

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ**

Бурлачук В.Ф.

**СИМВОЛ И ВЛАСТЬ:
РОЛЬ СИМВОЛИЧЕСКИХ СТРУКТУР
В ПОСТРОЕНИИ КАРТИНЫ
СОЦИАЛЬНОГО МИРА**



Киев 2002

ББК 60.5
Б 92

Б 92 *Бурлачук В.* **Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира.** — К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. — 266 с.

ISBN 966-02-2588-1

ББК 60.5

Монография посвящена изучению механизмов, способных в периоды социального кризиса выступать в качестве средств, поддерживающих остальную реальность. К ним относятся традиция, авторитет, миф, ритуал, предрассудок.

Анализ этих механизмов позволяет автору сделать вывод, что, несмотря на прогрессирующую рационализацию и формализацию различных форм социальной жизни, в обществе постоянно сохраняется потребность в нерациональных формах постижения и освоения мира.

Рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами социологии.

Рецензенты:

Н.В. Костенко, доктор социологических наук
В.И. Судаков, доктор социологических наук

Рекомендована к печати Ученым советом Института социологии НАН Украины. Протокол № 9 от 18.12.2001 г.

ISBN 966-02-2588-1

© Бурлачук В.Ф.,
2002

© Інститут соціології НАН України,
2002

ВВЕДЕНИЕ .
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ
И ОПЫТ МЕНЯЮЩЕГОСЯ МИРА

Ситуация непонимания

Исходный пункт для описания современной ситуации может быть выражен следующим образом: «Я не понимаю этот мир». Иначе говоря, ситуацию кризиса можно характеризовать как ситуацию тотального непонимания. Причем непонимание – это состояние не только современного обывательского сознания, не располагающего специальными средствами, выработанными наукой в качестве определенного категориального аппарата и моделей интерпретации для ориентации в происходящих процессах, но и сознания специализированного, призванного определить нынешнюю ситуацию. О трудностях «специального сознания», связанных с проблемой понимания, свидетельствует целый ряд статей, монографий, коллективных исследований, пытающихся терминологически осмыслить сложившуюся ситуацию. Специализированное научное сознание переживает опыт несоответствия традиционных моделей и схем интерпретации для осознания современной ситуации. Такие универсальные понятия-клише, как капитализм и социализм, выявили свою полную мировоззренческую непригодность. Состояние социального мира воспринимается как некий «х», наступивший после определенного вполне понятного, хорошо объяснимого периода. Явление определяется не само по себе, согласно с логикой собственной сущности, а на основе предшествовавшего ему, связанного с ним внешним причинно-следственным отношением состояния.

Речь идет об общепринятой характеристике нынешней ситуации, в которой оказались общества, ставшие на путь радикального социального реформирования как «посткоммунистических» или «постсоциалистических». То, что природа данных обществ определяется через привлечение социально-политических моде-

лей, из которых они вышли, свидетельствует о мировоззренческой неопределенности, в которой оказывается отечественная социальная мысль, когда речь идет о современном украинском обществе. Трудно ответить на вопрос: «что это?». Можно только сказать, после чего оно наступило.

Однако ситуация непонимания не может неопределенно долго обуславливать человеческое поведение. Имеем ли мы дело с рядовым человеком или с продвинутым ученым-обществоведом, оба, независимо от профессиональной подготовки, нуждаются в некоторых ориентирах и, поэтому, исходя из имеющегося подручного материала (газетных статей, личного опыта, полученного образования и др.), строят свои представления о мире.

В данном случае под пониманием, согласно феноменологической традиции, следует иметь в виду не причинно-функциональную модель объяснения, разработанную в социальных науках, а стремление фиксировать социальные феномены в «значащих категориях» человеческой деятельности. Как утверждал один из родоначальников феноменологической социологии А.Шюц: «*Verstehen* – это не метод, используемый в общественных науках, а особая форма опыта, в которой обыденное сознание получает знание о социально-культурном мире»¹. Это – опыт, в котором дана и переживается сама социальная реальность, поэтому его нельзя свести к одним когнитивным структурам, предполагающим только чистое знание о мире.

Феномен понимания–непонимания

Феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. Он имеет самостоятельное значение, свою особую природу, противостоящую всем попыткам превратить его в строго научный метод с разработанной системой верификации. Пребывание проблемы понимания за пределами дискурсивных техник науки, разработанной методологии не означает, что оно не претендует на «истину», однако эта «истина» не подлежит верификации методологическими средствами науки.

Существует большая сфера опыта, изначально присущего человеческой природе и в какой-то степени составляющего его сущность; она не доступна верификации с помощью понятий «исти-

нь» и «заблуждения». Это – опыт философии, истории, искусства. В этой связи основоположник философской герменевтики Х.-Г. Гадамер отмечал: «...науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки»². К опыту философии, истории и искусства следует добавить и опыт объединенного сознания, на протяжении нескольких столетий безжалостно третируемый наукой за его склонность к предрассудкам и вере, за его консерватизм.

Итак, наряду с неверифицируемым опытом искусства, философии и истории существует опыт повседневной жизни, который нельзя полностью редуцировать к сфере рационального действия. Он насыщен сознательными и бессознательными импульсами, страхами, надеждами, эмоциями, несет свою правду о мире и противостоит всем попыткам просвещенного разума разделаться с его предрассудками.

Понимание представляет собой действие, выходящее за рамки чисто ментального процесса, ограниченного горизонтом субъективного восприятия и субъективного осознания. Посредством понимания, согласно герменевтике, свершается традиция, то есть в сферу действия вступает нечто большее, чем отдельный индивид с его проблематичным существованием, в игру вовлекается само социальное бытие, которое в свершаемой традиции «начинает быть». Поэтому непонимание всегда означает некий разрыв традиции, ее неспособность консолидировать разорванный символический мир.

Понимание как «свершение» (Гадамер) предполагает, что оно не замыкается внутри познающего субъекта, что это не просто еще одна разновидность мыслительного акта, где суть дела исчерпывается субъектом. Понимание как «свершение» означает, что «я» отдельного индивида выходит за границы саморефлексии, оно переходит в область, где оказывается связанным с «ты», «мы» и «они», образуя многомерный интерсубъективный мир. Там, где свершается традиция, «я» перестает быть одиноким, замкнутым

в «недостоверности» своих желаний, оно обретает себя в традиции, одновременно позволяя традиции говорить через самого себя.

Понимание равносильно действию, которое что-то образует, совершает и из внутреннего субъективного делания дорастает до онтологического статуса. В этом состоит его принципиальное отличие от познания, занятого «выпытыванием» у объекта его тайн и отнюдь не образующего intersubjectивный мир, потому что предметом познания всегда выступает «объект», даже в том случае, когда речь идет об индивидууме. Особенность познания в отличие от понимания заключается в ограниченности его объектом, который лишен права голоса, то есть не определяет значение самого себя, не «разъясняет» самого себя.

Универсальность феномена понимания – в том, что оно всегда предшествует непониманию. Непонимание связано с тем, что социально выработанные формы интерпретации человеческой деятельности, ее мотивов и взаимосвязей перестают действовать, образуя разрыв между моделью интерпретации и реальным поведением.

Непонимание как утрата социальной реальности

Однако непонимание, в силу своего intersubjectивного статуса, ведет к утрате чувства самой социальной реальности. Социальная реальность в результате радикальных трансформаций перестает осмысляться в тех символических структурах, значениях и смыслах, которые делали ее доступной и понятной. Симптомом такого процесса являются изменения, происходящие с языком коммуникации. Утрата социальной реальности сопровождается утратой того языка, который был ведущим медиумом всякого понимания.

Утрату языка не следует понимать буквально: человек не лишается дара речи, однако его речь теряет связь с тем трансцендентным смыслом, присутствие которого изымало речь из ситуации повседневности и придавало ей смысложизненную перспективу. Речь превращается в протокольное описание фактов, житейских ситуаций, не способное выразить то, что происходит с человеком.

Иначе говоря, утрату языка можно понять как утрату трансцендентных ценностей, которые и делали язык живым. Грех, раская-

ние, покаяние, вина, совесть, добродетель – эти понятия создавали внутреннее напряжение человеческой жизни и соответственно требовали символических средств для своего выражения. В десакрализованном, деидеологизированном мире язык лишается своей основной – символической – функции, поскольку исчезает основное условие для появления таковой: деление мира на «сакральное» и «мирское». Такое деление, в свою очередь, конкретизируется в противостоянии двух порядков ценностей: «Бог», «моральный миропорядок», «бессмертие», «трех», «личность», «искупление», с одной стороны, и «Маркс», «коммунизм», «царство свободы», «борьба», «труд», «ревизионизм», «эксплуатация» – с другой. Все эти слова – не просто носители определенных значений, это – слова-символы. Кризис этих ценностей проявляется в смешении ценностных противоположностей, утрате смыслового напряжения. Он оказывается и кризисом языка, символическое разрушение которого сопровождается экспансией новых понятий: «диллер», «оффшор», «спонсор», «холдинг», «дистрибутор» и др.

Онтология непонимания

Исчезновение социальной реальности субъективно воспринимается как непрерывное сужение и ограничение пространства социального взаимодействия. Социальному табуированию подвергаются для большинства социальных групп новые вещи, магазины, рестораны, места общественного развлечения, туризм и т.д. Происходит сужение социального пространства до строго ограниченного перечня мест возможного пребывания.

Социальный кризис, означающий смену культур, наряду с пустотой смысла, исчезновением символического статуса слов поставил человека перед фактом пустоты, которая, в широком смысле, проявляет себя в исчезновении бытия как имеющейся налицо предметности. Мир предметов, находящийся в непрерывно расширяющемся владении человека, вдруг ограничился и стал катастрофически исчезать, а вместе с ним – и развитие культурой способности взаимодействовать с ним. Исчезновение предметов сопровождается и исчезновением самого пространства, в котором эта предметность проявляла себя. Такое универсальное сворачивание мира не следует понимать как случайное, свойственное

только кризисным периодам событие. Исчезновение наличной предметности, как это ни парадоксально, сопровождает все развитие технологической цивилизации.

Поиск новых значений

Понятно, что ситуация непонимания не может продолжаться долго, поскольку это приводит к разрушению структуры социального действия. Более того, ситуации непонимания в чистом виде не существует. В данной работе мы используем это понятие как идеальный тип, поскольку любое состояние социальной жизни предполагает ту или иную форму социального взаимодействия, которое не может осуществиться без наличия общих социальных ценностей. В трансформирующемся обществе непрерывно происходит процесс продуцирования новых социальных значений.

Социальный кризис дает возможность социологу непосредственно ощутить значение и власть в обществе символического начала, участвующего в смысловом строении социального мира. Французский социолог Пьер Бурдьё отмечал, что в архаических обществах политическая власть заключалась в магической власти *называть и вызывать к существованию* при помощи номинации. «Так, в Кабилии функции разъяснения и работа по производству символического, особенно в ситуации кризиса, когда ощущение мира ускользает, приносили поэтам видные посты военачальников или послов»³.

Феноменологическая социология в качестве важного средства конституирования социального мира, определения его значения признает понятие «идеального типа». «Типизация», по мнению Шютца, зависит от моей «насушной проблемы», для определения и решения которой этот тип был образован. В кризисные периоды социальная действительность типизируется в наиболее простых, «примитивных» понятиях: «мы» – «они», «друг» – «враг», «война», «заговор», «захват» и т.п. Речь не идет даже о понимании общества по классовому признаку. Социальная реальность редуцируется до состояния перманентной войны между «мы» и «они». «Мы» – это бедные, несчастные, ограбленные, одуроченные, потрясенные, потрясенные люди, «они» – это хищники, грабители, предатели, мафиози, бюрократы.

Как простые типизации участвуют в построении смысловой картины социального мира, можно увидеть на примере следующего текста.

«Нынешняя невидимая война против Украины опасна тем, что в ней нет линии фронта. Она ведется повсеместно, на всех направлениях жизнедеятельности общества.

Украина превратилась в полигон интенсивной деятельности спецслужб крупных государств мира, близких и далеких.

Хотя и не грохочет артиллерийская канонада, но разрушительные последствия войны невидимой не менее опасны для нации и государства, чем от войны горячей.

У наших крупных недругов как на Востоке, так и на Западе цель одна: любой ценой не допустить рождения мощной геополитической силы в лице подлинного самостоятельного Украинского государства. Нашу потенциальную силу хорошо понимают и не хотят, чтобы на карте появилась европейская Япония, какой имеет все основания стать красавица Украина. Многим в мировых центрах не дадут спать наши богатства. Поэтому и трудятся, чтобы в начале разрушить наши достижения, а потом завладеть нами со всем, чем наделил нас Господь.

Нас уже обезоружили, довершают разрушение военно-промышленного комплекса, парализуют отечественное производство в жизненно важных отраслях, душат наш интеллектуальный потенциал и, наконец, посягают на нашу землю, которую хотят с молотка пустить на аукционах для воржг пришельцев.

Разумные головы сообразили, что намного дешевле делать это без бомбардировок и ракетных ударов. Дешевле, намного дешевле кормить пятую колонну, профинансировать выборы нужных им, но никчемных для нас президентов, которые потом факсами будут назначать продажных министров и по вертикали расставлять себе подобных государственных чиновников – воржг и проходимцев».

Мы не даем сноску на этот примечательный текст, которая могла бы определить автора, поскольку, на наш взгляд, данный текст имеет парадигмальный характер. Он представляет собой выступление известного политика перед аудиторией.

Приведенный текст свидетельствует о явно наблюдаемой архаизации общественного сознания, когда описание социальной ситуации редуцировано до самых первичных смыслов: «война», «заговор», «предательство», «пятая колонна» и т.д. Мы видим здесь своеобразный танец войны, выражение гнева и страха, который в возбуждении перед борьбой должен вызвать у населения героический экстаз. В своем рассуждении политик использует символ отечества, подвергнувшегося нападению. С помощью этого символа он пытается вызвать определенные эмоции у аудитории: гнев, возмущение, протест. Символическая функция слова «отечество» состоит здесь в том, что данное слово наделяется новыми значениями, а именно: «европейская Япония», «красавица Украина», «наши богатства». Такое надделение решает определенную политическую задачу: сделать более эмоционально ощутимой тему грабежа, насилия.

Картина мира, возникающая в данном выступлении, пронизана властными интенциями. Эти интенции порождаются темой угрозы, опасности, возможного рабства. Они предполагают, что социальная группа должна объединиться под началом определенного лидера перед лицом угрожающей опасности. Иначе говоря, вся картина мира, которая строится здесь посредством участия символических средств, содержит в себе скрытый призыв к борьбе, реализует волю к власти данного политика.

Все смысловые связи данного выступления основаны на противопоставлении «мы» и «они» (местоимения «нами», «нас», «наши» употребляются в тексте девять раз). Особенность такого конституирования смысловой картины социального мира заключается в невозможности ее верификации. Это один из признаков мифологического описания мира. «Миф, – как определял его Гадамер, – есть нечто рассказанное, сказание, но такого рода, что рассказанное в этом сказании не допускает никакой иной возможности опыта, кроме той, что была получена с помощью рассказа»⁴.

Средствами научного познания нельзя ни доказать, ни опровергнуть данный текст; в него можно только верить или не верить. Иначе говоря, мы имеем дело с воспроизведением в данном сюжете мифологической структуры.

Возвращение к мифу

Смена перспектив человеческого существования заставляет по-новому ставить вопрос о значении постоянного, пребывающего, не поддающегося изменению. Что же может противостоять изменению? Изменению противостоит естественное, природное, культурой не охваченное. Процесс изменения трансцендирует за рамки культурного к «природному» человеку, к его «естественным» правам. Однако «естественное» в человеке есть «мифическое», «мифическое» противостоит «культурному», как противостоят друг другу вещи и цены. (Мы понимаем всю условность отождествления «мифического» с «природным» и противопоставления его «культурному», поскольку «мифическое» тоже есть в широком смысле «культурное».)

Мир культуры основан на доминировании идеи ценности, а не вещи. Поэтому природное в человеке относится к миру, равнодушному к непрерывному процессу обмена идей, ценностей, представлений, пребывающему в своей самоидентичности и делающему бессмысленным обмен, поскольку обмен предполагает неравноценность и несоизмеримость вещей. Социальные изменения, сопровождаемые экономическим кризисом, утончают мир культуры, поскольку редуцируют человеческие потребности и волю к элементарным естественным переживаниям, связанным с удовлетворением биологических потребностей. Культура уходит, и ее уход связан с освобождением витальных сил, вступающих в перманентную войну за существование.

Уход культуры сопровождается доминированием политического в сфере общественного сознания. Политическое заставляет одну социальную общность противопоставлять себя другой, стремясь при помощи этого противопоставления и в этом противопоставлении обнаружить истоки своей подлинной идентификации. Социальная общность может себя осознать в качестве верховного единства, отличного от всех других общественных ассоциаций, только упрощая все противопоставления до самого простого, мифологического, до противопоставления «друг» – «враг». Как утверждал К.Шмидт, оппозиция «друг» – «враг» лежит в основе

любого политического сознания. Когда для определенной социальной группы мир делится на друзей и врагов, мы вступаем в отношения архаичных жизненных инстинктов и потребностей.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что те силы, которые незримо участвуют в конституировании смыслов социального мира в период относительного стабильного существования общества, приоткрывают себя в кризисные периоды, когда разрушается сложившийся порядок мира, происходит эрозия символических структур, значений и смыслов, критика традиционных институтов власти, когда обостряются экономические трудности. К ним мы относим: «миф», «традицию», «авторитет», «предрассудок», «ритуал», им принадлежит решающая роль в конституировании смысла социального мира.

Литература

- ¹ Шкоц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 488.
- ² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 39.
- ³ Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – С. 67.
- ⁴ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 95.

РАЗДЕЛ 1

**«ОТНЕСЕНИЕ К ЦЕННОСТИ»
И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ**

Глава 1

«ОТНЕСЕНИЕ К ЦЕННОСТИ», СМЫСЛ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В социологии существуют различные типы описаний социальных изменений. Наиболее широко распространенным является понимание социальных изменений в терминах объективных структур, в виде объективных процессов, происходящих как бы за спиной агента социальных изменений, без участия его сознательной воли. Социальное изменение в таком случае принимает форму «естественноисторического процесса» (К. Маркс).

Существует также традиция рассматривать социальное изменение как процесс изменения значений и смыслов, как изменение самого *значения* социального мира, его смыслового строения. Социальное изменение, понятое с такой точки зрения, означает смену системы ценностных ориентаций, определяющих основные направления жизнедеятельности индивида, ее важнейшие цели.

Характеризуя современную ситуацию как ситуацию массовой дезориентации и потери смысла, мы, чтобы эксплицировать все значения, скрытые в таком ее определении, попытаемся обратиться к той традиции в социологии, которая исследует проблему *значения*. Основоположник «понимающей социологии» М. Вебер предметом социологического анализа полагал изучение *субъективного смысла* социального действия. Продолжатель Вебера, создатель феноменологической социологии А. Шютц видел в проблеме значения главную задачу социологии. «Понимающая социология» Вебера до сих пор противостоит попыткам позитивистской социологии сделать из «социальной механики» О. Конта основной ориентир социологического знания.

Значение и интерес

Выяснение законов социального развития, одна из главных задач и мотиваций социологического познания, в границах пред-

мета «понимающей социологии» ушло на второй план. Социология может определить законы, выяснить условия, из которых возникает товарно-денежное обращение, однако ни эти законы, ни условия ничего не могут сказать относительно того значения, какое оно имеет в обществе. Так, в социалистическом обществе товарно-денежные отношения имели совсем другое значение, чем в капиталистическом, хотя подчинялись действию одних и тех же законов. Такое «другое значение» не было просто внешним фактом, равнодушным к способу протекания социальных процессов, оно определяло всю систему мотиваций, релевантностей, предпочтений социальных агентов.

Значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Именно ценностные идеи дают возможность определить значение того или иного явления культуры. Может показаться спорным и не оправданным обращение к социологическому наследию М.Вебера, когда ставится задача понять динамику ценностных ориентаций в кризисные эпохи. Ведь методология Вебера разрабатывалась отнюдь не для описания определенных состояний дезориентированного сознания, а для построения фундамента научной социологии. Однако именно в социологии Вебера Шютц увидел необходимый содержательный материал для описания *Verstehen* как особой формы опыта, в которой обыденное сознание получает знание о социокультурном мире.

Между социологом и социальным агентом, пытающимся понять наличную социальную ситуацию, нет принципиального различия, поскольку они оба участвуют в построении смысловой картины социального мира, исходя из определенных символических структур. Современное социологическое познание не так остро реагирует на противопоставление научного, «искушенного» и ненаучного, «мирского» сознания, понимая относительность этих различий. Научное понятие, и об этом говорил уже М.Вебер, как бы оно ни было сформулировано, всегда является синтезом, который *мы* создаем для определенных целей познания. Сам этот синтез абстрагирован из мало отчетливых синтезов, обнаруживаемых в мышлении исторических людей¹.

М.Вебером было обосновано совершенно новое понимание деятельности социолога-ученого, который лишился статуса объек-

тивного наблюдателя, перестал выступать в роли незаинтересованной стороны, обладающей безукоризненными средствами верификации и точным методологическим инструментарием. И социолог, и социальный агент пытаются как-то систематизировать бесконечное число причин, определяющих какое-либо индивидуальное событие, и для них нет другого способа сделать это, кроме их *собственного интереса*, позволяющего отделить важное от второстепенного.

Попытка непредвзятого познания действительности создает только хаос «экзистенциальных» суждений. Те связи, которые историк или социолог вычлениют в культурном процессе, зависят от их позиции, от того, что для них важно, от их ценностных идей. По этому поводу М.Вебер отмечает, «без ценностных идей исследователя не было бы ни принципа, необходимого для отбора материала, ни подлинного познания индивидуальной реальности»². И предмет исследования социолога, и уровень анализа «переплетения каузальных связей» обусловлены господствующими в данное время в обществе и в мышлении данного ученого ценностными идеями.

Для М.Вебера сама по себе бессмысленна идея создания замкнутой системы понятий, в которой действительность представлена в некоем окончательном членении и посредством аксиом, из которых можно было бы ее дедуцировать. И социолог, и эмпирический индивид стоят перед одной задачей – определить смысл социальной жизни. Для них культура – небольшой фрагмент в лишенной смысла мировой бесконечности, которому человек придает смысл и значение.

Смысл, производный от нашей позиции, меняется с изменением точки зрения, направления исследовательского интереса. Поэтому само явление не исчерпывается в своем смысле той или иной точкой зрения, оно всегда приобретает новый смысл в зависимости от возможных точек зрения и направленности оценок.

На примере интерпретации писем Гете к Шарлотте фон Штейн М.Вебер показал многообразие типов «значимости», возникающих в процессе изучения определенного культурно-исторического факта. Письма, рассматриваемые с точки зрения их влияния на дальнейшее творчество Гете, имеют *одно* значение для исследо-

вателя биографии Гете. *Другое* значение возникает, когда мы пытаемся их использовать в качестве материала для построения мировоззрения поэта. *Третье* значение – когда в содержании писем ищут типичные переживания людей круга Гете и его эпохи, материал для создания «истории немецких нравов». *Четвертое* значение открывается для «социального психолога», озабоченного поиском общекультурных свойств, исследующего причины повторяемости таких явлений в культуре. И, наконец, *еще одно* значение открывается для специалиста, занимающегося психологией эротики. Приведенный пример отчетливо показывает взаимосвязь ценности и осмысленности объекта, его перманентно меняющуюся в зависимости от интереса смысловую перспективу.

Логично предположить, что за всеми этими значениями существует некий абсолютный артефакт (в данном случае письма Гете), который не может быть сведен ни к одной из возможных интерпретаций. Но это лишь иллюзия. Нет объекта вне определяемого интересом отношения к нему.

Подробно механизм конституирования смысла посредством метода «отнесения к ценности» изложен М. Вебером в его известной работе «Протестантская этика и дух капитализма». В ней он снова подчеркивает, что смыслообразующим принципом, лежащим в основе историко-социологических штудий, является понятие *интереса*. Именно интересу, направляемому ценностными идеями, принадлежит главная заслуга в образовании культурно-исторических понятий. Для Вебера неприемлема точка зрения, предполагающая, что предмет исторического исследования можно рассматривать как нечто независимое от исследовательского интереса, как некое объективное образование, наделенное априорным смыслом. Он убежден в том, что образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, и что это место может меняться вместе с содержанием самой культуры. Ценностные интересы настоящего, по Веберу, определяют смысл каждой истории, и вычленение исторического объекта, «исторического индивидуума» происходит только в процессе соотнесения с ценностью.

До сих пор неожиданно звучит суждение Вебера о том, что качество явления, позволяющее считать его «социально-эконо-

мическим», не есть нечто, присущее ему «объективно», что оно обусловлено направленностью нашего познавательного интереса, формирующейся в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае³. Сказанное означает, что покупку вещей в магазине, акт купли-продажи, происходящий между двумя индивидами, можно рассматривать и как экономический акт, и как культурный, и как политический и т.д.

Зависимость содержания, «качества» понятия от интереса пытается обосновать и продолжатель Вебера А. Шютц. Для иллюстрации зависимости принципа построения логического понятия от интереса Шютц приводит известный пример со своей любимой собакой. «Существуют горы, деревья, животные, собаки, в частности ирландские сеттеры, и среди них мой ирландский сеттер Ровер. Я могу рассматривать Ровера как уникального индивида, моего незаменимого друга и товарища, или же как типичный случай “ирландского сеттера”, “собаки”, “млекопитающего”, “животного”, “организма” или “объекта внешнего мира”. Исходя из этого можно показать, что свойства и качества данного объекта или явления – будь то индивидуально-уникальное или типичное явление – зависят от моего актуального интереса и системы сложно переплетенных релевантностей, от моей практической или теоретической “насушной проблемы”. Эта “насушная проблема” в свою очередь возникает из обстоятельств, с которыми я сталкиваюсь ежеминутно, в каждый момент моей повседневной жизни и которые я решил назвать моей биографически определенной ситуацией. Таким образом, типизация зависит от моей “насушной проблемы”, для определения и решения которой этот тип был образован»⁴.

Насушная проблема, или, иначе говоря, интерес участвует в образовании понятий (по Шютцу, типизаций). Следует иметь в виду, что понятие не создается в абсолютном смысле, что оно уже существует в языке, происходит лишь выбор его в соответствии с интересом.

Такое понимание роли интереса в создании смысловой картины социального мира позволяет сделать вывод, что основным понятийно-образующим принципом «Протестантской этики»

является «насущная проблема», состоящая в выяснении причин культурного своеобразия Европы, определивших особенности ее политического и экономического развития.

Интерес участвует в образовании понятий, которые, с нашей точки зрения, являются значимыми или, как сказал бы Вебер, «формируются в рамках специфического культурного значения». К таким понятиям, характеризующим особенность культурного развития Европы, принадлежат «наука», «рациональная гармоническая музыка», «готический свод как основа стиля», «профессиональная научная деятельность», «бюрократия» и, наконец, «капитализм».

Следует подчеркнуть, что понятие «капитализм» является *ценностным* понятием, а отнюдь не объективной характеристикой вещей. «Понятие культуры конкретного народа и эпохи, понятие христианства, Фауста или, что чаще остается незамеченным, – понятие Германии и прочие объекты, образованные в качестве понятий *исторического* исследования, суть индивидуальные *ценностные понятия*, то есть образованные посредством соотнесения с *ценностными идеями*»⁵. Понятие «капитализм», как и выше перечисленные, является ценностным, поскольку его использование связано с определенным познавательным интересом. Интерес конституирует эти понятия, поскольку они призваны дать средства для описания исторической реальности. Интерес, направляемый ценностными идеями, стимулирует формирование понятий.

Возникает вопрос: о каком участии интереса в образовании понятий может идти речь, если такие понятия, как «христианство», «наука», «гармоническая музыка» и т.д., уже существуют в языке и современном мышлении? Однако «направленность моего познавательного интереса» состоит не в том, чтобы рассматривать науку как некое теоретическое образование, состоящее из принципов, аксиом, способов доказательства и экспериментов, а как специфическое явление, получившее свое особое значение только в европейской культуре.

То же самое применимо и к понятию «капитализм». В зависимости от ценностной ориентации мы будем иметь то или иное значение этого понятия. В своей работе Вебер рассматривает такие

определения капитализма, как «стремление к предпринимательству», «стремление к наживе», «стремление к денежной выгоде» и др. Зиммель, например, определял дух капитализма как любое стремление к получению денег. Здесь мы наглядно видим, что понимание капитализма связано с определенным *отнесением к ценности*.

Вебер, определяя капитализм как хозяйственную деятельность, ориентированную на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, считал, что такое определение капитализма, несмотря на свою внешнюю правильность, не дает возможности увидеть особенности европейского капитализма. В нем нет фиксации *ценностного отношения*, которое придало бы данному понятию характер исторической индивидуальности. Следуя такому определению «капитализма», «капиталистические предприятия» можно обнаружить во всех культурных странах земного шара: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, средиземноморских государствах древности, Средних веков и Нового времени.

Поэтому, чтобы понять капитализм как специфическое европейское явление, требуется новое отнесение к ценности. Специфика европейского капитализма для Вебера состоит в рациональной капиталистической организации свободного труда. Отнесение к ценности обеспечивает пониманию «заинтересованность» и превращает его в практический культуротворческий акт, лежащий в основе всех остальных актов понимания. Оно осуществляется как смыслополагание и дано в самом акте постижения смысла. Ценностное понимание содержания капитализма фиксируется в понятиях протестантской этики. Капитализм тогда становится капитализмом, когда предпринимательская деятельность получает поддержку со стороны господствующей идеологии.

Из теоретического наследия М.Вебера здесь выделен один методологический ориентир – взаимосвязь значения и ценности, который мы попытались представить как необходимое средство для описания ценностных сдвигов, происходящих в сознании во время кризисных изменений. Однако позиция М.Вебера предполагает как само собой разумеющееся наличие в обществе тех или иных систем ценностей, по отношению к которым конституируются значения явлений культуры или самого социального мира.

Поэтому, когда в кризисные периоды происходит диффузия ценностей, символическим системам становится трудно выполнять задачу универсального средства конституирования значений. Такая ситуация, как правило, связана с наличием в обществе резко конкурирующих систем ценностей, особенно тогда, когда происходит возврат к ценностям, уже изжитым общественным сознанием. Построение рыночной экономики, провозглашенное целью государственной политики, нанесло сильный удар по существующей системе ценностей. Под вопрос была поставлена свойственная обществу традиция «коммунаторной» морали с такими ее характерными чертами, как нелюбовь к богатству, жалость к падшим и униженным, с обостренным чувством справедливости и идеей братства людей.

Такие ценности, как личная инициатива, предприимчивость, способность пойти на риск ради собственной пользы, всегда занимали периферийное положение в общественном сознании.

Отнесение к ценности как принцип, на основе которого осуществляется постижение социальной реальности, смысловая организация культурного материала и благодаря которому осуществляется понимание, утрачивает свою решающую роль в образовании осмысляющих действительность понятий. Отнесение к ценности выступает у М.Вебера как модель, способная объяснить возникновение (порождение) смысла в теоретической и практической деятельности.

Следует отметить, что общая ситуация непонимания (когда и социолог, и социальный агент оказываются в растерянности), характеризующая кризисные периоды в жизни общества и связанная с утратой осмысленности социальной ориентации в мире, выражается не в потере значимого масштаба оценок, а в *неспособности совершить значимое отнесение к ценности*. Действующий индивид никогда не утрачивает способности производить оценки, каких бы сложных явлений социальной жизни эти оценки ни касались. Совсем по-другому обстоит дело с практическим отнесением к ценности, когда человек не может найти некую точку опоры за пределами этого мира, утвердившись на которой он мог бы взглянуть на мир и на себя со стороны. Невозможность такого ценностного соотношения приводит к разрушению систе-

матизации смысловых связей, к хаотической картине целого. Ценности оставляют мир, в нем остаются только интересы.

Проблема объективного смысла

У М.Вебера существует и другой подход к анализу смысла. В таких работах, как «О некоторых категориях понимающей социологии» и «Основные социологические понятия», Вебер забывает конституирующий характер метода «отнесение к ценности» и рассматривает понятие смысла как уже готовое, наличное в самой структуре социального действия. В таком случае задача социолога заключается в том, чтобы правильно понимать его, используя для этого веберовское учение об идеальном типе.

Поэтому можно констатировать наличие в веберовской социологии двух принципов исследования смысла. *Первый* принцип связан с учением Вебера об интересе и отнесении к ценности как смыслополагающем факторе социальной реальности; *второй* принцип имеет дело с уже объективированным смыслом, включенным в социальное действие, социальное отношение и мотивы социального действия.

В феноменологической социологии, в варианте развиваемом А.Шютцем, предметом социального анализа стал второй принцип. Отнесение к ценности как один из главных методов конституирования смысла остался вне поля зрения основателя феноменологической социологии.

Шютц увидел заслугу Вебера в том, что тот свел все виды социальных отношений и структур, всю область «объективного духа» к индивидуальному поведению, и комплекс феноменов социального мира получил смысл, благодаря тем субъективным значениям, которые индивиды приписывают своим собственным действиям. «Никогда раньше проект сведения “мира объективного разума” к поведению индивидов, – отмечает Шютц, – не был так радикально представлен как это было сделано Максом Вебером в его заявлениях о целях понимающей социологии»⁶.

Однако М.Вебер не увидел всей сложности «понятия значимого акта индивидуума» – ключевой идеи интерпретативной социологии, как убежден Шютц. Недостаток веберовского учения, по мнению Шютца, состоит в отсутствии различия между дей-

ствием, совершаемым, имеющим цель в будущем, и действием, завершённым, между значением, которое вкладывает в объект, творец культурного объекта, и значением самого культурного объекта, между моим самопониманием и пониманием меня другим человеком. Вебер не обратил внимания на то, как конституируется значение актора и какие модификации оно претерпевает в сознании его партнеров или постороннего наблюдателя.

Особую критику Шютца вызвала веберовская концепция непосредственного («созерцаемого») и мотивационного понимания. Вебер считал, что мы непосредственно понимаем гневную вспышку, которая проявляется в выражении лица, или смысл правила $2 \times 2 = 4$, когда слышим или читаем его. Возражение Шютца состоит в том, что хотя я и знаю, что данный человек зол, однако я остаюсь в неведении относительно того, что гнев означает для него субъективно. Его поведение может вообще выходить за границы всего, понимаемого как сознательно ориентированное действие, оно может представлять неконтролируемую реакцию на неожиданные стимулы и т.п.

Возражение вызывает и утверждение Вебера о непосредственном понимании суждения типа $2 \times 2 = 4$, поскольку уже Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике» (1929) различал два уровня значения суждения: содержание суждения (*Urteilsinhalt*) и эпистемическое отношение (*subjektiv doxisch Setzungsmodus*), которое субъект выражает относительно содержания суждения. Эпистемическое отношение проявляется в том, что субъект может считать данное содержание суждения определенно истинным или вероятно истинным, он может предполагать, что оно истинно, или предполагать его истинность ради аргументации, наконец, он может даже отрицать его. Содержание суждения остается независимым от этих изменений эпистемического отношения. «Но именно это самое эпистемическое отношение определяет, что высказывающий «имел в виду». Другими словами, что он предполагал, когда высказывал суждение, действительно он верил в истинность его содержания или предполагал, что оно вероятно истинно или нет. И именно это эпистемическое отношение не может быть определено посредством прямого наблюдения»⁷.

Что касается мотивационного понимания, то оно требует определенного запаса знаний у интерпретатора относительно прошлого и будущего актора. Знание о прошлом необходимо, если я должен найти интеллектуальный контекст значений, к которому можно «подогнать» действия актора, знание о будущем важно, если я должен определить соответствие субъективного значения, которое это действие имеет для актора, тому контексту значений, к которому я его отношу.

Под *мотивом* Вебер понимает комплекс значений, кажущихся самому актору или наблюдателю адекватным основанием для исследуемого поведения. Шютц, в отличие от Вебера, полагает, что относительно того, что актер считает значимым основанием своего поведения, – необходимо иметь в виду две вещи. Первая – значимым основанием моего поведения является серия будущих событий, которые я предполагаю осуществить. Я ориентирую свое поведение на эту цель. Но есть и другой смысл в значимом основании моего поведения. Речь идет о моем прошлом опыте, который вынудил меня поступать таким образом. По мнению Шютца, Вебер не различает эти два уровня мотивации. Актор уже должен знать предполагаемое значение своих действий до того, как он может исследовать их мотивы. Человек, ищущий работу в качестве лесоруба, должен заранее знать, что такое рубка леса, прежде чем решит, что он сможет жить за счет этого. Ошибка Вебера, по Шютцу, состоит в том, что Вебер не видел различия между значением, которое действие имеет для актора, и тем, что открывается актору относительно его мотивов, то есть относительно комплекса значений, который он принимает в качестве значимого основания своего поведения. «Другими словами, – уточняет Шютц, – когда мы раскрываем мотив человека, раскрываем ли мы предполагаемое значение его действия?»⁸

Веберовское различие между наблюдаемым и мотивационным пониманием, по мнению Шютца, произвольно и не имеет логического основания в его теории, поскольку оба типа понимания начинают с объективного контекста значения, в то время как понимание субъективного значения отсутствует.

Пытаясь критически освоить теоретическое наследие Вебера, Шютц формулирует основные положения своей теории, главное

из которых состоит в выработке новой концепции значения. Опираясь на Гуссерля и Бергсона, Шютц рассматривает «поток сознания» в качестве источника для возникновения значения. «Даже поверхностный анализ проясняет, что *проблема значения является проблемой времени* – не проблемой физического времени, которое можно подразделить и измерить, но проблемой исторического времени. Последнее всегда является отрезком времени, заполненным без сомнения, физическими событиями, однако обладающим природой “внутреннего сознания времени”, сознанием собственной длительности. Именно в пределах этой длительности значение опыта личности конституируется для нее, как живой опыт. Здесь и только здесь, в глубочайшем слое опыта, который доступен рефлексии, можно обнаружить последний источник феномена “значений” (*Sinn*) и “понимания” (*Verstehen*). Этот слой опыта может быть раскрыт только в результате строгого философского самосознания. Кто бы ни хотел проанализировать основные понятия социальных наук, должен иметь силы, чтобы предпринять трудное философское путешествие, ибо структуры значений социального мира могут быть дедуцированы из наиболее простых и общих характеристик сознания»⁹.

То, что первоначально дано сознанию, представляет собой непрерывный поток жизненных опытов, где разнородные качества лишены связей, они появляются и исчезают, постепенно переходя друг в друга. Эти качества, представленные в потоке сознания, лишены сами по себе какого-нибудь значения, и их можно подразделять на активные и пассивные. Примером пассивного опыта является ощущение красного, тот же опыт может стать активным, когда мы обращаем на него внимание.

Жизненные опыты, независимо от того, являются ли они пассивными или активными, лишены значения. Они протекают непрерывно во времени и не даны нам в качестве дискретных, изолированных сущностей. Прошлый опыт может быть воспроизведен при помощи актов рефлексии, рекогниции, идентификации и т.д. Благодаря этим актам, исходящим из «я», опыт лишается своей непрерывности и становится дискретной сущностью. В этот момент, по Шютцу, благодаря акту обращения (*Zuwendung*) опыт приобретает значение (*Sinn*).

Не входя в подробности шютцевской теории значения, отметим следующее. Несмотря на развернутую критику веберовской теории социального действия, осуществленную феноменологической социологией, многое в этой критике осталось вне поля зрения. Прежде всего, феноменологическая социология нацелена на понимание уже *готового смысла*, а если речь идет об актах *Sinnsetzung*, то эти акты ограничиваются деятельностью отдельного субъекта. Трудно представить, что отдельный субъект может в полном смысле выступить творцом социального смысла, как и творцом языка. Перед феноменологическим анализом не стоит задача обнаружить источники смысла того или иного социального действия. Для него оказываются равнозначными по своему источнику рубка леса, осуществленная с целью дальнейшей продажи или для использования в ритуальных целях. Для феноменологической социологии важным оказывается понимание совершенного или совершаемого действия.

Подлинным смыслом обладает действие, смысл которому приписывает сам субъект, совершающий его, полагает Шютц. Однако аутентичность приписываемого субъектом смысла совершаемого им действия является мнимой. В своих историко-социологических исследованиях М. Вебер показал, что агент действия не владеет полностью смыслом совершаемого им поступка. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебера ценностный смысл целерационального действия капиталистического предпринимателя соотносится с религиозно-практической доктриной протестантизма. Если доверять ценностным ориентациям предпринимателя, занятого той или иной формой капиталистического производства, то вряд ли в его деятельности, направленной на получение денежной прибыли, можно обнаружить религиозную мотивацию. Точно так же трудно предположить искушенность религиозного реформатора, озабоченного достижением вечной жизни и вечного блаженства, в том, что его проповеди приведут к бурному росту капиталистического грюндерства. Как отмечал Вебер, «культурные влияния Реформации – 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»¹⁰.

Возражение о том, что в данном случае речь идет об отдаленных последствиях тех или иных поступков, которые в принципе не могут быть учтены действующим лицом, исходит из предположения, что социальное взаимодействие подобно механическому, и поэтому трудно предугадать, приведет ли брошенный с горы камень к обвалу или нет. На самом деле, социальное поведение является многослойным по своему смыслу образованием и не может быть сведено к единственному аутентичному смыслу.

На примере веберовского исследования можно констатировать, что в рамках историко-социологического трактата мы никогда не выяснили бы смысл (значение) предпринимательской деятельности, если бы исходили из задачи прояснить только субъективный смысл, вкладываемый индивидом в свою деятельность. Мы никогда не смогли бы выяснить связь между «неприятием мира», «аскезой», «церковной набожностью» и капиталистическим предпринимательством.

В итоге получается, что «объективный смысл» своего поступка социальному агенту оказывается недоступным; он может быть раскрыт лишь в результате специального исследования, опирающегося на определенную ценностную картину мира. Смыслополагание не является актом изолированного индивида, за ним стоят представления определенной социальной группы, коллектива.

Трудно что-либо определенное сделать в социологии, если задачей исследователя будет проблема субъективного смыслополагания, поскольку источник своих смысловых ориентаций субъект черпает из интересубъективного мира, что позволяет нам рассматривать смысл как объективный и существующий вне сознания отдельного индивида.

Наделение социального мира значением происходит помимо сознательной воли отдельного человека. Гуссерль, который во всяком созидании смысла видел проявление трансцендентальной субъективности, в последних своих работах говорит не столько о сознании и даже не о субъективности, сколько об интенциональном принципе жизни. «Всеохватывающий горизонт в принципе конституируется *анонимной*, а именно никем не совершаемой

интенциональностью»¹¹. В понятии анонимной интенциональности конечный результат феноменологии отклоняется от ее начального проекта. Вопреки самой себе она ставит на место идеалистического субъекта, замкнутого в собственной системе значений, живое существо, извечно имеющее горизонтом всех своих намерений этот мир. До объективности существует горизонт мира, до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Гуссерль иногда называет анонимной не потому, что тем самым он возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, располагающий объектами, сам является производным от действительной жизни.

«Анонимная интенциональность», «анонимное смыслополагание» по-новому ставят проблему конституирования социального мира, перестающую быть во власти отдельного субъекта. В процессе конституирования социального мира участвуют анонимные силы, которые нельзя свести к индивидуальному самосознанию. Проблема «анонимной интенциональности» ставит вопрос о наличии объективных смыслов, идеальных предметностей, участвующих в смысловом строении социального мира.

