [10, с. 61-292].

1. 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.Лаидсберг, 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.

1.6. 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 века, 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 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', то есть комплекс связей, существующих в исторической деятельности, которое мы в понятии объединяем в одно целое под углом зрения их культурного значения' [10, с.70].

В качестве подлинного ядра духа капитализма он выделяет представление о профессиональном долге (Berufspflicht), то есть о внутренне мотивированной обязательности и неизбежности выполнения норм хозяйственного поведения. Главная из этих норм - рациональное хозяйствование, ориентированное на увеличение производительности и умножение капитала[1] Мы приводим лишь одну, хотя и завоевавшую всеобщее признание и, возможно, наиболее убедительную интерпретацию 'дух капитализма'. В период конца XIX - начала XX века 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 [27].

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..

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 добропорядочный человек, долг которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель' [9, с. 73]. Он поясняет: 'Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения, 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' [9, 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' [135, S. 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.

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' [9, 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' [9, 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 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, которую 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, то есть 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 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, то есть храмы, сложные ритуалы и т.д. Человек спасает душу, так сказать, 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* сверху, 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 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 максима повседневной экономической жизни, то есть 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*' [9, 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 [184, 11].

Он показал, что протестантское вероучение плюс сектарианская организация конфессии оказались в своем роде уникальными[2] 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.. Они сыграли огромную роль в формировании культурных предпосылок капиталистического развития. Сначала новая этика, 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 посясторонний утилитаризм' [109, с. 91].

Итак, мы видим, что культурно-аналитический подход, то есть 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, борьбу 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.

1. Мы приводим лишь одну, хотя и завоевавшую всеобщее признание и, возможно, наиболее убедительную интерпретацию 'дух капитализма'. В период конца XIX - начала XX века 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 [27].

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.

2. 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.

1.7. 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, оговорок и уточнений, взаимных заимствований и выделить фундаментальные умозрения, 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, то есть несделанным 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.

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.

1.8. 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' [110, р. 32]. Она представляет собой некий общий для всего человечества комплекс социальных чувств, установок, моральных 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' Макс 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' [174, 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, то есть 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, то есть действующие согласно 'субъективному смыслу', который они приносят 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.

1.9. Принятие роли другого

Подлинным основоположником символического интеракционизма стал американский философ и социолог Джордж Мид (1863-1931). Центральное понятие теории Мида - понятие межиндивидуального взаимодействия. 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', то есть '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, то есть 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' [147, р. 90].

Мидовская программа социологии, хотя и базируется на иных философско-методологических предпосылках по сравнению с аналогичной программой Макса Вебера, во многом параллельна веберовской[1] Джордж Мид является одновременно одним из классиков философии американского прагматизма. Его концепция социальной психологии и социологии разрабатывалась во многом под влиянием Джона Дьюи и прагматистской идеи практики, а также концепции социальной семантики Ч.Морриса. Но Мид учился в Германии и определенно знал работы Макса Вебера. Возможно, этим частично объясняется упомянутая параллельность.. (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 эмерджентный[2] *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. 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 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' [101, 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' [98] 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 создают его и, создавая, 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, вскрывая приемы и методы, которыми пользуются обычные люди, анализируя ситуации своих встреч и столкновений с другими людьми и приводя их в соответствие с собственными представлениями об объективно должном, то есть 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 [123, 124].

-
1. Джордж Мид является одновременно одним из классиков философии американского прагматизма. Его концепция социальной психологии и социологии разрабатывалась во многом под влиянием Джона Дьюи и прагматистской идеи практики, а также концепции социальной семантики Ч.Морриса. Но Мид учился в Германии и определенно знал работы Макса Вебера. Возможно, этим частично объясняется упомянутая параллельность.
 2. *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.

1.10. 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' [163, 166]. 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 Макс Вебер, не мог просто принять на веру представление об объективности этих структур; он стремился разобраться, как происходит *становление* этой объективности в ходе процессов, протекающих в жизненном мире, то есть в ходе простейших человеческих взаимодействий.

1.11. 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' [134, 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 нашего века) кризиса науки и жизни [27].

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 обьективированных 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, то есть 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.

Для жизненного мира, по Гуссерлю, характерны непосредственная очевидность, интуитивная достоверность его феноменов, понимаемых и принимаемых индивидом как таковые, то есть субъективная достоверность, причем субъективность жизненного мира - это 'анонимная' субъективность. Ее содержание определяется не активностью субъекта, 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, самодостоверное. 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' [134, 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' [134, 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, нерелефлексированное 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 всему, 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' [134, 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' [164, p.79]. Значит, науке, если она действительно желает быть 'строгой', необходима не столько формальная строгость, то есть логическая формализация и так называемые объективные научные методы, сколько выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого оно

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' [165, р. 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 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 [40].

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.

1.12. Когнитивная микросоциология

Когнитивная микросоциология, как мы обозначаем это направление вслед за К. Кнорр-Цетиной [137], сосредоточивается на анализе повседневной жизни, ситуационных взаимодействий, реальных и непосредственно внятных действующим индивидуумам 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 (микро процессы и микро феномены). 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 сущности[1] О принципах методологического индивидуализма см.: [68, 69].. Наоборот, согласно позициям микросоциологии реальны не индивиды, а взаимодействия и ситуации взаимодействий.

Итак, вроде бы нет ни индивидуумов, 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 взаимодействии, 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 индивидуумами тяжкая и принудительно действующая сила, а представляет собой тип поведения, избираемый участниками как наиболее соответствующий данной ситуации в результате ее (ситуации) категоризации и типизации[2] Подробно об этом см. в главе 2 настоящей книги..

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.Фрейд формулировал ее следующим образом: задача подхода состоит в том, чтобы выяснить, 'как люди конструируют мир своего опыта из того, как они о нем говорят' [117, р. 74]. Здесь важно подчеркнуть, что как социальные, так и 'индивидуальные' структуры, т.е. участвующие во взаимодействии индивидуумы, 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 стать на позиции 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 индивидуумам форму и содержание (т.е. мотивацию) их поведения, а как контингентный[3] 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:

1) то, что возможно, но не обязательно происходит; 2) происходящее случайно либо непредвиденным образом; 3) предназначенное для использования в обстоятельствах, которые нельзя точно предсказать; 4) непредсказуемое; 5) зависимое от чего-то другого или обусловленное чем-то другим; 6) то, что не является логически необходимым (но эмпирически наличное), 7) не вызванное необходимостью (Webster's New College Dictionary. Springfield, Mass., 1977). продукт конкретных взаимодействий.

'В некотором смысле,- пишет Кнорр-Цетина,- проблема социального порядка переопределяется, традиционный подход к порядку переворачивается с ног на голову. Социальный порядок - не то, что сохраняет целостность общества, контролируя желания и устремления индивидуумов, а то, что возникает в многочисленных повседневных взаимодействиях и взаимоприспособлениях этих желаний и устремлений. *Проблема социального порядка... превратилась в проблему когнитивного порядка...*' [137, 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, отправляясь 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.

-
1. О принципах методологического индивидуализма см.: [68, 69].
 2. Подробно об этом см. в главе 2 настоящей книги.
 3. 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: 1) то, что возможно, но не обязательно происходит; 2) происходящее случайно либо непредвиденным образом; 3) предназначенное для использования в обстоятельствах, которые нельзя точно предсказать; 4) непредсказуемое; 5) зависимое от чего-то другого или обусловленное чем-то другим; 6) то, что не является логически необходимым (но эмпирически наличное), 7) не вызванное необходимостью (Webster's New College Dictionary. Springfield, Mass., 1977).

1.13. Познание как творчество мира

Выше (см. 1.9), 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, собственно, можно рассматривать как систематическое описание структур социального мира, каким его видит действующий индивид, каким он представляется ему в ходе его деятельности, то есть 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. 1.8), 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, то есть превращает ее в объективную.

Этот пример позволяет понять, что вопрос о том, правильно или неправильно определена ситуация, то есть истинно или неистинно ее познание, сам по себе бессмыслен. Если факт познания меняет 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. Макс Вебер, исследуя роль протестантской этики в возникновении духа капитализма, показал, каким образом новое определение ситуации взаимоотношений человека и Бога, принятое протестантами, привело к рождению совершению новой исторической эпохи, новой формы человеческой цивилизации. Можно привести и более близкий нам пример. В середине прошлого 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, то есть 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 как победила антимарксистская, антикоммунистическая реакция^[1]. Слово *реакция* здесь понимается в его обычном смысле - как противодействие, а не в идеологическом - как нечто, противостоящее прогрессу.. 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.

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

1.14. Социологическое понятие культуры

Разумеется, рассмотренная выше широкая интерпретация теоремы Томаса требует оговорок и уточнений. Во-первых, любое, даже сколь угодно масштабное переопределение ситуации (вроде Марксова) никогда не изменит ситуацию целиком и полностью: меняются лишь ее определенные аспекты, а 'жизнь в целом', состоящая из результатов мириадов 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.

Еще одно уточнение: сколько-нибудь значимые и успешные (то есть 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, то есть 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 Фр.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, то есть 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.

Глава 2

Логика и история повседневности

2.1. '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. Нами 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, характеризуя 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 [95]. 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.

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, то есть 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 повседневных интерпретаций и т. д. Ответить

на эти вопросы - значит понять формальную 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 [8], которая содержит не только описание эксперимента, но и булгаковский иронический, но в основе своей точный, комментарий к нему):

Цит.

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, отправивший 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.

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 не понятной тревоги, сопровождаемые различными симптомами острой деперсонализации' [120, p.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, то есть 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

2.2. 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?

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 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-Горбунук 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.

Цит.

Пока не требует поэта

К священной жертве Аполлон,

В заботах суетного света

Он малодушно погружен...

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

Верховная власть повседневности обеспечивается именно связью повседневных дел и забот с физической телесностью действующего индивида. Выяснив это, вновь обратимся к 'Мастеру и Маргарите'. Воланду - главному 'экспериментатору' булгаковского романа - удастся 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.

2.3. Интерпретация как защита повседневности

Посмотрим, как на страницах романа организуется повседневность, то есть уточним ее, повседневности, характеристики, проявляющиеся в ходе воландовского 'эксперимента'.

В качестве 'испытуемых' 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 понялся, 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'.

И во всех аналогичных случаях мы обнаруживаем то же: если происходящее настолько невероятно, что не сообразуется 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 [164, 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' реальными, если их не удастся 'нормализовать' и тем самым отбросить в сторону, тогда их приходится интерпретировать как *указание на нечто иное*, чем повседневность, то есть 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.

Цит.

Наиболее развитые и культурные люди в этих рассказах о нечистой силе, посетившей 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 чревовещателей, 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 конечные 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.

Цит.

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 застройщика; возле нее валялся рассыпавшийся картофель и несколько пучков луку... Трое черных коней храпели у сарая, вздрагивали, взрывали фонтанами землю. Маргарита вскочило первая, а 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 попытки 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, встроены 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) [39], 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. 2.16).

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 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.

2.4. Проблемные ситуации

С проблемными ситуациями, 'взрывающими' нормальный ход повседневности, подобно тому, как это описано в романе, сталкивается или может столкнуться каждый. Наиболее характерна ситуация, когда партнер действует непредсказуемо, то есть 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, 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 превосходит 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, то есть 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 (вспомним мисс Марпл у Агаты Кристи). Важно принципиальное различие этих двух видов 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.

2.5. 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.

Постулат взаимозаменяемости точек зрения: 'Я принимаю на веру - и предполагаю, что другой поступает так же,- что, если я поменяюсь с ним местами так, то 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)' [164, p. 112].

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' [164, p.112].

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, то есть 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, если мы приняли (неосознаваемо для самих себя, не задумываясь) зафиксированные в 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 так далее, и тому подобное. 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.