Вопрос об объективной предметности (значении), поставленный применительно к пониманию смысла человеческого поведения, вольно или невольно, предполагает, что существует некая абсолютная объективность, определяемая с математической точностью. Действительно, существует понятие идеальной объективности или идеальной предметности, разработанное с оглядкой на математическое познание. Например, выражение $2 \times 2 = 4$ имеет объективное значение безотносительно к тому, кто его высказал. Точно так же объективным комплексом значений обладает лингвистическое выражение, мифологический конструкт, используемый в конституировании социальной реальности.

Однако Шютц считал, что социолога интересует не содержание суждения (поведение), рассмотренное с точки зрения объективного значения, а непосредственно сам феномен высказывания, его «сейчас» и «здесь» способ бытия. В одном из примечаний к своей работе «Смысловое строение социального мира» он отмечает, что нельзя сводить проблему объективного значения, идеальной предметности (*ideale Gegenstandlichkeiten*) к чистым сущнос-

тям математического естествознания; объективное значение вполне вероятно предполагает объективные ценности, хотя тот факт, что идеальные объективности (*Gegenstandlichkeiten*) конституируются из объективных ценностей, лежит за пределами нашего исследования¹².

В данной работе мы как раз пытаемся обнаружить объективные силы, участвующие в смысловом строении социального мира, поскольку факт непонимания, который индивид обнаруживает перед лицом изменяющегося мира, отнюдь не говорит о недостатке его субъективных сил для того, чтобы разобраться в наличной ситуации.

Интерпретация фантазмов, мифов, символов является оспариванием претензии сознания выступать в качестве источника смысла. Борьба против феноменологического нарциссизма ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Таким образом, следует решительно отказаться от субъективности как источника смысла.

Глава 2

МИФ, ПРЕДРАССУДОК И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО МИРА

Социальное действие и герменевтика

В этой главе мы пытаемся изучить особенности герменевтических методов при анализе социальных явлений. Кажется, что для реализации такой цели нет препятствий. М. Вебер, основатель концепции «понимающей социологии», хотя в своих сочинениях и не употреблял понятие герменевтика, тем не менее, введя в социологический дискурс понятия «понимание» и «интерпретация», указал на существование общего проблемного поля между герменевтикой и социологией.

В работе «О некоторых категориях «понимающей социологии» Вебер поставил задачу научной социологии – изучить смысл социальных поступков.

Однако предложенная им методологическая программа, на которую должна опираться понимающая социология, оказалась достаточно противоречивой. Понимание, направленное на истолкование человеческих поступков, должно, прежде всего, выяснить мотив человеческих поступков, поскольку некоторые поступки, несмотря на внешнее сходство и одинаковый результат, могут вызываться различными мотивами.

Поэтому правильность понимания надлежит проверять с помощью методов каузального сведения. Каузальное сведение предполагает подведение рассматриваемого поступка под определенную категорию, точнее тип социального действия («идеальный тип»). Как известно, Вебер выделил четыре типа таких действий: целерациональное, ценностно-рациональное, эмоциональное и традиционное. Легче всего понять целерациональное действие, поскольку в нем поведение ориентировано на средства, адекватные достижению цели.

Однако уяснить субъективный смысл поступка посредством каузального сведения его к определенному идеальному типу, на

наш взгляд, не представляется возможным. Вебер приводит пример, что одинаковое стремление к рентабельности производства у различных хозяев может быть по-разному мотивировано. Один стремится к наживе, а другой – к оптимизации производства. Оба действия являются целерациональными, но являются ли они одинаковыми по смыслу? Вебер не предлагает метода, который мог бы провести различие в мотивации этих двух агентов социального действия. Понимающая социология Вебера, в итоге, выносит понятие мотивации за скобки. Поэтому Вебер утверждает, что целерациональное действие не имеет никакого отношения к психологии. Действительно, если мы будем рассматривать действие с позиции отношения цели и средств, привлечение психологических методов представляется излишним. Сообразно цели мы вполне в праве оценивать данный способ действий как более или менее рациональный. Здесь Вебер вводит различие между объективной и субъективной целерациональностью. В силу своего крайнего номинализма и недооценки проблематики историзма, по мнению Гадамера, «понимающая социология» не получила развития в философской герменевтике.

Переход от герменевтики текста к герменевтике социального действия был предложен П.Рикером. Применение герменевтики к анализу социального действия покоится у Рикера на том, что действие можно рассматривать как знак; оно формируется с помощью знаков, правил, норм и символы имманентны действию, значение которого они конституируют.

Социальный институт обладает способностью структурироваться в совокупности значений, которые можно сравнить со строением текста. Нельзя, например, понять смысл обряда, не определив его место в ритуале, а ритуал – в контексте культа а культ – в контексте культуры. Человеческая деятельность, будучи символически опосредованной, прежде чем стать доступной внешней интерпретации, складывается из внутренних интерпретаций самого действия; в этом смысле сама интерпретация конституирует действие. Эти свойства превращают действие, поддающееся прочтению, в квазитекст.

Итак, в качестве предмета понимания у Вебера и Рикера выступает социальное действие. Однако герменевтическую методоло-

гию можно использовать не только для анализа человеческого поведения, но и для изучения проблем восприятия социального мира. Такой подход предполагает переориентацию познавательного интереса: в качестве предмета исследования берется не понимание человеческого поведения, а понимание человеком самой социальной действительности, которое является моментом восприятия социального мира.

Предварительное мнение (предрассудок)

Понимание смысла социального мира человеком как части жизненного мира опирается на те же механизмы, которые участвуют и в понимании текста. Происходит постоянное предварительное «набрасывание смысла», определяющее смысловое движение понимания и истолкования. Этот проект интерпретации (набрасывание смысла) может меняться и подвергаться коррекции в зависимости от расширения горизонта интерпретации.

В герменевтике было обращено внимание на такой важный момент понимания, как *пред-мнение*. Пред-мнение, предшествующее всякому пониманию, остается незамеченным, но оно, тем не менее, определяет процесс понимания. Сделать пред-мнение явным, артикулировать его основные составляющие и составляет одну из задач герменевтики. Понимание социального явления не начинается с признания какой-то чисто абстрактной рациональной точки зрения. Любое понимание есть реализация явно не артикулируемого, пред-мнения. По своему изначальному смыслу пред-мнение может быть отождествлено с предрассудком. Если освободиться от оценочных коннотаций, связанных со словом предрассудок, то оно означает суждение, вынесенное до окончательной проверки всех фактов. Как отмечает Гадамер, «предрассудок» вовсе не означает неверного суждения, в этом понятии заключена возможность как позитивной, так и негативной оценки.

Существованием противоположности предрассудка и научного, рационального познания мы обязаны Просвещению, которое свело предрассудок к значению «необоснованного» суждения. Первоначально реабилитация предрассудка начиналась с работ критика французской революции, основоположника современного консерватизма Эдмунда Берка (1729–1797), полагавшего, что

предрассудки, привычки, обычаи и условности – результат «великого тайного сотрудничества человеческого рода»: они имеют глубинное основание, вплетенное непосредственно в ткань нашего социального бытия. Предрассудок для Берка не выступает противоположностью разума, в отличие от чистого разума он активизирует совместную работу разума и чувств, переводит их в план практической деятельности.

Действительно, сознание человека не является чистой доской, неким рациональным *cogito*, беспристрастно относящимся к окружающему миру. Человек не начинает свою жизнь, руководствуясь только рациональными принципами. «Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки (*Vorurteil*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteil*), составляют историческую действительность его бытия»¹³. Для философской герменевтики реабилитация понятия предрассудок вытекала из признания исторической конечности способа бытия человека. Она ввела в сферу философского знания понятие «законных предрассудков».

С понятием предрассудка тесно связано понятие традиции, которую тоже необходимо учитывать при исследовании процессов восприятия, понимания и интерпретации социального мира. Мы не выбираем традицию, как и язык, а находимся внутри нее, причем традиция не предстает перед нами в качестве определенного объекта, к которому возможно целерациональное отношение. Традиция не есть нечто иное, это мы сами.

Перечисленные условия понимания, такие как: предрассудок, традиция, меняют наше представление о самом агенте социального действия, субъекте социального восприятия. Изначальная связь человека с традицией позволяет рассматривать процесс понимания не только как индивидуальный акт, но и как реализующее традицию действие.

Миф как содержательная сторона предрассудка

С точки зрения условий понимания, миф представляет собой способ, каким осуществляется набрасывание смысла. В отличие от искусства, религии, система значений, которой располагает миф, обладает целостностью, простотой, очевидностью и систематическим единством.

Современная наука перестала отождествлять миф с выдумкой, фикцией или фантастическим вымыслом, миф понимается как фундаментальная форма строения реальности. Современные исследователи (Ф.Асфар, Л.Ионин) выделяют различные функции мифа в социальной действительности: энергетическую, идентификационную, коллективообразующую, формирующую и структурирующую пространства. Энергетическая функция мифа связывает и канализирует социальную энергию, идентификационная – формирует коллективную идентичность, посредством которой обеспечивается координация восприятия и поведения. Через усвоение определенных ценностей и норм отдельным индивидом миф формирует определенные социальные группы, коллективы (принцип «мы»). Миф формирует свое собственное пространство, в котором различаются ядро и периферия, а также место борьбы с другими мифами (геополитика). Однако, на наш взгляд, главная функция мифа – герменевтическая, функция истолкователя и интерпретатора действительности.

Миф является наиболее архаичной и поэтому наиболее доступной формой мировоззрения. По размаху конструирования значений социального мира наука или идеология уступают ему. Переживание в поисках самопонимания захватывается значащими структурами мифа, а не принципами науки, поскольку наука сама по себе не может дать целостного мировоззрения.

Следует различать два типа мифов: законный, истинный миф и миф ложный. Это особенно важно, когда роль мифа в качестве универсального носителя смысла возрастает в кризисные периоды, связанные с кардинальной мировоззренческой ломкой. Его онтологический статус (не только сознание, но и реальность) делает его практически неуязвимым для рациональной критики. Критика вообще становится малоэффективной, когда в понима-

нии мифа она исходит из унаследованного от греческой философии, формировавшейся в рамках противопоставления мифа и логоса, представления о мифе как «сказке», «вымысле» или «фантазии». Такое понимание мифа мало что может объяснить относительно его необыкновенной устойчивости в жизни общества.

Трудно найти какую-либо сферу социальной жизни, в которой не ощущалось бы его присутствие: и в способности выступать в качестве парадигмы культурной деятельности, и в механизме восприятия, и в смысловой структуре понимания.

Как возможна критика ложного мифа?

Миф растворен в стихии повседневной жизни, но иногда он сбрасывает с себя маски рациональности и пытается говорить на своем собственном языке, и тогда в средствах массовой информации появляются сообщения о «трансперсональной психологии» и «реинкарнации», о «биоэнергетике» и «астральных телах». Так, например, профессор-невропатолог на страницах какого-нибудь популярного журнала может заявить, что дух вполне может существовать вне тела и все воспринимать, понимать, помнить и оценивать. Или газеты пишут, что роспись частного кафе была уничтожена по рекомендации «экстрасенса», который пришел к выводу, что она отрицательно воздействует на окружающих и грозит большими бедствиями его хозяину. Или в каталоге услуг медицинской фирмы можно прочесть о лечении от «сглаза», «наговоров» и т.д. Список примеров может быть продолжен, но и приведенные факты позволяют утверждать, что, несмотря на бурный рост научного знания и информационных технологий, сфера иррационального, эксплуатируемая ложным мифом, оказалась особенно живучей и стремительно расширяющей свои границы.

Критика ложного мифа как и предрассудка является герменевтической проблемой. Понятие «временного отстояния» позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить истинные предрассудки от ложных. Мы, непосредственно находящиеся в данной ситуации, лишены такой возможности в целях критики прибегнуть к временной дистанции.

Узурпацию иррациональным сферы повседневной жизни проясняют следующие обстоятельства. Первое касается изменения места науки и научного знания в современном обществе. Традиционно в науке видят хранителя, продолжателя и защитника рациональности. Огромная эффективность результатов научного познания могла бы послужить наглядным опровержением всех других конкурирующих представлений о человеке и мире.

Однако, несмотря на свой мощный методологический инструментарий, наука оказывается мировоззренчески нейтральной, неспособной дать ценностную ориентацию в мире. Еще в начале века, охваченного культом научного знания, Макс Вебер писал, что *смысл* мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания¹⁴.

Наука как часть прогрессирующей культуры предлагает нам технические средства для овладения жизнью, вовлекая человека в бесконечную погоню за новыми идеями, знаниями и изобретениями. Она путем расчета предоставляет человеку все более усиливающиеся средства овладения и господства над всеми вещами.

Второе обстоятельство, которое следует учесть в данной ситуации, касается изменения положения философии, которая, в отличие от науки, пыталась всегда решать вопросы, связанные с поиском смысла жизни. Становление новоевропейской парадигмы философского знания происходило одновременно с утверждением научной методологии и экспериментального знания (не случайно первые философы Декарт, Лейбниц были одновременно крупными учеными).

Наука поставила перед философией задачу поиска смысла в мире, исходя из рациональной практики обоснования. Поиск ценностных оснований в мире должен опираться не на наличие космического или мирового разума, а на калькулирующую деятельность самосознающего субъекта. Если наука в своей повседневной практике постоянно реализовывала рационально формулируемые методические правила, то философии отводилась функция «хранительницы рациональности» (Хабермас), именно ей предостав-

лялось последнее слово в обосновании рациональной картины мира.

Сама наука не могла обосновать те феноменальные успехи, которых она добивалась в деле познания внешнего мира. Задачу такого обоснования взяла на себя философия, используя для этого принцип рациональности. Функция хранительницы рациональности философии давалась отнюдь не просто. Достаточно вспомнить, что Декарту в целях доказательства существования внешнего мира пришлось восстановить существование Бога.

Право вещи существовать перешло из божественной юрисдикции в человеческую. Истинным бытием стала обладать вещь мыслящая, поскольку ее бытие обосновано естественным светом разума. Поэтому образцом подлинного бытия стали математические истины, которые независимо от состояния человеческого сознания, спит оно или бодрствует, обладают постоянной истинностью. В процессе развития новоевропейской философии рационализм принимал различные формы: идет ли речь о Канте, Фихте или Гегеле, он трансформировался от материального рационализма к формальному. Однако здесь не место детально анализировать особенности новоевропейского рационализма, его статику и динамику.

По мнению Хабермаса, философии Нового времени была свойственна функция хранителя рациональности и высшей судебной инстанции по отношению не только к наукам, но и ко всей культуре в целом. Опираясь на формальные критерии, философия проводила и узаконивала границы внутри различных культурных сфер: в науке, технике, праве, морали и искусстве.

В XX веке философия стала подвергаться острой критике за свою роль высшего судьи, было поставлено под сомнение ее значение в деле обоснования всей культуры в целом (в этом была усмотрена воля к господству). Прагматической и герменевтической философией было поставлено под сомнение право философского мышления на обоснование и самообоснование. Место обособленного субъекта, располагающего определенными методологическими правилами, заняла повседневная практика, реализующаяся в повседневной коммуникации. Самосознающего субъекта, хранителя рациональности, в современной философ-

ской практике вытеснили понятия здравого смысла, которые «берут на себя совершенно *иную* понятийно-стратегическую роль, чем та, которая досталась саморефлексии и философии сознания»¹⁵. Все это создало благоприятные условия для распространения иррационалистических концепций, поскольку требовать от понятий здравого смысла функции судьбы, испытывающего то или иное положение на рациональность, не представляется возможным. Ведь именно в практике повседневной коммуникации возникают и развиваются современные мифы, поскольку именно здравый смысл, согласно идеологии просвещения, является доступной жертвой разного рода предрассудков, сплетен, мифологем.

Можно согласиться с общей оценкой Хабермасом ситуации, сложившейся в современном философском знании, однако герменевтика пытается разрабатывать свои методы отделения ложных предрассудков от истинных.

Происходящий в современной философии отказ от ее функции высшего судьи в делах культуры и в делах науки ставит одновременно под вопрос ее уместность в качестве «хранителя рациональности». Такая ситуация в современном философском знании делает еще более острой проблему критики ложного мифа. Перед рефлектирующим мышлением встает задача: где искать опору и средство для опровержения претензий мифических, навязанных посредством массовой коммуникации картин мира.

И хотя Хабермас считает, что практика повседневной коммуникации ориентирована на общезначимость взаимопонимания, что притязания на общезначимость выводят коммуникативные процессы к поиску условий безусловного, что философия продолжает настаивать на своей роли хранительницы рационального, все это, однако, не дает возможности философии выступить в полной мере против распространяющегося господства иррационального.

Такое ослабление позиции философии внутри европейской культуры в качестве «хранителя рациональности» совпало с глубоким идеологическим кризисом, происходящим в посткоммунистических обществах. Кризис коммунистической идеологии развеял «чары разбухающего до социальной тотальности инструментального разума» (Адорно).

Опыт советского социализма – это опыт построения организации социальной жизни на рациональных началах. Плановое ведение хозяйства должно было продемонстрировать преимущество рационального планирующего мышления перед неупорядоченностью иных форм социальной жизни. Рациональное в ипостаси «инструментального разума» выражало себя языком планов, перспектив, резолюций, постановлений и распоряжений. Воплощением рационального в сфере властных отношений был жесткий централизм, который в лице главного директивного органа «политбюро» представлял коллективный источник рационального, наподобие космического разума, пронизывающего мир своими эманациями.

Институционализация рационального в коммунистическом обществе проявлялась не только в определенной норме поведения, мышления, управления и т.д. Оно было императивом, предъявляемым ко всем сферам социальной жизни и обладающим правом корректировать, направлять, отвергать или подчинять то, что пыталось вырваться из под его тотального воздействия.

Однако сами рациональные принципы социальной жизни поддерживались отнюдь не рациональными средствами. Рациональному обоснованию мира, получившему импульс от идеологии Нового времени с ее лозунгом «все подвергай сомнению», запрещалось сомневаться в рациональной правильности предельных оснований рационального, воплощенных в наборе постулатов, извлеченных из трудов основоположников марксизма.

Сокрушающий удар рациональные формы организации общественной жизни получили тогда, когда планирующая экономика была признана неэффективной, не способной обеспечить экономического процветания. В посткоммунистических странах с новой силой ожила оппозиция: плановое хозяйство или *laissez-faire*. Идея рыночного хозяйства предполагает независимого, автономного субъекта, ищущего собственную пользу и свободно выбирающего выгодный способ приложения своих сил. В итоге социальная целесообразность самостоятельно действующих хозяйственных субъектов возникает как результат, а не предпосылка их деятельности. Вольно или невольно утверждение рыночных механизмов в посттоталитарных странах несло в себе в значи-

тельной степени возврат к социальному хаосу, забвению, отвержению принципов рационально регулируемого общества, управляемого посредством жесткой централизации.

Высвобождение стихии свободного предпринимательства, свержение господства тоталитарного разума создали благоприятную почву для свободного передвижения мифологических концептов, не подвергаемых запрету со стороны официальной идеологии.

В результате сложилась парадоксальная ситуация: в западном обществе философия лишилась функции «хранительницы рациональности», а в посткоммунистических странах разрушились сами социальные основы рациональной жизни. Перед проникновением иррационального снят заслон в виде установок господствующей идеологии, ложный миф становится нормой повседневной жизни.

Литература

- ¹ Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 404.
- ² Там же. – С. 380.
- ³ Там же. – С. 360.
- ⁴ Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 491.
- ⁵ Вебер М. Избранные произведения. – С. 461.
- ⁶ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. – L.: North University Press, 1980. – P. 6.
- ⁷ Ibid. – P. 26.
- ⁸ Ibid. – P. 28.
- ⁹ Ibid. – P. 12.
- ¹⁰ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – С. 105.
- ¹¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 297.
- ¹² Schutz A. The Phenomenology of the Social World. – P. 34.
- ¹³ Гадамер Х.Г. Истина и метод. – С. 329.
- ¹⁴ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – С. 353.
- ¹⁵ Хабермас Ю. Философия как места блюститель и интерпретатор // Новый Круг. – 1993. – №3. – С. 136.

РАЗДЕЛ 2

**СМЫСЛОПОРОЖДАЮЩАЯ
СТРУКТУРА МИФА**

Глава 1

СОВРЕМЕННЫЕ УСЛОВИЯ ВОЗВРАЩЕНИЯ К МИФУ

Каждое общество характеризует набор «смысловых значений», символических структур, выполняющих функцию социальной ориентации. Эти значения определяют набор социально приемлемых целей, в которых фиксируются общепринятые представления о «хорошем и плохом», «правильном и неправильном», «законном и незаконном», «истинном и ложном», «полезном и вредном» и т.д. Они воплощаются в религии, культуре и социальной практике.

Эти представления не обязательно существуют в модусе повелительного наклонения или в качестве императивного суждения, требующего от индивида поступать одним образом и не поступать другим. Общество создает целый арсенал рассказов, притч, поучений, сказок, легенд, мифов, в которых они обретают живую плоть, получают конкретных носителей, культурных героев, противостоящих силам зла и насилия.

Об обществе и его ценностях можно судить по тому, какие «рассказы» в нем тиражируются, транслируются, приобретают характер канонических текстов. Рационалистическое сознание с некоторым высокомерием относится к этим зашифрованным в нарративную форму ценностным представлениям, полагая достаточным для функционирования общества набор рациональных правил.

Утрата или кардинальное изменение смысловых значений в период социальных трансформаций высвобождает накопившуюся в обществе иррациональную энергию, снимает запрет с «демонического», разрушает социальные чувства и эмоции, объединяющие людей в общество. На поверхность социальной жизни выступают мощные пласты *архаических* форм переживания мира, связанных с «анархией» социальной веры, не контролируемой

ни религиозными, ни идеологическими институтами. Вера в экстрасенсов, гороскопы, НЛЮ и т.п. становится определяющей характеристикой массового сознания. Предсказатели будущего, астрологи, колдуны вытесняют политиков и кинозвезд со страниц газет и массовых изданий.

Исследуя тему места мифа в современной жизни, мы ставим себе задачу выяснить, как в современном общественном сознании, прошедшем выучку просвещения и рационализма, заменившем нерациональные идеи и верования трезвым расчетом и калькуляцией, стало возможно возрождение разнообразных типов архаических верований. Означает ли это, что мифические образования – это вечные спутники человека, надежно защищенные в глубинах нашего бессознательного от разъедающей кислоты рационализма и скепсиса?

При изучении мифа мы выделяем два предмета исследования: интерпретативные механизмы объяснения, свойственные мифу, и миф как носитель ценностных представлений общества. В данном разделе мы рассмотрим его интерпретативную структуру.

Такое исследование предполагает отказ от представления о том, что в современном обществе с его высокоразвитыми технологиями и разветвленными коммуникативными системами нет места для существования мифа; что миф – это нечто относящееся к далекому прошлому, когда не было персональных компьютеров, ракетной техники, телевидения и т.д.; что миф – это нечто сопутствующее патриархальному укладу жизни, неразвитости мышления и представления; что он изжит человеческой культурой, как изжиты эпос, пергаментные рукописи и обряды инициации.

Такое понимание мифа имеет своим источником представление о нем как о некоем сказочном, относящемся к далекому времени повествовании, когда люди, боги и герои находились между собой в сложных и запутанных отношениях. Поэтому, когда мы говорим о присутствии мифа в нашей повседневной жизни, речь не идет о том, что те или иные боги, скажем, Аполлон или Диана, продолжают определять нашу повседневную жизнь. Речь идет о другом. Миф для нас не есть сказание о богах и героях. Когда мы говорим о присутствии мифа в нашей жизни, мы имеем в виду ценностные представления, воплощенные в нарративную форму, использова-

ние моделей интерпретации, схем объяснения, свойственных мифу, поскольку им выработаны определенные каноны понимания мира.

Эти каноны, как правило, характеризуются простотой объяснения, миф не терпит сложных объяснений, стремится к простоте, к понятности. Это, вероятно, исключительная привилегия мифа. Он движется в категориях «вины», «наказания», «прощения», «греха», «веры», «надежды», «долженствования» и т.п. Можно возразить, что установление вины – отнюдь не прерогатива мифического мышления, ведь в установлении вины заинтересовано и правовое и моральное сознание, вина – это форма ответственности за совершенный поступок. Вина становится категорией мифического мышления, когда она превращается в принцип понимания и объяснения мира, а не отдельного поступка.

Вина всегда предполагает то или того, на что или на кого может быть возложена ответственность. Это значит, что понятие причины, свойственное рациональному мышлению, замещается понятием вины. Для мифологического мышления вина не есть проступок, не есть лишь нарушение существующих обычаев, традиций, законов. Вина вообще может быть не связана с мотивом человеческой деятельности как главным определяющим условием, дающим возможность такой оценки. Вина изначально лежит на индивиду, поскольку он пытается что-то сделать, и определяет все его поведение, его судьбу. Согласно христианским воззрениям человек виноват уже в силу своего существования, потому что он зачат в грехе и несет на себе печать родового греха.

Активизация концептов мифологического понимания мира происходит в экстремальных условиях, когда жизнь человека подвергается серьезным испытаниям, кардинальным образом изменяющим его повседневный опыт. Например, тяжелое заболевание всегда осмысливается в терминах вины, проступка и последующего наказания. Мифологическое мышление не утруждает себя поисками причины заболевания, оно озабочено простым вопросом: «кто виноват?» Оно не может признать существования зла, болезни без вины. Любое событие имеет своего автора. За любым негативным явлением стоит чья-то воля, автор, субъект, тот, кто ответственен за этот мир.

В одной из своих работ, посвященных проблемам тотемизма, французский антрополог К.Леви-Стросс приводит следующий пример. Во время первой мировой войны в США была сформирована дивизия из военных частей многих штатов, и цвета ее подразделений были так же различны, как цвета радуги. В связи с этим дивизия получила условное название «Радуга». Когда дивизия прибыла во Францию, это название вошло в обиход.

«К февралю 1918 г., то есть через пять-шесть месяцев после того, как дивизия получила свое имя, всеми было признано, что появление реальной радуги является для дивизии счастливейшим предзнаменованием. Еще три месяца спустя многие стали утверждать (даже невзирая на несовместимые с этим метеорологические условия), что всякий раз видели радугу, когда дивизия вступала в бой»¹. Позже дивизия приобрела эмблему радуги.

Как отмечает Леви-Стросс произошло следующее. Посредством имени «Радуга» произошло разделение военнослужащих на группы. Имя стало средством идентификации социальной группы. Каждая группа стала именоваться по названию животного, предмета или явления природы, использовать это название в переговорах с чужими. Появилось изображение своей эмблемы на коллективном оружии и на транспортных средствах либо в качестве личного украшения; одновременно был установлен запрет на употребление его другими группировками. Установилось почитание патрона и его изобразительного воспроизведения, укрепилась вера в его защитительную роль и его значимость в качестве предзнаменования².

В приведенном примере мы видим типичный случай символизации мира, связанный с насущной потребностью человека в защите. Социальная группа идентифицирует себя в символе, и этот символ начинает играть особую роль в жизни группы. Потребность в защите проявляется особенно остро тогда, когда определенная группа людей, находящаяся в экстремальной ситуации, решает задачи, требующие взаимовыручки, поддержки, связанные с вопросами жизни и смерти членов группы. Следует также отметить, что групповая символизация намного более эффективна, чем индивидуальная, и протекает более успешно, поскольку осу-

ществляется на основе механизмов коллективной верификации и поддерживается усилиями коллективного верования.

Поскольку мы имеем дело с организацией, когда члены ее тесно связаны между собой общей задачей и желаемый результат достигим только благодаря коллективному усилию, то такая социальная группа вполне может получить статус автономного социального субъекта. Более того, сам член группы полагает, что, в сущности, полноценным агентом социального действия является группа, а не он. Происходит полная идентификация отдельного субъекта с той группой, в которой он находится, посредством символов ее самоопределения.

С другой стороны, разрушение символов, выполняющих функцию самоидентификации группы и коллективной защиты, связанное с утратой их властных полномочий, происходит в кризисных ситуациях и приводит к дезинтеграции субъективного мира человека. Фрустрация и шок, обусловленные разрушением привычных норм, правил и ориентаций, объясняются утратой *очевидности* прежнего социального порядка. Чтобы понять ту ситуацию, в которой оказалось посткоммунистическое сознание, застигнутое радикальным реформированием, переживающее резкий мировоззренческий сдвиг, разрушивший символические скрепы, связывающие мир, человека и социальные институты, и выбросивший в воздух обломки различных мифологий, необходимо проанализировать условия, некогда обеспечивавшие очевидность социального мира. Речь идет об идеологии как мощном стабилизаторе и регуляторе социальной жизни.

На легитимацию очевидности были нацелены все символические структуры, созданные старой системой. Символические структуры, поддерживаемые серией социальных институтов, строились таким образом, чтобы вынести за скобки все дезорганизующие, хаотические, иррациональные переживания.

Исследование Дюркгеймом и Вебером социального аспекта мировых религий, их влияния на конкретные формы организации социальной жизни положило конец представлениям о религии как некоей иллюзорной форме, изжитой современным сознанием и оставленной в далеком прошлом. Религиозные идеи в истории общества образуют довольно устойчивые символические коды,

которые, несмотря на разнообразные социальные трансформации, управляют ориентациями личности и узаконивают власть.

Ошибочно было бы полагать, что система смысловых значений, принятая данным обществом, органически возникает в результате его исторического развития и представляет собой итог бесконфликтного ценностного выбора. На самом деле представления о мире, способы ориентации, ценностные предпочтения поддерживаются всей системой властных отношений. Как отмечал М.Фуко: «На самом деле власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины»³.

Поэтому, если в обществе возникает угроза утраты смысловых значений, это свидетельствует и об изменениях в системе властных отношений. Связь властных отношений и символических структур, значений и смыслов ярко демонстрирует история европейского средневекового общества.

Христианская вера в борьбе против суеверий

История средневекового христианства – это история борьбы с ересями и язычеством. Постановления церковных соборов, папские послания и декреталии, акты государственного законодательства и кодексы церковных покаяний пестрят мерами, направленными против языческих верований и ритуалов.

Эти меры удивляют постольку, поскольку исходят от социального института, христианской церкви, легитимация которой покоится на вере в существование потустороннего сверхъестественного мира. Однако острота борьбы направлена не против представлений о таком мире, не против веры в чудо и возможности пророческого предвосхищения будущего, а против *определенной* веры и *определенного* чуда.

«Не обращался ли ты к искусству гадания или магии, начиная какое-нибудь дело, вместо того чтобы призвать имя божье?» – вопрошает прихожанина исповедник. «Не полагаешь ли ты, – восклицает он, обращаясь к погрязшему в «язычестве» грешнику, – что петух своим кукареканьем скорее может прогнать нечисть, нежели божественный разум?» Церковь запрещала верить в существование оборотней – вервольфов, и церковный автор задавал риторический вопрос: «Неужели ты верил, что кто-нибудь кроме

всемогущего Господа способен превратить божью тварь в иную форму или иное существо?»⁴ Само понятие *суеверие* было выработано не наукой и не просвещенным сознанием для критики любых религиозных представлений, а христианской религией в процессе ее борьбы с другими религиозными воззрениями. В VIII веке во Франкском государстве был составлен «Перечень суеверий и языческих обычаев», в котором были перечислены различные формы народных верований и обрядов, преследуемых христианской церковью.

В просветительской миссии, выполняемой христианской церковью, не следует видеть лишь замену одного верования другим, языческого – христианским, инициированную банальной волей к власти. Борьба против языческого мировоззрения означала для христианства установление нового морального порядка. Как отмечал М.Вебер, чем более нравственный характер носит пророческая проповедь, тем меньше в ней магии. Магическое выступает антитезисом нравственного, поскольку направлено на овладение миром не благодаря труду и борьбе, основным добродетелям христианской религии, а посредством магических обрядов.

Немецкий философ К.Ясперс видел в христианской моральности источник безусловной воли к истине, на которой держится современная наука. Такие основные составляющие современной науки, как ее универсальность, внутреннее единство, и сам человек науки, который все сознание и деятельность подчинил духу научности, порождены христианской культурой. «То, что греки, создатели науки как таковой, так и не создали подлинно универсальной науки, объясняется отсутствием у них *духовных мотивов и моральных импульсов к этому*; они появились впервые у христианского человека, что и позволило ему создать такую могучую науку, которая в своем развитии переросла христианство, а потом обратилась против него, по крайней мере против всех его объективных форм»⁵.

«Всеохватность жажды знания» и «непреклонная настойчивость» в поисках истины, инициированные христианством, противостоят магическому переживанию мира, объединяющему естественное и сверхъестественное в одно нерасторжимое целое.

Духовные импульсы к познанию, порожденные христианством, осуществляли, по сути дела, то же символическое подавление иррационального, что и моральные заповеди. Христианская религия предложила набор символов, которыми она пыталась заслониться от магического и демонического. Благодаря символизации кровавая жертва лишалась своего конкретного содержания и превращалась, например, в обряд вкушения хлеба и вина как плоти и крови Христа.

Коммунистическая идеология как способ рационального контроля

Заботой контролировать посредством разработанной системы символов – процесс построения картины социального мира была проникнута и коммунистическая идеология. Несмотря на официально провозглашенный атеизм, коммунистическая идеология носила явно выраженный характер религиозной доктрины. Она опиралась на определенный свод «канонизированных текстов», разработанную систему культов и святых имен, упорядочивающих движение социальных идей. Она беспощадно боролась с «еретиками-ревизионистами» за чистоту социальной доктрины и стремилась установить тотальную регламентацию общественной жизни.

Говоря о религиозной идеологии как мощном стабилизирующем социальном факторе, следует иметь в виду, что, с одной стороны, традиции православия сохраняли себя в советской жизни в латентной форме на уровне ментальных привычек, моральных максим, а с другой стороны, коммунистическая идеология унаследовала многие символические коды религиозных доктрин. Так, например, смысловое значение понятия «коммунизм» вписывается в традицию эсхатологических христианских настроений.

Было бы наивно полагать, что борьба с суевериями и предрассудками автоматически сопровождает развитие современной науки. Интерес к «биоэнергетике» или парапсихологическим явлениям со стороны ученых показывает, насколько они подвержены различным оккультным переживаниям.

Эти переживания мирно уживаются с новейшими технологическими системами и компьютеризацией общества. Создается

впечатление, что технический прогресс, очевидные и бесспорные успехи которого мы наблюдаем, почти не затрагивает сферу человеческого сознания. Как отмечал К. Манхейм, поразительные результаты, достигнутые человечеством в области технического и естественно-научного знания, мало повлияли на изменение наших мотивов и импульсов. По-прежнему сохраняется старый вопрос: «Действуют ли наши мотивы и импульсы на другом или даже более высоком уровне, чем мотивы и импульсы наших предков?»⁶

Как мы видим, история христианства и опыт тоталитарных идеологий показывают, как это ни парадоксально, что мощную борьбу с суевериями, народной магией и предрассудками вела не наука, а христианская церковь и пришедшая ей на смену коммунистическая идеология. Атеистическая пропаганда была только внешним образом связана с достижениями современной науки.

Как отмечал Вебер, смысл мироздания не раскрывается научным исследованием, каким бы совершенным оно ни было. «Научная картина мира», которая якобы создавалась в результате атеистической пропаганды, имела косвенное отношение к науке и представляла собой верификацию определенных ценностных идей.

Поскольку главный источник, из которого проистекает легитимация социальных ценностей, заключен в *вере* (критика одних религиозных представлений другими основывается только на различии в характере веры), то даже построенная на рациональных основаниях марксистская идеология являет собой определенную форму веры: веру в разум, в возможность рационального переустройства мира, в бесклассовое общество. Однако за определенным характером веры всегда скрывается ее ограниченность. Наиболее ярко ограниченность такой веры проявилась в печально известной сессии ВАСХНИЛ 1948 года, на которой генетика в том виде, в каком она была признана во всем мире, была запрещена в Советском Союзе по идеологическим соображениям.

Коммунистическое общество как продукт особого типа веры во многих чертах повторяет аскетический идеал протестантизма. Тягостная и жесткая регламентация всего поведения, глубоко проникающая во все сферы частной и общественной жизни, характеризует как кальвинизм, так и тоталитарную стратегию коммунизма.

Кальвинизм преодолел свойственный католицизму раскол жизни на мирскую и священную как неподлинную и подлинную. Для него жизнь мирская и священная становятся едины, а путь к спасению души достигается усердием в мирской жизни согласно ее нормам и требованиям. Поиск спасения не требует особого рода богоугодной деятельности, выходящей за пределы повседневного труда и повседневных интересов. Выполняя добросовестно свою работу, человек обретает уверенность в своей богоизбранности, приобретает вексель на будущее спасение. И для кальвинизма, и для коммунизма самоотверженный труд имели трансцендентную ценность, являясь дорогой в идеальное будущее.

Марксизм роднит с религией не только претензия на глобальное объяснение мира, но и наличие определенных символических систем, позволяющих переводить абстрактные идеологические постулаты в практику политической и повседневной жизни. «В ходе такого перевода происходила «марксизация» и политизация повседневности, благодаря чему советский марксизм, не утрачивая свойственного ему с самого начала статуса политической идеологии, постепенно становился универсальной интерпретационной схемой, на основе которой объяснялись и нормативно регулировались буквально все проявления человеческой активности и все жизненные содержания»⁷.

Кальвинизм и марксизм с одинаковым успехом трудились над делом «расколдования» мира, то есть над тем, чтобы устранить из картины мира, образа жизни, практического поведения то ли магию как путь спасения (в кальвинизме), то ли разнообразные проявления иррационального (эротика, рыночная стихия, абстракционизм, паранормальные явления), подрывающие единство теории (в марксизме). Не случайно кризис советской власти и связанной с ней марксистской идеологии был ознаменован неожиданным появлением «экстрасенсов» на центральном телевидении.

Наряду с магическими обрядами основным каналом проникновения иррациональной стихии в сферу повседневной жизни было *эротическое*. Аскетически настроенная религиозная этика видела в эротическом специфическое чувство мирского освобождения от рационального, триумф тела над духом. Как отмечал

М. Вебер, эротическое чувство является единственным чувством, которое может соперничать с религиозным чувством спасения, с подчинением надмировому Богу или этически рациональному божественному порядку. Коммунистическая мораль разделяла с религиозным аскетизмом признание эротики только в сфере рационально регламентированного брака с его главной рациональной целью – рождением детей, их воспитанием и взаимной помощью.

Однако было бы неверным сводить социальные функции религиозных идеологий, в том числе и марксизма, к запретительным, регулирующим, подавляющим, направляющим социальную энергию в особое русло. Уже З. Фрейд увидел заложенное в религии фундаментальное противоречие: с одной стороны, религия подавляет инстинктивные влечения человека, его деструктивные и нарциссические желания, с другой – она является выражением фундаментального влечения человека к защите. При чем защита и подавление оказываются взаимосвязанными процессами. *Protego ergo obliigo* (защищаю, следовательно, обязую). Этот принцип лежит в основе всякого политического устройства, в том числе и государственного.

В религиозных символах Фрейд видел реализацию самых древних, самых сильных и самых настойчивых желаний человечества. Эти желания возникают из ощущения беспомощности и связаны с потребностью в защите. «Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры не исполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний»⁸. От любой власти, в том числе и божественной, индивид ждет справедливости и смягчения чувства страха.

В советском обществе потребность в защите обеспечивалась как идеологически, так и всей системой властных отношений и социальных институтов. Потребность в социальной справедливости приняла форму уравнительности и носила скорее прокламируемый, чем реальный характер. Именно избыточность и в силу

этого непереносимость защиты и опеки стали одной из причин разрушения коммунистического мира.

Социальные трансформации, происходящие в бывших социалистических странах, которые по своей кардинальности можно сравнить с революцией, освободили сдерживаемые коммунистической идеологией влечения. Они освободили их деструктивную силу и не сделали никакой попытки, чтобы, посредством новой системы символизации, направить их в конструктивное русло, используя извечную человеческую потребность в защите.

Забвение христианских ценностей в европейской истории в результате рациональной критики ознаменовало собой ситуацию перманентного кризиса. Под воздействием идей просвещения был создан прецедент для борьбы с традициями, которые «как кошмар довели над умами живых», с авторитетом, подавлявшим и узурпировавшим политическую и интеллектуальную свободу, с предрассудками, затемняющими и искажающими истину.

В XX веке две грандиозные исторические попытки преодолеть перманентное состояние кризиса ценностного сознания, закончившиеся провалами, выразились в установлении коммунистического и фашистского режимов. На уровне философской рефлексии стремление восстановить традицию, авторитет, предрассудок явно прочитываются в философской герменевтике.

Утрату смысловых значений можно понимать как утрату языка, посредством которого понимался, переживался, транслировался и оценивался окружающий мир. Это не значит, что человек лишился дара речи, однако его речь потеряла связь с тем трансцендентальным смыслом, присутствие которого изымало речь из ситуации повседневности и придавало ей смысложизненную перспективу. Речь превратилась в протокольное описание фактов, житейских ситуаций, не способное выразить то, что происходит с человеком.

Иначе говоря, утрату языка можно понять как утрату трансцендентных ценностей, которые и делали язык живым. Грех, раскаяние, покаяние, вина, совесть, добродетель – эти понятия создавали внутреннее напряжение человеческой жизни и соответственно требовали особых символических средств для своего выражения.

«Поскольку абсолютно все ценности, какими держалось христианство, были фиктивными, поскольку тотчас же по разоблачению фикции человек обречен провалиться в пустоту, в Ничто – так глубоко, как он еще не проваливался ни разу за всю историю»⁹.

Выход «из ничто» возможен только благодаря новой сакрализации мира и новому символическому языку. Однако дух утратил способность к созиданию новых ценностей, поэтому отказ от христианских ценностей обнажил существование более глубоких рудиментарных пластов в человеческой душе. Обращение к этим рудиментарным образованиям человеческого духа продиктовано необходимостью вновь осмыслить существование в мире зла, страданий, болезней и несправедливостей.

Колдуны, маги, экстрасенсы восстанавливают в своей практике давно забытые, а в наше время ставшие предметом исследований антропологов архаические обряды врачевания. Приблизительно такие, которые описал Леви-Стросс в своей «Структурной антропологии»: «Лечение, по всей видимости, состоит в том, чтобы больная осознала ситуацию, описанную в чисто аффективных терминах, и чтобы дух смирился со страданиями, которые тело больше не может вынести. То, что мифология шамана не соответствует реальной действительности, не имеет значения: больная верит в нее и является членом общества, которое в нее верит. Злые духи и духи-помощники, сверхъестественные чудовища и волшебные животные являются частью стройной системы, на которой основано представление аборигенов о вселенной. Больная принимает их существование или, точнее, никогда не подвергала его сомнению. То, с чем она не может примириться, это страдания, которые выпадают из системы, кажутся произвольными, чем-то чужеродным. Шаман же с помощью мифа воссоздает стройную систему, найдя этим страданиям в ней соответствующее место.

Но, поняв свои муки, больная не только смиряется с ними, она выздоравливает. С нашими больными не происходит ничего подобного, когда им объясняют причину их недугований, рассказывая про выделения, микробы и вирусы. Нас, может быть, обвинят в парадоксе, если мы ответим, что причиной тому как раз то, что микробы существуют, а чудовища – нет. Отношение между

микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее – это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее – это отношение символа к символизируемому объекту, или, если говорить языком лингвистики, означающего к означаемому. Шаман предоставляет в распоряжение своей пациентки *язык*, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которых их выразить нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т.е. заставляет события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении»¹⁰.

Леви-Стросс прав, утверждая, что лечение болезни начинается с осознания ситуации. Состояние современного сознания, его кризис, заключается в том, что оно неспособно осознать наличную ситуацию, утратило социальные ориентиры. Утрата ориентации происходит в двух направлениях: поколеблена вера в устойчивость рационалистической традиции и отсутствует понимание смысла происходящих сейчас социально-политических изменений.

Типы социальной мифологии

Выше мы исследовали условия, при которых в обществах, освобожденных от жесткого идеологического контроля, происходит возврат к архаическим формам переживания мира. Разрушение поддерживаемого властью единого видения мира привело не только к многообразию различных политических программ, но и к появлению самых разнообразных мифологических концептов.

Попробуем выделить различные типы мифа и способы его функционирования в социальной действительности.

Первый тип. Миф непосредственно включен в структуру описания предмета, явления. Он не мотивирован и представляет собой стихийный продукт социальной жизни. Исследованием такого рода мифов может послужить работа французского структуралиста Р.Барта «Мифологии» (1957). Барт показывает, что

предметом мифологического описания могут стать любые явления социальной действительности: это и деятельность ученого («Мозг Эйнштейна»), и предметы потребления («Бифштекс и картошка», «Вино и молоко», «Игрушки»), и литература, отношение к детскому творчеству («Литература в духе Мину Друэ»), и др.

Во всех этих описаниях перед нами предстают мифоконцепты, кристаллизованные в языке в качестве механизмов интерпретации.

Второй тип. В данном случае смысловые структуры мифа используются открыто. Речь идет об определенных канонах построения рассказа, сказки, повести, любого сюжета. Он существует в больших и малых повествовательных формах. Примерами сюжетного воспроизведения мифа являются все современные «мыльные оперы».

Третий тип. Миф политический. В отличие от первого типа он мотивирован, что выражается в его связи с идеологией.

Четвертый тип. Он выражается в распространении различного рода нетрадиционных форм религиозности, интересе к мистике, гаданиям, хиромантии, предсказаниям астрологов. Его область – сфера чудесного, деятельность экстрасенса, колдуна, нетрадиционная медицина.

Пятый тип. Здесь мы имеем дело с различными типами символического описания, реализующимися в философских, политических, научных доктринах. А. Лосев пишет о материализме, идеализме, механицизме как различных формах мифотворчества.

Шестой тип. Традиционные формы религиозности (православие, католицизм, ислам), характерные для данного общества и обслуживаемые различными видами мифа.

Глава 2

МИФ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Особая заслуга в описании функционирования мифологических концептов в структуре повседневности принадлежит французскому структуралисту Р.Барту. Он, вероятно, первый обратил внимание на то, что язык повседневного мира представляет собой пестрый ковер, сотканный из предрассудков, верований, мифологических представлений и описаний. Если в традиционной культуре сфере функционирования мифа была отведена область опосредования мирского и сакрального, то в современном обществе различного рода мифологемы непосредственно внедрены в средства массовой информации, образуя в них устойчивые структуры и связи.

Предположим, в газете вы читаете материал о творчестве выдающегося ученого. Чтобы профессионально описать и оценить его деятельность как ученого, требуются специальные знания и соответствующая квалификация. Однако отсутствие этих условий не является препятствием для использования мифологических концептов, обладающих универсальным языком описания. Мифологическое мышление стирает различия между деятельностью ученого, алхимика, колдуна. Оно отождествляет эти различные виды деятельности, потому что в них оно видит только средство контроля над природой, некий абсолютный инструмент власти. С таким пониманием деятельности ученого согласуется представление о нем как о «сверхчеловеке», обладающем «магической силой мысли». Р.Барт представил образец такого описания научной деятельности в создаваемом средствами массовой информации образе А.Эйнштейна. «В мифе об Эйнштейне, – замечает Барт, – ... его мышление описывается наподобие какого-то функционального труда – вроде механического производства сосисок, помола зерна или дробления руды, как механизм дает муку, так и

Эйнштейн непрерывно вырабатывал мысль, и сама его смерть оказалась лишь остановкой в выполнении этой локальной функции: «мощнейший мозг в мире перестал мыслить»¹¹. Научное открытие подобно обнаружению клада, а процесс познания предстает в виде универсальной отмычки, ключа, посредством которого открываются тайны мироздания.

Барт занимает строго критическую позицию по отношению к мифу. Для него миф – ложный, социально отчужденный, деформированный образ мира. Его «Мифологии» продолжают традицию критики превращенных форм сознания, берущую свое начало от критики немецкой идеологии К.Марксом. Наверное, поэтому «Мифологии» Барта своим пафосом особенно близки читателю, воспитанному на марксистской литературе. Для Барта миф – это средство «натурализации» культуры мелкобуржуазной идеологией. Маркс и Барт предлагают два сходных проекта, посвященных критике современной идеологии.

Они исходят из постулата о некоей изначальной полноте первичного мира – мира смысла для Барта, мира свободы для Маркса, которые миф убивает, опустошает и извращает. «Функция мифа – удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетающей реальностью, он ощущается как ее отсутствие»¹². Похищение реальности мифом сродни похищению свободы капиталом, эти процессы происходят незамеченными для нашего сознания. Поэтому требуется определенное усилие, изменение точки зрения, чтобы сделать их предметами нашего внимания.

Развивая идеи, высказанные в «Мифологиях», Барт в статье «Мифологии сегодня» (1971) утверждает спорный, на наш взгляд, тезис: «Современный миф дискретен: он высказывается не в больших повествовательных формах, а лишь в виде «дискурсов»; это не более чем *фразеология*, набор фраз, стереотипов; миф как таковой исчезает, зато остается еще более коварное «мифическое»»¹³.

Солидарен с такой точкой зрения на природу современного мифа комментатор Р.Барта С.Зенкин, отмечающий различие «в художественных функциях первобытного и современного мифа». Традиционные мифы, как показал Леви-Стросс, представляют собой синтагматическую разработку фундаментальных оппози-

ций культуры, цель которой – «дать логическую модель для развития некоего противоречия», поэтому они допускают и даже требуют связного и художественно организованного сюжетного построения (эпического, драматического). Мифы современные служат не разрешению, не изживанию противоречий, а их «натурализации», «заклинанию» и оправданию; оставаясь дискурсом по преимуществу именованным, а не глагольным – это остроумно продемонстрировано Бартом в очерке «Африканская грамматика», – они тем самым сохраняют связь с мифологической культурой Имени; однако их множественность и бессюжетность делают невозможным их собственно художественное воплощение. Для традиционных мифов естественным способом обращаться с ними, *говорить о них* являлось сочинение эпических песен и трагедий; для мифов современных таким способом оказывается написание критических эссе, подобных бартовским «Мифологиям»¹⁴. Таким образом делается вывод о том, что как классическое искусство относилось к классическому мифу, так современная критика мифа относится к современному мифу. Критика мифа в современной культуре выступает как один из аспектов мифотворчества.

Здесь следует задать вопрос: насколько адекватно современному культурному состоянию развиваемое Бартом представление о «бессистемности» и «бессюжетности» современного мифа?

На наш взгляд, потребность в сюжете, наррации далеко не изжиты в современной культуре. Массовое шествие по всем каналам телевидения «мыльных опер» подтверждает непреходящую потребность современного общества в развернутом во времени сюжете, построенном в соответствии с мифологическими структурами. Сказитель любого античного или средневекового эпоса мог бы позавидовать тем гигантским затратам времени, которых требует разворачивание современного сюжета (сериал может демонстрироваться по телевидению в течение нескольких лет). Теле-сериал выступает в качестве образца современного мифа. Он использует те же самые фигуры и тропы, которые широко задействованы в античном романе: тропы узнавания, амнезии, архетип злой мачехи, близнецов (двойников) и др.

У Барта отсутствует разработанная классификация современного мифа. Ему свойственно расширенное его толкование, о кото-

ром он заявляет с первых страниц своих «Мифологий». Миф для Барта – это слово, но не сам предмет сообщения, а способ, которым оно высказывается. Поэтому не существует ни специальных тем, ни специального предмета, сюжета, с которым работает мифологическое мышление. Он не определяется ни самим предметом, ни самим материалом, поскольку любой материал может получить мифологическое значение.

Такое широкое понимание мифа иногда Барт подвергает некоторым ограничениям. Создавая свои «Мифологии», он не стремился представить строгий научный доклад. Поэтому любое определение в этом тексте, даже определение, претендующее на некую универсальность, не следует понимать буквально. И если Барт говорит, что миф – это слово, то это отнюдь не означает, что любое слово – это миф. Буквально через страницу Барт оговаривается, что миф – это «особого рода слово»¹⁵.

Ядром бартовской концепции мифа является положение о том, что миф – это семиотическая система, и поэтому он должен изучаться семиологией. Под семиологией он понимает науку о формах, которая изучает значения независимо от их содержания. Значение, по Барту, формально, потому что может быть приписано любому предмету.

Р.Барт определяет семиологию также как науку о ценностях, поскольку как значение существует независимо от содержания, так и ценность замещает что-то другое; «все они имеют общий статус как науки о ценностях: не довольствуясь нахождением факта, они определяют и исследуют его как *замещение чего-то другого*»¹⁶.

Для изучения мифа он использует основные понятия семиологии, такие как означающее, означаемое и единство обоих – знак. Миф представляет единство двух семиологических систем: системы естественного языка и самого мифа, который этим языком овладевает. Превращение первичной знаковой системы в миф не требует никаких дополнительных или особых усилий. Как только мы придаем знаку дополнительное значение, не связанное с содержанием данного предмета, мы попадаем в сферу действия мифа.

Так, предложение, иллюстрирующее то или иное грамматическое правило, перестает существовать согласно своему собствен-

ному смыслу и значению. В качестве примера оно получило новое значение, внешнее его содержанию, что, по мнению Барта, характеризует семиологическую систему мифа. Действительно, предложение в грамматическом справочнике лишается своего основного значения и приобретает дополнительное. Барт указывает на необходимое условие превращения данного значения в миф, но его, на наш взгляд, явно недостаточно. Он забывает о средствах специфического воздействия, свойственных мифу, его мотивационной, побудительной, эмоциональной стороне.

Предложение, используемое в качестве примера в грамматическом справочнике, приобрело новое значение, однако оно еще не стало эмоциональным сигналом, важным психологическим стимулом, которые свойственны мифологическим конструкциям. Атаке со стороны мифа подвергается смысловая сторона мира. Миф превращает, по Барту, смысл в форму. Более того, он лишает суждение его смысла, смысл как бы выносится за скобки. Вместо смысла первоначального сообщения появляется новое значение, которое Барт называет *понятием*. Означающее в мифе, если оно рассматривается в контексте первой семиотической системы, является смыслом, а если в плане мифа, то формой, а означаемое – понятием. Единство формы и понятия в мифе – это значение.

Возникает вопрос: почему Барт не называет единство формы и понятия в мифе символом, почему он избегает пользоваться данным термином при анализе мифа? Только один раз в своих рассуждениях Барт прибегает к понятию символ.

Символ есть всегда символ чего-то. Например, букет роз может быть символом моей любви. Розы, как символ любви, перестают существовать в качестве роз, определенного сорта цветов, который обладает специфическими особенностями в сравнении с хризантемами, ромашками или гладиолусами. Они становятся чем-то другим, приобретают новое значение, и в этом своем новом значении они становятся эквивалентными с другими (совершенно различными по смыслу) предметами, коробкой конфет, духов, косметики и др., общее значение которых заключается в способности выступать в качестве подарка. С точки зрения символа, духи эквивалентны цветам, а косметика – сладостям.

Позиции Барта как аналитика мифов повседневности и Маркса как критика идеологии сближаются, когда Барт изучает аспект мотивированности мифа, наличие в нем человеческого интереса. Мотивированность мифологического понятия заключена в его адресности. В мифе мотивировано его значение, он мотивирован своим понятием. Относительно мифа мы можем поставить вопрос: что хочет выразить миф? В этом смысле миф приближается к идеологической конструкции, за которой скрываются чьи-то интересы.

В фотографии на обложке уважаемого французского журнала, изображающей салютующего французскому флагу негра, Барт видит мифологический образ «французской имперскости». Этот образ или идею можно выразить, используя другие означающие: «французский генерал вручает орден однорукому инвалиду-сенегальцу», «монахиня-сиделка дает лекарство раненому арабу», «негритята внимательно слушают белого учителя» и др. Запасы мифических означающих неисчерпаемы. Иначе говоря, миф может найти для своего понятия любую форму. В отличие от архаического мифа, где действуют божественные персонажи, современный миф предельно натурализован, в нем божественное, чудесное редуцировано до границ естественного, до пределов рационализованной формы.

Что мифического (нереального) в том, что французский генерал вручает орден однорукому инвалиду-сенегальцу? Более того, реалистичность этого сюжета подкрепляется самим фактом фотоснимка, призванного быть достоверной копией действительности. Миф, в данном случае, растворен или спрятан в самой действительности. Он является важным элементом самой повседневности.

Поскольку миф растворен в самой действительности, необходимо специальное средство, орудие, инструмент, способное извлечь его из этого состояния и придать ему форму. Миф должен быть дешифрован. Это задача ученого, толкователя мифа.

Барт предлагает три способа чтения-дешифровки мифа. Один способ чтения мифа существует для его производителя, мифотворца. Для определенного понятия он подбирает соответствующую форму, соответствующее означающее. Так, для выражения

французской «имперскости» может быть задействована или фотография отдающего честь французскому знамени сенегальца, или его награждение французским генералом и т.д.

Второй способ принадлежит толкователю мифа, обладающему способностью его дешифровки, умеющему отделить смысл от формы, способному увидеть деформацию смысла под воздействием формы.

И третий способ характеризует потребителя мифа, для которого смысл сливается с формой. «Негр, отдающий честь, – для меня уже не пример, не символ и тем более не алиби; «французская имперскость» непосредственно *присутствует* в нем»¹⁷.

Главную функцию мифа, по мнению Барта, должен раскрыть читатель. Миф ничего не скрывает, ничего не демонстрирует. Он деформирует, его тактика – не правда, не ложь, а отклонение. Миф не желает ни раскрыть, ни ликвидировать понятие, он стремится его *натурализовать* – считает Барт. Натурализация одно из главных понятий бартовской концепции мифологии. Она означает превращение искусственного, созданного, мотивированного в естественное, природное, существующее от века. В определенном смысле понятие происходит от марксовской критики продуктов буржуазной идеологии. Для буржуазии, полагал К.Маркс, ее собственные отношения из исторических, преходящих в процессе производства превращаются в вечные законы природы и разума.

Барт понимает натурализацию как превращение истории в природу. Противоположность истории и природы покоится на противоположности искусственного и естественного, созданного и существующего, имеющего причиной своего существования замысел и существующего независимо от вмешательства человеческой деятельности. Негр, отдающий честь французскому флагу, как бы перестает существовать в контексте своей биографии, его персональная судьба выносится за скобки, он начинает жить иной жизнью, жизнью мифа.

Для читателя мифа «образ как бы *естественно* влечет за собой понятие, означающее как бы *обосновывает собой* означаемое; миф существует с того самого момента, когда «французская им-

перскость» превращается в природное состояние; миф – это *чрезмерно* обоснованное слово»¹⁸.

Другим важным моментом, подчеркивающим процесс натурализации мифа, является *превращение ценности в факт*. Ценность не может быть сведена к факту, поскольку предполагается, что ценность производна от системы господствующих в обществе интересов, в то время как факт свободен от давления существующих оценок.

Натурализацию, совершаемую мифом, Барт сравнивает по ее значению с похищением языка. Миф похищает салютующего негра, не для того, чтобы сделать из него символ, а чтобы сделать естественным понятие империи, как говорит Барт, натурализовать империю. Салютующий негр не является символом империи, потому что для символа он слишком конкретен, его индивидуальная биография как бы еще мерцает на заднем плане. Признав негра в качестве символа, мы каким-то образом перестаем воспринимать его в качестве реального существа. Символ будет означать для нас что-то сконструированное, более близкое к знаку, чем к реальному существованию. В салютующем негре символ как бы притаился за данным изображением. Как отмечает Барт, салютующий негр слишком реален для символа, он как бы содержит в себе элементы своей истории.

«Вся современная Франция погружена в эту анонимную идеологию. Наша пресса и кино, наш театр и массовая литература, наши церемониалы, юстиция и дипломатия, наши разговоры о погоде, уголовные процессы, сенсационные свадьбы, блюда, о которых мы мечтаем, одежда, которую мы носим, – все в нашем повседневном быту обусловлено тем представлением об отношении человека и мира, которые создает себе и нам буржуазия. Подобные «нормализованные» формы редко обращают на себя внимание – именно в силу своей широкой распространенности, где легко скрадывается их происхождение; не связанные прямо ни с политикой, ни с идеологией, они живут где-то посередине, мирно уживаясь и с активизмом политических борцов и с критической вьедливостью интеллектуалов; ни те, ни другие их, в общем не трогают, хотя ими покрывается огромная масса неразличимого и незначительного – то есть природного. А ведь именно

своей этикой буржуазия и пронизывает всю Францию: буржуазные нормы, практикуемые в общенациональном масштабе, переживаются как самоочевидные законы природного порядка вещей; чем шире класс буржуазии распространяет свои представления, тем более они натурализуются. Их буржуазность поглощается нерасчленимой массой мирового бытия, единственным обитателем которого является Вечный Человек – ни пролетарий, ни буржуа»¹⁹.

Мир, освоенный мифом, теряет свою противоречивость, свою историчность. В нем происходит иллюзорная гармонизация человеческих отношений, он изымает историю и на ее место ставит природу.

Миф для Барта – это деполитизированное слово. Политику он понимает в «глубинном смысле слова», как всю совокупность человеческих отношений в их продуктивной силе воздействия на мир. Такое понимание политики у Барта близко понятию практики у К.Маркса, так как Барт рассматривает политику как неотчуждаемую универсальную сущность человека. Более явно марксистское понимание практики в функции политики появляется у Барта тогда, когда он пытается противопоставить ее мифу как деполитизированному слову. Значение и вес политического слова обусловлены реальными потребностями человека. Оно непосредственно включено в его преобразовательную деятельность, в нем говорит сама конкретность мира, оно избегает мифологической деформации. «Если я – дровосек и мне нужно как-то назвать дерево, которое я рублю, то, независимо от формы моей фразы, я высказываю в ней само дерево, а не высказываюсь *по поводу* него. Стало быть, мой язык – операторный, транзитивно связанный со своим объектом: между деревом и мною нет ничего кроме моего труда, то есть поступка. Это род политического языка: в нем природа представлена лишь постольку, поскольку я ее собираюсь преобразовать, посредством этого языка я *делаю* предмет; дерево для меня не образ, а просто смысл моего поступка. Если же я не дровосек, то уже не могу высказывать само дерево, а лишь высказываться о нем, *по поводу* него; уже не язык мой служит орудием для моего дела – дерева, но само дерево, воспеваемое в моем языке, оказывается его орудием»²⁰.

Поскольку высшей формой практики является революционная практика, то соответственно революционный язык, делает неожиданное заявление Барт, не может быть мифичен: революция тождественна отсутствию мифа.

Здесь становится заметной уязвимость бартовской концепции мифа. С одной стороны, Барт пытается противопоставить мифологическому языку протокольный язык элементарной повседневной практической деятельности, который якобы лишен мифологической составляющей и который может быть редуцирован до набора указательных местоимений, с другой – таким языком выступает очень сложный, насыщенный разнообразными идеологическими коннотациями язык социальной революции.

Принципиальным для концепции Барта является положение о том, что миф не может быть вещью, понятием или идеей, что миф – это только форма. Барт перечисляет такие понятия, как вещь, концепт или идея, в одном ряду, вероятно, благодаря тому, что между ними можно обнаружить определенное сходство. Что же общего между этими понятиями? Что общего между вещью и идеей? Очевидно, то, что они обладают содержанием. Содержанием вещи являются ее свойства, содержанием концепта является определенное представление о чем-то, а содержанием идеи – система взаимосвязанных понятий.

Возникает представление о мифе как о некоей липкой паутине, обволакивающей вещь, придающей им новое значение. В тоже время – миф – это слово, и все, что может быть высказано, может стать достойным мифа. Но слово у Барта трактуется расширительно – это и письменная речь, и фотография, и кинематограф, и спортивные состязания, и зрелища, и реклама – все они могут быть материальными носителями мифического сообщения.

Зачем необходим миф?

Наверное, пользуясь средствами лингвистического или семиологического анализа, ответить на этот вопрос нелегко. Что, например, выражает фотография африканского солдата, отдающего честь французскому флагу? Что существует незыблемая французская империя, которой с одинаковой радостью служат французские и африканские солдаты? Но сообщение может быть передано

и посредством обыкновенного суждения типа: французская империя незыблема и нерушима, ее вооруженные силы многонациональны, и в ней с одинаковой гордостью служат французские и африканские парни.

Однако в мифе это суждение зашифровано и «натурализовано». И его воздействие как раз и заключается в том, что его декодирование происходит «бессознательно». В этом заключается эвокативная сила воздействия мифа.

Однако здесь возникает противоречие. Получается, что, согласно логике Барта, данное суждение не является мифом, ведь в нем нет ничего подразумеваемого. Оно и есть понятие, концепт, по сути дела, а концепт, по Барту, не может быть мифом. Здесь мы встречаемся с кардинальным противоречием бартовской концепции, заключающейся в сведении мифа к чистой форме, значению. На наш взгляд, неверно исключение мифа из сферы смысла. Если принять позицию Барта, то тогда суждение типа «Во всех наших бедах виноваты евреи» не является мифом, с точки зрения бартовского семиологического анализа. Или более сложное: «Европа потеряла свою простоту, она потеряла центр своей деятельности, она потеряла свою жизнь. Демократический недуг и семитский яд пропитали ее вплоть до самых корней, – они везде: в праве, в науке, в мышлении»²¹. Получается, что из бартовской концепции мифа выпадает идеология, которая, чтобы быть эффективной, прибегает к мифологическим конструкциям. В таком случае миф нельзя свести к форме, он не только форма, но и содержание.

С другой стороны, зачем нужны вторичные значения мифа, когда в принципе возможно «прямоговорение»? Ведь одна из главных задач мифа заключается в его императивном, побудительном характере. «Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах... он обращается ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность»²².

Недостаточно выясненное Бартом понятие мифологического концепта приводит к представлению о наличии неких изолиро-

ванных, перемещающихся, наподобие демокритовских атомов в пустоте, смыслов, которым кто-то может придать символическую форму. Сами концепты по своему содержанию вроде бы не являются продуктом мифологического мышления. Получается, что миф возникает на уровне придания какому-либо понятию, предмету дополнительного значения. Так, если я наделю предмет каким-нибудь новым значением, то я получу миф, в то время как само содержание, смысл исключают миф.

Глава 3

СОЦИАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ

На примере бартовской концепции мифа мы рассмотрели его функционирование в стихии повседневности, в качестве языка описания самых обычных явлений. В этой главе мы хотим более конкретно рассмотреть такую его форму, как политический миф.

Питательной почвой для расцвета политического мифа является экономический кризис. Когда в обществе из года в год накапливаются раздражение и усталость, а призрак насилия маячит на горизонте, власть в целях самосохранения прибегает к традиционным формам защиты, заключающиеся в поиске ритуальной жертвы.

Жертвоприношение должно устранить раздоры, соперничество, ссоры между братьями, восстановить гармонию и усилить социальное единство. Оно становится особенно важным в обществе, в котором доминируют архаические формы переживания мира и борьбе за выживание подчинены все жизненные силы человека.

Мы уже говорили о том, что современная ситуация, переживаемая украинским обществом, характеризуется острым мировоззренческим кризисом, выражающимся в утрате «смысловых значений» и ценностей. С мира, который окружал человека, спала пелена привычных ожиданий, смыслов, ценностей и иллюзий, он предстал в своей неприкрытой угрожающей наличности и непонятности. Особенно остро диффузия ценностей проявляется тогда, когда власть утрачивает легитимный характер и в обществе нарастает открытое противостояние политических сил, принимающее форму противостояния власти и оппозиции.

Любая форма политического противостояния в обществе означает кризис власти, который ощущается не только в неспособности власти проводить свои решения, но и в утрате способности к

символической номинации, то есть в утрате способности производить вещи и явления средствами классификации. В этом смысле французский социолог Пьер Бурдьё определял государство в качестве обладателя монополии на легитимное символическое насилие.

В нашем случае монопольное право государства на официальную номинацию потеряло силу коллективного консенсуса, силу здравого смысла. В обращении трех высших государственных лиц к украинскому народу (13 февраля 2001 года) мы в очередной раз наблюдаем, как власть стремится отстоять свое право номинации, право «называть вещи своими именами». В отличие от ветхозаветного Адама, который дал имена «всем скотам и птицам небесным», нынешняя власть в своих текстах, посланиях, обращениях способна только воспроизводить архаические формы видения и классификации мира.

Эти формы видения и классификации, построенные по принципу бинарной оппозиции, деления мира на противоположные сущности, различные по своей ценности и находящиеся в перманентной борьбе, давно стали предметом анализа структурной антропологии, изучающей первобытные общества. Власть в своих попытках проводить легальную классификацию опирается на противоположность явного и тайного, при этом предполагается само собой разумеющимся, что все действия власти прозрачны и открыты для критики, в то время как политическая оппозиция скрывается в тени, вынашивая «хтонические» планы государственного переворота. Власть постулирует наличие некоего скрытого универсального Субъекта заговора, которого можно будет увидеть только в будущем. «Україна і світ, – пишуть автори звертання, – ще дізнаються про замовників, організаторів та виконавців, про рушійні сили цього провокаційного дійства».

С одной стороны, власть заявляет, что она будет называть вещи своими именами, с другой, – она не знает, с кем имеет дело. Но поскольку потребность в номинации сохраняется, то используется затасканный политический словарь: «профессиональные революционеры», «украинские национал-социалисты», «фашисты», «антигосударственные силы». Так сущность мира ускользает от понимания, он низводится до уровня объекта переживания.

Социальное переживание

Под переживанием мы понимаем предшествующее пониманию состояние, когда мир схватывается не усилиями понятийного анализа, абстрактного конструирования, а на интуитивно-эмоциональном уровне. Доминирование переживания среди остальных социальных способностей человека означает, что смысловая связь, существующая между человеком и человеком, человеком и миром и наделяющая мир значением и ценностью, приобретает форму голой полезности, сиюминутности, утрачивает временную перспективу. В переживании мир предстает как некое лишенное связи целое, распавшееся на определенные смысловые фрагменты, а человек – как озабоченное проблемами собственного выживания существо.

Момент непосредственного, свойственный переживанию, делает его неотъемлемой частью внутреннего мира человека, ядром его индивидуальной биографии. В переживании человек, с одной стороны, максимально субъективируется, как бы стягивается в один узел, концентрируется, с другой – напротив, объективируется, в силу отсутствия определенного понимания происходящего.

Переживание, будучи непосредственным, предшествует всякому возможному толкованию мира, оно выступает своеобразной материей, из которой формируется образ. Однако материю социального переживания нельзя свести к голой возможности, притягивающей к себе различные социальные смыслы. Оно определенным способом структурировано и в каком-то смысле оно предчувствует образ.

Переживанию родственно чувство позиции, ощущение своего места в мире (то, что американский социолог И.Гоффман называет «sense of one's place»). Чувство позиции, занимаемое в социальном пространстве, с точки зрения П.Бурдьё, является продуктом инкорпорации объективных структур социального пространства и играет важную роль в конструировании смысла социального мира. Чувство позиции вводит социального агента в определенный ритуал социальных взаимодействий, который определяет индивиду, что можно, а что нельзя себе позволить, вычерчивает перспективу его вероятного жизненного пути.

За пределы своего непосредственного «значения» переживание выходит тогда, когда оно захватывается внешней системой означающих, которую может предоставить религия, идеология, искусство, миф. В их семантических конструкциях оно трансформируется, его значение встраивается в общую семантическую структуру. Например, известное каждому чувство влюбленности лишь у поэта достигает осознанной выразительной силы. Благодаря такому встраиванию переживание осознается и признается самим субъектом в качестве значимого. Под воздействием своеобразной силы означающих переживающий вырывается из монотонной текучести своей жизни и получает способность увидеть ее связь со всей целокупностью бытия.

Важной особенностью переживания является не только то, что оно служит предельным основанием познания, но и его связь с жизнью. Поэтому в попытке самоидентификации оно всегда ориентировано на простые значащие формы.

В отличие от искусства, религии, системы означающих, которой располагает миф, обладает целостностью, простотой, очевидностью и систематическим единством. Миф является наиболее архаичной и поэтому наиболее доступной формой мировоззрения. Поэтому в деле конструирования значений социального мира наука или идеология всегда уступают ему место. Переживание в поисках самопонимания, прежде всего, захватывается значащими структурами мифа, а не принципами науки, поскольку наука сама по себе не может дать целостного мировоззрения. Как отмечал М. Вебер, «смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, мы сами призваны создать этот смысл»²³.

При изучении механизмов конституирования социального мира, направляемого мифом, мы выделяем два плана рассмотрения. Первый образует *телеологическая* форма мифа. Это означает, что миф выступает в качестве набора форм, смысл которых лежит «впереди меня». Формы мифа как бы находятся уже готовыми, зафиксированными в языке, традиции, культуре и используются в качестве строительного материала мировоззрения. Как мы видели на примере «политического обращения», номинации, исполь-

зубые политическим мифом, не создаются заново, а находятся готовыми в арсенале политической идеологии.

Другой план рассмотрения предполагает *археологию* мифа, то есть прочтение его со стороны желания, изучение того, что лежит в глубине его семантических структур. Современный политический миф, в отличие от архаического, выражающего продукт коллективного бессознательного, всегда является чьим-то изобретением и в этом смысле приближается к теоретическим продуктам идеологии. Его расшифровка не представляет труда, поскольку по своей интенции он всегда пытается кого-то подавить, разоблачить, классифицировать.

Телеологическая структура мифа

Набор значений, которыми располагает миф для социального конституирования, предполагает, что объекты этого мира не обладают устойчивой структурой значений, что они слабо детерминированы и размыты.

Переживание в качестве исходной точки смыслового конституирования можно представить в виде суждения: «что-то происходит, однако неизвестно что». В данном случае мы не просто имеем дело с разновидностью логического суждения, в котором предмет высказывания не определен и которое может быть подвергнуто дальнейшей логической обработке. Поскольку данное суждение выступает в качестве констатации переживаемой ситуации, то речь идет не просто о фиксированной в суждении неопределенности предмета высказывания, а об утрате смыслового ядра. То есть мы имеем дело в данном случае не с суждением факта, а с ценностным суждением. Вместе с тем неопределенность субъекта высказывания, вызванная принципиальной неспособностью переживания к номинации, как правило, сопровождается постоянным чувством страха.

Это страх особого рода, не страх смерти, болезни, страданий, нищеты и т.п., а своего рода «эпистемологический» страх, страх неопределенности, неспособности определить нечто посредством общепринятого понятия. Вероятно, такой страх испытывает больной в ожидании диагноза.

Благодаря огромному количеству означающих, содержащихся в его структуре, миф помогает преодолеть эпистемологический страх. Миф наделяет способностью определять, говорить, высказываться субъекта, лишённого самостоятельности суждения, способности к номинации. Это одолженный язык для немوتствующего, безгласного, безъязыкого.

Миф компенсирует отсутствие у субъекта способности выносить суждение автономно, безотносительно ориентации на господствующее мнение, на господствующую систему ценностей. Наше суждение приобретает осмысленность только относительно существующей системы ценностей, в границах существующих символических систем, без которых оно не способно породить значение и смысл.

Определение во времени

Осмысление переживания начинается с определения во времени. Речь идет не о физическом пространстве и времени, а о времени как важной составляющей самосознания. Современный политический миф располагает разработанными временными структурами, способными выступить в качестве средства ориентации. Этот миф историчен с самого начала, и в этом заключается его главная особенность. Он исходит из видения исторического целого как единой картины, в которой современная эпоха – это некая кризисная точка, решающий поворотный пункт дальнейшего развития. В отличие от современности, в прошлом всегда существует такая вершина, «исток всего благородного в развитии человечества», к которому желательно было бы вернуть заблудшее человечество. Для национального мифа – это время вождей и героев, «крови» и «жизни», для либерального мифа – это время греческого полиса-государства и гражданских добродетелей римской республики, для коммунистического мифа – это период становления советского государства.

Во временной структуре мифа выделяются три основных периода. Первоначальный, когда все было хорошо, затем период нарушения правильного хода вещей, когда в историю проникло зло (в зависимости от характера политического мифа это может быть появление собственности и классов, порабощение данного

народа другим государством или узурпация власти и установление диктатуры). Третий период – это время, которое социальный актор определяет как свое, время, когда нужно все исправить и возродить истинного человека и истинный ход вещей.

Живучесть исторической структуры политического мифа основывается на ее способности отвечать запросам современности, когда любое кризисное состояние общества воспринимается как искажение некой исторической правды, как знак распавшейся связи времен.

Текст «обращения» тоже пытается построить свою систему отсчета сакрального времени. Противдействие оппозиции власти началось именно тогда, когда «ми почали виходити з тривалої економічної кризи, коли у народу з'явилися реальні сподівання на краще». Общество вот-вот готово было во всем объеме воспользоваться долгожданными плодами социально-экономической реформы, как ему снова, благодаря проiscaм различных политических сил, приходится все начинать сначала.

Понятийная структура мифа

Когда современный политический документ заявляет: «проти нашої держави розгорнуто беспрецедентну політичну кампанію з усіма ознаками психологічної війни», то по своему смыслу данное суждение сводится к незатейливой максиме: «нам что-то угрожает, что-то похожее на войну». Это «нам что-то угрожает» представляет собой экзистенциальное переживание, которое оформилось в сакраментальную формулу о психологической войне. По своему объему понятие «наше государство» чрезвычайно широкое, оно логически не сопоставимо с тем психологическим контекстом, в рамках которого оно осмысливается. К понятию «государство» относятся и система государственного управления, и органы законодательной и исполнительной власти, и народ, и определенная территория, и даже сам президент.

Однако, когда мы воспринимаем суждения такого рода, мы отнюдь не понимаем их во всей широте и во всем многообразии значений. В процессе восприятия происходит редукция, сведение многообразных смыслов понятия к определенному переживанию: в данном случае – к нашему самочувствию, радикальным образом задетому существующей ситуацией.

Миф эксплуатирует эту способность сознания в процессе понимания сводить глобальные понятия к некоему изначальному единству – переживанию. Мифологическая структура прочно сращивается со смыслом этого переживания, в нем она находит свою верификацию и свою истину, свое последнее оправдание. В мифе переживание становится доступным для самого себя, оформленное в слове, оно становится рассказанным. Благодаря этому непосредственность переживания приобретает в семантических структурах мифа элемент рефлексии.

Страх, любовь, ненависть, преобразованные мифологическими структурами, теряют свою самождественность, поскольку в них проникает рефлексивное отношение: «Я боюсь не вообще, а чего-то или кого-то». Страх становится осознанным переживанием в результате рефлексивного отношения к нему, например, когда он встраивается в семантическую структуру рассказа. Благодаря рассказу переживание попадает в сферу действия механизма универсального опосредования, оно предстает перед наблюдающим сознанием оформленным, за ним закрепляется определенный смысл. Это механизм, участвующий в продуцировании мифа, потому что миф – это слово и им может стать все, что достойно рассказа (Р. Барт). Как отмечал Ж.-П. Сартр, самая банальная история превращается в приключение, в миф, стоит ее *рассказать*.

Рассказ включает в себе некую объективную ценность – конец, завершение истории, придающее смысл жизни и превращающее ее из цепи следующих друг за другом событий в приключение, миф. Любая мелочь, на которую мы бы не обратили внимания в обычном ходе жизни, приобретает значение, как только она становится предметом рассказа. Поэтому можно согласиться с позицией Х.-Г. Гадамера, сближающего эстетическое и мифологическое сознание. Факт, ставший предметом рассказа, перестает быть фактом, он превращается в некую ценность, которая требует к себе внимания. Более того, сам рассказ создает факт. Ведь вне рассказа он не существует. Быть – значит быть рассказанным.

Понятие, включенное в структуру мифологического описания, соприкасается с априорным социальным миром человека. Этот

мир является априорным, потому что сформирован не из непосредственного контакта индивида с окружающей действительностью, а в результате воздействия определенных социальных институтов, средств массовой информации. Объективные значения, транслируемые социальными институтами, принимаются на веру и подвергаются трансформации сообразно индивидуальной биографии человека. Вполне вероятно, что биографический опыт может прийти в противоречие с ранее усвоенными нормами и образцами поведения. Однако в результате личного и сверхличного опыта у индивида сформировано довольно устойчивое ядро представлений, сопровождаемых ценностными переживаниями.

Для построения собственной картины мира миф использует опыт – как индивидуальный, так и трансиндивидуальный, образованный из суммы объективных значений. Этот трансиндивидуальный опыт можно представить как совокупность ценностных суждений типа: «человек по природе зол», «мир лежит во зле», «с каждым днем становится все хуже», «возрастает угроза войны» и т.д. Для легитимации своих значений политический миф использует отрицательный ценностный опыт, обладающий специфической энергией («негодование рождает стих»). Человек счастливый, не испытывающий серьезных жизненных затруднений, ускользает от простых объяснительных структур мифа, у него нет «выступа», за который миф мог бы зацепиться. Однако оптимизм, счастье – всегда относительны, поскольку человек смертен и подвержен печалю, тогда как негативные переживания абсолютны.

Наличие в индивидуальном опыте человека абстрактных ценностных понятий, подкрепленных определенным переживанием мира, позволяет связать универсальную структуру мифа («против нашего государства объявлена психологическая война...») и биографический опыт. Из этой связи между «универсальным» опытом и биографическим и возникает мифологическая перспектива данного суждения. В этой перспективе мифологическое суждение одновременно несет гибель и дает шанс на спасение.

Классификация

Миф – признанный классификатор. Он находится вне конкуренции, когда необходимо определить и классифицировать действительность, поскольку его основополагающим принципом является дуализм. В основополагающем делении мира (вещей, эпох, людей) на мирское и сакральное Дюркгейм видел устойчивую форму любого религиозного, в том числе и мифологического сознания. В отличие от научной классификации, которая тоже может прибегать к дуальным оппозициям, мифологическая классификация захватывает и самого субъекта, с его не определившимся отношением к миру, в одну целостную систему. Эта классификация не является внешней или равнодушной относительно проблем человеческого существования, поскольку в ней человек представлен как часть определенного целого, класса, группы, нации.

В отличие от архаического мифа, делящего мир на мирское и сакральное, в основе политического мифа лежит иной принцип классификации. Таким принципом выступает понятие *группы*, и мир сообразно этому принципу делится на «мы» и «они». «Мы», в начале связанное с чувством собственного места, стремится определить себя, воспринять себя в качестве особой социальной структуры, наделенной особым символическим кодом.

Благодаря этому коду реальное разделение между «мы» и «они» становится осознанным. Для первобытного общества таким предметным воплощением «мы» является тотем. В современном обществе функцию тотема выполняет разделяемая данной группой система ценностей. Эта система ценностей существует не только в плане представления и поступка, но и в чувственно-конкретной форме, как символ: флаг, язык (жаргон), униформа, прическа и т.д. Символ наделяет значением, делает обособленной социальную группу, для которой он является вещным выражением ее коллективных переживаний, оплотом устойчивости ее мифологических значений.

Археологический подход

Археологический подход к политическому мифу предполагает, что за его семантическими структурами, призванными преодолеть «бессмысленность» кризисной ситуации, скрывается борьба за монопольное видение социального мира, под видом объясняющих семантических конструкций в нем реализуется замаскированный язык господства. В известном романе Сартра «Тошнота» «археология» мифа включена в процесс повседневной жизни – как непрерывный процесс мифотворчества и его разрушения. Движение в глубину мифа, в его внутреннее измерение («археология») открывает его подлинный источник: страх и неопределенность веры.

Критическая функция

Под «объективной» критикой в мифе всегда скрыто обвинение и разоблачение. Олицетворение как одно из свойств архаического мифа в политическом мифе принимает форму тотального субъективного замысла. Это значит, что за любым процессом, явлением стоит чья-то воля. Для него не существует объективных причин, всякая причина субъективна. Миф не признает трудностей, заключенных в самой сути дела. Для него существует неспособность одних людей и злой умысел других. Поэтому его критика – это не критика вещей, институтов и ситуаций (поскольку вещь, институт или ситуация порождены в результате чьего-то замысла), а всегда критика лиц, социальных групп.

Эта критика предполагает постоянные субъект и объект критики: «мы» и «они», различие которых основано на различии двух противоположных рядов ценностей. Разоблачение одних ценностей предполагает утверждение других, что не исключает переоценки уже существующих ценностей, наделения их новым смыслом. Критическая функция мифа вытекает из общего экзистенциального переживания, результирующегося в неприятии существующего мира. Поэтому острие критики политического мифа направлено не против конкретного явления или процесса (такое обличение миф отдает на откуп оппозиционной прессе), а против всей сложившейся ситуации. Идет ли речь о современной цивили-

лизации или о событиях в отдельной стране, везде он наталкивается на прозрачные сети мирового заговора.

Императивность

Из понимания событий социального мира как проявления чьей-то воли следует особая императивность мифа, его абсолютизация веры в способность волевым усилием изменить мир. Он исходит из фиктеанского принципа: «ты должен, поэтому ты можешь». Он абсолютизирует принцип господства, присваивая историю в виде вещи, которую можно радикально трансформировать, если располагаешь правильным пониманием («только при осознании возможно действие»).

Призыв к действию – это всегда призыв к коллективному действию. Смысл истории находится в собственности определенной социальной группы, поэтому история должна преобразоваться в соответствии с ним. Будущее зависит от волевого усилия социальной группы. Те, кто призван совершить коллективное теургическое действие, представляют собой конкретную социальную группу. Это, как правило, избранные: их избранность может иметь различные номинации: «нищие духом», «гипербореи», «пролетарии», «щирые украинцы» и т.д. Миф стремится образовать некую социальную группу, класс индивидов, которые в реальной жизни необязательно связаны друг с другом.

Национальный миф, например, апеллирует к «древнему благородству» и героизму, обличает «серьезность невыносимой болезни» общества, погрязшего в риторике, сентиментализме, морализме и религиозном лицемерии, сетует на недостаточность разрозненного сопротивления. Он требует неумолимого действия, развертывания «всех чистейших сил» общества. Либеральный миф обращается к народу как источнику всякой власти, утверждает тождество закона и народной воли, тождество народа и его представителей в парламенте.

Субъект политического мифа

В стремлении, исходя из символической номинации, сформировать особую социальную группу, которая должна себе присвоить право на историческое творчество, проявляется «субъек-

тивность» современного политического мифа, в отличие от безличного языка архаического мифа, чьи объективные структуры выполняют ту же задачу, что и объяснительные структуры современной науки.

Апелляция современного мифа к субъекту, как мы уже отмечали, вырастает из его смысловой структуры, которая строится с учетом определенного переживания индивида. Он (миф) находится в резонансе с этим состоянием, без учета которого не будет восприниматься ни в своей функции объяснительного принципа, ни в качестве «терапевтического» средства. В то же время миф не ставит перед собой задачу сохранения и закрепления переживания, создавая для этого особую знаковую систему, как это, например, происходит в поэзии. Для политического мифа определенное социальное переживание служит стимулом для образования групповых символов, знаков общности судьбы.

Семантическая структура мифа представляет особую форму коммуникативной связи. В ней получатель сообщения наделяется особым социальным статусом, отличным, например, от статуса читателя художественного произведения. В тексте художественного произведения отсутствует выраженный интерес к читателю, как правило, он вынесен за скобки семантической структуры художественного произведения.