2.6. 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 очевидны. 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 непорядок у вас в одежде, или просто жертва любви с первого взгляда. Следовательно, прежде чем взаимодействие состоится, надо *понять*, кто он, ваш партнер, то есть 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, то есть 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, то есть 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 приобретает определенную функциональную окраску, становится 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 двухголосо, то есть всегда и необходимо характеризуется двоякой направленностью: на предмет речи, как всякое обычное слово, и на другое слово, как чужую речь [2, с. 315-316]. Аналогичным образом повседневное понимание тогда адекватно, когда охватывает 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 игру - 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, то есть 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, то есть 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, занимавшийся 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.

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

Цит.

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 это глупое слово 'определенно'...

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 Азазелло из свиты Воланда. Маргарита определяет его сначала как сыщика, затем - как сводника:

Цит.

- 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!' - подумало Маргарита, вглядываясь в своего уличного собеседника.

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

- Откуда же вам меня знать! А между тем я к вам послан по дельцу.

Маргарита побледнела и отшатнулась.

- С этого прямо и нужно было начинать,- заговорило она...-Вы меня хотите арестовать?

- Ничего подобного! - воскликнул рыжий.- Что это такое: раз уж 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, прищурив глаз.

Маргарита очень разгневалась.

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

В данном диалоге процесс типологической интерпретации (типологического понимания) совершенно очевиден и нагляден. Каждая реплика выражена 'двухголосо': она содержит не только реакцию, но и активный типологизирующий комментарий к реплике партнера. В процессе диалога определяется и переопределяется (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 (то есть типов.- *Л.И.*) открывает новые возможности для дальнейшей деятельности. Мы сталкиваемся с новой объективной структурой среды, порожденной этими изменениями' [120. с. 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.

2.8. 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.

2.9. 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 [126, 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, то есть 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 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' [153, p. 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 Маше - 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' [152, 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' [152, 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*.

2.10. 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, то есть такой ситуации, когда нормальное течение повседневной жизни нарушается, а типологическая переинтерпретация не изменяет положения. Затруднение этого рода может возникать в случае, когда новое сочетание эмпирических фактов не поддается осмысленной интерпретации, то есть 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, то есть к милиции.

Важно подчеркнуть отличие понимаемой таким образом проблемной ситуации от проблемной ситуации в рамках традиционных, нефеноменологических подходов. Проблемная ситуация возникает не 113 непосредственной практической деятельности, а как продукт типологической интерпретации, то есть 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 блокированного 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 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, так сказать, патологию повседневности. Но и рамках той экспертной сферы, 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 укладываемое в систему профессиональных типов интерпретации. Точно так же душевная болезнь, причиняющая страдания участникам повседневных взаимодействий, разрушающая устойчивую intersubjectивную 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.

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 и 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 '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, то есть 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.

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, процессуальный кодекс говорит, 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 подсудимыми 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' [76, с. 27]. Можно ли понять это положение иначе, чем как предоставление права оценивать научную убедительность экспертизы людям, не компетентным в этой сфере?

Точно так 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' [43, 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' [43, с. 55].

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 [86].

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.

2.11. Шерлок Холмс и (псевдо) дедуктивный метод

Ситуации профессиональной интерпретации действия возникают, в частности, при расследовании преступления и поимке преступника. Рассмотрим следующий пример [100, S. 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'. 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 героиня '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 проблемной 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 отрыв 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.

2.12. 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 (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, то есть 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:

Цит.

До, 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...' - подумал Берлиоз и возразил:

- Ну, здесь уж есть преувеличение. Сегодняшний вечер мне известен более или менее точно. Само собой 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 другой 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.

Прошлое и будущее, так же как и современность, для Воланда столь же прозрачны и 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.

Цит.

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 повседневной жизни определяются в первую очередь тем, насколько важны эти знания с точки зрения наших практических планов и целей. Наиболее важные для достижения целей, то есть 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 [139].

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.

Цит.

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 характерна 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 [22].

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 [164, 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, то есть 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, Лалласа 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 понимании 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 [154]. 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' - чувствовал бы себя как дома. И только он, ибо обыкновенные люди - повседневные деятели - опираются на другую, повседневную логику, их знание относительно, то есть 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.

2.13. 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' [164, 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 возможности 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, то есть 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, так 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, то есть не изменились физические действия моих предшественников, 'наполнявшее' их эмоционально-смысловое содержание, не изменились и ушедшие в прошлое типологические 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. Вспоминающий 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?

Такой повседневностью, в которой прошлое и настоящее взаимодействовали, так сказать, 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' [49, 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, то есть 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 всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые' [57, 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' [57, с. 47].

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.

2.14. Эволюция конституирующих элементов повседневности

Ответ на вопрос об историзме повседневности требует специального изучения огромного этнографического и исторического материала. Насколько мне известно, такое изучение не проводилось 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 [164, р. 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 имеется в виду и материальное производство, и охота, и собирательство и прочие виды деятельности. Историк Яков Буркхард, 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' [105, S. 56].

Вторая важная характеристика повседневности - так называемая *epochē* [[1](#)] *Epochē* (греч. воздержание) - в феноменологической философии Гуссерля термин, обозначающий воздержание от суждений о существовании или несуществовании объектов опыта. 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 добывать хлеб свой'. Мировоззрение средневекового человека определяла 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 *epochē*, отличающемся от шюцевского *epochē* 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' [27, с. 60]. Характерными ее чертами были именно сомнение в подлинности окружающего 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, то есть к формированию *epochē* 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 a'3f 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 всемогущих 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 Арея (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 a'3f la vie*, характерное для любой повседневности, несовместимо с расслабленностью, пассивностью сознания.

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 a'3f la vie* как не уклонное и безукоризненное выполнение требований, предъявляемых средой, обстоятельствами, профессиональной и социальной ролью,- это основное положение этики протестантизма, которую Макс Вебер (об этом говорилось в главе 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 a'3f 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, то есть физическим пространственным телом, а в эпоху средневековья человек - это в первую очередь душа человека. Можно предположить, что в первом случае субъективное время было почти иррелевантно и трудовые ритмы совпадали с природными (весна - осень, день - 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, то есть 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. 2.12).