Дискурс современного политического мифа непосредственно обращен к реципиенту, именно его он хочет напугать, убедить, заставить, вселить надежду. И хотя миф обращен к отдельному индивиду, однако имеет в виду его «коллективную душу». «Я-сознание» – лишь ускользающий момент его целостной структуры. Этим определяется противоречивость его интенциональной структуры, исходящей из реальности воображаемого «мы-сознания». Реально существующее «я-сознание» предполагается как нечто промежуточное, случайное, растворяющееся в эмпирически не существующем «мы-сознании». Это неустойчивое, колеблющееся, исчезающее и появляющееся «мы-сознание» образует подлинное основание политического мифа. Он не может существовать, если за ним нет опоры на групповое сознание, и этим по-новому ставится вопрос об авторстве современного политического мифа.

Политический текст, обращающийся к читателю с целым набором инвектив, требований, императивов, пытается замаскировать своего автора. Как может автор, еще не обладающий харизмой, обращаться ко мне с универсальными требованиями. Без харизмы пророка или миссии императивность предложенных максим поведения не может стать импульсом для своего воплощения.

Противоречивая структура мифа состоит в том, что она все время стремится элиминировать автора и читателя перед лицом абсолютности достигнутой точки зрения. Ведь в мифе нашло выражение не субъективное мнение индивида, а само существо дела, которое олицетворяет «мы-сознание». Десубъективизация мифологического письма раньше происходила благодаря введению в текст идеи Бога. В современном мифе это выполняется посредством местоимения «мы»: «мы-автор» обращается к «мы-читателю» в надежде образовать единую группу «мы-избранники».

Итак, нельзя войти в структуру мифа, не идентифицировав себя с определенной общностью, определенной социальной группой. Однако, чтобы миф начал действовать, то есть выполнять функцию универсального медиатора действительности, ему нужна вера. Легче всего поверить в то, что предлагает себя как рецепт.

Простая формула рецепта сводится к разновидности условного предложения: если делать *A*, то получишь *B*. Например, достаточно ввести рыночную экономику, как начнется эпоха всеобщего благоденствия.

Обыденное сознание знает два вида рецептов: кулинарный и медицинский, которые объединяет одно – забота о человеческом теле. Медицинский код всегда явно или скрыто присутствует в мифе. Как забота если не о телесном, то о душевном здоровье. Рецептурность мифа продолжение его императивности.

Современный миф вырастает из ценностного сдвига современной истории. Переоценка ценностей всегда связана с поиском нового смысла. Однако новый смысл предстает уже оформленным в определенные символические структуры, одной из которых выступает миф.

Глава 4

АРХЕТИП ГЕРОЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА

Наиболее удобным способом рассмотрения воздействия политических символов на массу населения является процедура выборов. Общество часто оказывается в состоянии недоумения, когда та или иная одиозная политическая фигура неожиданно получает политическую власть. Как правило, причины политической победы ищут в сложной экономической ситуации, в экономических трудностях, неразвитости общественного сознания, наконец, даже в подкупе избирателей.

Однако, несмотря на убедительность экономического анализа, сохраняются вопросы: почему, например, в городе или стране, где сильны консервативные идеалы, где неодобрительно относятся к любому нарушению внешних приличий, где традиционно людьми, добившимися высших государственных постов, являются люди с безупречной репутацией, обладающие определенным социальным положением, политическая власть может достаться участнику скандалов, человеку с сомнительным прошлым, замешанному в различного рода махинациях?

Экономические факторы не всегда или в недостаточной мере могут объяснить ситуацию. Обещаний предвыборной политической программы (снижение налогов, эффективное и честное управление, борьба с коррупцией, соблюдение законов), несмотря на то, что они заслуживают всяческого одобрения, явно недостаточно, чтобы привлечь на свою сторону массу избирателей, потому что примерно с такой же программой выступает и другой кандидат.

Поиски причин победы того или иного политического лидера нужно искать в более широкой плоскости, чем та, к которой принадлежат экономическая ситуация и политическая борьба. Эта более широкая плоскость находится в особенностях социальной

культуры, в тех основополагающих нарративах, которые образуют костяк культурного организма. Американский социолог У. Уорнер (1898 – 1970) называет такие основополагающие нарративы темами. «Каждая тема есть символическое утверждение, которое организует и связывает определенные представления и ценности сообщества или нации друг с другом и с самой этой группой. Рациональное мышление не является подлинным источником эвокативных символов или выражаемых ими тем, ценностей и представлений»²⁴.

Нарративы не содержат в себе набора абстрактных ценностей и представлений, они не являются сводом жизненных правил и основоположений. Их жизненная сила растворена в самом тексте повествования и апеллирует не столько к разуму, сколько к системе чувствований человека. Благодаря им формируются основные представления о добре и зле и связанные с ними переживания.

Политик как герой

Одной из главных нарративов в культуре европейских народов является система представлений, связанных с темой героя. Достаточно небольшого события, например, заключения в тюрьму не угодившего власти известного человека, как сразу вокруг него начинают кристаллизироваться представления о героическом.

Тюрьма – это важный фактор в становлении любого политического лидера. Заключение в тюрьму только тогда оправдано, когда соответствует общественным представлениям о преступлении и последовавшем за ним наказании. В остальных случаях тюрьма выполняет функцию повышения престижа, наделяет заключенного чертами мученика. «Иногда он (мученик. – В.Б.) может приобрести ореол мученичества и стать жертвенным символом лишь для какого-то сегмента населения... Когда в обществе появляется эта роль, это всегда означает, что в культуре присутствуют противоборствующие ценности и что некоторые группы в достаточной степени дифференцировались от остальных, чтобы использовать этот символ для укрепления своей внутренней сплоченности»²⁵.

Уорнер считает, что представление о героическом выполняет различные функции в обществе. Одной из них является проектив-

ная функция, заключающаяся в том, что те, кто верят в героя, проецируют на него свои личные чувства и представления. Другая функция состоит в том, что герой выступает образцом для подражания и обучения, мериллом нравственных несовершенств. Третья функция – эмоциональной зарядки, когда с героем связываются определенные надежды, он заряжает энергией и оптимизмом. «Человек постоянно нуждается в моральной силе, интеллектуальной стабильности и прочих реалиях социального порядка, лежащих как внутри, так и вне каждого из нас. Вера в героя помогает отдельным членам группы более действенно связывать себя друг с другом, а также с общими и универсальными представлениями и ценностями всего общества»²⁶.

Образ героя, зародившийся в античные времена, продолжает оказывать свое влияние и на современную жизнь. Когда в украинский парламент были избраны украинские националисты, люди, противостоявшие коммунистическому режиму, прошедшие через тюрьмы и лагеря, то обязаны они своим избранием, вероятно, феномену героического, продолжающего оставаться одной из главных ценностей современной культуры. «Герои и культ героя являются неотъемлемой частью любого сложного изменяющегося общества, а это значит, что в культурах как древних, так и современных народов и цивилизаций всегда должны быть свои герои»²⁷.

Особое место культ героя и героического занимает в тоталитарных режимах. Фашизм и коммунизм настойчиво пытались сформировать ценность героических добродетелей. В Третьем рейхе существовал, например, мартиролог «мучеников-героев» – 16 первых сторонников Гитлера, убитых во время провалившегося «Пивного путча» (1923), которым Гитлер посвятил первый том «Майн кампф». Поэтому в возвращении к героическому часто усматривают угрозу проникновения тоталитарной идеологии. Ведь создание пантеона героев – основа для появления культа вождей.

Мощным средством для формирования образа героического выступают средства массовой информации. Однако их роль в демократическом обществе всегда амбивалентна, поскольку они и создают, и разрушают образ героического. Персонажу масс-ме-

диа трудно удержаться в области героического, поскольку постоянные контакты с прессой, с людьми помимо его воли выполняют функцию саморазоблачения. Подлинный герой – всегда мертвый герой, поскольку он существует уже не как реальный человек, со всеми его достоинствами и недостатками, а как некое идеальное представление, воспоминание, образ.

Героическое – это способ персонификации социальных ценностей, и наиболее эффективно оно воздействует при наличии устоявшейся системы ценностей. Если в нашем обществе система ценностей пребывает в диффузном состоянии, если в обществе существуют конкурирующие друг с другом ценности, то формирование культа героического сталкивается со многими трудностями. Система героического раскрывает себя в пантеоне героев. Эти герои должны обладать некоей общей идеологией, неким общим признаком будь то древние святые, борцы, павшие за свободу народа или же ударники коммунистического труда. Их подвиги описываются в книгах, составляются мартирологи, в их честь называются улицы и города, возводятся памятники.

На примере строительства памятников в Киеве (кому только не ставятся памятники: и княгине Ольге, и апостолу Андрею, и первому президенту республики) можно изучать, как в обществе пытается сформироваться система героического и как эта система отражает разорванность современного сознания, в котором равное место занимают и историческое лицо, и святой, и политический деятель.

Герою в его героической деятельности всегда противостоят злые силы, благодаря которым и выявляется его героический характер. Если герой терпит поражение, то виноват в этом не он, поскольку он всегда действует открыто, с поднятым забралом, а злые чары. Особенность злых сил как раз и состоит в умении наносить удар скрыто, не в честном поединке, а из-за угла. Такая неосмотрительность героя отнюдь не уменьшает его героических качеств, а скорее, наоборот, прибавляет ему еще большей привлекательности.

«Нож в спину» и наррация героического

Приведем конкретный пример того, как существующая в духовной культуре общества наррация героического определила

политическую ситуацию в стране и повлияла на ее дальнейшее развитие.

Когда в Германии после подписания Версальского мирного договора в 1919 году (по условиям договора Германия теряла значительную часть территории и должна была выплатить в качестве репараций 20 млрд «золотых марок») наступил острый экономический кризис, то перед общественным мнением возник вопрос: «Кто виноват в поражении?». Была создана специальная парламентская комиссия «причин войны и катастрофы германской армии в 1918 г.». Среди многих перед этой комиссией выступил также герой войны фельдмаршал Гинденбург. В противоречии с реальными фактами он утверждал, что армия не была побеждена; напротив, она почти добилась полной победы над Антантой – и в этот момент революция нанесла ей удар с тыла: «Как верно сказал английский генерал, германская армия получила «удар ножом в спину».

«Нож в спину», – повторил Гинденбург среди гробовой тишины. На следующий день газеты разнесли эту фразу, и она наложила свою печать на политическую жизнь Германии на много лет вперед»²⁸.

Можно было бы упрекать историков в том, что они переоценивают роль фразы, политического символа в развитии политического сознания и политических процессов в стране. Однако это не так. Влияние данной фразы на массовое сознание происходило по нескольким направлениям.

Прежде всего, в данном случае политический символ сыграл роль политической доктрины, выполнил функцию осмысления политической ситуации. Сформированный в рамках мифо-персоналистической картины мира, где за каждым социальным событием предполагается наличие чей-то воли, желания, намерения, он указал на виновника сложившейся ситуации. За причинами военного поражения армии стоит группа предателей, революционеров, которых Гитлер называл «преступники Ноября». Такое объяснение мира по своей сути эмоционально-суггестивно, оно исключает дополнительные расследования и объяснения. Оно, как луч света, моментально проясняет ситуацию, делая ненужными, излишними всякие пояснения.

Вместе с тем, конструкция этой фразы опирается на тот символический слой, который мы связывали с темой героя. В данном случае она формируется на базе таких символов, как «герой», «враг», «предательство», «борьба», «убийство». Ее экспрессивный характер обусловлен тем, что это не рядовое убийство, а убийство подлое, из-за угла, убийство героя, осуществленное за рамками честной открытой борьбы. Само восприятие фразы построено на целом ряде идентификаций: армия идентифицируется с «образом героя», революция и революционеры с «образом врага», удар в спину с «образом предательства».

Следует также учитывать символическое значение такого социального института, как армия в Германии. Армия для немцев была не просто социальным институтом, с которым связывается функция защиты отечества. Как отмечает австрийский писатель Э.Канетти: «Армия была предметом национальной гордости немцев; мало кто сумел избежать могучего воздействия этого символа... Горожане и крестьяне, рабочие и профессора, католики и протестанты, баварцы и пруссаки – все видели в армии материальный образ нации... Вера во всеобщую воинскую обязанность, убежденность в ее глубочайшем смысле, благоговение перед ней было сильнее, чем традиционные религии, оно было свойственно католикам так же, как и протестантам. Кто исключал себя из армейских списков, тот не был немцем»²⁹. По Версальскому мирному договору в Германии резко сокращалось число вооруженных сил, отменялась всеобщая воинская обязанность, что воспринималось немцами особенно болезненно. Вероятно, можно согласиться с Канетти, что запрет всеобщей воинской обязанности – это рождение национал-социализма.

И наконец, смысл данной фразы затрагивает чувство справедливости, присущее каждому человеку и требующее, чтобы любое преступление было наказано. Ведь одно дело, когда армия была разгромлена в силу недостаточной подготовки, численности и вооружения, и совсем другое – когда речь идет о предательстве. Так в общественном сознании формируется тема наказания преступников и тема реванша.

Политик как артист

Политическая борьба требует от политика умения оперировать символами, осуществлять их отбор и монтаж. Современные исследователи выдающихся политиков XX века, их успешной политической деятельности считают, что этот успех в значительной степени связан с «врожденным артистизмом», «артистической душой» политика. Так, У.Уорнер полагает, что политический лидер – это мастер по управлению символами, одаренный артистической душой.

Томас Манн в своей знаменитой статье «Братец Гитлер» (1939) усматривает секрет политической карьеры Гитлера в феномене артистизма. Он неожиданно называет Гитлера ласковым словом «братец», поскольку феномен артистизма уравнивает писателя, художника и политика, делает их близкими по духу. «Братец... Несколько неприятный и позорный братец; он действует на нервы, это довольно-таки мучительное родство. Но все-таки я не хочу закрывать глаза на него, ибо еще раз: лучше, искреннее, веселее и продуктивнее, чем ненависть, узнавание, готовность соединить себя с ненавистным, даже если она чревата опасностью разучиться отрицать. Меня это не пугает – и, кстати, мораль, поскольку она стесняет спонтанность и невинность жизни, не есть обязательно дело художника»³⁰.

Артистизм политика заключается, вероятно, не в принятии политических решений, а в умении управлять инстинктами массы, в виртуозной игре групповыми символами. Однако это искусство и артистизм не знают духовного контроля, сродни воздействию черной магии. Т.Манн глубокомысленно называет такое искусство «темным варевом» и «слепым детищем теллурической преисподней».

Немецкий писатель, обладающий глубинным культурно-историческим чутьем, увидел в политической карьере одиозного политика проекцию определенных культурных символов, воплощенных в немецких народных сказках. Для Манна Гитлер идентифицируется общественным сознанием с образом не просто «героя», а героя особого рода, героя волшебной сказки, прошедшего через ряд превращений: это и Ганс-мечтатель, получивший принцессу и все царство, и «гадкий утенок», который оказывается лебедем.

Политическая риторика покоится на противопоставлении символов «друга» и «врага». Ее символика оживает и раскрывается при наличии некой угрозы, перед лицом которой нужно или объединиться, или кого-то наделять какими-то особыми полномочиями, или кого-то уничтожить. Герой есть герой только потому, что он кому-то противостоит: врагу, судьбе, случайному стечению обстоятельств. Политическое и героическое неожиданно обнаруживают внутреннее родство, если, следуя примеру немецкого социолога и юриста К.Шмитта (1888–1985), искать источник понятия политического в напряженности различия между понятиями «друг – враг». Все политические понятия, пишет К.Шмитт, «предполагают конкретную противоположность, привязаны к конкретной ситуации, последнее следствие которой есть (находящее выражение в войне или революции) разделение на группы «друг/враг», и они становятся пустой и призрачной абстракцией, если эта ситуация исчезает. Такие слова как «государство», «республика», «общество», «класс», и, далее, «суверенитет», «правовое государство», «абсолютизм», «диктатура», «план», «нейтральное государство», или «тотальное государство» и т.д. непонятны, если неизвестно кто *in concreto* должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством именно этого слова»³¹.

В определенном смысле К.Шмитт проблему политического сводит к проблеме политического символа. Когда в таких социологических понятиях как «государство», «республика», «класс», «общество», видят не определенное теоретическое содержание, а некоторое репрессивное политическое действие, то мы явно имеем дело с политическими символами, а не научными понятиями.

Политик как символ мужчины

Фрейдовская интерпретация харизматического вождя через гомосексуальные либидозные инвестиции продолжает оставаться истинной. Это не означает, что политическое сексуально. Но это говорит о том, что оно не является исключительно политическим, поскольку переносит на политику межчеловеческие отношения, порожденные в либидозной сфере. В этом смысле аналитик будет прав в своем подозрительном отношении к политической страсти, увидев в ней уловку или притворство.

Можно критиковать Фрейда за то, что он абсолютизировал роль сексуального влечения для образования людей в массу, толпу. Однако многочисленные факты из области массовых движений подтверждают его наблюдения. Так, некоторые исследователи нацизма утверждают, что Гитлера «открыли» женщины, что именно они избаловали его, чрезмерно повысили его самооценку.

Преданность женщин, доходившая до псевдорелигиозного экстаза, была для Гитлера незаменимым стимулятором, помогавшим ему преодолеть вечную сонливость. Таким же успехом у женщин пользовался скучный и несимпатичный Робеспьер. Один из сторонников Гитлера, позже порвавший с нацизмом, Г. Раушнинг свидетельствует: «Во время борьбы за власть именно голоса избирательниц вознесли Гитлера столь высоко. Чтобы удостовериться в этом, стоило хотя бы раз взглянуть на передние ряды всех массовых митингов, всегда и везде заполненные пожилыми женщинами и девушками. Стоило хотя бы раз взглянуть с высокой трибуны на эти закатившиеся от восторга глаза, увлажненные и подернутые поволокой, чтобы лишиться всяких сомнений относительно сущности этих восторгов. Эсэсовцы, охранявшие митинги, прозвали этих восторженных женщин «боевой эскадрилей»³². История не устает повторяться. Поклонниц грузинского лидера З. Гамсахурдиа, поддерживавших его на митингах, прозвали «черные колготки».

«Сладостная смерть» и единство группы

Поскольку политическая деятельность сохраняет свою связь с реальной возможностью физического убийства, то задача политического символа состоит в том, чтобы трансформировать страх, скорбь, ужас, связанные с представлениями о смерти, в другие эмоции и представления, направленные на сплочение определенной социальной группы.

Свою речь 19 марта 1919 года первый президент Украины М. Грушевский на похоронах украинских студентов, погибших в борьбе с большевиками, начал с цитаты из античного классика: «*Dulce et decorum pro patria mori!* Сладостно и прекрасно умереть за отчизну – говорит латинский поэт, поэзия которого была школьной книжкой тех, кого мы теперь хороним. Сладостно и прекрасно! Это запомнили они – и не пропустили того редкого случая,

который давала им нынешняя великая волна восстановления нашего государства... Они стали грудью за свое отечество и имели счастье сложить головы в этой святой борьбе!»³³. Смерть близких представляет самое сильное потрясение в жизни человека. С ней связаны отрицательные аффекты такой силы, что не только их преобразование в нечто положительное, но даже их ослабление вряд ли возможно представить.

Смерть, катастрофа открывают перед человеком угрожающий, пугающий, неподконтрольный мир природы и человека, неподвластный техническому и моральному порядку. Однако культурой вырабатываются адаптивные механизмы, направленные на то, чтобы уменьшить эмоциональные потери, связанные со смертью. Такой адаптивной системой является религия, которая посредством сакральных символов и ритуала берет под контроль непостижимые иррациональные силы. Она уменьшает тревогу и максимизирует в нас ощущение контроля над природой.

Однако не только религия пытается противостоять стихийным неконтролируемым силам природы. Политик, опираясь на самосознание группы, на чувство группового единства, пытается вызвать к жизни символы, которые смогли бы примирить группу с неподвластными, неконтролируемыми явлениями. Он исходит из предпосылки, что существуют абсолютные ценности, связанные с выживанием группы. Эти ценности объективируются в определенных символах: «родина», «нация», «государство», «независимость» и др. Посредством этих символов он пытается упорядочить, минимизировать воздействие отрицательных аффектов, доказать, что единство и выживание группы обладают абсолютной ценностью. Эта абсолютная ценность должна трансформировать привычные чувства и ощущения, сделать приемлемой, социально осмысленной связь эмоционально несовместимых понятий, таких как «счастье», «красота» и «смерть».

В своем выступлении, которое по своему размеру значительно меньше машинописной страницы, Грушевский пять(!) раз употребляет слово «счастье» в единстве со словом «смерть». Речь политика направлена на то, чтобы трансформировать общепринятое понятие счастья, связать его с другой системой ценностей. Мы видим, как в политическом дискурсе происходит, посредством

символизации (смерть начинает означать счастье), превращение понятий, направленное на то, чтобы обуздать негативные аффекты, подготовить группу к новой борьбе и к новым потерям.

Трансформация ценностей

Механизмы символизации обладают не только способностью изменять основное значение общепринятых понятий и связанных с ними представлений, но и трансформировать более устойчивые ценностные групповые образования. Особое место в этом процессе занимает «десакрализация» ранее господствовавшей системы ценностей, преобразование символов. Как правило, это преобразование имеет характер превращения *сакрального* в *мирское*. Оно может принимать самые различные формы, от комического пародирования (когда из красного флага с серпом и молотом шьют шорты или женские халаты) до уничтожения враждебных символов (сжигание фашистских флагов, сбрасывание колоколов с церквей и т.д.).

Превращение священного в профанное несет в себе особый элемент карнавала, праздника, когда отменяются все ранее установленные правила, законы, обычаи. Карнавальная стихия дает возможность наглядно ощутить происходящую переоценку ценностей. Разворачивающееся как театральное действие снижение сакрального создает иллюзию доступности мира, веру в доступность для каждого индивида самому стать субъектом превращения. Далекое (сакральное) становится близким (мирским). Огромное количество примеров десакрализации символов дают социальные революции, представляющие своеобразный политический карнавал, развоплощение старых политических символов.

Успех политической борьбы зависит от умения политика войти в контакт с символической системой общества, найти наиболее устойчивые, эмоционально значимые эвкативные символы и умело эксплуатировать их. Его деятельность должна соответствовать основным желаниям, надеждам, страхам, «нелогическим символическим темам» и народным верованиям основной массы населения. Его действия располагаются в сфере действия веры, он должен постоянно поддерживать эту веру в себя. Ее утрата грозит ему неминуемой политической катастрофой.

Глава 5

СОЦИАЛЬНОЕ РЕФОРМИРОВАНИЕ КАК ПОСЛАНИЕ

В этой главе мы хотим проанализировать, как универсальные символы европейской культуры (в данном случае речь идет о символе послания) продолжают определять современные социальные отношения. Скрытые и явные коннотации послания задают направления, в которых создаются различного рода тексты: президентское обращение, политическая листовка, религиозное наставление, доктрина реформатора.

Реформирование старых социальных институтов, к которым относятся управление и власть (проведение разделения властей, реорганизация судебной власти, формирование конституционного суда), и введение новых (разгосударствление и приватизация предприятий, децентрализация и демонополизация хозяйственного управления) предполагают также реформирование самого человека. Идея реформировать человека посредством реформирования общества существует относительно небольшой промежуток времени, вероятно с эпохи Просвещения и получила наиболее яркое воплощение в политической доктрине марксизма. Намного более древняя идея – реформировать общество, реформируя самого человека.

Эта идея непрерывно воспроизводится в истории культуры, каждый раз предстывая в различных смысловых и социально-исторических контекстах. Беседы Сократа, проповеди Христа, революционная агитация направлены на то, чтобы создать такую мотивацию человеческой деятельности, в которой был бы учтен опыт нового понимания человека и мира. Такой опыт отношения к человеку реифицирован в символическом универсуме культуры и периодически возобновляется перед лицом кризисных ситуаций.

Моральное реформирование человека предполагает по меньшей мере три вещи: моралиста, его обращения и того, к кому обращаются. В нынешней ситуации социального реформирования из этих трех членов практически отсутствуют моралист и объект моральной проповеди, точнее говоря, они присутствуют виртуально, лишь как формальная предпосылка нравственного обращения. Моралист отсутствует, потому что его обращение, транслируемое средствами массовой информации, настолько универсально, обращено ко всем сразу, что лишает его какой-либо определенной индивидуальной физиономии.

Реципиент в коммуникативном процессе конкретно не представлен, предполагается, что он есть, что он в нужный час включил свой приемник или телевизор либо вынул очередную листовку из почтового ящика.

Присутствует только обращение. Вот одно из таких обращений:

Дорогие друзья!

К вам обращаются представители Всемирной Федерации Женщин за мир во всем мире.

Возможно, вы устали, придя домой после тяжелого рабочего дня. Но, пожалуйста, не спешите отложить в сторону листок, который держите в руках! Дочитайте до конца и задумайтесь. На протяжении всей истории способности женщин оставались в тени и являли собой лишь скрытый потенциал. Сегодня настало время проявить его в полной мере перед лицом всего мира. Задача создания новой мировой культуры не может осуществиться без живого участия женщин всего мира.

Мы вступаем в новое столетие и новое тысячелетие. Каким же будет 2000 год? Стоит спросить себя: стали ли мы по-человечески лучше и счастливее? Стали ли мы более любящими, заботливыми и ответственными? К сожалению, нет.

Во всех религиозных учениях мира семья признается тем институтом, который берет на себя основную ответственность за формирование, образование и воспитание человека как личности, призванной стать воплощением добра. Благополучие общества определяется тем, каковы составляющие его семьи и насколько высоко в нем почитается семья как таковая. Когда состояние крайней нестабильности в семьях становится естественным, тогда и

в самом обществе возникает угроза нестабильности и жестокости.

Было бы идеальным, если бы каждый человек рождался как плод истинной любви родителей. С момента рождения его окружала бы родительская любовь и забота, причем родители были бы полны божественной мудрости и любви. Став взрослыми, дети подобных родителей представляли бы собой личности, воплощающие в себе подлинное начало добра, и затем вместе со своими идеальными подругами они так же создавали бы идеальные семьи.

К сожалению, мир, в котором мы живем, далек от идеала. Вместо любви во многих семьях царит страдание и даже жестокость. Родители передают детям как положительные черты, так и недостатки. При рождении дети чисты и невинны, их любовь к родителям нежна и искренна, но они очень чутко реагируют на все, что происходит в семье, впитывая как хорошее, так и плохое.

Величайшие проблемы нашего мира коренятся в том, что из-за оксвернения любви утрачен идеал семьи. Путь к достижению мира во всем мире – восстановление идеальной семьи. Каким образом? Об этом мы расскажем в следующем письме.

Этот незатейливый, вероятно, написанный на скорую руку листок, несет в себе тысячелетнюю традицию нравственной проповеди, попытку решить самую старую проблему человечества: что нужно делать, чтобы мир стал лучше.

Это обращение движется в семантическом поле послания, вольно или невольно воспроизводя его основные конструкции и смысловые узлы. Его главная интенция заключена в том, что истинное, правильное слово, обращенное к читателю, обладает магической силой, способной кардинально повлиять на его жизнь.

Опыт реформирования в послании осуществляется на уровне смысловых значений, поэтому мы попытаемся более подробно рассмотреть эти значения, ориентированные на изменение человеческого поведения.

Что такое послание?

Послание есть «насаждаемое слово» (Библия). Определив послание как «насаждаемое слово», мы вступили в область значений, коннотирующих с религиозной традицией. Религиозному

сознанию мы обязаны формированием тех культурных матриц, которые, несмотря на исторические секуляризации, продолжают определять сознание человека. Например, существующее в современной культуре отношение к слову и книге невозможно понять без учета христианской традиции.

«Насаждаемое слово» означает, что послание не следует понимать как некий рассказ или изложение тех или иных событий, как опыт определенных переживаний или как простой призыв к определенным действиям. В абсолютном смысле послание несет весть о событии, способном не частично, не какой-то отдельной стороной, а полностью, всецело воздействовать на жизнь человека. «Дочитайте до конца и задумайтесь!» – призывают нас авторы данного листка.

Предполагается, что слово послания обладает магической силой, способной произвести изменения в человеческой душе, «насаждаемое слово» как семя прорастает в человеческой душе, преобразуя ее основу.

Послание исходит от обладающего истиной к тому, кто этой истины не ведает. Однако истину послания не следует понимать как резюме знания о естественном или духовном мире, оно не претендует на то, чтобы дать определенное знание, рецепт или готовую формулу. В этом смысле послание противоположно лекции или беседе, направленным на передачу какого-нибудь знания. Нельзя отождествлять послание и с почтовым письмом, несущим в себе как правило случайные факты индивидуальной биографии.

Послание по своей внутренней форме претендует на то, чтобы обучить последней истине, истине жизни и смерти, истине любви и послушания, истине греха и покаяния. В нашем случае речь идет о создании «новой мировой культуры».

В послании формируется особое отношение к слову как определенной лингвистической единице, которое перестает быть конвенциональным знаком вещи, оно становится самой вещью и даже больше, чем вещь – «Словом жизни». Сообразно такому онтологическому пониманию слова, «истина», в нем выраженная, не претендует на то, чтобы репрезентировать какой-либо фрагмент человеческого знания. Для реципиента она не подлежит транс-

ляции, как анекдот или сплетня, не является сообщением, которое можно верифицировать.

Содержание послания очень точно характеризуется христианским понятием «благовестие». В благой вести истина послания реализует себя с наибольшей полнотой, поскольку благая весть является сообщением, которое нельзя назвать ни сообщением, ни информацией, ни известием. Благодаря своему специфическому денотату это понятие полностью исчезло из современного языка, сохранив свою связь только с текстом Святого писания. И тем не менее, появление в моем ящике письма с вышеприведенным текстом листовки – это тоже, в каком-то очень далеком смысле, «благая весть».

Данная листовка, несмотря на свое феминистическое содержание, по своему жанру попадает в семантическое поле послания и волей-неволей подчиняется логике его символической структуры. Она появилась в почтовом ящике не случайно, а с определенной целью – чтобы выполнить свою миссию, правда эта миссия несопоставима с задачами религиозного преобразования человека, что, тем не менее, не отменяет ее реформаторский характер. Ведь данная листовка, несмотря на нищету своего содержания, призывает человека задуматься о «проблемах созидания новой культуры», пытается дать решение проблемы «как достичь мира во всем мире», она озабочена проблемами нового тысячелетия.

Роднит данную листовку с посланием и сам способ вхождения в темпоральную структуру повседневной жизни. Послание рассматривается как весть из другого мира, мира истины и совершенной радости. Поэтому чтение послания предполагает приостановку рутинного хода обыденной жизни, его привычного темпорального потока.

Такая остановка осуществляется с помощью рефлексии, ставящей под вопрос привычные значения повседневной жизни. «Дочитайте до конца и задумайтесь», — призывают авторы послания.

Послание несет в себе императивный, побудительный мотив, оно обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, навязывая мне свою «агрессивную двусмысленность» (Р.Барт). Оно видит во мне человека, лишённого самостоятельной способности к рефлексии, самосовершенствованию, нуждающего-

ся в наставлении и руководстве, то есть в конечном счете, нравственного ребенка. «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (Библия).

Автор послания. «Мы знаем, что мы от Бога»

Авторы послания, какова бы ни была его форма – послание апостолов или заурядная политическая листовка, – предполагают, что они владеют всей полнотой истины, причем эта истина есть не знание, а, как мы уже отметили выше, истина самой жизни. Ведь только владелец всей полноты истины может решиться на то, чтобы обратиться к другому с посланием. Трудно представить современного специалиста-ученого, который бы отважился обратиться к общественности с посланием, чтобы поведать об истине, открывшейся, например, в результате исследования стохастических закономерностей. Истина, добытая в результате научного исследования, носит частный характер, ее восприятие требует специальной подготовки и, несмотря на деперсонализированный характер науки, имеет своего автора. У послания нет автора.

Отсутствие авторства в послании создает особое герменевтическое напряжение. Восприятие текста колеблется между истинностью положения: «нет текста, который бы не имел автора» и фактом наличия послания, в котором авторство вынесено за скобки. Примерно такая же ситуация возникает при чтении партийных программ, уставов, юридических документов и инструкций.

Анонимность текста листовки – результат борьбы со случайностью индивидуального мнения. Она претендует на знание, преодолевшее крайность субъективных точек зрения, и стремится предстать воплощением объективного смысла. Однако анонимность текста не может отрицать того, что текст все-таки был кем-то написан и, следовательно, имел автора. Поэтому воспринимающее сознание стремится заполнить пустующее место предполагаемым автором, чтобы сохранить восприятие текста как текста. Поиски автора приводят к образованию его искусственных заместителей, имитаций. Такими имитациями могут выступать, в зависимости от того, с каким текстом мы имеем дело, божественный персонаж, коллективное «я» общины или социальной группы.

Отсутствие авторства вовлекает текст в семантическое поле объектов, образованных без участия человека. Текст становится в один ряд с горами, лесом, камнями и т.п. «Вещный» характер текста послания дает возможность «рассматривать» и «осознать» слово послания как некое трехмерное образование, благодаря чему достоверность изложенного в тексте события приобретает достоверность чувственного предмета.

Объективное существование текста в пространстве несозданных предметов приводит к замене отношения авторства отношением собственности. У текста нет автора, но у него есть собственник. Таким собственником всегда выступает определенная социальная группа, ей может быть религиозная община, политическая партия, общество ветеранов и т.д., а в нашем случае Всемирная Федерация Женщин. Собственник текста закреплен в самом тексте: референция на него указана в самом начале послания.

Отношение собственности предполагает, что мы имеем дело не с одним автором, а с определенной группой, *владеющей* текстом, как текст *владеет* истиной. Именно собственнику принадлежит право так или иначе использовать текст, принадлежит право на легитимную репрезентацию и право неправильное понимание текста объявить «ересью» или «ревизионизмом». Участие в собственности приводит к разделению на владеющих и не владеющих текстом. Благодаря чему социальный мир подразделяется на «мы» и «они».

Для образования устойчивого «мы-отношения» не достаточно только личного контакта «я» с «ты», необходимо общее дело. Однако в данном случае конституирование «мы-отношения» происходит не благодаря тому, что мы участвуем в общих действиях, например, в совместном строительстве лодки, где каждый выполняет определенные функции и где благодаря элементарному разделению труда образуется семантическое целое: «мы строим лодку».

«Мы-отношение» послания – не результат общего действия, а результат общей семантической собственности, переживаемой как некий универсальный смысл, определяющий поведение группы.

Формирование «мы-отношения» такого типа возможно при наличии общих смыслов, ценностей, ожидаемых реакций, типов

поведения, связанных с наличием общих представлений о реальности. Здесь в качестве общего смысла выступает текст послания, здесь «мы-отношение» приобретает форму отношения «мы-знаем». Однако не каждое «мы-отношение» является отношением «мы-знаем», поскольку оно предполагает высокий уровень саморефлексии, определенную идеологию группы. Например, отношение в семье является «мы-отношением», однако это отношение не представляет собой «мы-знаем», поскольку в семье существует различие в уровне самопонимания между детьми и взрослыми.

Самый простой уровень «мы-отношения» можно увидеть во взаимной ориентации поведения одного человека на поведение другого. Известен пример с велосипедистами, движущимися навстречу друг другу и стремящимися избежать столкновения. М.Вебер такую форму отношений называл общностно ориентированными действиями. Понятие «мы» здесь присутствует виртуально, поскольку нет устойчивой социальной связи. Но и наличие устойчивой социальной связи, установленных правил поведения, опираясь на которые М.Вебер создал иерархию общественно-ориентированных действий: «целевой союз», «предприятие», «институт», еще не до конца объясняет формирование «мы-отношения».

Устойчивое «мы-отношение» при отсутствии общего дела возможно только в результате символической объективации существующих связей. «Мы-отношение» должно найти себе предмет, зримое, чувственное воплощение достигнутого единства. Это может быть форма одежды, манера поведения, знамя, партийный значок, ритуал и, наконец, текст. Однако наиболее важным моментом, организующим «мы-отношение», является общее владение собственностью. Под общей собственностью не обязательно понимать какую-то вещь. Ей может быть, например, съеденное за общей трапезой ритуальное животное, «дух» которого делает из ее участников членов определенного братства, или текст священного писания, или групповой танец.

Только там, где мы имеем дело с «коллективным духом», будет ли это дух съеденного жертвенного животного или дух моральной проповеди и политической агитации, «мы-отношение» принимает форму «мы-знаем».

Мир послания

Какое «я» занимает в структуре «мы-отношения» место элемента? Ведь «мы-отношение» пытается уловить чужое «я» в сети своего понимания мира и его основных связей. Это достижимо в том случае, когда совпадут устойчивые значения субъективного опыта с объективными. Конечно, трудно ожидать того, что в данной листовке будет достигнуто предполагаемое резонирование смыслов, поскольку само послание написано довольно безыскусным языком и мало чем напоминает послания апостолов или других моралистов-реформаторов.

Тем не менее, и в этом послании можно обнаружить заинтересованность в чужом «я» и используемые средства семантического воздействия. Такое воздействие осуществляется за счет навязываемого представления о мире, в котором читатель послания должен узнать свой мир, свое переживание мира.

Послание не обращено непосредственно к субъективному миру человека, скорее оно является способом типизации этого мира, которая строится на следующем предположении: несмотря на озабоченность повседневными проблемами, ограничивающими и определяющими поведение, всегда существует нечто, выходящее за рамки повседневной жизни. Индивид воспринимает свою жизнь включенной в некое целое, благодаря достигнутому высокому уровню специализации и дифференциации человеческой деятельности, он ощущает постоянную зависимость от этого многообразно расчлененного целого, конкретное понимание которого, в силу сложности происходящих в нем процессов, ему недоступно. Эта зависимость от внешнего мира типизируется, как правило, в следующих суждениях: «Если правительству удастся остановить инфляцию, то это обязательно отразится на моей жизни», «коррупция чиновничества делает мою жизнь хуже», «демократия приводит к анархии и беспорядкам» и т.п.

При этом зависимость между внешним миром и субъективным миром мыслится не как обусловленная целой системой опосредующих связей (можно предположить, что если чиновники не будут брать взятки, такое положение дел отнюдь не отразится на моем благосостоянии, а уменьшение инфляции может сделать

меня безработным и т.д.), а как *магическая*. Магическая взаимосвязь означает непосредственное воздействие одного явления на другое, как бы далеко по своему смыслу или по своему положению в социальном космосе они ни находились друг от друга.

По своей сущности повседневная жизнь является непрерывным процессом трансцендирования за пределы узкой сферы обыденных интересов: средства массовой информации строят различные семантические миры – экономический, политический, исторический и др., по которым призрачной тенью кочует человеческое «я».

Трансцендирующее «я» как раз и является предметом, к которому обращаются авторы послания. Как иначе можно достичь точки пересечения субъективных значений повседневной жизни и «опыта мировой истории», убеждающего нас, как это следует из листовки, в недостойном положении женщины в обществе. Понятие «мировой истории», к которому обращаются авторы послания, безусловно выходит за границы индивидуального опыта, оно не является «переживаемым» понятием, оно – продукт вторичных значений. Спектр значений «мировая история» образован из всего того, что когда-то читал, слышал данный индивид или чему его учили. Шкала этих значений довольно подвижна и может существенно меняться на протяжении жизни индивида.

Можно выделить два типа или способа существования понятия истории в сознании человека: на уровне смысла и на уровне значения. История на уровне значения является предметом изучения историка. Он изучает конкретную историю, историю конкретной страны, конкретного народа в определенный период времени. Для него история – это расчлененное целое, в котором определенный сегмент занимает предмет его специальных исследований.

Нас в данном случае интересует понятие «история» не как предмет особых занятий специалиста, а так, как оно функционирует на уровне обыденного сознания, в повседневной жизни, на уровне смысла. Если представить ряд понятий, значениями которых непосредственно фиксируются переживания повседневной жизни: «дом», «еда», «жена», «работа», «ребенок» и т.д., то понятия «история», «жизнь», «космос» и т.п. лишены тех конкретных смыслов, которые свойственны вышеперечисленным понятиям,

и представляют собой наиболее общие типизации существующих в сознании отношений. Можно сказать, что эти понятия, представители иных семантических миров, находятся на периферии человеческого существования, они как бы обволакивают ядро основных значений повседневной жизни. Несмотря на их «внешнее» отношение к основным экзистенциальным заботам человека, они – главные средства его самоидентификации.

Например, самая простая типизация понятия «история», выраженная в суждении: «история – это то, что было, что предшествовало моему существованию», представляет индивиду возможность занять определенную точку в историческом пространстве и рассматривать себя как историческое существо. Понятно, что эти типизации я не создаю сам, а нахожу готовыми, встроенными в структуру языка.

Приведенная типизация понятия «история» является самой простой, наиболее фундаментальной формой типизации данного понятия на уровне значения. Я не могу мыслить себя в качестве исторического существа, если у меня отсутствует типизация, связанная с данным понятием, так же как я не могу считать себя живым существом, если отсутствует типизация понятия живого.

Однако я строю свое поведение не согласно значениям, а согласно смыслам, которые нахожу в типизациях. Изменения смыслов типизаций приводит к изменению моего поведения. Если, например, смысл истории в борьбе классов, то это диктует одну форму поведения, если смысл истории в установлении национального государства – другую.

Послание ориентировано на изменение смысла основополагающих типизаций, которое не подготовлено специальным исследованием, а опирается на веру. Оно приходит к индивиду с новым смыслом о мире, в данном случае – это феминистский мир. Он разделен на две части: в первой части мир без любви, настоящего брака, свободы женщины, во второй – он должен получить его. Переход от первой части мира ко второй мыслится посредством просвещения и воспитания.

Листовка, попадая в символическое поле послания, несет в себе все его главные интенции. В ней мир представлен как некое целое, подверженное изменению, осуществляемому сообразно

открытому авторами послания смыслу. Этот смысл может находиться вне мира или в мире. Если смысл находится вне мира, то мы имеем дело с определенной акосмической идеологией, требующей кардинального превращения, даже уничтожения мира. Если смысл находится в мире, тогда кардинальное преобразование может быть заменено реформаторским. Авторы листовки-послания склоняются к умеренному реформаторскому отношению к миру. Отношение между должным и сущим не достигает здесь всей силы своего напряжения.

Мир, который требует своего изменения, нуждается, как это ни парадоксально, в своем оправдании, так в реформаторском учении возникает специфическим образом окрашенная проблема теодицеи.

Смысл классической теодицеи заключается в оправдании Бога перед лицом накопившегося избыточного зла в мире, который он создал, в реформаторской теодицеи мир реформируется в рамках самого мира, поэтому вместо оправдания Бога возникает проблема оправдания реформируемого мира. Это оправдание мира достигается за счет его понимания как в «принципе хорошего», как несущего в себе еще не окончательно реализованную возможность добра. В идеологии марксизма, например, мир оправдан тем, что в его недрах вызревает его могильщик – пролетариат, в рассматриваемом послании оправдание мира содержится в институте семьи.

Основа реформирования – это мир, в котором остро переживается нехватка смысла. Задача реформирования – приведение смысла и мира в некое единство, сообразно которому должно быть ориентировано поведение людей.

Жизнь и мир, социальные и космические процессы должны обладать определенным смыслом, а не противостоять единому осмысленному отношению. Поэтому мир в послании не выступает как предмет на который направляется определенное практическое действие, он лишен события, вещей, у него нет конкретного устройства, как и конкретной географии с городами и странами и населяющими их народами. Мир редуцирован до состояния чистой возможности обрести смысл, отсутствие которого, в зави-

симости от характера послания, может пониматься или как «не-реализованная возможность», или как абсолютное зло.