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' [25, 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. При этом возникает стандартное время, то есть 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.

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 мой 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 остротой 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.

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

2.15. Историческое развитие социальности

Рассмотрим последний из выделенных Шюцем характерных признаков повседневности - особую форму социальности. Повседневность - это общий, intersubъективно структурированный типизированный мир социального действия и коммуникации. Раскрытию структур именно так понимаемой повседневности посвящен один из немногих опубликованных на русском языке фрагментов работ Шюца [88].

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?
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 [144] 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, то есть 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, то есть 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 исходя 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 войны - бесстрашными и мощнейшими. Эти превосходные степени сами по себе исключают возможность сравнения и замены одного другим.

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 употребляемое; 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 практическим 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' [27, с. 57].

Специфический способ бытия продуктов науки символизирует способ бытия современной повседневности.

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.) [16, 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 стола. 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 понимают под этим,- это идентичность существ' [16, 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 Изида, 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.

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' [16, 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 Валлу, которая родила дитя *Рахили*.

В дальнейшем, по мере усложнения деятельности, 'удлинения' цепи средств, необходимых для достижения лично желаемой цели, обусловленного этим разделением 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.

2.16. 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, то есть 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, немыслимой 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 систематическое исследование позволит объяснить многое из того, что было в прошлом и предвидеть (в определенной степени) будущее культурного развития человечества.

2.17. 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.

'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:

Цит.

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, ведь 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.- Воланд поднял шпагу.

В главе 1 (см. 1.8) упоминалась теорема Томаса, в которой утверждается следующее: если ситуация рассматривается как реальная, она реальна по своим последствиям. И в предыдущей, и в настоящей главе я на многочисленных примерах старался показать, что определенного рода интерпретация, то есть 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.

Глава 3

Ритуал - символ - миф

3.1. Ритуалы и ритуализм

В обыденном понимании под ритуалом подразумевается стандартная устойчивая последовательность действий, имеющая церемониальный характер. При этом предполагается, что ритуал - лишь формальная процедура, то есть 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, каким он должен выразиться в поведении. 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 проблем: 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 [33].

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, характеризуемые 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 в 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 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 главы 2 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 я говорил в главе 2. 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 от острой тревоги и нервных срывов, которые провоцируются провалом попыток достижения цели. Ритуализм - один из пяти выделенных Мертонем типов адаптации индивидов к культурным целям и выработанным для их достижения институциональным нормам [148, p. 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 века. Сначала Лютер боролся не с католицизмом как таковым, а с его ритуалистическими чертами. Так, богослужение и библия только на латыни, 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, небезразличен 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.

3.2. Ритуалы и социальные институты

Ритуализация определенных систем деятельности, отрыв их от реального жизненного энергетического субстрата есть форма образования 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' [33, 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, то есть индивидуальные переживания, мотивы, цели, стремления, иными словами, из фактов индивидуальной психики и жизни они превращаются в общественные факты, вливающиеся в поток общественных взаимодействий [37, 59].

В данном случае нас интересуют не столько точные определения зиммелевских понятий формы и содержания социального, сколько проблема их взаимодействия, то есть обобществления, которую мы рассматриваем в определенном смысле (об этом речь пойдет ниже) как проблему институционализации. Обратимся непосредственно к Зиммелю [33, с. 117]:

Цит.

...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 которой обязаны своим существованием. Происходит освобождение и автономизация некоторых энергий, последние уже оказываются не связанными с 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 право. 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 iusticia, 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.

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 непосредственностью 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', то есть 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, то есть 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, то есть 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 [185, Кар. VI].

В наши задачи не входит анализ логики развития социальных институтов и их взаимодействия с внешней средой. В данном контексте важно лишь подчеркнуть, что социальные институты формируются на основе ритуализованных форм поведения. В обществах 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.

3.3. Определения ритуалов

Очевидно, что нас не устроит приведенное в 3.1 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 ритуала[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 *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.. 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) [115, р. 222].

Лаконичное и выразительное определение ритуала дали Р. и К. Берндты: '*обряд, магический или религиозный, является стилизованным и символическим действием, которое исполняется 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 цели выражения веры или приверженности определенным символическим системам*' [112, р. 13].

Социологическое понимание ритуала имеет по необходимости более общий характер. Ритуал, по определению В.Фукса [143, р. 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 [178, р. 351].

Цит.

1. 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 усилению 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.

2. 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'.

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 *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.

3.4. 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 [113]. Как отмечалось ранее, в понимании Дюркгейма общество - это реальность *sui generis*, то есть 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.

Вот как интерпретирует П.Сорокин [74] 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 легко возбудимыми, 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 тяжкий 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' [74, с. 80].

Если сфера совместного, коллективного, общественного - это 'священное', а сфера отдельного, изолированного существования - 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 видеть^[1] *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.; 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.

Перечисление этих ритуалов и немногие приведенные выше примеры, показывающие обрядовую сторону религии австралийских аборигенов, дает 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 году к семидесятилетию юбилею вождя (или бога?). К отрицательным ритуалам относилось и относится запрещение, хотя и не касания, но 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.

1. *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.

3.5. 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, то есть в бога. Магические ритуалы преследуют непосредственные, ближайшие цели и, что очень важно, они являются делом индивидуумов, 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) участвуют 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 года на Красной площади, когда войска прямо с парада шли на фронт. Благодаря случайному стечению обстоятельств коммеморативный 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 [44]. Календарные ритуалы нередко рассматриваются как одна из разновидностей ритуалов перехода (см. 3.6).

Особый класс образуют ритуалы *интенсификации*. Этот термин введен американскими антропологами Чеплом и Куном [108] для обозначения совокупности ритуалов различных

типов: кризисных, календарных и других, осуществляемых для того, чтобы противостоять нарушению равновесия групповой жизни, вызванной 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 количество 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 3.9.)

Кроме того, ритуалы могут быть классифицированы по массовости, то есть 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. 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 межличидудальных 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, то есть поведения, функция которого - выразить уважение и признательность одного человека другому. Гофман пишет [123, р. 111]:

Цит.

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 раздвергиваться реальные взаимоотношения актора и реципиента.

Различают уважительное поведение двух видов, каждый из которых ориентируется на соответствующий тип ритуала: ритуал избежания или ритуал презентации. *Ритуалы избежания* - 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 избежания в том виде, как они описываются Гофманом, напоминают зиммелевское понятие такта.

Ритуалы презентации - это тоже предписываемые модели уважительного поведения, но служащие цели поощрения и активизации взаимодействия. Если ритуалы избежания предписывают, 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' [125, р. 312].

3.6. Rites de passage

Ритуалы перехода - это особый 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 [122]. 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 кончаются - следует обрезание. В тот же вечер свежесрезанные *ганза*, не обращая внимания 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 [60, с. 119-122].

В ряде племен аборигенов Австралии процессом инициации предусматриваются следующие ритуалы.

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. Опиерирующий, сидя верхом на иницируемом, срезает крайнюю плоть. У племени аранда операция совершается под звуки вращаемой гуделки - голоса великого духа Тванйрика.

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 *Кунапипи* и имеет соответствующее мифологическое обоснование 'Кунапипи означает надрез или чрево Матери-прародительницы, пенис символизирует Питона или Змею-Радугу, или Змею-Молнию, а надрез - женскую матку. Таким образом, 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 надревнейших 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 характер, 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 прутьями железной клетки, заставлявшей человека стать, кем ему суждено стать, и оставаться тем, кто он есть, то теперь каждый человек может не входить в клетку, войти в одну или в другую^[1] 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.. 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.

1. 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.

3.7. 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, по две из каждой группы. В ходе обряда, который проводится днем, женщины проходят по насыпи, представляющей тело эму. В это время мужчины начинают петь... Когда пение заканчивается, руководящий обрядом мужчина 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*:

Цит.

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 [178, 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) [143, 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.

3.8. 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.

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 этнографическим 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 взрослости, 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 неотвратно, сразу и полностью, как куколка превращается в бабочку. Он вырос 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 [106, S. 44].

И, наконец, - свобода в социальном измерении: открытие возможностей внутрипоколенческой и внутрикогортной вертикальной социальной мобильности, рост значения как статусов достижения, как 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 главе 1.

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, то есть осмысление того, что означает или, можно сказать, что символизирует этот стимул, на какие возможные последствия он 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.

3.9. 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 главе 2, посвященной формированию типологических структур повседневности, речь шла, в частности, о бразильском племени бороро, члены которого гордились тем, что являются красными попугаями араара. 'Бороро совершенно спокойно говорят, что они действительно являются красными араара, и это не имя, которое они себе присваивают, и не родство, на котором настаивают. Они утверждают о полном тождестве существ' [16, с. 139]. Эта идентичность, то есть одновременное бытие собой и другим, и составляет характерное качество мифологической символизации.

Особенную природу ее разъяснил А.Ф. Лосев. В книге, вышедшей в свет в 1930 году, он писал [52]:

Цит.

...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' дано 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.

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 Фр. Тенбруком) следующим образом: это такие идеи, мировоззрения, системы мысли, которые либо активно признаются людьми, то есть поддерживаются практическим поведением, либо пассивно принимаются, то есть 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 поддерживаемая' действием, превращается в реальность; как следует из теоремы Томаса, идея 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 Кощея Бессмертного: когда яйцо разбивают, Кощей 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 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, то есть 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.

3.10. 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.

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 везде, 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 мифа^[1] Тем не менее полезно для справки воспроизвести краткое и информативное определение мифа - 'Миф (гр. 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 им богами судьбе, *сотериологические*, 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' [131, S. 413].. 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 и истории, если сочтем глупым суеверием веру в дьявола, а процессы 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, то есть абстрактное, смысловое бытие. Он не есть продукт мыслительных усилий.

Например, наше отношение к пище, как утверждал Лосев, совершенно абстрактно, то есть 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*' [52, 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*' [52, 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, ощутим, 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*' [52, с. 36].

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.

1. Тем не менее полезно для справки воспроизвести краткое и информативное определение мифа - 'Миф (гр. 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 им богами судьбе, *сотеиологические*, 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' [131, S. 413].

3.11. Наука как миф и ритуал

Кроме всего прочего, миф не является также и научным построением, в частности псевдонаучным, донаучным или примитивно-научным[1] 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.. Лосев показывает, что миф не есть примитивная наука, пред-наука или до-наука. Бессмысленно говорить, что современная наука появляется из мифа, а затем, развиваясь, *побеждает* 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) [52, с. 18]:

Цит.

Механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т.е. не имеет формы. Для меня это значит, что он - бесформен. Мир - абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он - абсолютно плоскостей, 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-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?

Этому предствлению 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, то есть 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' [52, 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 году американский историк науки Т. Кун выпустил книгу 'Структура научных революций' [50], где представил борьбу направлений в науке как борьбу 'научных парадигм', то есть, 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, то есть с целью изучения социальных и социально-психологических факторов, детерминирующих научное 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', то есть 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 формально) 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 [50, с. 43-44]:

Цит.

...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.

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.

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 [50, 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, формулировка, данная антропологом Мэри Дуглас: 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. 2.12). 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, то есть 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 (например, у Дюркгейма или Леви-Строса) никогда не сможет стать наукой австралийцев или полинезийцев: эта наука из другого мифа, то есть 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. Так же 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 мифа[2] О концепции модерна и 'модернистском проекте' как современном мифе см. в гл. 8., питающего и организующего наше восприятие мира и человека вплоть до самых частных, обыденных восприятий, а также нашу историю и общественную жизнь.

В заключение приведу 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'* [52, с. 30].