Будет ли мир реформирован благодаря тому, что в нем займет подлинное место институт семьи, или благодаря тому, что будет уничтожено абсолютное зло, на деле речь идет о реформировании человека. Стерильный мир требует стерильного человека, поэтому реформирование человека означает реформирование его чувственности, с господством которой связано состояние мира как лишенного смысла.

Идея реформирования чувственности как условие получения нового социального устройства настойчиво развивалась в ранних работах К.Маркса. Даже такие идеологии, которые не ставят себе задачу непосредственного реформирования человека, например, национальная идеология, тем не менее апеллируют к особому чувственному отношению, которое должно существовать между нацией и индивидом. Мир послания – это мир, который существует не со стороны своей предметности и попытки ее определения, а со стороны смысла.

История – главный источник легитимации

Обращение, направленное на реформирование человека, находит в истории главное средство легитимации своих претензий. Существуют различные формулы, в которых история предстает в качестве инструмента такой легитимации.

Формула 1. Самое привычное отношение к истории как к некоей бесконечной кладовой нереализованной идее, ценностей, проектов, изобретений, которая пополняется с каждой эпохой новыми достижениями и открытиями. В ней содержится все эзотерическое и экзотерическое знание, однако дорога к ней оказалась забытой и лишь немногим удается добраться до ее хранилищ.

Такое отношение к прошлому исходит из ощущения завершенности исторического времени, того, что подлинные ценности могут быть только реконструированы, а не созданы, что, несмотря на непрерывный прогресс научного знания и совершенствование технологий, существует нечто принципиально недоступное современной культуре. Представление о том, что все многообразие человеческой деятельности осталось в прошлом, симптоматично для

социального самочувствия современного человека, оно характеризует кризисные эпохи, когда человечество изживает определенную форму своего существования. Современная наука, несмотря на все ее впечатляющие успехи, не несет в себе утверждения нового смысла.

Смысл мироздания не раскрывается научным исследованием, мы сами должны создать этот «смысл», опираясь на определенную систему ценностей. Поэтому, когда к прошлому обращаются в поисках решения определенной проблемы, там ищут не столько решение, сколько утраченный смысл, который смог бы возродить утраченный ориентиры.

Формула 2. Другое отношение к истории связано с пониманием ее как некоей сущности, препятствующей реализации основных качеств человеческой индивидуальности. В теоретической форме такое представление об истории наиболее полно выразил марксизм в своем учении о тотальном отчуждении человека и продуктов его деятельности. Кроме марксизма в рамках указанного отношения к истории существуют и более мягкие формы, когда в прошлом обнаруживается явление, раскрыться которому препятствовали какие-то обстоятельства («на протяжении всей истории способности женщин оставались в тени»). Тогда речь идет не об универсальном отчуждении, которое может быть преодолено только революционными преобразованиями, а о содержащейся силе истории, ее консервативном характере. Авторам послания близко именно такое понимание исторического процесса.

Мы рассмотрели два наиболее часто встречающихся типа отношения к истории, фиксируемых обыденным сознанием. Оба эти типа объединяет то, что в них история выступает в качестве универсального средства легитимации декларируемых отношений.

Формула 3. Третье отношение к истории видит в ней определенный набор узловых точек, каждый раз меняющих направление исторического развития. Такими точками являются революции, крупные научные открытия, религиозные и политические учения, войны и т.д. Узловая точка делит историю на два больших отрезка, причем история, прошедшая до данного события, может рассмат-

риваться как истинная, подлинная, правильная, а вся последующая история – как ложная, ошибочная, бесчеловечная и наоборот.

Полнота исторической истины может быть приписана не тому или иному историческому периоду, а непосредственно самой узловой точке. Такое понимание истории, когда вся смысловая ценность группируется вокруг одного события, характеризует последователей какого-нибудь учения. Тогда все последующее развитие данного учения среди его адептов воспринимается как утрата подлинной сути, и задача реформирования понимается как возвращение к изначальному смыслу учения, высказанному его основателями. Например, все реформаторские движения в христианстве были связаны с попытками вернуться ко временам апостольской церкви.

Литература

- ¹ *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 42.
- ² Там же. – С. 43.
- ³ *Фуко М.* Надзирать и наказывать. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 284.
- ⁴ *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – С. 51.
- ⁵ *Ясперс К.* Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994. – С. 61.
- ⁶ *Манхейм К.* Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 286.
- ⁷ *Ионин Л.Г.* Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – С. 208.
- ⁸ *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 118.
- ⁹ *Ясперс К.* Ницше и христианство. – С. 15.
- ¹⁰ *Левин-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 176.
- ¹¹ *Барт Р.* Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашиных, 1996. – С. 134.
- ¹² Там же. – С. 270.
- ¹³ Там же. – С. 18.
- ¹⁴ *Зенкин С.Н.* Ролан Барт – теоретик и практик мифологии // Барт Р. Мифологии. – С. 16.

- ¹⁵ *Барт Р.* Мифологии. – С. 235.
- ¹⁶ Там же. – С. 236.
- ¹⁷ Там же. – С. 254.
- ¹⁸ Там же. – С. 255–256.
- ¹⁹ Там же. – С. 267.
- ²⁰ Там же. – С. 271.
- ²¹ *Эвола Ю.* Языческий империализм. – М.: Арктогея, 1994. – С. 12.
- ²² *Барт Р.* Мифологии. – С. 90.
- ²³ *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – С. 353.
- ²⁴ *Уорнер У.* Живые и мертвые. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 17–18.
- ²⁵ Там же. – С. 78.
- ²⁶ Там же. – С. 19.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Коваль В.С.* «Барабароса»: истоки и история величайшего преступления империализма. – К.: Наукова думка, 1989. – С. 75.
- ²⁹ *Канетти Э.* Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 195–196.
- ³⁰ *Манн Т.* Художник и общество. – М.: Радуга, 1986. – С. 79.
- ³¹ *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. – М., 1992 – Т.1. – №1. – С. 42.
- ³² *Раушинг Г.* Говорит Гитлер. Зверь из бездны. – М.: Миф, 1993. – С. 194.
- ³³ *Грушевський М.* На порозі Нової України: Гадки і мрії. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 85.

РАЗДЕЛ 3

СИМВОЛ, ЦЕННОСТЬ И ЖЕЛАНИЕ

Глава 1

СИМВОЛ В СТРУКТУРЕ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Сущность социальных изменений можно представить как процесс крушения старых и появления новых символов. Символ – это не просто знак, равнодушный к символизируемому им содержанию. В нем скрыта большая взрывная сила, освобождаемая в периоды острых социальных потрясений.

В кризисные ситуации символ первым подвергается атаке со стороны противоборствующей, стремящейся к власти социальной силы (история содержит огромное количество примеров той граничащей с безумием страсти, с которой уничтожалась в периоды социальных революций вся социальная символика старого режима). Образом русской революции стал солдат, разбивающий прикладом винтовки двуглавого орла на крыше Зимнего Дворца, символом Парижской Коммуны – низвержение статуи Наполеона с вершины Вандомской колонны. Уничтожение символа как бы подготавливает появление нового символа и само становится символическим актом.

Такое отношение к символу показывает, что символ – нечто большее, чем знак, что его нельзя свести к простому результату конвенции, к игре означающего и означаемого. В данном разделе мы не ставим себе задачу проанализировать существующие теории символа и построить свою. Нас интересуют отдельные аспекты функционирования социальной символики, в том числе использование защитных механизмов символических структур.

Та энергия, с которой утверждаются или опровергаются символические системы в истории общества, заставляет предположить, что за символической системой, за всей этой совокупностью слов, жестов и предметов стоят отношения власти. Потому что только борьба за власть или против власти может вызывать к жизни такой всплеск социальных эмоций.

Репрезентирующее свойство символа

Функционирование символа и символических систем в истории общества указывает на скрытые за ними отношения власти. В основе первоначальной символизации мира (а это была религиозная картина мира) лежит представление о силе и власти, а не только идея о двойственной структуре значения. Символ вырастает из самой сердцевины религиозной практики, поскольку в нем заключена способность выражать невыразимое, то, что отсутствует в конкретном чувственно воспринимаемом мире. В качестве одного из главных своих условий религия предполагает деление мира на потусторонний и посюсторонний миры. Символ как раз и располагается на границе этих миров. Как отмечал М. Вебер, источником первоначальной символизации мира является представление о силе, скрывающейся за харизматически квалифицируемыми объектами, артефактами, животными.

Сила и власть представлены, посредством символа, в отчужденной форме, как свойства особым образом квалифицируемых объектов. Эти объекты образуют содержание коллективных представлений, управляющих поведением социума. «Коллективное представление» преобразуется в социальный институт как только появляется группа лиц, берущая на себя задачу по управлению, систематизации и толкованию коллективных представлений. Так вера в духов становится основой древнейшего «призвания», отмечал М. Вебер, призвания профессионального колдуна¹.

Заключенное в символе коллективное представление как форма видения социального мира становится областью перманентной политической борьбы, так как оно является источником легитимации власти. Первоначально легитимация власти всегда строилась через обращение к идее сверхъестественного существа, к идее Бога.

Властную функцию символа можно обнаружить в самом его строении, в нем конкретное содержание вещи подчинено ее репрезентирующей функции. Вещь перестает быть тем, чем она есть, и становится чем-то иным, способом функционирования коллективного представления.

Особенность символа связана с его способностью не только указывать на что-то (специфика знака), на принадлежность, но и выявлять и представлять ее воочию. Как отмечал Х.-Г.Гадамер, символ «не ограничивается сферой логоса, так как он не связан благодаря своему значению с другим значением; его собственное чувственно воспринимаемое бытие имеет и свое «значение». Будучи предъявленным, оно представляет собой то, в чем можно узнать другое. Таковы, например, гостевые значки (*tessera hospitalis*) в Древнем Риме и многое другое. Ясно, что «символ» – это то, что воздействует не через одно свое содержание, но через свою «предъявимость», то есть является документом, по которому узнаются члены некоего сообщества; будь то религиозный символ или светский символ, подобно метке, удостоверению или паролю – в любом случае значение символа основано на его наличии и предъявлении и получает свою репрезентирующую функцию лишь путем предъявления или высказывания»².

То, что значение символа основано на его «наличии» и «предъявлении», показывает, что социальная символика не есть нечто указывающее на что-то другое, независимое от нее; собственно символ и есть само манифестируемое им бытие, которое он выявляет и представляет воочию.

«Предъявленность» символа заключается в обнаружении того, чего нет здесь реально в наличии сейчас, но что, тем не менее, наличествует в мире. Например, через символ потусторонний мир предъявляется миру посюстороннему. Символ указывает на то, что не может быть схвачено в конкретных жизненных формах, что не обладает характером чувственной конкретности и что, тем не менее, обладает определенными правами. Предъявлять – значит иметь на что-то права. Связь предъявления и права зафиксирована в замечательном выражении: «Предъявите документ». Посредством предъявления символ выражает свое право на власть, право распоряжаться или владеть чем-то.

Символ как способ кодирования желания

Творческие усилия основателя психоанализа З.Фрейда были направлены на то, чтобы провести процесс дешифровки самых разнообразных символических образований культуры, обнару-

жить подлинный смысл, скрывающийся за бесконечным количеством знаков, регламентирующих социальную жизнь. Во сне, неврозе, искусстве, морали, религии психоанализ ищет замаскированное выражение наиболее архаических желаний человека.

Для Фрейда все создания человеческой культуры символичны, их нельзя понять, если брать за основу понимания только их содержание. По своему содержанию они двойственны: в них можно выделить явный и скрытый смысл. Добраться до этого скрытого смысла и представлялось Фрейду одной из главных задач психоанализа. Он обнаружил неожиданную связь между неврозом, произведением искусства, догмой религии и нормой морали. Это общее заключено в сублимированной человеческой чувственности, в энергетике первоначальных человеческих желаний. «Фрейд призывает нас по-новому поставить вопрос об отношении между значением и желанием, смыслом и энергией, то есть в конечном *ñ-áà à ääó üçü êî ì è æèçí ùð*»³, – отмечает Рикер.

Культура мыслится Фрейдом в качестве гигантского аппарата подавления – как принуждение к отречению от импульсивных желаний. К такому выводу он приходит в результате изучения невротических состояний человека, возникающих в силу несовместимости влечений и культурных запретов. Символ как раз и образуется в точке пересечения влечения и запрета. Ключом к пониманию символической природы культуры может служить работа Фрейда «Толкование сновидений» (1900).

Сновидение – это образцовый символический продукт, в котором закодировано желание. Однако желание не дано в сновидении в чистом виде, оно подверглось искажению, интерпретируемому Фрейдом как работа сновидения, работа сгущения (*Verdichtungsarbeit*), работа перемещения (*Verschiebungsarbeit*). Работа сгущения и перемещения делают из сновидения символический продукт, нуждающийся в толковании. Изучение двойного плана сновидения, его явного и внутреннего смысла приводит к особому пониманию природы человеческого желания. Фрейд исследует желание (для его обозначения он использует понятия «воля» (*Wunsch*), «либидо», «импульс», «Эрос») в его конфликтном отношении с миром культуры, отцом, авторитетами, императивами и запретами.

Он считает, что двойной план сновидения – это не психологическое, а социальное явление, что он образован *социальными* причинами, вносящими деформацию в его природу. Эта деформация появилась в результате воздействия на него таких внешних сил, как цензура, критика, которые всячески искажают скрытое содержание сновидения. Несмотря на разную природу и происхождение, сновидения можно сравнить с концептами идеологии, поскольку и те, и другие нуждаются в дешифровке, то есть в критике.

Природу сновидения как символического образования подчеркивает также и его зрительный характер. Как отмечал Фрейд, материал сновидения состоит из ситуаций и зрительных образов. Это лишний раз подтверждает символическую природу сновидения, поскольку символ также обладает образной природой, которую нельзя свести к знаку.

Очень важным для понимания репрессивной природы символа является его связь с *ценностью*. Ценность, как и цензура, обе выполняют репрессивную функцию в отношении желания. В процессе работы сновидения происходит постоянная переоценка ценностей. «Наиболее ясное в содержании сна, – отмечает Фрейд, – кажется обыкновенно самым важным, между тем как раз в неясной части сна можно обнаружить самую непосредственную связь с наиболее существенной, скрытой за сновидением мыслью»⁴.

Работа сновидения состоит в уничтожении желания, в том, чтобы лишить его всякой ценности и вместо него создать новую ценность, социально и культурно приемлемую. Процесс образования новых ценностей, который происходит в сновидении с тем, чтобы завуалировать истину желания, в описании Фрейда приобретает форму «драматически-механического» процесса. Как будто в движение приходит гигантский механический цех, чтобы посредством «прессовки», «раздробления», «перемещения» выковать из желания новую ценность. «Чтобы получить сновидение из этого психического материала, необходимо подвергнуть его сгущающей прессовке, внутреннему раздроблению, перемещению и, наконец, избирательному воздействию со стороны наиболее годных для образования ситуаций составных частей»⁵.

Итак, основные функции работы сна, сформулированные Фрейдом, представляют собой принципы, по которым происходит образование символа. Сгущение материала, перемещение, переработка, связывание. Наиболее поразительной функцией, по мнению Фрейда, является *смещение*.

Особое место в образовании символа принадлежит деятельности цензуры. Фрейд не случайно искажающе-запрещающую деятельность цензуры сравнивает с существующими в обществе властными отношениями. «Где в социальной жизни можно найти аналогичное искажение психического акта? Лишь там, где имеется двое людей, из которых один обладает известной силой, другой же принужден считаться с последней. Это второе лицо искажает тогда свою психическую деятельность или, как мы бы сказали в обыденной жизни, «представляется»; наша вежливость отчасти не что иное, как результат этого «представления»⁶.

Как отмечает Рикер, учение Фрейда о символах образовано из переплетения двух типов дискурсов: языка силы и языка смысла. Язык силы обозначает динамику конфликтов, язык смысла образован для выражения отношения одного смысла к другому, симптома – к значению. В символе Фрейд видит переплетение смысловых отношений с силовыми. «Силовые отношения, – пишет Рикер, – заявляют о себе и скрывают себя в смысловых отношениях; в то же время смысловые отношения выражают и представляют силовые отношения»⁷. Там, где энергетика пронизывает герменевтику, а герменевтика раскрывает энергетика, в этой точке процесса символизации и проявляется желание.

Ценность символа возникает в результате смещения (в переводе сочинений Фрейда употреблен термин «передвигание»). Смещение является не только определяющим моментом конституирования символа, но и способом образования ценности. Фрейд приводит следующие примеры из повседневной жизни: старая дева все свое внимание уделяет домашним животным, холостяк становится страстным коллекционером, солдат своей кровью защищает кусок пестрой материи, называемый знаменем, Отелло приходит в гнев при виде найденного носового платка. Животное становится ценным для старой девы в результате процесса переноса (смещения) ее желаний с человека на объект.

Исследование символа включено в динамику импульсных жертв, замещенных удовольствий и компенсаций, при помощи которых человек стремится поддерживать жизнь. Символ – это средство, которое использует культура, чтобы унять страх, примириться с жестокостью судьбы и компенсировать страдание. В экономикку импульсов символ привносит идеационное или репрезентативное ядро, то есть символ, как мы уже отметили, в отличие от знака, представляет.

Механизм замещения, конституирующий символ, полагал Фрейд, основывается на реальном событии, имеющем исключительное значение для жизни общины. Вслед за Дарвином Фрейд считает, что первоначально люди жили небольшими ордами, каждая из которых управлялась одним жестоким самцом, пользовавшимся безграничной властью и считавшим своими всех женщин, оскоряя или уничтожая всех восстающих против него сыновей. Согласно гипотезе Аткинсона, последние объединились, убили его и съели – не только для того, чтобы отомстить за себя, но и чтобы идентифицировать себя с ним. Испытывая сильные сыновьи чувства, сыновья создали *замещающий образ* отца в форме животного тотема. Это было первой реальной причиной стимулирующей символизацию.

Так, благодаря символизации был создан замещающий образ отца. Этот образ и был реализован в фигуре тотема, исторически первом символическом образовании.

Тотемическая трапеза по своей сущности представляет символическое действие, так как в своей основе предполагает торжественное повторение смерти отца. Насилие, убийство отца лежит у истоков монотеистической религии. Оно выступает главной побудительной причиной символизации. Уйти от насилия, превратить насилие в культуросозидающий принцип – основная задача культуры.

Возвращение вытесненного травмирующего события в истории общества происходит тогда, когда механизмы символизации ослабели и не могут выполнять охранительную функцию. Возвращение вытесненного провоцирует кризисные события в обществе, социальные революции и трансформации. Если на уровне индивидуальной жизни возвращение вытесненного приводит к невро-

зу, то на уровне социальной жизни порождает массовые иллюзии и деструктивные явления.

Отмена табуирующих функций культуры, традиционных символов *секуляризирует* смерть и насилие. Например, жертвы, принесенные в годы гражданской и Второй мировой войн, образующие сакральный центр культуры советского общества, перестали восприниматься в качестве целесообразных и оправданных, поскольку они подверглись процессу массовой секуляризации. Народ – победитель во Второй мировой войне оказался в ситуации психологически и экономически не сравнимой с проигравшей стороной. Праздники, призванные ритуализировать принесенные жертвы, оказались забытыми. Отсутствие института сакральной смерти, о чем мы более подробно будем говорить в следующем разделе, который мог бы выступить в качестве конституирующего социальную систему принципа, не может препятствовать распространению насилия по всему обществу. И, наконец, в качестве завершающего этапа разрушения социальной символики секуляризован сакральный мертвец (бальзамированное тело вождя мирового пролетариата), которого уже готовятся похоронить как обычного смертного.

Основные принципы символизации, характеризующие процесс сновидения, приобретают дополнительное значение при сопоставлении их с функционированием тотема. В отличие от сновидения, тотем более непосредственно вводит нас в структуру властных отношений, присущих символу. В тотеме, по Фрейду, отчетливо прослеживается власть отца, сурового и деспотичного. Здесь природа символического непосредственно дана через систему запретов и установлений. Если для понимания механизма работы сновидения Фрейд прибегал к понятию цензуры, осуществляющей властные полномочия, то описание тотемических ритуалов и запретов уже непосредственно выполняет социальные функции. Тотемические обряды позволяют указать на те социальные институты в жизни общины, которым принадлежит власть.

Глава 2

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ – ОПЫТ СИМВОЛИЧЕСКОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Долгое время среди этнографов господствовало представление о жертвоприношении как об обычном приношении даров, предназначенных не человеку, а богу. Один из основателей современной этнографии Э.Б.Тайлор считал, что понять суть жертвоприношений несложно, поскольку мы их наблюдаем повсеместно и в современной жизни: «Проситель, склоняющийся перед начальником и кладущий к его ногам с униженной просьбой подарок, представляет антропоморфный образчик жертвы и молитвы в одно и то же время»⁸.

Жертвоприношение как разновидность процесса коммуникации между жертвователями и «божеством». Бог требует жертв, он наслаждается дымом всежожений, ему нужны груды мяса на его алтарях. Жертвоприношение необходимо, чтобы успокоить его гнев. Такое понимание приводило к тому, что жертвоприношение полностью уходило в область воображаемого.

Действительно, логика жертвоприношения с первого взгляда как бы соответствует логике повседневной жизни человека. Приношение даров обыкновенным человеком высокопоставленному лицу с целью получить выгоду, избежать неприятности или добиться помощи выражает также и суть жертвенных обрядов. Казалось, такое понимание жертвоприношения нельзя опровергнуть, поскольку оно опирается на общепризнанные факты, на непоколебимость здравого смысла. Однако на самом деле здесь неосознанно происходит редукция символического действия, каким выступает жертвоприношение, к реальному. Тем самым из предмета рассмотрения была устранена его социальная функ-

ция. Жертвоприношение превратилось в некую имитацию, в социальное действие, лишенное всякого смысла.

Взятое вне символического контекста оно лишается своей специфики, своего социального смысла. Оно становится такой же ритуальной процедурой, отмечал М.Мосс, как дар, очищение, умилоствление, искупление. Сведение сущности жертвоприношения к заурядной «взятке» Богу приводит к упрощению сложной структуры реальности, на которой оно основывается. Акт жертвоприношения возможен только при наличии двух миров: профанного и сакрального, то есть мира, который существует, и мира, который означает.

Развитие человеческого общества характеризуется непрерывно расширяющейся сферой деятельности, обслуживающей различные символические системы. Все относительней становится граница между реальным и символическим действиями. Предполагается, что реальное действие приводит к целенаправленному изменению окружающего мира. Нарубленные дрова, разведенный костер, приготовленная пища — все это примеры реальных действий. Однако чтение книги, выступление на собрании, решение математической задачи можно отнести к разряду символических действий. Сказанное не означает, что символические действия не производят реальность, они производят реальность особого рода — знаковую.

Символическая деятельность порождает продукт особого рода — символ. Деятельность писателя, идеолога, ученого — это все примеры символической деятельности. Однако существует традиция рассмотрения символа как бы в отрыве от той деятельности, которая его порождает. Для выяснения его содержания он сопоставляется то со знаком, то с аллегорией. Однако символ не только семиотическое образование, задача которого выражать абстрактные понятия, трансцендентные сущности, конденсировать социальные эмоции. Благодаря своему синтетическому характеру он участвует в порождении определенных типов социальности.

В известной типологии социального действия М.Вебера мы не найдем понятия *символической деятельности*, поскольку он полагал, что предложенные им четыре основных типа деятельности, в той или иной степени, совершаются в контексте опреде-

ленных символических значений. На наш взгляд, целерациональное действие можно рассматривать вне обращения к определенным символическим формам. Чтобы понять, что повышение рентабельности производства требует увеличения производительности труда, нет необходимости обращаться к анализу символических форм.

С другой стороны, можно ли обряд жертвоприношения отнести к разряду целерациональных или ценностнорациональных действий? Рациональное действие предполагает наличие реальной, подтверждаемой опытом связи между причиной и следствием. Обряд жертвоприношения не обладает таким статусом, поскольку построен на реальности символической связи.

Первым, кто попытался специально проанализировать особую природу символической деятельности, был французский социолог и антрополог М. Мосс. Он увидел бесперспективность исследования религиозных феноменов с точки зрения целерациональной или ценностно-рациональной деятельности. Религиозные понятия, заявил Мосс, коль скоро в них верят, существуют – и существуют объективно, как социальные факты.

Если в религиозных феноменах видеть только их иллюзорный характер, признавать за ними только факт психологической реальности и отвергать их объективную значимость, то тогда, например, и социальную стратификацию следует отнести только к психологическим факторам. Поскольку социальная позиция индивида или группы, определяемая социальным статусом, вытекает из ряда признаков, доминирующими из которых являются набор привычек, верований, представлений о чести и др. Привычки, верования, представления о чести – это явно психологические феномены.

Жертвоприношение, этот сугубо религиозный акт, тоже можно рассматривать с позиций изменения статусных характеристик: во время акта жертвоприношения объект переходит из сферы мирского в сферу религиозного, он освящается. Наглядным примером такого перехода может служить церемония помазания царя, благодаря которой меняется его религиозный статус⁹.

Главная цель жертвоприношения как символического действия состоит в попытке взять под контроль стихийные, иррациональ-

ные силы общины, могущие привести к разрушению социального мира. Во время акта жертвоприношения высвобождается огромное количество религиозной энергии, обладающей высокой степенью разрушительности, в силу насильственного характера жертвоприношения.

Такое понимание жертвоприношения подчеркивает сам ход ритуального действия, которое должно продолжаться непрерывно и в строгом ритуальном порядке. Любое нарушение его хода грозит катастрофическими последствиями для общины. «Ведь если силы, пущенные в ход, не направляются в точном направлении, они выходят из-под контроля жертвователя и жреца и оборачиваются своей страшной мощью против них»¹⁰.

В результате завершения ритуала появляется группа из людей и вещей, образованная вокруг жертвы и, как мы увидим, несущая в себе определенные признаки *социальности*. Она обладает особым единством, на нее снизошел дух жертвенного животного, она вся увязла в его крови и уже не может существовать по-другому. Но переход из сакрального времени жертвователя в профанное время повседневной жизни общины приводит к распаду образовавшейся группы.

Однако распадающаяся группа – это уже другая группа, группа, которая избыла ужас насилия во время жертвоприношения. Все, кто принял участие в жертвоприношении, приобрели свойства сакральности, отделившие их от профанного мира. Необходимо, чтобы они могли вернуться обратно, выход из обряда – это возвращение в профанный мир. Этот выход, считает Мосс, чем-то напоминает уничтожение или сокрытие следов преступления. Например, вертел, служивший для поджаривания жертвенного животного, зарывают в землю.

Символизация обряда жертвоприношения направлена на то, чтобы отделить насилие от профанного мира, вынести за скобки, передать его сфере сакрального. Здесь очень важно обратить внимание на особую близость *жертвы и бога*. Чтобы выделить насилие в качестве особого конкретного образования, некоей субстанции, которую можно отделить от профанного мира, жертве придают сакральный характер, например, если речь идет о жертвенном животном, то оно должно быть определенного цвета, воз-

раста, пола, специально наряженным, с венком и отбеленными рогами.

Сакральное – это область, которая с особой тщательностью контролируется общиной. Вход, выход, пребывание в сакральном требуют от общины особой осторожности. И это противоречит привычному пониманию сакрального, как места пребывания бога как некоей положительной универсальной ценности. Место сакрального – это также место величайшего злодеяния или преступления. Не случайно Мосс делает удивительное заявление о кульминационном моменте жертвоприношения, как о *преступлении*: «начинается преступление, нечто вроде святотатства»¹¹.

Но жертва должна была представлять не только бога, но и жертвователя, в роли которого мог выступить не только отдельный индивид, но и вся социальная группа, община. Это означает, что статусом сакральности наделен не только божественный персонаж, но и социальная группа. Жертва как единство бога и человека свое явное выражение получила в религии христианства, в учении о двойственной (божественной и человеческой) природе Христа.

Цель жертвоприношения – не сделать подарок Богу, а посредством ритуала избавиться от скверны, проникшей в жертвователя (в качестве жертвователя может выступать и группа лиц, и община). В принципе исцелительное (избавиться от болезни) и искупительное (избавиться от порока, скверны) жертвоприношения могут быть отождествлены по своей цели. Очиститься от греха – значит уменьшить состояние сакрализованности. Преступник, как и святой, оба носители сакрального. Избыть зло в результате жертвоприношения тождественно освобождению от сакральности. «Предметы, так же как и люди, могут иметь столь высокий уровень святости, что становятся непригодными для употребления и опасными»¹². Религиозное – это опасное в повседневной жизни качество.

Бог – существо, которое вызывает страх. Задача символизации избыть сакральное (зло): «встречаются такие случаи, когда при определенных условиях состояние нечистоты истолковывается в качестве своей противоположности»¹³.

Религиозные силы не обязательно характеризуются своей направленностью на благо, они могут действовать как во благо, так и во зло. Жертва может представлять смерть и жизнь, болезнь

и здоровье, грех и честь, ложь и истину¹⁴. Она – средство для концентрации религиозного начала. Она его выражает, воплощает, является его носителем. В каком-то смысле жертва и есть символ, и именно в символе и концентрируется религиозное начало. Воздействуя на символ (жертву), действуют на религиозное начало (сосредоточение сакральности чистоты – нечистоты), управляя им: либо привлекая и впитывая, либо изгоняя и исторгая¹⁵.

По Моссу, жертвоприношение служит достижению определенного религиозного статуса. Так явно символическое действие вступает в контакт с властным началом. Статус определяется через отношение с властью, чем выше статус, тем выше власть. Мосс вскользь упоминает о «политической стороне жертвоприношения»: социальная иерархия зависит от качеств, приобретенных каждым индивидом в ходе жертвоприношения.

Основные функции жертвоприношения, по Моссу: осуществляется переход из сферы мирского в сферу сакрального; освящение распространяется за пределы освящаемого объекта (распространяется на всю общину); происходит изменение религиозного статуса; посвящаемая вещь служит посредником между жертвователем и божеством; важна идентичность жертвы, божества и жертвователя; акт жертвоприношения и есть в то же время акт освящения, согласно этимологии слова; цель – передать жертве через соприкосновение религиозную нечистоту (чистоту) жертвователя и устранить эту нечистоту (чистоту) вместе с жертвой.

Обобщая эти функции, следует заметить, что их главная задача – воздействовать на тип социальности, добиться путем символических действий гармонизации социальных отношений.

Преодолеть противоречивость мосссовской концепции жертвоприношения попытался французский антрополог Рене Жирар в работе «Насилие и священное» (1972). Противоречивость концепции Мосса заключалась в том, что, с одной стороны, жертвоприношение выступает в качестве посредника между человеком и богом, с другой – оно направлено на элиминацию сакрального из социального мира. С одной стороны, бог выступает в качестве одной из сторон акта жертвоприношения, с другой – его самого приносят в жертву.

Р.Жиран полагает, что ключевая функция жертвоприношения состоит в том, чтобы служить средством, с помощью которого можно избежать насилия, перехитрить его, предоставить ему какой-то отводной путь. Он призывает отказаться от понимания жертвоприношения, как оно изложено в трудах Юбера и Мосса. Жертвоприношение следует толковать в терминах «*заместительного насилия*».

Заместительное насилие – это насилие, превращенное в *символическую* субстанцию, насилие, как бы лишенное плоти и крови, ожесточения и ненависти. Оно возникает в результате коллективного переноса, когда обиды, агрессия, ненависть, накопившиеся в коллективе, переносятся на объект жертвоприношения. «Жертвоприношение защищает сразу весь коллектив от его собственного насилия, оно обращает весь коллектив против жертв, ему самому посторонних. Жертвоприношение фокусирует повсеместные начатки раздора и распыляет их, предлагая им частичное удовлетворение»¹⁶.

Элементарная истина насилия заключается в том, что если оно не удовлетворено, то продолжает накапливаться, пока не приведет к перманентным внутриобщинным конфликтам. Жиран полагает, что институт жертвоприношения выполняет в обществе функцию, которую затем унаследует судебная система и делает его ненужным.

Область профилактики насилия, когда отсутствуют институты права, – это область религии. Р.Жиран видит неразделимость насилия и священного в том, что религия всегда стремится успокоить насилие, помешать его взрыву. Однако в распоряжении религии как средства, канализирующего насилие – лишь механизм символических форм, первобытная религия «приручает» насилие, регламентирует и упорядочивает его не посредством реальных действий, легитимного насилия органов государственного управления, а используя символические механизмы. Поэтому «главное внимание в первобытном обществе сосредоточено не на виновном, а на неотомщенной жертве; именно от нее исходит самая непосредственная опасность; нужно дать ей строго ограниченное удовлетворение»¹⁷.

Трансцендентность сакрального насилия

Жертвоприношение – это ритуал, посредством которого накопленная в общине ненависть и импульсы насилия, переносятся на жертву. Однако одного жертвоприношения недостаточно, чтобы лишить насилие его заразной природы. Лишь фактически признанная всеми трансцендентность системы, отмечает Р.Жиран, какими бы ни были воплощающие ее институты может ей гарантировать профилактическую или исправительную эффективность, выделяя священное, законное насилие и не давая ему стать предметом препирательств и пререканий – то есть не давая людям снова впасть в порочный круг мести¹⁸.

Понятие трансцендентности, которое использует Жиран, чтобы объяснить его «исправительную эффективность» и источники этой эффективности, покоится на понятии сакрального. Развиваемое Жираном понятие священного созвучно идеям немецкого религиоведа Рудольфа Отто, который в книге «Священное» (1917) попытался исследовать своеобразие религиозного опыта, в котором Бог выступает не как некая умопостигаемая сущность, как Бог теологических доктрин и трактатов, а как страшная мощь, проявляющаяся в божьем «гневе».

Р.Отто описал основные черты этого страшного и иррационального опыта. Он обнаружил, что священное, святость – подавляют своим могущественным превосходством и вызывают чувство ужаса. Благодаря религиозному страху перед завораживающей тайной бытие раскрывается во всем совершенстве и полноте. Такие опыты Отто определяет как *numineus* (от латинского *numen* – бог), то есть божественные, так как они вызваны открытием какого-либо аспекта божьей силы. Священное проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной реальности». Такое понимание священного делает его средоточием подавляющего и ужасного, присутствующего внутри социальной жизни. «Если мы не понимаем религию, то не потому, что мы вне ее, а потому, что мы по-прежнему внутри, по крайней мере в главном»¹⁹.

Власть *трансцендентного*, согласно Р.Жирану, кладет конец любой форме насилия. Без этой власти насилие выходит из-под

социального контроля и становится делом каждого, наступает состояние войны всех против всех. Апелляция к трансцендентности – это апелляция к той силе, которая в силу своего «сверхъестественного» характера, способна сдерживать разгул насилия.

Как только исчезает трансцендентность символической системы, исчезает способность отличить законное насилие от незаконного, незаконность и законность насилия отдаются на усмотрение каждого. «Отныне законных насилий будет столько же, сколько есть их носителей, иначе говоря, законного насилия нет вообще»²⁰. Лишь трансцендентность, внушая веру в различие между жертвоприношением и мезтью, может *обмануть* насилие.

Функционально, считает Жирар, мезть, жертвоприношение и судебное наказание тождественны. Их задача состоит в том, чтобы предотвратить расползание насилия по всему обществу. Однако, именно потому, что эти три феномена тождественны, они всегда имеют тенденцию в случае кризиса, впасть в одно и то же неразличимое насилие. «Акт, которым должно быть остановлено насилие, должен одновременно походить и на законное наказание, и на жертвоприношение, не совпадая ни с тем, ни с другим»²¹.

Что же такое священное?

Понятие трансцендентного и священного совпадают в концепции Жирара. Священное как и трансцендентное выведено за рамки общины, оно образует фундаментальное условие ее существования.

«Священное – это все, что господствует над человеком, и тем надежнее, чем больше сам человек надеется над этим господствовать. ... это насилие самих людей, насилие, выведенное за пределы человека и потому слитое со всеми прочими силами, грозящими человеку извне. Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие»²².

В таком понимании священного Жирар развивает новую, по сути, парадоксальную концепцию священного. Священное – это объективированное насилие, выведенное за пределы человеческого общества. Священное не означает какое-то определенное сверхъестественное существо, отождествление священного с каким-нибудь божественным персонажем только скрывает его суть.

Р.Жиарр считает, что людям удалось благодаря священному вывести насилие за пределы социального бытия. Поэтому сам акт жертвоприношения описывается при помощи понятий *перенос, замещение*. Мы встречались с этими понятиями, когда анализировали механизм символизации в психоанализе. В процессе символизации вместо реального объекта употребляется его знак. Когда вместо реальной жертвы используется ее заместитель, мы имеем дело с подлинным процессом символизации, который представлен не как логический процесс переноса значения, а как реальный факт, происходящий в реальном пространстве и времени. Символ не только относится к сфере знаков, он, будучи знаком, в то же время потребляется, сжигается, пожирается, то есть одновременно функционирует и как знак, и как реальная вещь.

Процесс символизации направлен не только на то, чтобы избежать насилия, но призван вместе с ним укротить эротическую энергию, в своих проявлениях иногда подобную насилию. «В точности как и насилие, сексуальное желание похоже на энергию, которая накапливается и, если долго ее подавлять, в конце концов приводит к массе разрушений»²³.

Глава 3

СОЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС – КРИЗИС РАЗЛИЧИЙ

Жертвенный кризис наступает тогда, когда исчезает различие между жертвенным и нежертвенным насилием. Это различие покоилось на власти трансцендентного. Иначе говоря, насилие обрушивается на жизнь общины тогда, когда нарушено нормальное течение процесса символизации, поскольку исчезло отношение к трансцендентному, Боги молчат или умерли. Жирар определяет жертвенный кризис как кризис различий, кризис всего культурного порядка, определяемого как упорядоченная система различий.

Жирар подчеркивает особую роль символизации в жизни общества. Оказывается, что утрата продуктивной силы символизации, ее трансцендентного характера отнюдь не безболезненный процесс. Он открывает каналы, по которым врывается насилие в социальную жизнь. Развивая идеи Жирара, следует отметить, что любые социальные трансформации приводят к утрате различий. Общество как бы вступает в состояние хаоса, в результате резких социальных потрясений происходит утрата ценностного измерения жизни, основывающегося на символических различиях. Поэтому в период хаоса остро ощущается потребность в новых дифференциациях и номинациях. Тогда власть переходит к людям, способным по-новому определить или переопределить социальный порядок, провести новые социальные границы.

С одной стороны, насилие приводит к разрушению культурных различий, с другой – разрушение различий провоцирует волну насилия. Остановить хаос или насилие – значит построить иерархию, провести новые культурные различия. «Когда разлагается религия, то под угрозой оказывается не только физическая безопасность, но и сам культурный порядок. Институты утрачивают жизненную силу; каркас общества оседает и рушится; сперва

медленная эрозия всех ценностей стремительно нарастает; распасться может вся культура в целом...»²⁴

Опыт мира, утрачивающего различия, по-своему зафиксировал Сартр в своем романе «Тошнота». Это – мир, в котором вещи начинают существовать независимо от их культурного значения; они демонстрируют свою абсолютную непроницаемость для всякого различия, классификации, номинации. «Вещи освободились от своих названий», – говорит Сартр; это и есть состояние кризиса, когда всякая номинация оказывается бесполезной. «Метафора потопа, разжижающего все вещи, превращающего твердую вселенную в какую-то кашу, у Шекспира, как и в книге Бытия, часто обозначает насилие, не знающее различий, жертвенный кризис»²⁵. Кризис, «разжижающий все вещи», отвергающий иерархию, устанавливает *симметрию* социальных отношений. Противоборствующие силы ни чем не отличаются друг от друга, они в равной степени кровавы и беспощадны. Сказанное подтверждается целым рядом примеров из истории гражданских войн. Правые и виноватые появляются после, после того как изжит хаос гражданской войны, оценка участвующих в конфликте сторон полностью зависит от того, кому удалось захватить власть. Асимметрия в отношениях характеризует общество с устоявшейся социальной структурой, поскольку осуществление властных полномочий предполагает неравенство социальных позиций.

Символизации принадлежит главное место в преодолении кризиса. Преодоление кризиса предполагает новую символизацию. Чтобы преодолеть кризис надо вынести его за пределы общества. Надо создать символ кризиса: это – нечто или некто, берущие на себя ответственность за весь разгул стихийного насилия. Затем посредством ритуала следует вывести этот символ за пределы общины, воплотить его в козла отпущения. Отобрать у всех право на насилие и отдать его какому-то существу значит присвоить ему божественные прерогативы. Так «жертва отпущения» превращается из скопища всех грехов, носителя зла в героя или бога, «человеческое насилие изображается как внешнее по отношению к человеку; поэтому оно и находит основу в священном и сливается с ним – с теми силами, которые действительно тяготят над человеком извне: со смертью, болезнью, природными феноменами»²⁶.

Задача культуры состоит в том, чтобы элиминировать насилие, вытеснить его за пределы социума. Для этого в полной мере и предназначены механизмы символизации, посредством ритуала придающие насилию ту форму, которая позволяет вытеснить его за пределы общины. Ритуал с монотонной повторяемостью должен напомнить обществу основные механизмы элиминации насилия. При этом оставшиеся не вытесненными элементы насилия вновь и вновь захватываются и выносятся за границы общины повторяющимся ритмом ритуала.

Насилие и желание

Желание всегда направлено на объект, оно синтезировано с объектом. Цель желания – завладеть объектом и получить удовольствие. Согласно психоанализу самое «первое» или изначальное желание – не в удовлетворении пищевого инстинкта, а в убийстве отца и насилии над матерью. Кажется, что изначально насилие не выступает целью желания. Если желание направлено на объект, то насилие только средство или одно из возможных средств для осуществления желания. В этом смысле насилие не конститутивно, поскольку не может выступить в качестве самоцели, оно всего лишь средство.

Жиран полагает, что нельзя оторвать желание от насилия. Мы только тогда поймем суть трагического, когда перевернем обычный порядок вещей. Следует отказаться от привычной последовательности: объект, желание и насилие как один из способов достижения объекта. В цепи отношений желание–объект, насилие обладает случайным характером, поскольку предполагается, что можно удовлетворить желание, достичь объекта, не прибегая к насилию. Однако, когда в обществе полыхает гражданская война, когда насилие вырывается из-под контроля, происходит оборачивание этих отношений. Уже не присущая объекту ценность, стремление завладеть им вызывают конфликт, а «само насилие сообщает объектам ценность, изобретает предлоги, чтобы еще сильнее разбушеваться»²⁷. Тогда, насилие выступает и как средство, и как объект, и как цель.

Природа желания раскрывается не в двухчленной, а в трехчленной структуре. Недостаточно рассматривать желание только

в рамках отношения субъект–объект. Необходимо иметь в виду еще одного субъекта, субъекта, который желает тот же самый объект. Желание движется не в соответствии с принципом «я хочу объект», а в соответствии с принципом «я хочу объект, которого хочет другой или которым этот другой обладает».

Ценность как продукт символизации

С символом приходит в мир новая реальность, то есть в мир приходят вещи, которые что-то означают. Он дает жизнь новому виду социальной деятельности, деятельности по преимуществу идеологической, связанной с упорядочением символов, приведением их в систему. Сначала это «религиозная» деятельность, а потом любой другой вид идеологической практики.