3.12. Миф: энергия и функции

Главный вывод, который следует из предыдущего изложения *'миф есть фундаментальная форма строения реальности'* [91, S. 223]. Эта формула, практически совпадающая с тем, что изложено выше, заимствована не из книги Лосева, а из современного 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 главе 1 представления о репрезентативной культуре, которая так же, как и миф, не может существовать 'объективно', а существует лишь как субъектно-объектное единство, то есть 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* направленности, как противовес угрозе энтропического погружения в бессловесность, немоту, хаос' [77, 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 [91, S. 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 в месте 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 примера 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 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, то есть 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.

1. 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.
2. О концепции модерна и 'модернистском проекте' как современном мифе см. в гл. 8.

3.13. 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 считается существующим теми людьми, которые находятся под обаянием национальной идеи. Именно в этом смысле национальные чувства называют мифами, то есть 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. Много 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, повторяю, этот этап - лишь завершающий.

Более фундаментальная, более широкая и более прочная форма - *культурный национализм*. Э.Геллнер вообще считает национализм культурным феноменом. По его

изыщному определению, национализм в конечном счете - это 'течение, стремящееся соединить культуру и государство, обеспечить культуру своей собственной политической крышей, и при этом не более чем одной' [21, с. 104]. В свою очередь единую национальную культуру можно рассматривать как неперенное 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 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, то есть, 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. Греверуса, 'национальный культурный идеал', распространяется 'политический фольклоризм' [127, S. 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 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: политика и культура. 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 [21, с. 114], как будто такими призывами можно остановить национализм; вероятно, авторы соответствующих концепций предполагают, что сконструированное можно де-конструировать. 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, то есть 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 - 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 значит предостерегать человека против него самого, против его собственной жизни, такая она есть. Мифологическая идентичность - это подлинная национальная идентичность, и уже на ее основе создаются культурная и политическая 'настройки'. 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*)' [121]. 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.

3.14. 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 мне 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 общественной жизнью и в котором (или которым) живем все мы в нашей повседневности. В главе 2 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 самоочевидность его существования.

Что касается перспектив исследования общества с помощью предлагаемой концепции мифа, то некоторые возможности я старался 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, расколдованно. 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.

Глава 4. Идеологии

4.1. Модерн и традиция

Избранный нами подход заставляет воспринимать идеологию в первую очередь не как объективную духовную структуру, а как более или менее устойчивую форму опыта. 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 когда-то 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] Впервые слово 'консерватизм' как обозначение политической ориентации появилось в заглавии издаваемого Шатобрианом журнала, ставящего своей целью пропаганду идей Реставрации - 'Консерватор' ('Conservateur'). В 30-е годы прошлого века термин проник в Англию и Германию, затем и в Россию.) 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 отличает его от

прогрессистской демократической идеологии. Это идея конкретности, воплощенной в опыте традиции.

1. Впервые слово 'консерватизм' как обозначение политической ориентации появилось в заглавии издаваемого Шатобрианом журнала, ставящего своей целью пропаганду идей Реставрации - 'Консерватор' ('Conservateur'). В 30-е годы прошлого века термин проник в Англию и Германию, затем и в Россию.

4.2. 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' [55, 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', предполагал наличие 'живой' взаимной связи между собственностью и ее хозяином [149]. 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 существовало. 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 [25]. 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. Выглядело так, будто они не понимали коммерческой роли денег.

Такое использование монет кажется 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' [25, 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 интимных 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.

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. уплаты за убийство или изувечение человека, или другие тяжкие преступления. Вергельд платили 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' [25, 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 (*posessor*), 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 арендатору - 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' [25, 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 имения 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' [55, 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' [20, 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 обозначали одно и то же. Бытие и 'имение', если и не совпадали, то находились в отношениях неразрывной взаимозависимости.

4.3. Абстрактное понимание собственности

Разрыв между бытием и имением обозначался по мере развития денежной экономики. Деньги, выступая в качестве универсального выражения любой ценности, тем самым релятивизировали все ценности. Единство бытия и имения 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, коренящимися 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.

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 межчеловеческих 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 посредующая 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*.

4.4. 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 коммерческого 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, овещает 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 личностные, 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 личностного отношения, предполагающего единство владения и владельца; б) консервативную природу подхода к проблеме собственности со стороны 'левых' партий и политических движений.

4.5. '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' [55, с. 609]. Не человеческие индивидуумы являются творцами истории, даже не народ как совокупность индивидуумов (народные массы в марксистском понимании), а земля как место событий, место истории. Впрочем, эти два смысла земли между собой тесно внутренне связаны.

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' [55, 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 индивидуума - 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 имением.

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 национальная общность. И то и другое состоит из атомов - изолированных моментов и изолированных индивидуумов. 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 самоидентичность 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 индивидуумов, населяющих в данный момент часть земной территории, именуемую, скажем, Францией.

Нация - нечто гораздо большее, это 'хрупкое сообщество, долгая череда прошедших, настоящих и будущих поколений, проявляющееся в общем языке, обычаях и законах, в переплетении разнообразных институтов использования земли..., в старых фамилиях, и, в конечном счете, в одной бессмертной семье... государя' [55, с. 604-605]. Таким образом, нация оказывается не временным и достаточно случайным сосредоточением индивидуумов 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, имением, 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 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; также 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.

4.6. 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. 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 [55, с. 614-615].

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 индивидууму;
- постулат универсальной применимости всех законов для всех исторических и социальных общностей;
- атонизм и механицизм (сложные целостности - государство, право и другие - конструируются из изолированных индивидуумов или факторов);
- статическое мышление (правильное понимание общих принципов считается самодостаточным и независимым от влияния исторических изменений).

Мангейм формулировал эти принципы применительно к идеям Просвещения, реакцией на которые стал немецкий консерватизм XIX века. Марксизм и родственные ему разновидности левой идеологии составили в XIX - начале XX века 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 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 индивидуумов), 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, несмотря на и вопреки мнениям, желаниям и правам отдельного индивидуума.