Новая реальность требует нового способа овладения ею, ее трансформации и преобразования. С символической реальностью появляется целый ряд символических действий, благодаря которым происходит опосредствование человека и мира значимыми формами. Символ и идеолог появились одновременно.

Первым явлением символа в мир была вера в духов. Именно эта вера наделила мир вещей и событий новым смыслом, благодаря которому вещь, особым образом квалифицируемая, приобрела *ценность*.

Мир в качестве реальности остается неопределенным, чужим, пока в нем не раскрыт его символический контекст, то есть не выявлено переплетение, взаимоотношение и распределение божественных и человеческих сил. Созданная по ту сторону мира, символическая реальность стала способом легитимации существующих социальных отношений. Именно символический мир, через отнесение к ценности, придает смысл человеческому существованию. Такие обычные проявления человеческой жизнедеятельности, как охота, трапеза, совокупление, только благодаря символизации приобретают смысл, становятся частью социального процесса.

Например, простое значение трапезы заключается в элементарном, необходимом для поддержания человеческого существования удовлетворении голода. Чувство голода непосредственно дает возможность, как и страх, ощутить особенность, индивидуальность

своего организма. Голод – это первая форма «самосознания», поскольку в нем переживается ограниченность, недостаточность, зависимость и текучесть животного существования. Сам процесс насыщения, удовлетворения этого наиболее сильного влечения, видит в другом человеке лишь помеху, от которой по возможности следует освободиться. «Звериный инстинкт» состоит в том, чтобы побыстрее насытиться, временно восстановить нарушенное равновесие, баланс жизненных сил организма. Преодоление звериного инстинкта возможно только путем его интеграции с чем-то иным, более ценным, чем сам процесс насыщения.

Власть символа как раз состоит в том, что он берется за задачу преобразования стихийных животных влечений человека. Посредством символа влечение подвергается окультуриванию и рационализации, символ противостоит иррациональной стихии, готовой разрушить все формы человеческого общежития. «Тайна табуирования и образования коллективных символов в примитивном обществе заключается большей частью в том, – отмечает К.Манхейм, – что интеграция препятствует свободному действию влечений и направляет их на желательные для группы объекты и действия»²⁸.

Из истории религий известно, что из совместных трапез, которые уже в силу своей совместности сдерживают, окультуривают, «символизируют» инстинкт пожирания пищи, возникает *общество трапезы*, которое М.Вебер называл «очень важным источником института сообщества»²⁹.

Он считал, что сообщества трапезы лежат в основе формирования религиозных, а также этических и политических братств. Совместная трапеза предполагает символическую структуру мира. Она основана на представлении о наличии коллективной идеи «духа» животного, который во время трапезы переходит ко всем ее участникам и благодаря которому возникает некое особое родство сотрапезников, братство не по крови, а по духу.

Кризисные периоды в истории общества наносят удар по устоявшейся системе общественных символов, подвергающейся трансформации или подлежащей распаду. Место старой символизации мира и мышления должна занять новая, созидающая новый мир и его основные ценности.

Посредством механизма символизации общество пытается упорядочить, овладеть освободившимися в результате кризиса иррациональными стихийными силами, сформировать из них с помощью символа соответствующий ценностный объект, способный интегрировать стихийные влечения людей. «Не исключено, даже вполне вероятно, – отмечает Манхейм, – что эти процессы действовали уже в Реформации и что после распада средневекового феодального общества новая организующая политическая власть нуждалась в том, чтобы с помощью новой религиозности по-новому связать и подчинить себе освободившуюся иррациональность»³⁰.

Прорыв иррационального в сферу социальной жизни, о котором говорит Манхейм, был связан с проявлением необузданной «субъективистически-индивидуалистической жажды жизненных ощущений» (А.Ф.Лосев), что отмечают многие исследователи эпохи Возрождения. Свободное человеческое самоутверждение, взятое в отрыве от сдерживающих религиозных и моральных ценностей, приводило к разрушению социальных связей и отношений. Разгул страстей в возрожденческой Италии достигает невиданных размеров. Священники содержат мясные лавки, трактиры, публичные дома, монахи предаются оргиям и читают «Декаameron». «Тогдашние писатели сравнивают монастыри то с разбойничьими вертепами, то с непотребными домами. (...) В церквах пьянствуют и пируют, перед чудотворными иконами развешаны по обету изображения половых органов, исцеленных этими иконами. Францисканские монахи изгоняются из города Реджо за грубые и скандальные нарушения общественной нравственности, позднее за то же из этого города изгоняются и доминиканские монахи»³¹. Здесь можно заметить, что вся человеческая история пропитана кровью, разгулом страстей, убийствами и бессмысленными жертвами. Однако особенность данного периода европейской истории заключается в том, что возникла своеобразная эстетизация порока, совершая дикое преступления, люди в них не каялись, поскольку последним критерием человеческого поведения являлась самоутверждающая себя личность.

При этом следует иметь в виду, что раздираемый неограниченной стихией своих желаний возрожденческий человек отнюдь

не был какой-то ограниченной личностью, чуждой культуры и образованности. Все эти папы, кардиналы, короли, сожительствовавшие со своими дочерьми и убивающие своих сыновей, были, как правило, людьми образованными, прекрасными знатоками древних классиков, любителями наук и искусств.

Поэтому зарождение в первой половине XVI века в Германии протестантизма было обусловлено потребностью обуздать иррациональную стихию, поглотившую европейского человека. Этому должна была послужить идея внутренней религиозности, лютеровское учение об «оправдании верой».

Сходным образом, столкнувшись с аналогичными проявлениями распада социальной жизни, идеологи Французской революции выработали понятие светской религии, которой Робеспьер хотел заменить традиционную религию. Он пытался разработать систему социальной символики, способную утвердить новые отношения власти. В ней он видел одно из самых мощных средств возрождения нации. Идея гражданских праздников Разума и Высшего существа (*l'Être Supreme*), предложенная Робеспьером, должна была заменить утраченные в результате атеистической пропаганды религиозные ценности. Отличие светской религии от традиционной состоит в том, что она не предполагает ни бога, ни жизни после смерти и в этом смысле ее можно было бы отождествить с идеологией. Однако, в отличие от идеологии, она пытается реализовать себя в целой системе обрядов и ритуалов, придать посредством агрессивного воздействия символов миру вымыслов и условностей статус высшей реальности.

Праздники представляют собой форму самовыражения власти. После победы Октябрьской революции в Петрограде за три года было отмечено в общей сложности 23 праздника, сопровождавшихся огромными затратами. Символика этих праздников также демонстрирует заинтересованность власти в трансцендентном. Эта заинтересованность выражалась в идее мировой Революции, мифе о Прометее, часто инсценировавшемся в революционных праздниках, в мифологической детерминации истории и др. Не следует также забывать о близости левого крыла социал-демократии идеям богостроительства, для которой марксизм представлялся «новой религией», «последней» и «высшей».

Мир, когда символ утратил свою силу

Нас интересует ситуация, в которой оказался современный человек, вынужденный непосредственно пережить на себе «символическую ломку». Он оказался без прочной символической защиты, предохраняющей его от хаоса неупорядоченной реальности. Человек нуждается в символе, чтобы существовать, точнее говоря, чтобы не чувствовать ужаса своего существования. Такая ситуация была достаточно подробно проанализирована в французском экзистенциализме. Например, для Сартра «чувствовать свое существование» – значит все время противостоять миру в пустоте своего «я», видеть обнаженную сущность вещей, не прикрытую многослойной оболочкой символических форм.

Мир вне символа – это чуждый, лишенный всякой формы и определенности хаос. Хаотичность мира наиболее остро переживается сознанием, вырванным из привычных символических связей и отношений. Это сознание, освобожденное от связей прежней символизации, существующее вне регулирующей и упорядочивающей силы традиции, культуры, семьи, не видящее смысла в социально-полезной деятельности, переживает чувство своеобразной «онтологической» *брезгливости*.

В данном случае брезгливость – это не свойство привередливого человека, а особое восприятие жизни, для которого жизнь только процесс распада и разложения, поскольку для этого сознания сняты адаптирующие механизмы символической защиты. Как отмечал Х.-Г.Гадамер, аллегория возникает из теологической потребности элиминировать из религиозного предания все отвратительное так, чтобы можно было узнать истину. Брезгливость выступает как некая новая форма проявления нигилизма современного человека.

Для этого сознания биологическая смерть, не адаптированная символическими механизмами, вносящими темпоральность и смысл в человеческое существование, выступает как доминирующее проявление жизни, где все органическое подвержено порче, гниению и разложению, где человеческий мир производит огромное количество слизи, нечистот и отбросов, а красота лишь видимость, за которой скрывается непрерывный процесс распада.

Подробно феномен человеческого существования, поставленного вне действия защитных механизмов символических структур, описан Сартром в его знаменитом романе «Тошнота». «Есть сознание, – пишет Сартр, – сознание, сознающее самое себя. Оно видит себя насквозь, спокойное и опустелое среди этих стен, оно освобождено от человека, обитавшего в нем, оно чудовищно, потому что оно никто»³². Сознание Сартра, «видящее себя насквозь», сознание «спокойное и опустелое» представляет собой воплощение символической деструкции мира, образец гипертрофированного, замкнутого на самом себе «я».

Задача культуры всячески скрыть, завуалировать эту неприличную изнанку мира в символах, непрерывно разоблачаемых этим гипертрофированным сознанием. В психоанализе, как мы уже отмечали, символ рассматривается как цензурированный продукт бессознательных человеческих влечений.

Можно рассматривать бесчисленные художественные произведения о любви, созданные человеческой культурой, как грандиозную попытку гуманизировать человеческую чувственность целой системой сложнейших символов, канализировать ее в определенное русло, уйти от ее чисто физиологической, иррациональной стороны. Не только любовь, но и другие процессы психофизического мира человека подвергаются символизации.

Они захватываются различными формами символической стратегии. Например, старческая немощность компенсируется при помощи символов «мудрости», «опытности», «искушенности» и т.д.

Символ не только канализирует и обуздывает иррационализм человеческих влечений, одновременно он предлагает средство, с помощью которого можно противостоять миру обыденных отношений, выйти за границы повседневной реальности, сделать жизнь осмысленной.

Между символом и человеческой жизнью разворачивается своеобразный обмен, в результате которого человеческая жизнь приобретает смысл, а символ – жизнь. Чтобы избежать страха пустоты, незащищенности и одиночества герой Сартра ищет не могущественного покровителя, не престижную работу, не очередную любовь, а некую *символическую* сущность. Ее он находит в

исторических розысканиях из жизни политического авантюриста XVIII века маркиза де Рольбона. «Маркиз де Рольбон был моим союзником: он нуждался во мне, я в нем, чтобы не чувствовать своего существования. Мое дело было поставлять сырье, то самое сырье, которое мне надо было сбыть, с которым я не знал, что делать, а именно существование, МОЕ существование. Его дело было воплощать. Все время маяча передо мной, он завладел моей жизнью, чтобы воплотить через меня свою, и я перестал замечать, что я существую, я уже существовал не в своем обличье, а в обличье маркиза. Это ради него я ел, дышал, каждое мое движение приобретало смысл вне меня – вон, там, прямо передо мной, в нем; я уже не видел своей руки, выводящей буквы на бумаге, не видел даже написанной мной фразы – где-то по ту сторону бумаги, за ее пределами, я видел маркиза – маркиз потребовал от меня этого движения, это движение продлевало, упрочивало его существование. Я был всего лишь способом вызвать его к жизни, он оправданием моего существования, он избавлял меня от самого себя»³³.

В данном отрывке Сартр описывает универсальный социальный закон, направленный на то, чтобы посредством определенных культурных образцов сформировать человеческую личность. В этом состоит сущность процесса социализации, который предполагает отказ от первичных, импульсивных архаических желаний личности, от центрированного на свои потребности поведения. Культура, опирающаяся на свой символический инструментарий, стремится насытить живой плотью мертвые образы исторических преданий и тем самым осуществить наследование, традицию.

В этом описании Сартр показывает, как якобы воображаемое, мнимое, иллюзорное, несуществующее бытие, однако обладающее всеми атрибутами символического (исторический персонаж – всего лишь персонифицированный символ), приобретает онтологический статус и начинает существовать за счет человеческой жизни, а иногда и вместо нее. Здесь мы подходим к важной характеристике символа связанной с его онтологической природой.

Онтологическая природа символа

Любой реальности, в отличие от воображаемой реальности, свойственно воздействовать на нашу чувственность, быть предметом чувственного восприятия, а не только умопостижимым феноменом. Когда в портрете, изображающем женщину с младенцем, видят икону, а в женщине – Богородицу, то это означает появление реальности особого рода, которую отнюдь нельзя свести к фантомам воображения, которая является вполне определенной вещью.

Попытка проигнорировать эту реальность, то есть отнестись к иконе как к раскрашенной вещи, а не как к предмету культа, может натолкнуться на сопротивление других людей, реакция которых вынуждает индивида корректировать свое поведение с учетом этой новой реальности. Их реакция вынуждает его признать, что ранее он ошибался, считая икону раскрашенной доской, что он имеет дело с особой реальностью и, строя возможные модели своего поведения относительно данного предмета, должен принимать ее в расчет. И все-таки, сохраняется понимание того, что икона, по отношению к раскрашенной доске, выступает всего лишь вторичной реальностью, реальностью коллективного представления. В принципе всегда можно произвести редукцию и сказать, что это лишь раскрашенная доска, а не икона.

Примерно такую же редукцию по отношению к символическому миру осуществляют социальные трансформации. Они как бы редуцируют культурный символический слой общества к состоянию «раскрашенной доски». Однако если раньше социальные трансформации осуществлялись посредством замены одной символической реальности другой (достаточно напомнить попытку Робеспьера создать светскую религию и светские религиозные праздники), то в настоящее время социальные изменения выполняют только одну функцию – разрушение предшествующей символической реальности.

В отсутствии агентов подлинной символизации (подлинная символизация предполагает выход к трансцендентному) общество порождает целый набор имитирующих заместителей в виде

рекламы, средств массовой информации, нетрадиционных верований. Если религия обуздывала страх смерти, прибегая к символике бессмертной души, то теперь это делают средства массовой информации посредством рекламы косметики, символа неувядающей и вечно молодой кожи.

В происходящих повсеместно на просторах СНГ реставрации и строительстве православных храмов можно увидеть неуклюжую попытку власти восстановить разрушенный трансформациями символический слой христианской культуры. Однако такая реставрация обречена на неудачу, поскольку стоящие за христианской символикой властные отношения, покоились на определенном типе веры, человека и истины, смерть которых еще в прошлом столетии констатировал Ф.Ницше.

Однако, следует отметить, что утрату символического измерения мира не следует представлять как ситуацию деконструкции и упадка. Символическая реальность всегда имеет тенденцию стать чем-то большим, чем определенное описание мира, она стремится стать самим миром. Символ разворачивается в миф, который как раз и является символом, который пытается овладеть миром.

То, что доска с изображением женщины и младенца является иконой Богородицы – это ее символическая функция, то, что данная икона обладает, например, способностью исцелять – это уже ее мифологическая функция. Миф натурализует символическое свойство предмета, делает его *естественным*, символическая функция становится его реальной вещественной характеристикой.

Двойственный характер символа – с одной стороны, укрощать, канализировать социальную энергию, с другой – ее вызывать – вынуждает культуру постоянно балансировать на границе между стремлением символа стать реальностью и его критикой.

Литература

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное.

Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 79.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 117.

³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 31.

- ⁴ *Фрейд З.* Сон и сновидения. – М.: Олимп, 1997. – С. 510.
- ⁵ Там же. – С. 515.
- ⁶ Там же. – С. 138.
- ⁷ *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. – С. 261.
- ⁸ *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 465.
- ⁹ *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения// Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 15.
- ¹⁰ Там же. – С. 37.
- ¹¹ Там же. – С. 42.
- ¹² Там же. – С. 66.
- ¹³ Там же. – С. 68.
- ¹⁴ Там же. – С. 69.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Жирар Р.* Насилие и священное. – М.: Новое лит. обозрение, 2000. – С. 15.
- ¹⁷ Там же. – С. 30.
- ¹⁸ Там же. – С. 33.
- ¹⁹ Там же. – С. 34.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. – С. 42.
- ²³ Там же. – С. 48.
- ²⁴ Там же. – С. 65.
- ²⁵ Там же. – С. 67.
- ²⁶ Там же. – С. 105.
- ²⁷ Там же. – С. 177.
- ²⁸ *Манхейм К.* Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – С. 300.
- ²⁹ *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. // Вебер М. Избранное. Образ общества.– С. 108.
- ³⁰ *Манхейм К.* Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – С. 301.
- ³¹ *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 122.
- ³² *Сартр Ж.-П.* Тошнота // Сартр Ж.-П. Стена : Избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 169.
- ³³ Там же. – С.104.

РАЗДЕЛ 4

**ТРАДИЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ
КАК СПОСОБЫ
ЛЕГИТИМАЦИИ ВЛАСТИ**

Глава 1

ТРАДИЦИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

Именно сейчас, когда общество переживает социальные трансформации, затрагивающие все сферы общественной жизни, интерес к механизмам, способным удержать в единстве распадающиеся части социальной жизни, особенно актуален. Традиция, вероятно, является одним из наиболее эффективных механизмов, противостоящих разрушительному действию центробежных общественных сил.

Традиция, понимаемая как средство преодоления кризиса, определяет не только всю культуру в целом, но и отдельные ее области. Особенно ярко это заметно в области политической культуры, когда становление национального государства инициировало целый исследовательский бум в сфере поиска подлинной национальной идентичности.

Традиция обладает объективным смыслом, позволяющим сделать понятным, осмысленным окружающий мир. Разрушение традиции, как правило, приводит к утрате понятности и прозрачности, осмысленности социального мира, к возвращению в первозданный хаос. Особенно важную защитную функцию выполняет *традиционное действие* как один из главных механизмов поддержания социальной реальности, когда человек сталкивается с событиями, грозящими нарушить привычное представление о мире. Война, катастрофа, смерть близких, болезнь непрерывно вторгаются в повседневную жизнь человека, увеличивая сферу проблематичного, подвижного, зыбкого, ускользающего, непонятного. В таких случаях традиция призвана адаптировать человека к меняющимся обстоятельствам жизни.

Отношение к традиции в истории социальной мысли постоянно менялось. В XVIII веке в европейской истории начинается

развернутая критика традиции как критика власти иррационального – предрассудков, авторитета, суеверия – ради утверждения ценностей разума и свободы. Социальные революции в век Просвещения были подготовлены именно такой критикой, осуществляющейся в форме борьбы двух систем ценностей: традиционализма и просвещения (рационализма).

Специфика нынешней ситуации, в отличие от социальных трансформаций XVIII и XIX веков, заключается в полном отсутствии принципиально новых идей, которые могли бы выступить в качестве энергичного катализатора общественного сознания. В связи с этим немецкий социолог Р. Дарендорф отмечал, что, несмотря на важность перемен, происходящих в восточной Европе и разрушающих старые социальные структуры, в них отсутствует воля к новому социальному творчеству, к продуцированию новых социальных идей.

Такой характер социальных изменений, происходящих при отсутствии инновационных идей, диктует особое отношение к традиции, поскольку общество оказалось в ситуации ценностного вакуума, когда социальная критика разрушила систему предшествующих ценностей и идеалов, не сумев им противопоставить новые.

Традиция и временная глубина социального мира

Традиция выступает в качестве важного социального института, поддерживающего непрерывность социальной жизни. Посредством традиции общество наследует основные ценности, нормы и образцы социального поведения. Она образует временную ось, благодаря которой связываются между собой различные периоды социальной истории. Поэтому даже в революционные эпохи, когда жизнь меняется стремительно, сохраняется гораздо больше старого, чем обычно предполагается.

Как это ни парадоксально, традиция не замыкает мир в рутине повторяющихся событий, в бесконечной цепи наследования правил и образцов. Наличие традиции является способом, благодаря которому социальная жизнь выходит за границы своей собственной конечности, озабоченности сиюминутными интересами и трансцендирует к универсальным ценностям.

Мир, из которого ушли трансцендентные ценности, вместо того, чтобы стать «открытым», восприимчивым к любому нововведению, делается «закрытым». Исследователь традиционных культур М.Элиаде под открытостью мира понимал присутствие в нем трансцендентного начала. Область трансцендентного определяется наличием в мире высших ценностей, выступающих в качестве абсолютных образцов человеческой деятельности и понимания. Открытость мира предполагает, что в нем осуществляется смысл.

В повседневной жизни это означает, что человек живет не только сиюминутными, текущими проблемами и заботами, но и в своем повседневном существовании непрерывно выходит за их границы к неким абсолютным ценностям. Такой выход, в зависимости от культурного образца, предлагаемого данной культурой, может осуществляться в различных формах: чтение молитвы, изучение Библии, Корана, марксизма. Этот выход к абсолютным ценностям, подтвержденным традицией, открывает мир, лишает его замкнутости и конечности повседневного мира. Мир открыт благодаря наличию абсолютных ценностей, не дающих ему замкнуться в себе.

В соответствии с указанной характеристикой открытости следует делать различие между «открытым миром» и «открытым обществом». В нашем случае эти понятия не являются тождественными. Ушедшее коммунистическое общество как раз обладало открытостью мира, поскольку строилось на вере в определенные трансцендентные ценности. Такими сущностями выступали «коммунизм», «справедливость», «равенство», «братство народов» и др. Разрушение этого общества произошло не потому, что эти «сущности» были плохими, а потому что практика повседневной жизни перестала им соответствовать.

В ушедшем обществе существовал единый язык – язык, на котором происходило не только общение между людьми, но и общение между человеком и вещным миром. Этот язык можно назвать языком *рационализованного мифа*. С точки зрения утопического проекта, мир всегда был дан человеку в его возможности быть переделанным, измененным, усовершенствованным в горизонте постоянно реализуемо-нереализуемой объективной

ценности. Даже понятие истины определялось в терминах практической деятельности. Мир приобретал характер стимула к рациональной деятельности: «проект», «план», «решение», «резолуция», «постановление» и др. Вся социальная жизнь была вовлечена в сферу действия универсального проекта и поэтому говорила на языке проекта, осуществляемого центральной властью.

Разрушение этого мира можно сравнить с кризисом христианских ценностей, который поставил человека, по выражению К.Яспера, перед лицом ничто или пустоты. «Небытие» сквозит во всех наших действиях, поступках, мыслях, поскольку они потеряли всякое отношение к фундаментальным ценностям. Основное социальное переживание – это переживание утраты, отсутствия, потери. Пустота заключается в неспособности построить новую рациональную картину мира, придать ей смысл.

Традиция и традиционное действие

В такой ситуации на традицию возлагаются упования, что она сможет передать, «вручить», восстановить набор ценностей, утраченных в результате социальных изменений. Обращение к традиции осуществляется как выбор, поэтому следует различать традиционное действие и традицию как определенный набор объективных значений, который должен быть усвоен в результате совершаемого выбора.

Когда М.Вебер определяет чисто традиционное действие как реактивное подражание, которое «находится на самой границе, а часто даже за пределами того, что может быть названо “осмысленно” ориентированным действием»¹, то речь идет о привычном повседневном поведении людей, об автоматической реакции на привычное раздражение. Здесь традиция выступает как нерелективный, устойчивый, неосознанный элемент человеческого поведения, которому нельзя приписать субъективный смысл. Поэтому Шютц был неправ, когда критиковал Вебера за то, что он неверно использует критерий осмысленности по отношению к традиционному действию².

Традиционному действию как автоматической реакции нельзя приписать субъективный смысл. Потому что, подчиняясь традиции, субъект как бы выносит специфику своего субъективного

переживания за границы индивидуального действия. В традиции не субъект действует, а традиция совершается с помощью субъекта, используя его для осуществления внеположных ему смыслов. Традиционному действию не может быть приписан смысл, как не может быть обнаружен смысл в законе природы, но именно закон не позволяет многообразию существующих причин и следствий распасться на хаотические элементы.

Иная ситуация возникает, когда разрушены традиционные механизмы поведения. Тогда перед обществом стоит проблема выбора традиции как некоего набора объективных смыслов, придающих ценность наличному миру.

Выбор традиции

Первоначально кажется, что понятие «выбор» не имеет отношения к традиции. Общество не существует вне традиции, поскольку традиция – это не только ушедшие в прошлое памятники, тексты, события. «Нам непрестанно передается, *traditur* сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир, он передается нам как постоянно открытая бесконечная задача. Никогда он, этот мир, не бывает первоизданным миром первого дня»³.

Понятие выбора по отношению к традиции относительно, поскольку мы родились в определенное время, в определенной культурной среде, получили определенное воспитание, говорим на определенном языке и тем самым воплощаем в себе ту часть традиции, которой обязаны своим социокультурным бытием. И тем не менее, мы не абсолютно привязаны к своему прошлому, потому что не существует какого-то единого прошлого, общего для всех существующих в настоящее время людей; каждая социальная группа, каждая форма социальной деятельности имеет свое прошлое. Человек не свободен в выборе своего прошлого, однако он может по-разному к нему относиться, он может действовать в соответствии с ним, но и может выйти за его границы, например, выучить чужой язык и на родном разговаривать с акцентом, отказаться от старых привычек и усвоить новые: вместо утреннего кофе начать пить цампу (тибетский чай с маслом, солью и ячменной мукой).

Конечно, отдельный индивид более свободен относительно своего прошлого, чем та или иная социальная группа. Коллектив-

ные идеи обладают значительно большей устойчивостью, чем мировоззрение отдельного человека, поскольку их устойчивость покоится на устойчивости определенного социального порядка.

Многообразие прошлого опыта делает выбор традиции тоже многообразным: «каждое явление, имевшее место в прошлом (или же приписываемое прошлому...), может при определенных условиях быть признано традицией. Сколько раз возрождались явления, практически изъятые из жизни общества и сохранившиеся в трудах историков да грезах поэтов и идеологов! Все прошлое – потенциальная традиция»⁴. Выбор традиции осуществляется посредством ретроспективного реконструирования прошлого применительно к потребностям настоящего. Он всегда протекает в острой символической борьбе за легитимное видение социального мира.

Новая традиция конструирования социальной реальности начинается с отказа от старой политической лексики как символа ушедшей власти. Власть всегда использовала традицию как одно из важных средств своей легитимации. Конкретная форма власти при своем обосновании претендует на то, что она была всегда, и это «всегда» означает, что оно подтверждено традицией. В конце XV века во время царя Ивана III формируется политическая идея московского государя как национального властителя всей Русской земли и мысль о нем как о политическом и церковном преемнике византийских императоров. Чтобы придать этой идее легитимный статус, в московской летописи появляется новое родословие русских князей, ведущее их род прямо от римского императора. Одновременно появляется новая версия политической истории. В соответствии с этой версией оказывается, что киевский князь Мономах получил царский венец (Мономахову шапку) непосредственного от византийского императора Константина Мономаха, который на самом деле умер за полвека до рождения киевского князя.

Данный пример показывает, что легитимация власти при помощи традиции отнюдь не спешит опереться на подлинные исторические факты. Основанием традиции может быть вполне вымышленный исторический факт. Здесь кроется источник перманентного конфликта между исторической наукой и традицией.

С удивительным постоянством в истории повторяется ревизия исторического прошлого, мотивированная появлением новых политических сил.

В учебниках истории Советского Союза вся история России, включая и XIX век, служила введением к Октябрьской революции и ее героям. Изложение исторических событий подчинялось определенной схеме, согласно которой вся внутренняя история России изображается как классовое грабительство, а внешняя – как захват. Современные учебники по истории Украины тоже подчинены определенной схеме, с утомительным однообразием, без всяких отличий, на всех этапах истории демонстрирующей перманентную борьбу украинского народа за национальную независимость.

Разрушение привычного круга значений и отношений, в которых существовали различные этнические группы бывшего Советского Союза, и обретение некоторыми из них государственной независимости поставили их перед необходимостью поиска нового источника самоопределения, новых средств самоидентификации.

Провоцируемая властью потребность в легитимном обосновании осуществляемого ею политического контроля над определенной территорией открывает сдерживаемые рациональностью механизмы социального воображения. Поиск национальной традиции часто переплетается с откровенной мифологизацией прошлого.

Возникает парадоксальная ситуация, когда традиция, то есть то, что существует, *передается*, возникает из ничего, становится продуктом чистого конструирования. Так, появляются мифологические концепты, в которых доказывается, что украинский этнос – это не определенная часть славянского мира, имеющая в нем свою культуру и традиции, а «Великая Оратания», «Аратта», «духовный центр мира», а сам этнос ведет свое происхождение от древних ариев. Древние арии принесли в Украину язык Ригvedы, великий мировой язык, которому наследовал украинский язык (600 украинских слов одинаковы или похожи со словами санскрита).

Выбор традиции заменяется ее откровенным конструированием и здесь, вероятно, срабатывают те же механизмы, которые вынудили идеологов московских государей искать родства с византийскими императорами.

Способ, каким происходит выбор традиции, формы, какие он принимает, зависят от тех каналов, по которым проникают мифологические концепты в структуру обыденной жизни.

Политический проект построения национального государства пытается легитимировать себя через обращение к традиции. Предполагается, что неудача различных попыток социального реформирования, неспособность овладеть прогрессирующей дезорганизацией социальной жизни может быть преодолена посредством изучения истоков самой украинской государственности. Решение вопроса: «как возможно построение национального государства?» можно найти, только обращаясь к традиции, несущей опыт такого строительства. Однако поскольку такого опыта нет, то его замещает некий идеальный образ, «первоформа», которая, сохраняясь во времени, реализует себя в идее национального государства. Такой первоформой может выступить национальная идея.

Само стремление использовать национальный опыт внутренне противоречиво, потому что этот опыт сам в себе недостаточен и постоянно трансцендирует за свои собственные границы. Одни источник украинской государственности видят у древних ариев, другие – в реестровом казачестве Б.Хмельницкого, третьи считают, что только европейская традиция может ответить на вопрос, что следует понимать под национальным государством.

Исследование условий обращения к традиции показывает, что в таком обращении отсутствует определенность предмета, к которому мы обращаемся. По своей семантике «обращение» означает, что мы совершаем некое действие, направленное на изменение нашего внимания, интереса. Предметом нашего внимания перестает быть нечто располагающееся перед нашим взглядом, то, что занимало наше сознание. Обращение – это отход, отстранение от того, что есть, и переход к тому, что должно быть обнаружено, найдено, увидено или услышано. Оно предполагает возможность получения ответа. Однако ответ, как правило, формулируется на языке самого обращения, поэтому было бы заблуждением предпо-

лагать, что в результате обращения к традиции будет обнаружено нечто объективное, общезначимое, способное выступить в качестве конструктивного элемента настоящего. В значительной степени само действие обращения формулирует традицию.

Как определиться в традиции, если в обществе существуют различные версии ее понимания, могущие противоречить друг другу, как определить исходный пункт традиции, когда, в свою очередь, сами исторические исследования в выборе темы, формировании интереса к исследованию, разработке новых подходов детерминированы традицией?

Традиция и начало

Каждый раз, когда общество оказывается в кризисе, оно обращается к «истокам» и ищет там решения своих проблем. Поиск традиции поддерживается психологической потребностью в укоренении в прошлом с тем, чтобы обосновать свое право на существование и усилить чувство безопасности. По своей внутренней интенции этот поиск сравним с архаичными «карго-культами», распространенными на Новой Гвинее и других островах Меланезии.

«Карго-культ» основан на вере в существование духов-предков, от которых должен прийти груз с необходимыми товарами и продовольствием. Приход этого груза должен открыть эру благоденствия и процветания, тогда «черные» и «белые» поменяются своими местами. В «карго-культе» в вещественно-зримой форме представлен факт передачи (*traditur*) некоего «груза» ценностей от прошлого поколения нынешнему, что и является непосредственным «вещественным» смыслом понятия «традиция». В таком контексте традиция содержит не только некое знание, обычаи, ценности, наследуемые поколениями, но и надежду на радикальное изменение мира. В этом смысле традиция сближается с утопией, несущей в себе потенциал «революционного» преобразования мира («белые» и «черные» поменяются местами).

Вера в духов-предков как исток традиции предполагает, что в начальной истории всякого общества заключен некий сакральный смысл, «скрытое время» (П.Рикер), которое становится «иссякшим», «утраченным» временем современной социальной жизни.

Путь традиции должен вести к чему-то превышающему силы, способности идущего по этому пути, он инициирован поиском универсального фундамента социальной жизни, который может принять образ «бога», «героя», «вождя». Религиозный Ренессанс, который мы наблюдаем в современном обществе, подтверждает потребность в таком опыте.

Вместе с тем, в попытке актуализации традиции, в стремлении достичь первоначала выявляется глубоко заложенная в человеке воля к господству, воля к власти. Знать тайну происхождения вещей – значит владеть способностью ими управлять, поскольку знание того, как вещь возникла, касается интимного ядра вещи, ее тайны и это знание может быть приравнено к власти.

М.Элиаде, характеризуя особенности космогонического мифа, отмечал, что для первобытного общества знание о происхождении какого-нибудь предмета, животного или растения дает магическую власть, позволяет по своему желанию управлять ими. Для мифологического сознания вещь, понятая в своем истоке, превращается в символ, в магическую формулу, ее сущность может быть выражена с помощью архаического первослова, становящегося подлинным ее властелином.

В традиции воля к власти предполагает овладение не самим предметом, а той связью, тем отношением, которое существует между вещью и ее происхождением и которое держит тем самым вещь на узде, не давая ей возможности автономно пребывать в своем существовании.

Другая скрытая интенция обращения к традиции заключается в стремлении преодолеть собственную историчность, вырваться за пределы неподлинной жизни, лишенной правильного понимания природы вещей. «Надо начать свой путь с какого-нибудь определенного момента, как можно более близкого к настоящему времени, и проделать весь путь наоборот ... с целью дойти до истоков, *ad originem*, туда, где самая первая жизнь, “вспыхнув” в мире, породит Время. Смысл и цель этого приема понятны: тот, кто возвращается назад во времени, должен неизбежно достичь исходного пункта, который, в конечном счете, совпадает с созданием мира. Прожить прошлые жизни значит понять их и в какой-то степени “сжечь” свои “грехи”, то есть сумму действий, порожден-

ных невежеством, накапливавшихся и передававшихся от одного существования к другому, согласно закону кармы»⁵.

Поэтому, когда идеолог обращается к традиции, в своих действиях он вольно или невольно обусловлен такими составляющими традиции: настоящее (время псевдореформ) и прошедшее время (время тотального господства коммунистов) переживаются им как время заблуждений и ошибок, приведших к деградации «материального и духовного космоса». Он бессознательно вовлечен в поле притяжения мифологических сюжетов и в своем исследовании стремится проделать весь путь наоборот, дойти до истоков. Однако «начало» его «исторических» изысканий относительно, это не совсем то начало, в котором преодолевается ложный путь творения, «сумма действий, порожденных невежеством», «накапливавшихся и передававшихся от одного существования к другому».

Тем не менее, выбранная им точка в истории традиции стремится стать узловым пунктом, порождающим Время, в данном случае время национального «государства», которое создает национальную культуру. Правда, достигший предельной точки «национального» времени идеолог избавляется не от своих «грехов», а от «грехов», якобы накопившихся в результате ложных исторических интерпретаций.

Традиция и интерпретация

В анализе традиции мы исходим из основного постулата герменевтической философии, что всякая традиция живет благодаря интерпретации, именно такой ценой она продолжается, то есть остается живой традицией. Существуют два способа функционирования традиции в обществе: простое наследование культурных образцов и традиция, осуществляющая себя в форме интерпретации. Традиция в виде интерпретации предполагает наличие трех основных составляющих: основополагающих событий, не обязательно реальных («священная история»), текстов, описывающих эти события, и истолкования этих текстов (интерпретации), которое поддерживает и обновляет традицию.

Благодаря работе по перетолкованию собственных традиций, считает П.Рикер, еврейский народ обрел свою идентичность, смог

проецировать себя в прошлое как единый народ, которому как целостной тотальности выпало освободить Египет, открывать Синай, подвергаться испытанию в пустыне и пожинать плоды земли обетованной.

Украинская культура и история не знает такой традиции, которая основывалась бы на наличии некоторого свода текстов, могущих выступить в качестве исходного материала интерпретации. Отсутствие таких текстов порождает целую цепь симулякров, призванных создать свою собственную «священную историю», исходный пункт национальной идентификации.

Возьмем, например, одно из основных понятий современной государственной идеологии – понятие нации. Обращаясь к истокам истории украинского народа, идеолог пытается обнаружить этот народ в самом начале «творения», как вечное измерение человеческой истории, которое – как субстанция – при смене разнообразных феноменальных исторических форм не меняется, сохраняя себя в основе меняющихся качеств. И тогда оказывается, что украинская нация – это суперэтнос, точнее говоря «пятая генерация “сквозного” проходящего через всю историю арийского гиперэтноса, который реализовался в киммерийцах, скифах, сарматах, русичах (Киевская Русь), галичанах (от которых пошла генерация “авраамового племени”). Эти отмеченные в Библии пять ступеней ариев и семитов – этапы единой духовной эстафеты, на финише которой оказались украинцы и современные евреи. Обе эти нации, кстати, в XX веке синхронно решают задачи своего возрождения»⁶.

В сочинениях подобного рода речь идет не об исторической истине, а о попытке заполнить отсутствующий в культуре свод начальных текстов, способных выступить в качестве главного инструмента национальной идентификации.

Традиция предоставляет индивиду особый опыт переживания исторического. Благодаря традиции исчезает чувство страха и отчужденности совершающихся исторических событий. Такое преодоление страха и отчужденности обусловлено не отказом от исторического вообще, а его радикальной трансформацией. Историческое как совершающееся приобретает осмысленное значение упорядоченного факта, превращающегося в значимое событие,

как только он опосредствуется традицией. Страх перед историческим свершением преодолевается чтением исторических сочинений. По этому поводу Элиаде отмечал: «...современный человек, живущий во власти Времени и ограниченный рамками своей историчности, пытается “открыться” миру и выйти на новые измерения во временном пространстве. Бессознательно он защищается от прессинга современной истории с помощью историографического *anamnesis*’а, который открывает ему невероятные перспективы»⁷.

Глава 2

ТРАДИЦИЯ, РИТУАЛ, ПРАЗДНИК

Традиция и историческое исследование

Обращение к традиции никогда не было делом, связанным с незаинтересованным поиском, изучением фактов и событий прошлого. Само обращение внутренне мотивировано интересом, содержание которого весьма разнообразно: и поиск средств выхода из кризисной ситуации, и стремление найти источник для легитимации существующих отношений и социальных институтов, и попытка осуществить процедуру самопознания.

Иногда кажется, что довольно сложно провести различие, где кончается историческое исследование и начинается поиск традиции. Ведь обращение к традиции всегда предполагает несколько иной категориальный аппарат, чем это свойственно историческому исследованию. Традиция озабочена поиском «корней», «источков», «первопричин», «предназначения» и «смысла» человеческого существования. Эти понятия переосмысливают исторический материал, превращают его в символическую конструкцию.

Обращение к традиции продиктовано задачей самоидентификации личности и группы, попыткой осмыслить вопросы: «кто мы такие», чем «мы» как группа отличаемся от другой группы и в чем наше сходство с нею, что это за земля, которую мы населяем?

Ответы на эти вопросы нельзя получить в готовом виде. Они предполагают определенного рода исследования, и здесь мы непосредственно становимся на почву, где временно традиция и историческое исследование пересекаются. Однако это единство традиции и исторического исследования недолговечно. Традиция никогда не стремится апеллировать к достоверности исторического факта, для нее исторический факт всего лишь способ самоидентификации. В зависимости от того, как осуществляется само-

идентификация, соответственным образом и конституируется традиция. Для либерала история обосновывает одну традицию, для консерватора – другую, для коммуниста – третью.

Историческое исследование балансирует между тенденциозностью традиции и объективностью исторического факта, поскольку представить историческое исследование осуществляющимся в строгих рамках объективной научности не представляется возможным. Вместе с тем, мы не можем представить себе абсолютно незаинтересованного исследования, в котором преодолены границы личной заинтересованности в предмете. В любом случае подход к истории обусловлен интересом, сообразно которому и происходит отбор, сортировка и описание исторических событий.

Историческое прошлое той или иной социальной группы отнюдь не представляет собой цепь героических поступков и выдающихся событий. В нем есть моменты, которые историческая память хочет забыть или видеть иначе. Более того, очень часто историческое исследование бессознательно подчиняется «ценности исторического». Это означает, что любое прошлое событие, факт, явление ценны сами по себе, в силу того, что они принадлежат прошлому определенной социальной группы. Каждая эпоха предлагает свой масштаб ценности исторического, очерчивающий горизонты исторического исследования.

Превращение исторического исследования в конструирование традиции особенно заметно на уровне отбора исторического материала. Определенным образом отобранному историческому материалу предназначено судьбой превратиться символ, выражающий ценности определенной группы.

Обращение к историческим фактам захватывается силовым полем традиции, когда мы пытаемся как бы рационально обосновать суждения типа «русские и украинцы на протяжении столетий жили в дружбе друг с другом» или «вы живете в городе, который имеет героическое прошлое и оказал значительное влияние на историю нашей страны». Посредством подобного рода суждений социальная группа легитимирует свои притязания на то, чтобы рассматривать, например, противоречия, возникшие внутри нее, как некое временное явление или путем ссылки на опреде-

ленные исторические факты обосновать преемственность, свое величие, историческую укорененность в прошлом и тем самым поднять уровень эмоционального самочувствия группы.

Традиция призвана насытить эмоциональным переживанием такие понятия, как «наша страна», «наше общество», «наше будущее» и др. В ситуации, переживаемой современным украинским обществом, в силу противостояния диаметрально-противоположных ценностей, расколовших общество на два лагеря, понятия, которые выражают общую самоидентификацию, потеряли свое значение. Одна часть населения воспринимает независимую Украину как временное образование, как некое историческое недоразумение, случайность на географической карте. Другая часть видит «нашу страну» в тех эпизодах истории, когда тот или иной исторический факт можно интерпретировать в качестве носителя национальной идеи: «реестровое казачество» Богдана Хмельницкого, правительство УНР и т.п.

Традиция отбирает те факты истории, которые могли бы выступить коллективными символами, способствующими интеграции данной группы. Задача состоит в том, как сделать их фактом общественной жизни, придать им онтологический статус. Для этого общество располагает определенными социальными механизмами, назначение которых – оживить, сделать ощутимой традицию, воссоздать остроту коллективных эмоций и коллективных чувств. Ими выступают праздники и ритуалы.

Символ и ритуал

Ритуал является концентрированным символическим выражением социальных процессов. Противники ритуала видят в нем некий бездушный монотонный механизм, подавляющий свободное волеизъявление личности, нечто косное, безжизненное, мертвое. На самом деле в обществе существует определенная взаимосвязь между господствующей идеологией и установлением определенного ритуала. Как отмечает М.Дуглас, должен быть установлен переход от внутренней религиозной жизни к внешней, если новая религия просуществовала хотя бы десятилетие с момента своего первоначального революционного подъема⁸. Овнешнение внутренних переживаний, ценностных предпочтений соз-

дает условия для формирования устойчивых социальных связей. В качестве устойчивой социальной структуры ритуал может потерять связь с теми социальными переживаниями, которые вызвали его к жизни, утратить набор своих символических значений. Это несоответствие ритуала и новых условий социальной жизни порождает непрерывную его критику.

Так, история религиозной реформации демонстрирует критику ритуала со стороны пророческой идеологии. Реформирование церкви всегда протекает как критика пустоты внешних показных форм ритуала, как бы подменяющих сердечную кротость и покаяние. Социальные революции также направлены на разрушение ритуализированных форм поведения старых режимов.

Однако ни одной сколько-нибудь развитой идеологии не удалось избежать процесса ритуализации. Ошибочно предполагать, что существует религия или идеология, функционирующие только на уровне внутренних коммуникативных процессов, в которых нет ни правил, ни церемоний. Как для религии, так и для идеологии внешняя форма ритуала является условием их существования.

М.Дуглас выделяет три функции ритуала: *фокусирования, мнемоники и контролирования* опыта.

Механизм фокусирования связан с тем, что ритуал происходит в определенном месте и в определенное время, что порождает определенные ожидания. Ритуал меняет ритм и постепенность течения времени. Время становится насыщенным, это, как правило, праздничное время. Действие фокусирования заключается в том, что многообразие существующих в обществе представлений стягивается в одно. Община начинает жить одним ритмом, переживать одни эмоции: восхищение, восторг, единство, внутренне родство.

Одновременно фокусирование производит отбор социальных значений и смыслов, происходит скрытая работа цензурирования: включение желательных тем и исключение нежелательных.

Мнемоническая функция ритуала заключается в фиксации внимания. Он оживляет память, связывая настоящее с релевантным прошлым. «Из ритуала может появиться знание, которое иначе не появилось бы вообще. Ритуал не просто переводит опыт

во вне, экстернализирует его, но в процессе этого он модифицирует опыт, выражая его... Существуют вещи, которые мы не можем испытать вне ритуала. События, происходящие в регулярной последовательности, обретают смысл в отношении к другим событиям из этой же последовательности. Вне взятой в целом последовательности отдельные элементы теряются, становятся невоспринимаемыми. Например, дни недели с их последовательным наступлением, именами и отличительными чертами»⁹.

Дюркгейм отмечал, что ритуалы создают опыт и контролируют его. Благодаря религиозным ритуалам людям открывается их социальное «я», то есть возникает социальная связь. Ритуал следует изучать в рамках социальной теории познания, а не как часть теории действия. Там где существуют общие ценности, ритуалы их выражают и фиксируют на них внимание.

Ритуалы как средство контроля и преобразования опыта

Одна из важных функций ритуала состоит в переформулировании прошлого опыта. Благодаря ритуалу прошлое оценивается с позиции должного, оно редактируется сообразно его внутренней значимости, а не в соответствии с известным ходом событий. Прошлый опыт переформулируется с точки зрения ценностной системы общества.

Ритуал способен сделать бывшее небывшим. Как отмечает М.Дуглас, если совершено кровосмешение, то жертвоприношение способно изменить сам факт происхождения такой пары. Благодаря такому свойству ритуала и создается новая реальность, *реальность ценностно преобразованная*. Контролирование опыта заключается в исключении из него недостойных, неприятных элементов: «что должно было бы быть, преобладает над тем, что в действительности было».

Контролирующая функция ритуала особенно отчетливо проявляется в ритуале жертвоприношения. «Функция ритуала – в том, чтобы “очищать” насилие, то есть “обманывать” его и переключать на жертв, мести за которых можно не бояться»¹⁰.

Особенно интересна функция ритуала, когда общество пытается адаптироваться к феномену смерти. В этом случае перед ритуалом стоит задача включить опыт смерти в систему перманентно

обновляющегося общества. Ритуал погребения оказывается наиболее устойчивым в обществе. Его почти не удалось преобразовать за годы советской власти, несмотря на воинственно-атеистический характер последней. Высшая задача ритуала состоит в том, чтобы смерть преобразовать в праздник. Таковы праздники, посвященные Дню Победы, или христианские праздники Воскресения. Для подобного ритуала существенно представление о добровольной смерти.

В ритуале отделяется обычная, повседневная действительность от действительности ритуала. Вместо непрерывности повседневной жизни утверждается непрерывность праздника.

Праздник как десакрализованный ритуал

Праздник призван воссоздать, усилить чувство коллективной идентичности, предоставить набор значимых символов. Он делает традицию видимой, осязаемой, живой. Он – воплощение живого единства ушедших и нынешних поколений. Рассмотрим основные символические функции праздника на примере, который приводит в своей работе «Революция и культура» Ш.Плаггенборг. В 1922 году в Советской России широко отмечалась пятая годовщина Октябрьской революции. В Петрограде проходил праздник – День Конституции с применением прожекторов и кинопроекторов, проецировавших лозунги и важнейшие статьи Конституции на огромные экраны. Вот краткий сценарий праздника: «Пушечный выстрел. Голос в рупор провозглашает: “В первый год нашей власти мы освободили землю от собственников и заводы от подневольного труда. Да здравствуют свободные наши дети!” По широкому проходу вдоль дворца проходит шествие Всеобуча со спортивными упражнениями. Голос в рупор: “Год второй. Мы призвали народы всего мира к восстанию. Мы сказали им: вместе зажжем революции всемирный костер”. Взлетают две ракеты. По углам площади разгораются фейерверочные костры. “Год третий. Тогда враги окружили кольцом блокады республику нашу. Мы взяли оружие и победили. Да здравствует Красная армия!” Из темноты соседней улицы вырывается конница и с факелами в руках проскакивает мимо дворца. За ней ползут броневики и грохочет артиллерия. Праздник кончается пятью ракетами – “знак пятилетия” и призы-

вом “Всемирной коммуны солнце взойдет”. Загораются и вертятся огромные бриллиантовые солнца. Общий фейерверк»¹¹. В инсценировке этого праздника мы видим как история революции подверглась фокусированию и цензурированию.

Например, пропущен год четвертый, то есть 1921. Вероятно, это связано с тем, что в этот год в стране разразился голод, унесший миллионы жизней, коммунистам пришлось подавлять мятежи настроенных против нового режима крестьян, мировая революция не началась и т.п.

К особому способу обращения традиции с историей, проявившемуся в инсценировке праздника, относится игнорирование исторической хронологии. Для традиции существует время не просто наполненное событиями, а расчлененное по ценностному признаку. На примере празднования Дня конституции мы видим, что ценностной селекции подвергается даже относительно небольшой промежуток времени. Сходные процессы можно наблюдать и в современной Украине, стремящейся обнаружить истоки своей легитимности в досоветской истории и сформировать новую традицию, весь период советской истории сжимается до некоего сгустка отрицательных эмоций.

Для формирующейся традиции важно не то, какой объективно была история, важно, какой хотят видеть эту историю. И дело не только в идеологической цензуре. Перед традицией всегда стоит задача сформировать определенную социальную общность, дать этой общности незывлемые ценности как способ собственной самоидентификации. Общность нельзя сформировать, основываясь на исторических примерах, свидетельствующих о трудных периодах прошлого, о неприемлимых происшествиях и политических страстях.

Для традиции также важно сформировать ценность определенных социальных институтов для жизни общества. Судя по сценарию праздника, таким важным социальным институтом провозглашается Красная армия. Как отмечают исследователи специфики культурных ориентиров раннего периода советской власти, военизация была главной чертой советских праздников. Согласно идеологии этих праздников, утверждалась беспрецедентная роль Красной армии в революционных событиях, хотя Красная армия

не свергала ни царя, ни Керенского, поскольку ее как сложившейся военной структуры в то время просто не существовало.

Праздник должен был наглядно продемонстрировать значение военной организации, а вместе с ней – ценность организации вообще. Ведь нет ничего более важного для революции, чем организованные решительные массы, подчиняющиеся мудрой воле вождя.

Для социальной типологии праздника существенно его отличие от любого другого театрализованного действия. Задача праздника, как и ритуала, отнюдь не состоит в чистом развлечении, его цель сформировать общее чувство, не случайно в сценарии так часто повторяется местоимение «мы»: «мы освободили», «мы призвали», «мы сказали», «мы взяли». Регулярность праздника направлена на то, чтобы подтвердить и обновить это чувство «мы», наполнить его новым содержанием, не дать ему исчезнуть.

Символическая репрезентация истории, предлагаемая праздником, стремится реифицироваться в некое универсально-космическое действие. Пушечные выстрелы, полет ракет, фейерверочные огни, «огромные бриллиантовые солнца». Само историческое событие должно предстать как воплощение космических сил, которые в своей стихийной бессознательности приводят к появлению новой космической субстанции: солнце всемирной коммуны. Эта субстанция имеет чувственно-сверхчувственный характер, она образуется из миллионов разрозненных «я», сливающихся в единое «мы взяли», «мы освободили». Это превращение отдельного «я» в космическое «мы» должно было вызвать иллюзию некоего душевного подъема, чувство причастности каждого индивида к космическому творению. «Мы» выступает основой каждой символической репрезентации, причем «мы» не просто как некое простое единство, а «мы» организованное, творческое, боеспособное. Ракета, фейерверк, гром пушек в данном сценарии – все это символические репрезентации «мы». И ракета, и фейерверк, и пушки призваны внести некий опыт различия в монотонную непрерывность повседневной жизни, одновременно демонстрируя способ восприятия группой самой себя. Они как бы редуцируют определенные временные интервалы, переживаемые группой, до некой яркой эмблемы, связанной с полетом, преодолением земного

тяготения. Вместе с тем, они замыкают переживания разрозненных индивидов в одну компактную массу, которая в своей отчужденной агрессивности противостоит миру, и как ракета «разрывает» пространство, так и она уничтожает косность этого мира.

По поводу предложенной символической интерпретации сценария можно возразить, что она носит несколько произвольный характер, что символ ракеты отнюдь не выражает единства некоего коллективного «мы», что такая взаимосвязь не осознается каждым участником праздника. На наш взгляд, и в этом мы разделяем позицию американского социолога В. Уорнера, в символе существуют не только осознанные коллективные репрезентации, но и неосознаваемые, нерациональные представления о самих себе. Опираясь на психоанализ Фрейда, Уорнер развивает концепцию о символах как порождениях коллективного бессознательного.

При интерпретации символического содержания праздника не следует ограничиваться только анализом логической стороны символа. Исследование мифа, символа и ритуала будет неполным, если оставить в стороне психологическую сторону вопроса. Ведь праздник и ритуал призваны воздействовать на сферу человеческих эмоций. Поэтому при интерпретации символа важно определить те чувства, которые возбуждаются им во время процессов, шествий и ритуалов.

Праздник как цепь взаимосвязанных символов

Такая интерпретация возможна только в том случае, если она сама построена как некое символическое действие, переход от одного символа к другому. Например, ракета выступает символом стремительности и агрессивности. Стремительность и агрессивность могут выступать символом молодости и активности, с одной стороны, означающих некую первозданную энергию, которой обладает новое общество, а с другой – выражают некий социальный оптимизм, которым, как правило, проникнуто все молодое и здоровое. Нарастающее число ракет, связанное с числом лет, одновременно может означать нарастающую мощь нового государства.

В интерпретации мы можем послойно исследовать эти значения, в эмоции присутствующие как бы одновременно в свернутом, нерerefлектированном виде. Кроме многослойности символа,

оказывающей большое эмоциональное воздействие, следует учитывать также его связь с другими символами. В инсценировке праздника разворачивается целый арсенал символов. Его сценарий можно было бы сравнить со сценарием пьесы, но если пьеса может быть редуцирована к рассказу как своему смысловому ядру, то праздник не поддается пересказу, поскольку в нем содержатся различные символические пласты.

Смысловое ядро праздника заключено не в его сценарии, а в том эмоциональном переживании, которое он должен вызывать. Важно не единство смысла, а единство переживания, формируемое лозунгами, шествиями, салютом.

Традиция, стремящаяся опереться на исторические факты, почти не отличается от мифологических преданий, поскольку озабочена не столько поиском достоверных истин, сколько потребностью в интеграции определенной группы на базе принятых ценностей. «Мифы примитивных групп о своем происхождении и их легенды, описывающие, как и почему возник современный человек, получающие символическое изображение в крупных тотемических обрядах, которые рассказывают тем, кто их производит или наблюдает, о значениях реальной жизни и значимости их коллектива, нашли почти полную аналогию в исторических рассказах»¹².

В современных обществах, разделенных на различные субкультуры, существует всегда некое многообразие традиций, находящихся между собой в перманентном конфликте. Однако преимущественно всегда пользуется та традиция, которую поддерживает официальная точка зрения. Когда мы рассматривали символическое значение революционного праздника в сублимации традиции, то речь шла о традиции формируемой официальной точкой зрения. Официальный «миф», как мы видели, средствами фокусировки не допускает присутствия альтернативных точек зрения в описании истории. Такие альтернативные точки зрения создают избыточное напряжение внутри группы, и задача формирования общих коллективных чувств и представлений не была бы достигнута. Господствующая точка зрения определяет, что следует, а чего не следует принимать из исторического наследия.

Отсутствие единой традиции в сложном дифференцированном обществе ставит проблему о связи символа, знака с социальной структурой. В социалистическом обществе, несмотря на существование различных социальных структур, конфликт традиций практически отсутствовал в силу использования государственного аппарата для подавления альтернативных официальной точке зрения традиций. В обществе, где для поддержания официально принятой традиции не используется инструмент государственного принуждения и подавления, существует проблема формирования традиции, способной выразить общие ценности. Скорее всего, это неразрешимая проблема. Для того, чтобы индивид эмоционально отреагировал на предложенный символ, он должен определенным образом быть подготовлен к этому. В значительной степени вся система образования и воспитания направлена на то, чтобы сформировать эмоциональную реакцию на определенные символы.

Традиция и историческая достоверность

С одной стороны, традиция довольно легкомысленно относится к историческому факту, преобразуя, искажая его в соответствии с задачей конституирования общих ценностей (функция преобразования опыта). С другой – она нуждается в определенной процедуре легитимации, в удостоверении того, что данный факт действительно имел место.

Историческая инсценировка, которую предлагает традиция, чтобы оказывать воздействие, должна соответствовать условиям достоверности. Мы живем в сциентистскую и просвещенную эпоху, когда функцию легитимации выполняет не религия, а наука. Исторический факт, используемый традицией, проходит современный ритуал освящения, где в качестве первосвященника должен выступить представитель современной науки. Апелляция к факту должна заместить апелляцию к вере, чтобы опять-таки породить новую веру. Сциентистское мышление тешится иллюзией, что оно на место веры ставит достоверность факта. На самом деле факты не существуют сами по себе, они включены в определенную систему, являющуюся продуктом более сложной веры (мировоззрения).

Ошибочно представлять, что данные, например, в восприятии предметы существуют как факты. Луна, которую мы воспринимаем на небосводе, две тысячи лет назад воспринималась иначе, чем сейчас, в зависимости от господствующей системы мировоззрения: как щель, как колодец и т.д. Вместо факта мы сталкиваемся с более общей системой верования, в которой данный факт занимает свое место.

Процесс сакрализации в современном обществе не обязательно предполагает участие религиозных сил. В качестве главного агента сакрализации может выступать как религия, миф, так и наука. Главное, чтобы агент сакрализации (легитимации, презентации, посвящения и т.д.) обладал авторитетом. Возможность стать главной фигурой сакрализации открывает перед ученым новый горизонт власти. Эта власть основана на новой системе верований, в которой научный метод излучает во все стороны свои абсолютные претензии на истину.

«Методы, используемые для установления и нахождения фактов, и внешние знаки, необходимые для создания и надежной передачи их значений, аккумулируют в себе собственную социальную власть. Те, кто может манипулировать этими умениями и чьи дельфийские голоса говорят от имени фактов и их значений, в которые их аудитория однажды поверила, обладают секулярной формой абсолютной власти»¹³. Процесс наделения исторического факта статусом объективного, обоснованного, проверенного, превращения его в символ позволяет классифицировать его, как полагает Уорнер, в качестве *светского обряда освящения*.

Однако в отличие от реально совершаемого обряда освящения, проходящего перед сознанием аудитории, процесс сакрализации в данном случае совершается скрыто, то есть сами агенты сакрализации не сознают того, что они участвуют в данном процессе именно в таком его качестве. Сакральное как бы вытесняется за границы повседневного сознания, его присутствие в современном мире может быть установлено только по его функции, а не по внешней обрядовой стороне.

Возвращаясь к вышеприведенному примеру празднования пятилетия советской власти, мы видим, что все исторические события представлены через призму «секулярной матрицы цен-

ностей и верований». Однако сакральное благодаря этому отнюдь не изжито, оно продолжает существовать в виде некоего неосознанного образца, в соответствии с которым упорядочивается символический материал. Например, голос, провозглашающий лозунги, максимально деперсонализован, он принадлежит некоему абсолютному существу, воплощающему абстрактное единство коллектива.

Праздник дает возможность ощутить время как единое целое, увидеть начало истории в его ценностном измерении. Возникновение советского государства приравнивается к божественному творческому акту, создавшему мир из ничего. Как отмечает Уорнер: «несмотря на преобладающую и, возможно, необходимую веру в единообразный характер времени, которой придерживаются члены нашей культуры, существует много типов времени»¹⁴.

Ф.Ницше: традиция против истории

Особого интереса заслуживает понимание социальной функции исторического знания, предложенное Ф.Ницше. Во многом его формулировки и оценки звучат парадоксально, однако за внешней формой парадокса скрывается определенная социальная проблема. В своем сочинении «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) он пытался сформулировать проблему: в какой степени разрушение символического пласта духовной культуры приводит к дезорганизации социальной жизни.

Для непредубежденного читателя неожиданно звучит сам заголовок данного сочинения. Действительно, как история, если под ней понимать определенную форму знания, а речь идет именно об этом, может вредить жизни, в которой Ницше видел некую изначальную активность, направленную на собственное расширение и оживление. Что это за жизнь, которой может навредить история? И что это за история, которая может вредить жизни?

Если история ставится в сопоставление с жизнью, то мы, вероятно, сталкиваемся с особой историей, историей не только как предметом особого научного интереса, системой знания о прошлом. Историческое знание рассматривается Ницше как *болезненный симптом* современной социальной жизни, как некая «воля к истории» или «страсть к историческому». Ницше исследует функ-

ции исторического знания в социальной жизни, свойственное эпохе изменение в восприятии исторического, трансформацию самого чувства истории.

Своим вопросом о «пользе» и «вреде» истории он переносит нас в сферу политического. «Польза» и «вред» – это категории, на которых держатся политические стратегии. Исследуя пользу, историческое знание начинают измерять с некоей внешней точки зрения, включают в определенную систему иерархизированных ценностей, в которой абсолютной ценностью, согласно Ницше, наделяется жизнь.

Жизнь как приоритет политической стратегии означает некое коллективное самочувствие, социальное переживание, направленное на сохранение, выживание данного коллектива и расширение его деятельности. Жизнь для Ницше означает некое абсолютное чувство активности, некое изначальное «я есть», «я буду», «я хочу». Главной составляющей политической стратегии у Ницше становится не человек, не социальная группа, а некое социальное переживание, способствующее расширению, возрастанию социальной активности. Мыслитель озабочен не ситуацией, в которой оказался рациональный субъект и его эгоистические интересы (умозрительный продукт эпохи Просвещения), а *состоянием коллективного чувствования*.

История, историческое знание только в том случае может воздействовать на жизнь, если оно определенным образом влияет на социальное самочувствие. Речь идет о сформированном новом времени историческом чувстве, которое начинает определять самочувствие социальных групп. Историческое чувство, как правило, несет с собой, по мнению Ницше, пресыщение, меланхолию, тяжесть прошлого.

Образ пасущегося стада (символ коллективной жизни, проникнутой общими эмоциями и свободной от тяжести исторического прошлого) волнует человека как воспоминание об утраченном рае. Прошлое знаменует для человека борьбу, страдание и пресыщение, никогда не завершающийся *Imperfectum*. Если прошлое означает борьбу и страдание, то речь идет здесь не об историческом знании, исторической науке или историческом сознании,

которое как бы исследует Ницше, а об историческом знании в системе социальных чувств человека.

Борьбу, страдание и пресыщение Ницше связывает со знанием прошлого, хотя можно возразить, что это наиболее реальные модусы самой жизни. Ницше прекрасно понимает, что страдание и борьба – необходимые измерения самой жизни, однако они приходят в жизнь как результат прошлого опыта.

«Представьте себе как крайний пример человека, который был бы совершенно лишен способности забывать, который был бы осужден видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в собственное бытие, в себя самого, для такого человека все расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления: подобно верному ученику Гераклита, он в конце концов не нашел бы в себе мужества пошевелить пальцем. Всякая деятельность нуждается в забвении, подобно тому как всякая органическая жизнь нуждается не только в свете, но и в темноте»¹⁵.

Ницше пророчит: такая степень развития исторического чувства влечет за собой громадный ущерб для всего живого и приводит его к гибели, будь то отдельный человек, народ или культура¹⁶. Такое пророчество может быть рационально понято только в том смысле, когда мы вместо понятия «история» поставим понятие «христианская культура». Только тогда становится понятен пафос ницшевского пророчества. Перед ним стоит задача активизировать жизненное чувство народа. Он полагает, что в обществе должен существовать определенный социальный институт, который должен противостоять патологии социального уныния.

Именно традиция как некое коллективное символическое действие способна определенным образом оперировать с прошлым, реактивируя жизненные энергию и силы человека, ставя заслон проникновению подтачивающих силы чувств. Для характеристики традиции Ницше вводит понятие «горизонт».

Можно по-разному интерпретировать данное понятие. В любом случае оно несет в себе значение предела, ограничивающего область деятельности, созерцания, переживания человека. «Все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта»¹⁷. Особенно отчетливо понятие

горизонта можно проследить на примере формирующейся традиции. В приводимом нами примере праздника Октябрьской революции исторический горизонт очерчен всего пятью годами. Однако горизонт у Ницше не обязательно означает временной предел, с которого начинается традиция. Он представляет своеобразную ценностную селекцию, осуществляемую традицией, избирающей только то, что способно поддержать пластическую силу данного народа. «Веселость, спокойная совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему – все это зависит как у отдельного человека, так и у народа от того, существует ли для него линия, которая отделяет доступное зрению и светлое от непроницаемого для света и темного, зависит от того, умеет ли он хорошо вовремя забывать, как и вовремя вспоминать, от способности здравого инстинкта определять, когда нужно ощущать исторически и когда – неисторически»¹⁸.

Традиция призвана балансировать на грани исторического и неисторического. Тем самым образуется система чувствования, которая стимулирует различные формы деятельности. Из нее человек черпает «решимость продолжать жизненную борьбу», она «подогревает надежду, что нужное еще придет», «что счастье скрывается за той горой, к которой они направляют свой путь».

Можно предположить, что в проблеме воздействия исторического знания на жизнь Ницше видел проблему воздействия особенностей современной культуры на *систему чувствования человека*. Для него важно было сохранить в человеке тот эмоциональный слой его души, который не дает ему пасть жертвой обстоятельств, позволяет противостоять бесплодным мечтаниям. Сообразно различным формам переживания действительности Ницше выделяет различные типы исторического описания.

Монументальный тип истории направлен на то, чтобы инициировать деятельные силы человека, возбудить его энтузиазм. Человек, озабоченный поисками механизмов сохранения, стабилизации находит себя в *антикварном* типе истории, а человек, нуждающийся в освобождении – в *критическом*. Различные системы чувствования трансформируют историческое знание человека, превращают его в элемент внешнего поведения.

Почему внимание философа привлечено к историческому знанию? Только ли потому, что неожиданно в европейской культуре возрос поток исторических исследований? Ведь вторая половина XIX века, время, когда была написана эта работа, характеризуется и бурным ростом эмпирического знания, развитием экспериментальных наук. Дело в том, что историческое знание имеет особое значение для общества, потому что в нем содержится в явной или неявной форме наррация, некая история-поучение, рассказ, моделирующий основные типы поведения человека, основные ценности, основные системы чувствования. «Были эпохи, – как замечает Ницше, – которые совершенно не могли провести границу между монументальным прошлым и мифического характера фикцией»¹⁹.

Рост исторического знания поставил под угрозу всю систему нарративного знания, которое обуславливало основные существующие в обществе культурные образцы. Нанося удар по наррации, историческое знание тем самым наносило удар по устоявшимся формам культурной жизни.

Разрушение наррации происходит по нескольким направлениям. Прежде всего, отношение к историческому как предмету коллекционирования. В этом случае историческое перестает восприниматься как некий стимул к деятельности, как среда насыщенная живыми интенциями и стимулами. Оно выступает как некое украшательство, собрание исторических фактов. Историческое описание вырождается в абстрактное любование, пустое коллекционирование фактов, из которого испарилась жизнеутверждающая энергия мира. Голое коллекционирование видит интерес только в щекотании чувства собственника, в нем отсутствует источник новых животворных импульсов. Такое отношение к прошлому свойственно националистическим концепциям истории, характеризующимся гипертрофированным пониманием значения национальной истории. «Все мелкое, ограниченное, подгнившее и устарелое приобретает свою особую, независимую ценность и право на неприкосновенность вследствие того, что консервативная и благочестивая душа антикварного человека как бы переселяется в эти вещи и устраивается в них, как в уютном гнезде»²⁰.

Другое направление – абсолютизация исторического факта, превращение его в непревзойденную культурную вершину.

Особую опасность, по мнению Ницше, представляет стремление уподобить историческое описание науке, ввести в него понятие «истинности». Такое суждение Ницше можно расценить как пример открытого обскурантизма. Однако в отличие от своих современников, Ницше в середине XIX века увидел то, что стало явно только в следующем столетии. Это – процесс разрушения жизненного мира современной наукой.

Превращение истории в науку лишает ее интимного отношения к человеческому миру, сводит на нет ее нарративную функцию. Ницше прав, что предмет истории никогда не равен самому себе, каждая новая эпоха создает себе новую историю, происходит ли это на страницах научного трактата или в брошюре об особенностях национального характера. Превращение истории в разновидность научного познания приводит к тому, что живое чувство единства человека со своим прошлым заменяется абстракцией. Под воздействием научного знания разрушаются устоявшиеся системы чувствования, люди становятся «все более пассивными и индифферентными», эпоха усваивает себе опасное настроение иронии по отношению к самой себе, цинизм подрывает и парализует жизненные силы.

Для описания кризиса системы чувствования Ницше находит парадоксальную формулировку «ощущать при помощи абстракций». Ницше стремится восстановить животворную силу традиции, способную противостоять требованиям объективности, предъявляемым к современной науке. Именно традиции, для которой история – один из способов вывести человека из духовной спячки, принадлежит задача сформировать «немецкое единство», «единство немецкого духа и жизни», восстановить живительную силу разрушенного нарратива, института по производству социальных иллюзий.

Воздействие забытого

Американский социолог У.Уорнер обратил внимание на тот факт, что среди тех символов, которые нам передает традиция и которые существенным образом определяют нашу жизнь, сущест-

вуют такие, значение которых существенным образом искажено, редуцировано, стерто. Поэтому живые символы прошлого есть не что иное, как выражение значений, которыми современное общество располагает о себе. Эти значения выражают ценности, в настоящий момент признаваемые данной группой.

Например, мы не можем сейчас представить, какие эмоции, представления вызывал «трезубец», герб современной Украины, у народов, населявших Киевскую Русь. Однако этот символ продолжает воздействовать и вызывает у определенной части общества представление о независимой Украине, об определенном периоде борьбы за национальную независимость, о том, что когда-то в глубине веков существовал народ, придумавший этот символ, который для него что-то значил, что современные украинцы – предки этого народа, что им удалось сохранить себя и свою культуру на протяжении многих веков, что они гордятся этим и т.п.

Мы видим, что забытый символ (значения, которые с ним связывались) продолжает воздействовать, однако сумма значений, которыми он располагает, означает лишь совокупность переживаний данной группы относительно самой себя, тех ценностей, на которые она ориентируется.

Глава 3

СОЦИАЛЬНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ КАК СПОСОБ ПРОИЗВОДСТВА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Попытаемся рассмотреть работу символических структур в построении картины социального мира на определенном историческом материале. Исследуем, при каких условиях символическая власть способна стать конституирующей силой, силой способной создавать социальную реальность. Какими путями происходит распространение, «овеществление» нового видения социального мира, какова роль «символического капитала» (П.Бурдьё) в его производстве?

Особое место в производстве социальной реальности принадлежит представлениям о социальной структуре, социальной классификации. Классификация является одним из главных средств построения социального пространства, определения социальной реальности. Она предполагает разделение, упорядочивание природного или социального миров. Разделение – не только один из методов классифицирующего рассудка, озабоченного установлением надежных критериев ориентации, но и способ осуществления власти. Власть требует подразделений и не может функционировать там, где отброшены все принципы классификации, где перепутаны черное и белое, законное и незаконное, священное и мирское. Известный афоризм, приписываемый македонскому царю, «разделяй и властвуй» (*divide et impera*) может служить символом, выражающим взаимосвязь между проблемами классификации и стратегией властных отношений.

Нарушение установленных принципов социальной классификации служит симптомом социальных изменений, связанных с изменением властных отношений. Социальная трансформация влечет за собой новую классификацию, обусловленную утверждением нового способа власти.

В представлении о социальной структуре содержится официальный, облагоустроенный образ общества, объединяющий в себе не все социальные группы, а лишь те слои общества, которые достойны выражать его фундаментальные ценности.

Несмотря на объективное существование социальных групп, в обществе отсутствует универсальная классификация, призванная объективно зафиксировать все существующие в нем социальные группы и не вызывающая перманентной критики со стороны представителей тех или иных групп. Как отмечал П.Бурдьё, нельзя заниматься классификацией, не занимаясь борьбой классификаций. Стремление конструировать социальные группы – отнюдь не проявление праздного интереса, удовлетворяющего свою потребность в классификации. Утверждение определенной социальной таксономии протекает в конкуренции властных стратегий, в непрерывной борьбе за легитимное видение социального мира.

Претензия социальной классификации на то, чтобы выступать в качестве основы построения, покоится на убеждении в относительной недетерминированности мира. То, что социальный мир не представляет сплошной хаос, еще не означает, что он полностью детерминирован и навязывает воспринимающему субъекту принцип своей конструкции. Существует объективный элемент неопределенности, дающий основание для множественности воззрений на мир. Как отмечает П.Бурдьё, «смысл находится в ожидании и относительно недетерминирован». Какой смысл будет навязан обществу, зависит от того, чье видение мира приобретет легитимный статус.

Наиболее отчетливо проблемы социальной классификации возникают в кризисные периоды, периоды ускоренной социальной трансформации. В такие периоды классификация берет на себя функцию социального контроля и гармонизации общественных отношений.

Классификация и опасность

Взаимосвязь проблем социальной классификации и кризиса имеет внутреннее основание. Единству социальной жизни угрожают стихийные бедствия, нападение врагов, гражданская война,

экономическая разруха, оргиастические культы. Опасность – это всегда отсутствие структуризации, иерархии, нарушение системы (порядка). Поэтому борьба с опасностью – это борьба с беспорядком, и ее нельзя вести результативно, если отсутствуют разработанные системы классификаций. Социальная классификация благодаря разграничениям, разделением создает основу для применения наказаний.

В архаических обществах, согласно М.Дуглас, опасность представляет побочный продукт систематического упорядочивания и классификации материи. Упорядочивание включает отвержение неподходящих элементов. Все, что не попадает в систему, есть «грязь». Внутренние разряды классификации определяют процессы восприятия. В хаосе изменчивых впечатлений мы пытаемся строить упорядоченный мир, исходя из внутренних законов классификации. Принципы классификации не создаются нами, а образуются на уровне властных отношений.

Классификация – как на уровне восприятия, так и социальная классификация – подлежит действию одних и тех же законов: законов социального деления и подразделения мира. У человека, как и у общества есть особый фильтрующий механизм, первоначально пропускающий те впечатления, которые могут быть определенным образом адаптированы. Фильтруется и потребляется то, что соответствует системе, то, что противоречит или может нанести ей вред, отбрасывается. Культура представляет базовые категории, в которых идеи и ценности строго упорядочены. Однако всегда существует ряд явлений, не охватываемых классификацией и подвергающих сомнению принципы ее построения.

Как культура пытается бороться с явлениями, не охватываемыми классификацией? Для этого используется механизм интерпретации, посредством которого уменьшается неоднозначность. Рождение урода может поставить под сомнение классификационную схему, отделяющую человека от животного. Посредством интерпретации происходит ассимиляция данного явления в рамки системы. Например, урод рассматривается как детеныш гиппопотама. Другим способом борьбы с неоднозначностью является ликвидация противоречащего системе предмета. Например, близнецы должны быть убиты сразу после рождения. На этом примере

мы видим, насколько тесно вопросы классификации переплетаются с проблемами власти, закона и порядка.

Как показала британский антрополог М.Дуглас, с понятием классификации связано также понятие святого. Дуглас считает, что у древних евреев святое означало «целостность» и «завершенность». «Целостность» означает соответствие системе. Все, что выходит за рамки системы, свидетельствует об утрате целостности. «Святость требует, чтобы все подвиды соответствовали классу, к которому принадлежат. И святость требует, чтобы различные классы вещей между собой не смешивались»²¹. «Святость означает четкое различение категорий мироздания. Это понятие, таким образом, включает правильное определение, различение и порядок»²².

Символ и социальная структура

Социальные трансформации всегда осуществляются через противостояние и борьбу сил, защищающих социальную структуру и направленных на ее разрушение. Разрушение социальной структуры, в какой бы форме оно ни происходило, подвергает общество опасности. Опасность исходит от лиц, противостоящих структуре, находящихся за ее границами или на ее периферии. У этой опасности разные имена: среди них – насилие, желание, воля к власти.

Социальная форма и структура создаются при помощи символических средств. Они придают значимость социальной структуре. «Я предполагаю, что противопоставление формы и окружающей бесформенности отражает распределение символических и психических сил: внешний символизм поддерживает эксплицитно выраженную социальную структуру, а внутренние, неоформленные психические силы угрожают ей с позиций неструктурированности»²³.

Здесь следует уточнить понятие социальной структуры. Традиционно социальная структура связывается с классовым членением общества, однако, на наш взгляд, социальную структуру образуют любые устоявшиеся в обществе отношения: между пациентом и врачом, покупателем и продавцом, учителем и учеником.

Во всех этих случаях агенты социального отношения размещаются и действуют согласно заданным социальным позициям. Участие в отношениях: учитель – ученик предполагает некоторую мою осведомленность о сути этих отношений, проявляется в следовании определенным нормам и правилам поведения, в понимании того, что я должен делать и чего мне делать не следует, в зависимости от того, в какой социальной роли я пребываю. Мое представление о существовании устойчивой социальной структуры означает, что я, например, находясь в роли ученика, не могу обратиться к учительнице с просьбой о любовном свидании. Поэтому, какой общественный резонанс всегда вызывали факты интимных отношений между учителем и учеником, можно судить о стремлении общества сохранить устойчивость социальных структур, осудить различные попытки взлома структуры социальных отношений. Все коммуникативные процессы направлены на легитимацию существующих социальных структур.

Легализованная социальная структура обладает определенной силой, способной себя защитить. Эта сила ясна и открыта, она как бы находится на свету и контролируется обществом. Здесь содержится источник конфликта между властью и оппозицией.

«Те, кто занимает позиции в эксплицитной части социальной структуры, скорее всего будут наделены силой, поддающейся сознательному контролю, в противоположность тем, чьи роли менее эксплицитны и кто обычно наделяется бессознательной, неконтролируемой силой, угрожающей тем, кто занимает более определенные позиции»²⁴. Легитимность власти проявляется в ее силе, поддающейся сознательному контролю, она как бы артикулирована (известны ее основные агенты, структуры, деления и подразделения, в отличие от неопределенной структуры оппозиции).

Чужой, враг, оппозиционер – это тот, кто не занимает определенного места в структуре, от него исходит опасность, потому что у него нет устойчивой позиции. Человек, находящийся вне структуры, представляет опасность, и поэтому он наделяется силами, способными вызвать разрушение в системе. Колдовство в древних обществах как раз и является выражением иррациональных сил, с трудом адаптирующихся социальной системой.

Это символическое выражение не охватываемых социальной системой процессов, попытка контролировать то, что недоступно контролю. Опасность для системы не обязательно персонифицируется в деятельности того или иного лица, которое сознательно вредит существующим социальным отношениям. Она может выступать в виде бессознательной вредоносной силы, исходящей от неструктурированных социальных процессов. Люди, находящиеся в промежуточной позиции, независимо от их собственных намерений, уже самим фактом своего существования могут представлять угрозу по отношению к тем, кто занимает определенный социальный статус. Например, положение евреев в немецком обществе. «Представление о том, что они обладают зловещим, хотя и неопределимым преимуществом в сфере коммерции, оправдывает их дискриминацию, – в то время как их действительная вина заключается в том, что они находятся за пределами формальной структуры христианства»²⁵.

То, что достижение определенного статуса наделяет социального агента дополнительными свойствами, является продуктом, социальной символики. Символизм социальной структуры состоит в том, что носитель определенного статуса приобретает характеристики, не зависящие от его личных заслуг. Например, феномен королей-чудотворцев в средневековой Франции и Англии.

Попытаемся понаблюдать за игрой социальной таксономии и властных отношений, за изменениями стратегий этой игры на отдельных примерах европейской истории. Для анализа выберем те таксономии, которые особенно сильно повлияли на представления европейского общества о самом себе. К таким таксономиям мы относим социальные классификации, разработанные монахами средневековья, идеологами Нового времени, пропагандистами марксизма.

В конце IX века в европейской средневековой литературе появляется идея описания общества через его деление на три категории, или сословия. Троичный способ деления общества стал конкурировать с двоичным, согласно которому общество, как правило, подразделялось на две части: клириков и мирян. Тремя составляющими новой модели общества стали новые социальные

группы, а именно: *oratores* (служители церкви), *bellatores* (воины) и *laboratores* (работники).

Появившееся в позднее средневековье представление о трехчастной структуре общества оказалось чрезвычайно живучим. В модифицированной форме оно сохранилось в учении о классовой структуре социалистического общества, в делении общества на рабочих, крестьян и интеллигенцию.

Появление нового учения о строении общества нельзя отнести к заурядным событиям. Оно явилось ответом на определенный социальный вызов. Как правило, потребность в новой классификации возникает тогда, когда в социальной системе происходит сдвиг, когда угроза хаоса, способного разрушить все социальные связи, уничтожить социальные институты, нависла над обществом.

Задача классификации, в какой бы сфере она ни происходила: в биологии, медицине или ботанике, – привнести порядок в окружающую действительность, увидеть в ней смысл, сделать доступной для познания и управления. По точному замечанию М. Фуко, *классификация – это одновременно и техника власти, и процедура понимания*. Техниккой власти классификация используется как средство организации множества, группы, как инструмент «отслеживания» и «обуздания».

Символическое значение классификация выражается в реализации ценностных предпочтений определенной социальной группы. Например, крестьяне – это не просто группа людей занятых сельскохозяйственным производством. В зависимости от типа политической идеологии в ней можно увидеть источник возрождения нации (национализм), дружественный класс, нуждающийся в постоянной опеке (марксизм), носителя патриархальных ценностей (романтизм) и т.п.

Социальная классификация – продукт постоянной борьбы в обществе, борьбы, которая ведется с целью навязать свое видение социального мира, сделать его легитимным. Не случайно первое упоминание о трехчастной структуре общества исходит от представителя власти, от английского короля Альфреда Великого (849–901). Для него идея трехчастной социальной классификации была

главным основанием монархической власти, важнейшим средством ее легитимации.

Альфред Великий считал, что три сословия общества могут быть использованы для достижения «добродетельной и действенной» монархии²⁶. Членение общества на две части затрудняло легитимацию королевской власти, поскольку в ней отсутствовало место для короля и его слуг. Утверждение новой власти предполагало новую социальную структуру как основу своей легитимности. Например, легитимность советской власти основывалась на упразднении класса эксплуататоров и должна была выражать ценности рабочего класса.

Трехчастная структура общества отражала основной политический конфликт средневековья, конфликт между светской и религиозной властью, между императором и папой. Появление новой социальной силы в лице королевской власти потребовало преобразования представлений о социальной структуре.

Аналогичным образом политические выступления пролетариата во Франции привели к переоценке сложившейся социальной структуры общества. Третье сословие, к которому традиционно относились все социальные группы от крупного буржуа до нищего крестьянина, кроме дворянства и духовенства, раскололось в результате этих выступлений на новые антагонистические группы. Попытка выделить новую социальную силу в качестве опоры новой власти была реализована в политическом учении марксизма.

***Кто имеет право на выражение своей точки зрения?
Инстанции по производству смысла***

При анализе представлений о социальной структуре общества необходимо учитывать наличие социальных институтов, обладающих правом и способностью формулировать свою точку зрения по социальным вопросам. В традиционном обществе такое право принадлежит тем слоям, которые имеют доступ к образованию. Поэтому для средневекового общества было характерно совпадение властной инстанции и инстанции, производящей социальный смысл. В средневековой Европе такой инстанцией были центры христианской религиозности: монастыри и соборы.

В Европе Нового времени уже отсутствуют строго локализованные очаги производства социальных идей. Получившая развитие система образования дала право на участие в «социальном конституировании» образованным слоям общества. Журналисты, писатели, литераторы на страницах книг и газет, в литературных салонах, независимо от своего участия во властных структурах, приобрели возможность влиять на процесс выработки политики, поскольку стали выражать общественное мнение.

Возвращаясь к европейскому средневековью, следует отметить, что источники по производству смысла были достаточно жестко институционализированы. Не случайно тщательную разработку идея о трехфункциональном строении общества приобрела в сочинениях представителей сакральной власти, у двух французских епископов (Адальберона Ланского и Герарда Камбрейского) в XI веке.

Епископальное устройство христианской церкви в то время представляло строгую иерархию во главе с епископом. Его власть по традиции уходила корнями во времена апостольского служения, что придавало ему особый авторитет и властность, не имеющие ничего общего с расхожими представлениями о демократическом происхождении церковной организации.

Кафедра епископа располагалась в соборе, как правило, возвышавшемся в центре города. Епископ осуществлял не только духовную, но и светскую власть, то есть обладал королевскими полномочиями: мог призывать к оружию, судить, взимать королевские подати. В своей деятельности он опирался на целый ряд помощников, духовных лиц, которых сам посвящал в сан. При кафедральном соборе учреждались школы, с одной стороны, очаг учености, с другой – инструмент власти, поскольку обладание знанием в ту эпоху давало прямой доступ к участию во власти. Власть епископа простиралась до пределов провинции, отделяющих один диоцез от другого. Свое происхождение она ведет от власти апостолов и обладает в силу этого наследуемой харизмой. Епископ – фигура священная, поскольку может передавать священнические функции другим, помазывая их святым миром.

Благодаря своему сану епископ обладает мудростью, он учит тех, кто отклонился от праведного пути, он толкователь слова

божьего и хранитель классической культуры. Французский историк Ж.Дюби отмечает: «Речь епископов – политическая, она призывает реформировать социальные отношения. Это проект общества. В каролингской традиции епископат – это естественный производитель идеологии»²⁷. Епископ должен с помощью поучений, слова, восстанавливать остоу власти, способный уменьшить социальный беспорядок.

Другая инстанция по производству смысла в средневековом обществе тоже принадлежала церкви и находилась в монастыре. Несмотря на общую идею служения Господу, между монастырями и епископатами существовали противоречия. Монастыри состояли, как правило, из мужчин, выходцев из мирян, объединявших по семейному образцу. Монастырь жил замкнутой религиозной жизнью, отвергая всякие связи с миром. Однако в нем была сосредоточена высшая власть, а высшей властью могла быть только сакральная власть, власть над душами. Предполагалось, что от монашеской молитвы зависят здоровье, удача и спасение мирян. Монастыри получали богатства в форме подношений, даров, они становились крупнейшими земельными собственниками. Налицо было сакральное двоевластие – власть монахов и епископов. Монахи постоянно стремились освободиться от опеки епископа, заручиться поддержкой папы Римского. По замечанию историков, монашество представляло собой самый серьезный вызов власти епископа и священников.