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 индивидуума как основы дедукции в марксистской версии теории общества и общественного прогресса занял социальный класс - явление столь же универсальное, как и руссоистский естественный человек. И не удивительно 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').

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 индивидуумов, а результат развития *общественного организма*. Поэтому считать общество результатом договора так же бессмысленно, как считать организм результатом договоренности складывающих его равноправных и одинаковых клеток. Клетки различны по своей природе, составляющие общество индивидуумы 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 соглашались 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 индивидуумам определенную идентификацию и не поощряет к ее смене. В принципе идеалом консерватора является сословное общество с его устойчивыми идентичностями и относительно низким уровнем социальной мобильности. Оно же - *органичное* 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 века 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 индивидуумы, 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 рассматривается как органическое единство, его суверенитет безграничен, и свобода, которой обладают индивидуумы, 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 индивидуумов за счет ослабления роли государства ставят перед собой, как правило, либералы.

4. Что касается неотъемлемых прав человека, то здесь последовательно консервативная позиция будет заключаться в отрицании таких прав. Это вовсе не значит, что консерватор хочет 'бесправия' людей и их незащитности 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 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, атомизму и механицизму 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 ясно, 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 последних предпосылках их мышления, которые - бывает и так - иногда не осознаются полностью самими мыслящими и действующими.

4.7. 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, что есть, 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 смысле. В экономическом смысле свобода означала снятие зависимости индивидуума 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. Практическим, 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'.

Свобода ощущалась настоятельно необходимой ввиду гнетущих и подавляющих 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 времени внутреннее противоречие свободы и равенства оставалось незамеченным' [173, с. 216].

4.8. 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,- говорил Мюллер,- 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' [55, 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' [172]. 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.

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 [55, с. 605].

Индивидуум 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, индивидуум здесь и есть, но он - коллективный индивидуум - 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 индивидуумов, свобода которых чревата субъективизмом и анархизмом.

Романтик Фридрих Шлегель говорил, что тот, кто приклеился к одному месту, есть мыслящая устрица. Политические консерваторы 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,- пишет он,- 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' [55, с. 605].

Историческая школа^[1] Группа историков, юристов и филологов, которые в первые десятилетия прошлого века обнаружили общность представлений об историчности человеческого духа и о задачах и методах исторических наук. Это был юрист Савиньи, историки Ранке и Нимбур, 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 видела в истории деятельность духовных сил, например народного духа. См. источники по истории прав и методологии исторических наук. 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 'нация'

подменяется понятием 'государство', как это происходит у Л. фон Ранке. В результате складывается некая предустановленная гармония: группы (корпорации) и индивидуумы 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, как мне кажется, 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.

Цит.

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 [20, с. 71].

Затем Гегель более подробно описывает и локализует одностороннюю абстрактную свободу в историческом пространстве. Конкретно эта форма проявляется в деятельном фанатизме в области как политической, так и религиозной жизни. Сюда относится, например, период террора во времена Французской революции, когда должно было быть уничтожено всякое различие талантов, всякого авторитета. 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 [20, с. 71-72].

Таким образом проявляются два полюса: абстрактная свобода и нормальная 'разнокачественность', различия. Гегель постулирует третий принцип - среднее, которое оказывается 'конкретной свободой':

Цит.

'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' [20, 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, и 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. 'Цель политики,- пишет Шталь,- обеспечить материальную, а не только формальную свободу. Она не должна отделять индивида от физической власти и морального авторитета и исторической традиции государства, чтобы не основывать государства на обычной индивидуальной воле' [55, с. 606]. Если несколько перефразировать Штала, то можно сказать, что материальная свобода 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 индивидуум (впрочем, до реального индивидуума так же далеко и либеральному представлению о свободе), а 'исторический индивидуум' - нация или государство. Это характерное перемещение субъектности свободы порождает целый ряд теоретических и практических политических проблем. Ибо к этим индивидуумам высшего порядка, к их свободе можно подходить так же по-разному, как и к конкретным человеческим индивидуумам.

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 индивидуумов.

Этому абстрактному пониманию свободы исторических индивидуумов 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

регулирования 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 индивидуумов, 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.

1. Группа историков, юристов и филологов, которые в первые десятилетия прошлого века обнаружили общность представлений об историчности человеческого духа и о задачах и методах исторических наук. Это был юрист Савиньи, историки Ранке и Нимбур, 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 видела в истории деятельность духовных сил, например народного духа. См. источники по истории прав и методологии исторических наук.

4.9. 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, как мне кажется, 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.Шталя. Но источником свободы 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' [89, с. 112]. 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 индивидуум. 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' [89, с. 112]. Далее, как пишет автор советской 'Философской энциклопедии' [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' [56, 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 является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе' [57, с. 883].

Здесь полностью проявляется либерально-эгалитаристский 'синдром' в понимании свободы: представление о крушении традиционных социальных институтов, торжество идеала равенства, свобода каждого, неограниченная 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, идея формирования гармоничного человека и снятие разделения труда можно истолковать как отрицание качественных различий человеческих индивидуумов 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 марксова 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.

4.10. 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 упрек, но традиционный упрек консерваторов в адрес сторонников абстрактной свободы. (Парадоксом представляется защита советскими марксистами капиталистического мира от авторов антиутопий, рисующих будущее как царство тотальной несвободы. 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 выразилось 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 индивидуума, претендующего на собственный индивидуальный закон,- православная или российская цивилизация.

Для прояснения нынешнего подхода левых приведем несколько цитат из сочинения Г.А.Зюганова:

Цит.

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 [35, с. 9-10].

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 входить, но стоит остановиться на образе врага:

Цит.

- 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* [35, 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 индивидуумов' - 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.

4.11. Экскурс: была ли свобода в СССР

У Иосифа Бродского есть стихотворение, где дается своеобразное поэтическое 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 ни 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.

Мне кажется, 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 не-универсалистском смысле.

Подойдем к вопросу о свободе, используя уже знакомую нам концепции повседневности и конечных областей значений А.Шюца (см. разд. 2.2). 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. Я хотел 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 обществ^[1] 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': [183, с. 52].. Но я не могу 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 индивидууму конечных областей значений и степенью доступности их в определенном обществе.

Если подойти с этой точки зрения, можно сказать, то даже в советской тоталитарной повседневности обнаружится достаточное количество степеней свободы. Такие конечные области значений, перечислявшиеся Шюцем (см. 2.2), как фантазирование, наслаждение искусством, театр, литература, научное теоретизирование были доступны советскому человеку.

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, скажу, 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, так сказать, 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:

Цит.

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 по сему будет рассматриваться законом как насильник.

Здесь высмеивается стремление тоталитарных властителей овладеть внутренним миром человека, поставить барьер, полностью 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 я хотел бы 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.

Я вынужден 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 a la vie*) советской жизни была не ниже, а может быть даже и выше, как мы увидим далее, любой другой человеческой жизни.

Второй урок, который можно извлечь из этих описаний, - это урок релятивизма. Если уровень и форма свободы определяются не накладыванием 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 является самооценкой 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 смещений 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:

Щекочет ноздри невольский ветерок,

Судьба родных сознания не гложет.

Ах! Только соотечественник может

Постичь очарование этих строк!...

Я выделил курсивом две последние строки, поскольку в них отчетливо выражается именно такое релятивистское понимание свободы. Оно, это понимание, приводит к ряду парадоксальных выводов. Во-первых, к выводу о проблематичности сравнительного 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 увеличилась. 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 имущество, отчужденное в советское время. Ситуация в целом начинает напоминать ту, что существовала до революции 1917 года: 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 обогащающее за счет возвращения в его собственность гигантского национализированного большевиками имущества, оно своей ритуальной стороной придает пышность и блеск власти, но не затрагивает 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 к 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 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.

Странным 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 было необходимого для них и потому реального. В этом контексте неважно, были ли они правы или нет, т.е. соотносится ли русская революция 90-х годов 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 целая 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, которые я продемонстрировал 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 отдельных 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:

Цит.

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 [94, с. 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 я склоняюсь к тому, что снятие всевозможных барьеров и запретов привело не только к положительным, но и 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?

- 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 занятого, 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 демократически обществ, утрачивает это качество, индивиды в ней утрачивают опыт запрещенного, а потому теряют способность различения между свободой и несвободой[2] 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. 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..

1. 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': [183, с. 52].
2. 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. 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.

4.12. Правовые идеологии

В этом разделе, как и в предыдущих, я попытаюсь 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 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 индивидуумы приходят к взаимному соглашению относительно новой формы общественного устройства. Таким образом, общественные институты оказываются изначально согласованными с принципами индивидуальной свободы. В результате договора из совокупности индивидуальных волей рождается *общая воля*, которой добровольно подчиняется каждый индивидуум. 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 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.

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' [59, с. 214]. Таким образом обеспечивается гармоническое сочетание интересов личности и интересов наиндивидуального целого. Общество - 'место' этой гармонии. Более того, оно - спасение индивидуума. 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 наиндивидуальный 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 'возведенная в закон воля... класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни... класса' [56, 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' [56, с. 447]. Свободная ассоциация может означать только общественный договор, т.е. свободное соглашение свободных индивидуумов. 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.

4.13. И.Ильин: государство как корпорация и учреждение

Абстрактно-философским правовым построениям Гегеля соответствуют более конкретные формулировки позднейших консервативных философов и публицистов. И.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 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.

Цит.

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 [36, 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' [36, 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 характера*' ('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 [36, 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 высок ни был уровень правосознания, государству никогда не превратиться в чистую ассоциацию:

Цит.

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 [36, с. 89].

Что же касается до 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' [36, с. 89][1] Цитируемые строки были написаны Ильиным приблизительно в конце 40-х - начале 50-х годов, и слово 'пореволюционный' относилось к той революции, которой предстояло освободить Россию от большевизма.. 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, 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. Укажу 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 должествующем быть)' или 'идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования' [59, 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' [59, с. 438].

Тем более выразительны его слова, написанные после революции:

Цит.

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 официальном 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 [59, с. 438-439].

Эту цитату лучше оставить без теоретического комментария.

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.

1. Цитируемые строки были написаны Ильиным приблизительно в конце 40-х - начале 50-х годов, и слово 'пореволюционный' относилось к той революции, которой предстояло освободить Россию от большевизма.

4.14. Всеобщность прав и русские 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 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 практического 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, как вокруг нефти, марганца или другого стратегического товара. 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 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 году 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 об естественности и самоочевидности этих прав достойно более внимательного изучения. Совершенно очевидно, 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, пользующиеся вниманием общественного мнения, как представляется в прессе, но мало влиятельные 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 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.

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 её 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 разговорами, а с другой стороны, она оказываются 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 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 индивидуума *против* государства; поскольку это не соответствует русской традиции и вполне скоро истолковывается как антигосударственная, потом антироссийская, затем - антирусская пропаганда; е) сосредоточиваться исключительно на конкретной проблематике, помогать конкретным людям преследовать 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.

4.15. Парадокс мирового информационного порядка

Международный 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 посредством 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.

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 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 'фундаментализмы', 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 индивидуума, 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'. Трельч 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.

4.16. Консервативное решение?

Еще в 1916 г. Э.Трельч опубликовал статью 'Немецкая идея свободы', где трактовал свободу преимущественно в гегелевском духе - как сознательное и ответственное подчинение себя индивидуумом целому государству, пожалуй,

Цит.

Наряду со свободным принятием ответственности немецкая идея свободы включает в себя *право духовных индивидуальностей и их 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' [180, с. 105]. 'Право народных индивидуальностей' противопоставлялось гегемонистским, универсалистским претензиям теории прогресса и мыслилось так же, как орудие революций двадцатого века, которые станут для каждого из народов 'открытием

собственного духа' и 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.