В X веке во Франции происходил процесс объединения монастырей в мощные конгрегации. Особенно активно в это время проявлялась деятельность Клунийского аббатства. Оно было выведено из подчинения епископов и непосредственно опиралось на власть папы. Предполагалось, что монашество наиболее приближено к Богу, поскольку оно удалено от всего плотского и мирского. Его задача состоит в том, чтобы нести нравоучения людям власти, просвещать князей и императоров. Однако монашество хотело также руководить и другой, немонастырской частью церкви, епископами и священниками.

Третью властную инстанцию представляла резиденция императора или графа. Из дворца тянулись две ветви власти: власть светская и власть священная, поскольку и князья, и епис-

копы воспитывались во дворце. Дворец не имел собственной идеологии, поскольку ни император, ни граф не обладали достаточной образованностью для формулировки специальных политических задач. Но поскольку во дворце воспитывались будущие епископы, то им, как правило, выпадала задача обоснования императорской власти.

Четвертая властная инстанция находилась в замке, основе сеньоральной эксплуатации. В эпоху раннего средневековья, когда денежное обращение пришло в упадок, а дороги и другие средства коммуникации находились в зачаточном состоянии, в обществе образовались лакуны в распространении власти. Замок возник из потребностей повысить эффективность управления с дальнего расстояния, что способствовало автономизации отдельных сегментов общества, превращению его в изолированные крестьянские хозяйства. Это приводило в начале XI века к утверждению нового вида власти – власти сеньора, хозяина замка, противостоящей власти короля. Владелец замка ни от кого не зависел, в его руках сосредоточена была вся полнота верховной власти. Под его началом находился отряд воинов, прообраз военного гарнизона.

Историческая обусловленность классификации

Теперь интересно проследить, какие представления о социальной структуре будут соответствовать описанной исторической ситуации, выражающейся в переплетении различных политических сил: император, князь, епископат и монашество. Возникает вопрос: какая модель общества будет соответствовать этой ситуации? Какой тип социальной классификации приобретает легитимность?

Логично предположить, что, в зависимости от потребностей доминирования, каждая из политических сил будет настаивать на своем видении мира и социальной структуры.

Сосуществованию светской и духовной власти соответствовала двухчастная структура общества: клирики и миряне. Эта двухчастная структура отражала основной дуализм средневекового общества: деление на духовное и мирское. Понятно, что в таком обществе верховная власть принадлежала церковным иерархам.

Появление рыцарских замков, самочинно распоряжающихся своей властью, неподконтрольных ни одной социальной силе, ни императору, ни папе, поставило под вопрос действенность существующего представления о социальной структуре. Чтобы прекратить бесчинство рыцарей, необходимо было поставить их или под контроль папы или императора. Однако такой контроль нуждался в идеологическом обеспечении. Иначе говоря, новое учение о социальной структуре призвано было заложить основы новой власти. Одним из вариантов представления о социальной структуре, в которой могущество рыцарской власти было бы поставлено под сомнение, было учение о трехфункциональной структуре общества.

Однако в обществе к тому времени не существовало политической силы, способной придать идее трехфункционального строения легитимный характер. Кризис королевской власти привел к тому, что вся южная Франция на полтора столетия стала страной без короля, страной князей, независимых в своем собственном «королевстве».

Вот как историк отзывается об этом времени: «Внезапно ассамблеи, на которых король выслушивает советы приближенных перед тем, как вынести свое решение, меняют свой облик. Епископы и графы появляются там лишь в исключительных случаях: вокруг суверена можно увидеть только людей рангом пониже, владельцев замков или даже простых рыцарей. Достоцимое публичное собрание, которое на протяжении многих поколений обеспечивало в стране западных франков связь между королем и его народом, в одночасье стало походило на семейный совет. Суверен огненные кажется одним хозяином дома среди прочих, беседующим в семейной обстановке со своими родственниками, прево, товарищами по охоте и сражениям и просящим своих сотрапезников подкрепить их свидетельствами те акты, что выдает его канцелярия. В это же время формулировки этих актов освобождаются от налета театральности, унаследованного от каролингского величия: сама королевская грамота утрачивает ту торжественность, что отличала ее от частных документов...

Епископам не на кого надеяться. Им приходится самим справиться с трудностями. Их собратья на Юге королевства давно к тому привыкли. Почему же, подобно им, не пойти дальше, не подменить собой короля и, будучи также миропомазанниками, не взять на себя защиту земного порядка?»²⁸

Поскольку в политическом поле европейского средневековья XI века мы обнаружили четыре основных силы, претендующих на власть, то, соответственно, каждая сила пыталась найти себе символическое выражение, придать своим претензиям на доминирование характер идеологической доктрины. Поэтому идея о трехфункциональной структуре не была единственным идеологическим порождением средневековой мысли. Ей противостояли другие модели, пытавшиеся по-своему ответить на вызов современного общества: модель «еретическая», модель «мира Божьего», модель «монашеская». В этих моделях социальный конфликт порождал различные формы социальной классификации.

Различные типы классификации социального мира можно представить как различные модели интерпретации. Выбор интерпретации и ее закрепление в качестве господствующей, в качестве легитимного видения мира зависит от конфигурации властных позиций. Наличие перманентного социального конфликта препятствует выработке легитимной позиции, что всегда является симптомом того, что в обществе отсутствует сильная власть, способная навязать свое видение социального мира.

Но сильную власть нельзя создать из ничего. Ее появление должно быть идеологически подготовлено. Такую идеологическую подготовку и пыталось осуществить французское духовенство. Различные представления о социальном устройстве – это различные способы выйти из создавшейся ситуации, различные проекты видения социального мира и одновременно различные способы навязать, сделать легитимной свою картину его видения.

В обществе, а средневековое общество не было исключением, идет постоянный конфликт между различными инстанциями, использующими символическую власть, за навязывание своего видения социального мира. Символическая власть в этом смысле есть власть *worldmaking*, отмечал П.Бурдьё.

***Еретическая модель социального устройства:
всеобщее равенство***

Любая социальная классификация всегда наталкивается на сопротивление, на попытку выскользнуть за ее узаконивающие властные пределы. Стремление выйти за пределы существующей классификации не обязательно ведет к хаосу, к неразберихе социальных отношений. Идее социальной справедливости, основанной на принципе равенства, в идеале соответствует бесклассовое общество. Напомним, что в марксизме, несмотря на весь его просвещенный рационализм, социальная потребность в профессионализации рассматривалась как разновидность социальных ограничений. Ей противопоставлялась свобода социальной деятельности при коммунизме, «где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком»²⁹.

В обществе всегда существует определенная социальная сила, которая противится любой социальной таксономии, видит в ней способ социального закрепощения. Ей никакая классификация не даст возможность занять место на вершине социальной иерархии. Речь идет о трудящихся массах. Именно они выступают социальной основой различного рода социальных утопий, ересей, революций.

В средневековой еретической социальной модели строится на ревизии некоторых идей господствующей христианской идеологии, а не на отрицании ее в целом. Как и для любого еретического движения средневековья, пафос его прозрений основывается на новом, более совершенном толковании Евангелия. Она направлена против существующих социальных институтов, прежде всего, против института епископов. Сакральная власть епископов основывалась на преимущественном праве толкования Священного Писания. Поэтому подорвать власть епископов – значит лишить их этого права.

Согласно еретическим идеям процесс толкования Слова Божьего должен быть лишен институционального характера, сообщение со священным не требует специальных формул (обрядов). Благодарить и Дух Святой нисходят в умы и сердца без посредников, поэтому такие основные христианские обряды, как евхаристия, крещение, отпущение грехов, могут быть отброшены, равно как и миропомазание.

Еретический проект, по сути, опровергает не только трехчастное, но и двухчастное строение общества, поскольку считает излишним существование в обществе священнослужителей, он направлен против всякой социальной структуры общества, стремится уничтожить любую иерархию, установить универсальное равенство людей.

Преобразование социальной структуры мыслится как устранение всяческих различий: в том числе и различия между мужчинами и женщинами, клириками и мирянами. Все христиане, независимо от их социального статуса, должны одинаково поститься и молиться. Сторонники ереси призывали людей прощать обиды, не мстить, не карать, провозглашали ненужность военных. Каждый должен работать своими руками, не ждать, что другой его накормит. Ересь предполагала полное равенство. Повсюду в третьем десятилетии XI века образовывались секты, «замышляющие бежать, скрыться в слепящих лучах воображаемого».

Несмотря на то, что некоторые элементы данной ереси были позднее восприняты протестантизмом (отрицание посредников и обрядовой стороны христианства), еретическая модель социального устройства, основанная на всеобщем равенстве людей, превращающая всех мирян в монахов, а монахов – в мирян, была абсолютно нереалистической, так как предполагала исключить сексуальность из земного порядка, упразднить все различия между людьми.

Мир Божий. Вторая модель социальной классификации

Другую модель социального устройства общества предлагало движение за «мир Божий». Это движение было направлено на защиту земного права церкви, против не сдерживаемой монархической власти рыцарского сословия, притесняющего народ даже внут-

ри епископских владений. Его задача заключалась в том, чтобы поставить преграду волне насилия в распадающемся обществе. Основными средствами воздействия церкви были наставление и увещание. Церковь посредством коллективной клятвы пыталась заставить вооруженных людей ограничить свою деятельность, приостановить расплозающееся по всему обществу насилие.

Согласно установлениям «мира Божьего», запрещалось творить самосуд, гнаться за грабителями, силой оружия отбирать у них награбленное. На сознательно нарушившего запрет налагались церковные кары.

Идеология этого течения исходила из двухчастной социальной структуры, основанной на признании двух порядков власти: церковного порядка и порядка знатных. Запрет нарушать неприкосновенность жилищ, нападать на духовных лиц, грабить бедняков, присваивать их скот и труды ставил проблему легитимности военного действия. Кто, когда, при каких условиях обладает правом применять оружие?

Понятно, что священник или монах в силу своего особого статуса не могли применять оружие. Их задача молиться и наставлять паству. Для решения этой проблемы необходима или третья сила (вероятно, король) или применение свойственных церкви мер воздействия, не прибегая к помощи короля. Такая мера воздействия виделась в миссионерской, наставнической деятельности церкви. Соответственно этому принцип социальной классификации исходит из критерия насилия. Общество делится теперь на тех, кто использует орудия войны, насилия и грабежа, и на всех безоружных, крестьян и церковнослужителей.

Социальная структура, которую предполагает модель «Мира Божьего», основана на различии между вооруженными мужчинами и всеми остальными. Ядром этого видения мира является двучленная структура, в которой аморфной массе вооруженных людей противопоставлялся весь остальной народ. Однако вооруженные люди особым образом не квалифицировались. Поэтому проблема социальной таксономии заключалась в том, чтобы точно указать на социальное зло и внести его в определенный реестр, присвоить ему место в порядке классификации. Внесение в реестр означало первый шаг в деле социального контроля за трудно контролируемыми явлениями.

Чтобы призвать к клятве всех вооруженных людей, необходимо было отделить их от основной массы народа, как отмечает Ж.Дюби, «понадобилось слово для обозначения членов этой социальной категории, весьма четко определенной», таким словом стало *cabalarius*.

Недостаток социальной классификации сторонников «движения за мир Божий» заключался в принципиальной невозможности подчинить рыцарство духовной власти. Ведь церкви для того, чтобы подчинить себе рыцарство, необходимо было самой располагать военной властью. Поэтому папа как высший представитель духовной власти должен был олицетворять собой и верховную военную силу, то есть принять на себя функции воина-императора.

«Движение за мир Божий» стремилось обуздать рыцарей системой запретов, клятв, не подкрепленных реальной силой. Идеология «мира Божьего» была антирыцарской, стремилась опутать рыцарство сетями морального принуждения. Однако эта идеология не была антисеньориальной. Многие епископы сами владели крепостями, им подчинялись рыцари, посредством которых они взимали подати с крестьян подвластной территории.

Структура общества в идеологии монашеского движения

Центром этого движения была так называемая Клунийская конгрегация (аббатство). Монашество в XI веке представляло собой особый социальный институт, не подчинявшийся епископам. Монахи требовали для себя полного выхода из юрисдикции епископов. Аббатства превращались в настоящие королевства, не подчиненные ни власти короля, ни власти епископа. Поэтому видение структуры социального мира в данном случае было связано с позицией, занимаемой в системе властных отношений.

В борьбе монастырей за освобождение от епископской власти клюнийцев поддерживало папство. Как только какой-нибудь сельский монастырь становился клюнийской обителью, в этом диоцезе возникал анклав, территория, закрытая для всякого епископского вмешательства. «Расширение процесса феодализации до уровня кастелянов и развитие самостоятельности монастырей, – отмечает Ж.Дюби, – составляют две стороны кардинального изменения в структуре власти, которое происходило во Французском королевстве в двадцатые годы XI столетия»³⁰.

Монашеское движение тоже особым образом пыталось отреагировать на разгул насилия, захлестнувший общество. Сообразно своему пониманию природы власти они строили свой символический космос, в котором монашеская функция переплеталась с военной. Ключицы представляли монашеское служение как битву, стремились превратить мирян в солдат армии Христовой, хотели военизировать молитву.

Всеми средствами они пытались превратить князей в монахов. Как отмечают историки, в начале XI века на дорогах в виде паломников можно было встретить князей в сопровождении монахов.

Стремясь укрепить свою независимость, феодалы опирались на собственные монастыри. Мелкие и крупные обладатели земной власти отлично понимали, что выигрывали, защищая, обогащая, свои монастыри. Монастыри могли предоставить им власть, которой они сами не обладали и которой обладал епископ (харизму). Харизма давала возможность установить связь с потусторонними силами, необходимую в те времена для всякого, кто хотел заставить себе повиноваться. Объединение князей и аббатов на уровне идеологии – это один из аспектов феодализации. Такой стовор способствовал независимости княжеств, создавая в противовес образу короля-помазанника, окруженного епископами, образ монаха-воина.

Идеология монахов реформированной конгрегации разрушала социальную структуру. Согласно ей князья превращались в монахов, а монахи – в князей.

Отношение трехфункциональной схемы к феодализму

Какова была система социальной таксономии в правовых документах эпохи? Историки отмечают, что пропаганде трехфункциональной схемы средневекового общества соответствовал «своеобразный крах социального словаря во втором десятилетии XI в.».

До кризиса королевской власти в XI веке существовало пять ступеней социальной иерархии, которые соответствовали военной деятельности королей.

На самом верху король, пониже – «первые» (*primores*), князья, графы, под ними – конники, ударный отряд набега, за ними воины (*milites*) и рабы. Однако эта иерархия не была устойчивой, она

характеризовала власть короля в военное время. В мирное время князья и графы уходили из-под опеки короля, возникала другая схема субординации. Как правило, «первый» был собственником огромного участка земли (объект экстенсивной эксплуатации крестьянства). Однако общество жило не за счет производства, а за счет разбоя.

В XI веке значительно сократились места для завоеваний и для грабежа, происходило изменение военной функции короля. Суверена стали представлять миротворцем, управляемое им государство «видением мира». В силу логики военизированных сообществ, как только одно из них перестает проводить агрессивную политику, так тут же подвергается агрессии со стороны соседей.

Недостаточная централизация власти и ее неспособность защитить своих поданных приводили к повсеместному возникновению замков, строившихся для борьбы с завоевателями. Замки с гарнизонами вооруженных людей оказались обоюдоострым оружием: как только в X веке волна набегов стала реже, они занялись грабежом окрестных деревень. После 1000 года они стали грабить народ, и тем беспрепятственней, что король был больше не в силах обуздывать их лютость и алчность.

Замки и их рыцари становятся главной проблемой, которую призвана решить трехфункциональная схема. Хозяин замка является единственным носителем реальной власти, его солдаты, на силу которых он опирается, живут за счет крестьян, высасывая из них все соки, они заставляют производить их все больше и больше.

Слово *dominus*, которое раньше относилось только к Богу, королю и епископам, теперь применяют для обозначения владельцев замков. Здесь можно отчетливо наблюдать, как разрушение определенного типа власти приводит к девальвации понятий, к изменению принципов социальной классификации.

Стремление той или иной социальной группы, лишенной определенного социального статуса, присвоить себе те значения, которыми репрезентируются отношения господства, характеризует трансформирующиеся общества. Например, как только в результате распада Советского Союза социальная таксономия перестала быть предметом жесткого идеологического контроля, различные

социальные группы заявили свои претензии на изменение своего социального статуса, требуя новой классификации: «учебные заведения» стали называться «университетами», «школы» – «лицеями», «общественные организации ученых» – «академиями».

Перед средневековыми идеологами также встала задача номинации: как исключить рыцарство из системы социальных отношений и в то же время сохранить сеньориальную зависимость? Основой сеньориальных отношений была вооруженная мощь рыцарства. Напряженность между священниками и монахами, с одной стороны, и сирами и рыцарями – с другой, проистекала из-за нерешенного права сбора налогов. Спор за доходы от сеньории привел к углублению раскола правящего класса надвое: по одну сторону – священники и монахи, по другую – сирь и рыцари. Эти две группы неизбежно представляли двумя порядками в этическом смысле слова. В качестве козырной карты разыгрывалось третье сословие или класс, который каждый хотел привлечь на свою сторону.

Монахи в своей борьбе с рыцарством искали себе союзника, на которого они могли бы опереться, третье действующее лицо. Таким третьим лицом мог стать народ.

Чтобы народ мог выступить в качестве устойчивой части трехфункциональной системы общества, он должен получить положительный статус, приобрести ценность в глазах общества. Этот новый статус народа должен был зафиксироваться в слове. Ведь можно, например, назвать крестьянство «смердами», «быдлом», «рабами», а можно «работниками», «землепашцами», «кормильцами».

Как отмечают историки, для обозначения крестьянства был выбран термин *agricola* – землепашец или *rusticus* – деревенский житель. Слово *laborator* (работник) они не приняли. Позже данное понятие стали применять к крестьянской элите. В системе представлений, предложенной франкскими епископами, трехфункциональность служила оправданию сеньориальной эксплуатации. Нужен был рост сельскохозяйственного производства, чтобы его излишки обеспечивали достойную жизнь воинам и священникам.

Четыре идеологические модели, столкнувшиеся в 1025 году, порождены переворотом в общественных отношениях. Каждая модель пыталась по-своему преодолеть социальный кризис, предложить обществу не просто новую классификационную схему, но и способ выхода, разрешения социальных противоречий. Необходимо было не только отреагировать на сложившуюся ситуацию, но и указать пути выхода из нее.

Сходные примеры борьбы за социальную номинацию дает история Великой французской революции. Французский аббат Эммануэль Сийес (1748–1836) выступил со своим памфлетом «*Что такое третье сословие?*» (1789), написанным накануне революции. Цель его сочинения заключалась в том, чтобы заново пересмотреть сложившиеся в обществе отношения власти. В обществе появилась новая социальная сила, которая не была учтена официальной классификацией.

Для того, чтобы занять место в официальной таксономии и тем самым претендовать на власть, необходимо было, прежде всего, доказать социальную ценность лишенной признания социальной группы. В XVIII веке принцип обоснования ценности социальной группы покоился на критерии общественной пользы. Под рукой Сийеса общественная польза сословия гиперболизируется, он стремится представить его в качестве универсального агента социального производства. «*Что такое третье сословие?*» — ставит вопрос аббат Сийес. И отвечает: «Все. — Чем оно было до сих пор в политическом отношении? — Ничем. — Чем оно желает быть? — Чем-нибудь»³¹.

Поскольку общественная польза воплощается в продуктивной деятельности, которую во всем ее многообразии охватывает третье сословие, то третье сословие представляет собой *все* общество. Э. Сийес подразделяет все виды частного труда на четыре разряда: земледельческий, ремесленный, купеческий и так называемый «опосредствованный», к которому он относит деятельность ученых и представителей свободных профессий.

Принцип классификации социальных групп, базирующийся на «видах частного труда», обладает особой пропагандистской силой, он выносит за рамки социальной структуры те социальные классы, которые не участвуют в общественно-полезной деятель-

ности (речь в данном случае идет о дворянстве). Необходимость новой социальной классификации подогревалась острой политической ситуацией, поскольку сословный принцип представительства в Генеральных штатах нуждался в решительном пересмотре.

Последовательное проведение принципа классификации по видам частного труда не только приводило к образованию определенных социальных групп, но и содержало в себе некий ценностный масштаб социальной жизни. В результате классификации появлялись не просто группы, равнодушные друг к другу, застывшие в своем самодостаточном существовании, а группы, взаимосвязанные, активно обменивающиеся продуктами деятельности друг с другом. В результате этой деятельности образуется целое общественной жизни, которое, по мнению Сийеса, получает название нации. Это целое («совокупность граждан, живущих общим строем») подчиняется определенным общим законам. Все, что не подчиняется определенным общим законам, не может относиться к нации. Сийес определяет нацию как общество людей, живущих под общим законом и представленных законодательным учреждением³².

Для идеолога, проводящего классификацию, становится понятным, что, создавая группы, мы тем самым создаем групповой интерес, который может сталкиваться с другим групповым интересом, поэтому идеалом социальной классификации для реформатора эпохи Просвещения, увлеченного идеями свободы и равенства, является отсутствие всякой классификации. Оставить разделение нации на сословия значит отказаться от всякой надежды на улучшение положения, считал аббат Сийес.

В подобной ситуации оказались и теоретики марксизма, когда в своем учении о классах и классовой борьбе попытались дать такое объективное описание социальной структуры, которое обосновывало бы ценностные различия между социальными группами.

Если идеи аббата Сийеса были реализованы Французской революцией, то идея трехфункционального строения, предложенная французскими епископами, была отброшена, поскольку была направлена против того нового, что стало появляться в обществен-

ном устройстве: против рыцарства, реформированного монашества, развивающихся городов. Она была обречена на неудачу, но, тем не менее, в силу своего особого реализма отвечала глубинным течениям Средневековья.

Почему трехчленная структура общества, подразделяющая общество на крестьян, воинов и служителей церкви, оказалась направленной против рыцарей и рыцарства? Ведь класс воинов входит в качестве одной из важных частей ее структуры. Однако, по замыслу создателей этой концепции, под классом воинов мыслился не определенный социальный класс, а один единственный человек – король. Поэтому постулат о трехфункциональности оказался направленным против рыцарства, поскольку воинская функция признавалась только в лице *bellatores* (королей).

Однако в качестве *laborator, agricultores* средневековые идеологи видят только крестьянство. Как утверждает Ж.Дюби, к тому времени в обществе существовало немало купцов, перевозчиков, корабельщиков. Существует целый социальный слой, однако его никто не замечает. Такая ситуация подтверждает наш вывод, что представление о социальной структуре в значительной степени направляется ценностными понятиями, обуславливающими принцип мышления о мире.

Трехчастная система социального устройства была направлена против зарождающихся социальных сил и, тем не менее, смыкалась с глубинными движениями, выносившими на поверхность «феодальный уклад». Связь с новым заключалась в земной стороне этой структуры. Костяк трех конкурирующих моделей – построить, организовать социальный мир, исходя из ценностных оснований (например, избежать скверны, идущей от пола и крови), оказался надломленным. Его особенность состояла в том, чтобы вынести за скобки все социальные силы, способные разрушить социальный порядок, внести в него хаос и раздор. Оставшееся за пределами классификации должно быть уничтожено, забыто, в той или иной форме перестать существовать. Классификация символически отторгает то, что следует отбросить или уничтожить реально.

Классификации, конкурирующие с трехчастной моделью мира, пытались упразднить, вынести за скобки иррациональное,

чувственную сторону человеческой жизни. Такое вынесение, распространение принципа чистоты на все общество, несмотря на то, что оно отвечало духу времени, было не жизнеспособным, потому что эротическое, сексуальное не может быть устранено из жизни общества посредством запрета, поскольку это, в конечном счете, приведет к самоуничтожению общества. Эротическое, на определенных условиях, должно быть включено в социальную классификацию, его нельзя оставлять вне системы. Необходимо ему указать его место, а не просто исключать из социальной системы, поскольку будучи исключенным оно продолжает существовать и, будучи символически неоформленным, продолжает воздействовать на социальную систему.

В основе социальной классификации лежит определенная система ценностей, моральных максим. Создавая систему социальной классификации, французские епископы исходили из теологических, богословских трудов, христианского мировоззрения и связанных с ними представлений о человеке, обществе, его предназначении и социальном устройстве. В основе социальной классификации лежит оппозиция: чистого–нечистого, сакрального–профанного и т.п.

Социальную классификацию можно строить на различных принципах. Если средневековые французские епископы источник классовобразования и неравенства видели в отношении определенных социальных групп к греху, к плотским механизмам воспроизведения, то марксизм строил свою теорию общества исходя из отношений собственности, а М.Вебер видел в социальной стратификации распределение власти внутри сообщества.

Для епископов крестьянство образует социальный класс не в силу того, что обладает определенной формой собственности или занято особым видом деятельности, а потому, что дальше всего отстоит от духовного; постоянная близость к земле делает его жизнь сходной с жизнью животного.

Соответственно короли, графы, князья образуют класс благодаря тому, что имеют в своих жилах королевскую кровь, могут достигать святости, должны защищать бедных и их эксплуатировать.

Воины как класс занимают среднее положение между знатью и крестьянством, они меньше, чем крестьяне, порабощены плотью

и телесным. Их необходимость состоит в том, что земной мир не может обойтись без оружия и кровопролития.

Трехфункциональная модель не была принята обществом в силу особого состояния властных структур: слабости королевской власти. Потребовалось более чем полторы сотни лет, чтобы идея трехфункционального строения общества стала разрабатываться вновь. Вторая половина XI века предстает тем временем, когда конкретное устройство общественных отношений больше, чем когда-либо соотнобразовывалось с монашеской моделью, предполагавшей проект общества, организованного целиком по образцу монастырской общины. В ней род человеческий делился надвое: на монахов и всех остальных.

В данной главе мы стремились показать, что представления общества о самом себе не являются калькой существующих общественных отношений, в определенном смысле они сами формируют эти отношения, являются способом образования социального мира. Представление о социальной структуре выражает также ценностные предпочтения общества. Она (структура) предлагает новую концепцию порядка, власти и общества. Она призвана «заключать» разрушающие общество антагонистические силы, вынести угрозу насилия за пределы общества.

Все эти картины мира, все эти социальные структуры, создаваемые в своем воображении социальными мыслителями, являются результатом претензии различных социальных сил на легальное господство. Если в средневековом обществе производитель официальной идеологии заключает в себе непосредственного носителя власти (монах, епископ), то в дальнейшем функцию творца социальной таксономии возьмет на себя профессионал, специалист по созданию систематической картины мира, непосредственно лишенный участия во властных институтах общества.

Литература

¹ Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. – С. 628.

² Schutz A. The Phenomenology of Social World. – P. 19.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 14.

⁴ Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – С. 213.

- ⁵ *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, 1995. – С. 91.
- ⁶ *Каныгин Ю.* Путь ариев. – К.: София, 1996. – С. 187.
- ⁷ *Элиаде М.* Аспекты мифа. – С. 140.
- ⁸ *Дуглас М.* Чистота и опасность. – М.: КАНОН-прес-Ц; Кучково поле, 2000. – С. 97.
- ⁹ Там же. – С. 102.
- ¹⁰ *Жирар Р.* Насилие и священное. – С. 49.
- ¹¹ *Плаггенборг Ш.* Революция и культура. – СПб.: Нева, 2000. – С. 303.
- ¹² *Уорнер В.* Живые и мертвые. – С. 127.
- ¹³ Там же. – С. 138.
- ¹⁴ Там же. – С. 241.
- ¹⁵ *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 162.
- ¹⁶ Там же. – С. 163.
- ¹⁷ Там же. – С. 163.
- ¹⁸ Там же. – С. 164.
- ¹⁹ Там же. – С. 172.
- ²⁰ Там же. – С. 174.
- ²¹ *Дуглас М.* Чистота и опасность. – С. 88.
- ²² Там же.
- ²³ Там же. – С. 151.
- ²⁴ Там же. – С. 154.
- ²⁵ Там же. – С. 157.
- ²⁶ *Ле Гофф Ж.* Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX–XII веков // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – С. 59.
- ²⁷ *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 24.
- ²⁸ Там же. – С. 122.
- ²⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3-х т. – М.: Политиздат, 1970. – Т. 1. – С. 26.
- ³⁰ *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. – С. 133.
- ³¹ *Сийес аббат.* Что такое третье сословие? – СПб.: Голос, 1906. – С. 6.
- ³² Там же. – С. 10.

РАЗДЕЛ 5

**АВТОРИТЕТ И ВЛАСТЬ
В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ**

Глава 1

АВТОРИТЕТ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Ж.Ф.Лиотар, описывая ситуацию постмодерна, отмечает, что для нее характерно освобождение современного общества от традиционных авторитетов. Однако в обществе сохраняется ситуация, когда перманентно возникают вопросы: *кто* имеет право решать за общество, *кто* является субъектом, чьи предписания являются нормами для тех, кого они обязывают?

Решения данных вопросов отсылают к такой забытой социально-политической фигуре, как авторитет. При слове авторитет мы досадливо морщимся, вспоминая то ли назойливых школьных наставников, то ли не в меру ретивых политических вождей. В обоих случаях авторитет ассоциируется с чем-то прошлым: или с годами детства или с ушедшими тоталитарными режимами. Как остроумно заметила Х.Арендт, следует спрашивать не о том, что такое авторитет, а о том, чем он был, поскольку он исчез из современного мира.

Вглядываясь в современную ситуацию, можно заметить, что в личной жизни ни внешние, ни внутренние авторитеты уже не играют сколько-нибудь заметной роли. Все, что характеризует суть демократии, – согласие большинства, авторитет собраний и уважение закона – сохраняется юридически и хиреет практически. Показательны также семантические метаморфозы, которые претерпело данное понятие в языке средств массовой информации. Неожиданно оно обнаружило устойчивую коннотацию с жаргоном уголовного мира и употребляется в основном для характеристики лидеров преступного мира.

Нынешняя ситуация в определенной степени сходна с той, которую немецкий социолог Эрих Фромм, эмигрировавший из фашистской Германии в Америку, застал в этой демократической

стране: повсеместное утверждение новой формы власти, власти анонимной, пришедшей на смену власти тоталитарной. «Каждый совершенно “свободен”, если только не нарушает законных прав других людей. Но обнаруживается, что власть при этом не исчезла, а стала невидимой. Вместо явной власти правит *власть “анонимная”*. У нее множество масок: здравый смысл, наука, психическое здоровье, нормальность, общественное мнение; она требует лишь того, что само собой разумеется... Когда реклама предлагает: “Курите эти сигареты, вам понравится их мягкость”, – создается атмосфера вкрадчивой подсказки, которой проникнута вся наша общественная жизнь. Анонимная власть эффективнее открытой, потому что никто не подозревает, что существует некий приказ, что ожидается его выполнение. В случае внешней власти ясно, что приказ есть, ясно, кто его отдал; против этой власти можно бороться, в процессе борьбы может развиваться личное мужество и независимость. В случае интеризованной власти нет командира, но хотя бы сам приказ остается различимым. В случае анонимной власти исчезает и приказ. Вы словно оказываетесь под огнем невидимого противника: нет никого, с кем можно было бы сражаться»¹.

На смену власти авторитарного вождя, располагающего всеми средствами, способными быть проводниками его воли, пришла власть лишенная субъекта, власть без авторитета, власть, за которой никто не стоит. Власть мнения, пользы, интереса, рекламы.

Возникает вопрос: связан ли процесс такого радикального превращения власти с установлением демократических институтов, с их парламентскими дискуссиями, с противоборством различных ветвей власти? Привела ли утрата властью авторитета к исчезновению самой власти авторитета, можно ли утверждать, что место носителя авторитета «героя», «вождя», «учителя», заняли «люди», а дискуссия стала способом утверждения норм? Как следует относиться к утрате обществом идеи авторитета?

В понимании роли авторитета в обществе среди социологов нет единства. Например, для многих демократически ориентированных социологов авторитет означает политическое насилие. Такое понимание авторитета требует от ученого как гражданина

разоблачения всех и всяческих авторитетов с целью достижения «подлинно демократического общества».

Однако не всех социологов и философов характеризует такое критическое бескомпромиссное отношение к авторитету. Для К.Ясперса отсутствие авторитета – свидетельство духовного упадка общества, его деградации, поскольку авторитет был формой *связи в доверии*; он устанавливал закон для поведения и «связывал индивида с сознанием бытия». В XIX веке эта форма была полностью уничтожена огнем критики, результатом чего явился свойственный современному человеку цинизм, «когда людижимают плечами, видя подлость, которая происходит в больших и малых масштабах и скрывается».

Особого внимания заслуживает исследование вопроса о заместителях авторитета. Если авторитет исчезает, то остается ли в социальном континууме то место, которое он занимал, пустым или его пытаются занять различные близкие ему формы? Возможно ли восстановление авторитета, а если возможно, то как? Действительно ли, как полагал Ясперс, нет такого воления, которое могло бы восстановить истинный авторитет, не возрождая одновременно несвободу и насилие?² Решение этих и других связанных с понятием авторитета вопросов позволяет по-новому взглянуть на трансформации, переживаемые нашим обществом.

Обращение к исследованию авторитета становится особенно актуальным, когда в потрясенном социальными изменениями обществе ослабляются и нарушаются все социальные связи, когда механизмы повиновения и подчинения выходят из-под контроля, когда исчезают базовые переживания, ценности и иллюзии, объединяющие общество. «Когда иллюзии утрачиваются, слабеют, человеческие общности вместе со своими верованиями приходят в упадок, они мертвеют и опустошаются, утратив самое существенное, как тело, лишенное крови.

Люди больше не знают, за кем следовать, кому подчиняться, во имя кого жертвовать собой. Ничто и никто больше их не обязывает к дисциплине, необходимой для цивилизованного труда, ничто и никто не питает их энтузиазма или страсти. Мир восторгов, мир преданности оказывается опустевшим. И тогда обнаруживаются признаки паники. Страшит возвращение к мертвому

безразличию камней пустыни, в современном варианте, Государства. Никто никому там больше не друг и не враг. Практически исчезли границы группы или города. Место народа занимает аморфная совокупность индивидов»³. Уход авторитета автор описывает как утрату иллюзии, веры и связанных с ними «мира восторгов и преданности». Уход авторитета из социальной жизни означает не просто изменение в системе властных отношений. Вместе с ним исчезает целый мир восторгов, энтузиазма и преданности. Это позволяет классифицировать авторитет как одно из важных условий, образующих смысловое измерение социального мира.

Поэтому было бы ошибкой функцию авторитета сводить только к обеспечению институтов власти. И хотя социологические словари определяют авторитет как одну из форм осуществления власти, основанной на общепризнанном влиянии какого-нибудь лица или социального института, его значение определяется всей системой общественных отношений. Трудно представить существование воспитания, образования, науки, искусства, других форм социальных связей и отношений без наличия в них различных типов авторитета.

Особое место авторитет также занимает в формировании структуры верований. В понятии веры фиксируется такое отношение к ментальному содержанию сознания, когда ценность этого содержания зависит не от того, истинно или ложно это содержание, а от того, способно ли оно удовлетворять определенный интерес человека, способно ли оно придать смысл и значение его жизни. Вера представляет собой сложный психологический механизм, и ее нельзя свести к простому определению, считая, что это такое представление сознания, которое принимается без доказательства. Вера как главная составляющая религиозного опыта, согласно исследованиям М.Элиаде, появилась благодаря иудео-христианству и связана с идеей личного Бога. Между человеком и Богом образуется личная связь, и основанием этой связи выступает авторитет. Иначе говоря, состояние веры – это когда человек не понимает, почему он это делает, и все-таки делает, потому что его вера покоится на авторитете Бога.

Символическая функция авторитета заключается в его способности восполнять недостаток в потребности интеллектуальной связности и эмоциональной убежденности. Человек мыслит мир не таким, каков он есть, а таким каким его заставляют видеть. Авторитет обладает избыточностью означающего, он может предложить такую картину мира, в которой поняты события, разгадан смысл нестабильного и сложного мира. «Когда объясняются с помощью простой и наглядной причины – рабочие, евреи, капиталисты, империализм – подвижную действительность, даются понятные и безусловные ответы на вопросы, утверждается: “это истинно”; “это хорошо, это плохо”, тогда становятся возможными искомые связность и убежденность»⁴.

Авторитет включен в саму структуру понимания мира, в его наиболее общепринятые механизмы интерпретации. Потому что все основные принципы ориентации в мире, усвоенные нами в семье и школе, осознанно или неосознанно сформировались под воздействием авторитета родителей, учителей, старших товарищей.

Понимая кризис как процесс распада сложившегося порядка мира, как разрыв с прежними социальными идеалами, как эрозию символических структур, значений и смыслов, мы в то же время пытаемся выяснить действие тех социальных механизмов, которые противостоят кризису, которые участвуют в сохранении и поддержании социальной реальности, препятствуют ее полному распаду на отдельные, потерявшие социальную ориентацию действия.

Назначение авторитета, как и традиции, внести смысл, упорядочить вышедшие из-под социального контроля стихийные силы. Он должен предложить индивиду тот набор ценностей, эмоциональных состояний, правил и норм поведения, которые способны стать средством, конституирующим социальный мир.

В данной работе понятие авторитета рассматривается в контексте развития европейской культуры. Х.Арендт в эссе «Что такое авторитет?» (1957)⁵ видит его источник в римской цивилизации. В отличие от греков, которым, по мнению Арендт, не удалось обосновать принцип авторитета (идея авторитета оказалась трансцендентной относительно реалий земной власти), римляне думали

и действовали под знаком авторитета. Авторитет для них означал энергию основания Города, поэтому главная составляющая авторитета – это идея основания (основания в смысле заложения основ совместной жизни города, государства).

Не вдаваясь в детали концепции авторитета, предложенной Арндт, отметим, что ее понимание авторитета в основном связано с его функцией атрибута социального института, ограничивается отношением с «институциональной властью-могуществом». Для скоропреходящего характера действия и власти, авторитет необходим, чтобы обеспечить им длительность и постоянство.

Мы исходим из другой модели авторитета. Для нас авторитет – это христианская идея, а эпоха Средневековья – пора его подлинного расцвета. Появление авторитета как историко-культурного феномена обусловлено особым типом истины и связанным с ним способом осуществления власти. Первоначальное значение понятия авторитет (*auctoritas*) определялось как «суждение», «мнение». Суждение не только располагается в пространстве «истины» и «лжи», но и несет в себе энергию власти. Суждение происходит от глагола «судить», который, в свою очередь, означает «выносить решение» (проявление властной функции). «Быть сильным – значит уметь до конца договаривать фразы», – однажды заметил Р.Барт.

Истина откровения как тип истины, исповедуемый христианством, с одной стороны, предполагала ее абсолютный внеличный характер, с другой – уникальную пластичность, дающую ей возможность участвовать в различного рода социальных практиках: воспитании, образовании, управлении, лечении, спасении.

С концепцией спасения связано особое положение авторитета в средневековом обществе. Поскольку спасение (универсальная цель христианской жизни) не достигается в силу индивидуального действия, личного участия человека, а представляет собой милость Божью, то вся система отношений средневекового общества строится вокруг человека (святой, пророк, король-чудотворец) или социального института, располагающего благодатью как средством, обеспечивающим спасение. Формируется отношение абсолютной зависимости между людьми, когда один человек располагает условиями спасения другого, то есть питательная почва для авторитета.

Из борьбы за право распоряжаться благодатью вырастают два образа власти средневекового общества: король и священник. Один обладает властью (*potestas*), другой – авторитетом (*auctoritas*). Когда эти два принципа власти пересекаются, возникает особый тип власти, власть харизмы, образцовый тип власти для Средневековья. Авторитет священника основывается на его исключительном праве толкования Священного Писания. Практика ссылок на авторитеты была основой всей духовной и интеллектуальной жизни, когда высшим авторитетом обладал текст Священного Писания.

Поэтому критика религиозных идей идеологами Просвещения привела к переориентации подвижных отношений власти, определявших судьбу авторитета в Средневековье.

Изменения в судьбе авторитета связаны с началом Нового времени и ознаменованы появлением и утверждением нового человека. Человек Нового времени освобождает себя от авторитета библейско-христианской истины Откровения и церковного учения. Он стремится исходить лишь из им самим устанавливаемого основания истины, полагается на им самим найденное и обеспеченное основание истины, каковым является он сам. Так человек становится субъектом, а авторитет лишается своей сакральной составляющей.

Тем не менее, именно европейскому Средневековью мы обязаны двумя основными типами отношений между властью и авторитетом. Первый тип отношений характеризует борьбу между институциональным авторитетом и личностным. Из этого типа отношений возникает главная проблема христианской власти. Например, должен ли посредник между человеком и Богом обладать особым даром (личностный авторитет) или им может быть простой священнослужитель (институциональный авторитет). Этот тип отношений сохраняется в противостоянии пророка церкви, лидера партии, вождя массам.

Другой тип отношений, определявший в Средневековье противостояние светской и духовной власти, оживает в критическом дискурсе журналиста, писателя, ученого. Интеллигент, публично критикующий власть, наследует свою позицию, авторитет от монаха, пишущего наставления королю.

Мыслители Просвещения видели в авторитете нечто противоположное разумной свободе, слепое повиновение, разновидность предвзвешенности. Критика авторитета осуществлялась под знаком критики и освобождения от власти обычаев и предания.

Реанимация авторитета происходит уже в XX веке. С одной стороны, возрождается авторитет вождя в тоталитарных режимах Германии и России, с другой – реабилитируется авторитет в рамках философского дискурса. В философской герменевтике авторитет выступает не только необходимым условием понимания, но и одной из составляющих самого исторического факта. Так, современный читатель, приводит пример Гадамер, охотнее читает, если хочет познакомиться с историей Древнего Рима, авторитетные писания Дройзена и Моммзена, чем самое свежее изложение тех же фактов, вышедшее из-под пера современного историка. Кажется бы, суть исторических фактов не имеет никакого отношения к автору, однако они приобретают различный смысл в зависимости от того, кто их изложил.

Герменевтика по-своему рационализирует точку зрения авторитета, полагая, что до уровня понимания действительности авторитетом может дорасти и обычный здравый смысл, что между авторитетом, например, в области науки и рядовым ученым существует только количественная разница. Такое понимание авторитета представляется нам лишь расширенной или углубленной точкой зрения рассудка. Авторитет, по Гадамеру, выступает неким обобщенным расширенным представлением о мире, доступ к которому открыт любому ограниченному рассудку. Точка зрения авторитета – это лишь возведенное в степень основоположение рассудка.

На самом же деле авторитет никогда не может быть до конца рационализирован, что понимал Макс Вебер, исследуя понятие «харизмы». На отношении харизмы и авторитета мы остановимся ниже.

Авторитет, в отличие от традиции, непосредственно обращен к человеку, поскольку в нем набор правил, оценок и символических структур облачен в конкретную наличную максимум жизненного поведения, в формулу «поступай, делай, думай, как я», независимо от того, кто выступает в качестве «я»: герой, вождь,

пророк или учитель. В отличие от традиции, он обладает способностью приказывать и добиваться повиновения. Его противоположность традиции состоит в том, что он определяет себя как силу, выходящую за границы повседневности. Он возникает там, где прерывается рутинность повседневной деятельности, характеризующая традицию, где становится недостаточной способность механизмов типизации и стандартизации выступать основным средством ориентации в социальной действительности.

Источником авторитета психоаналитики считают власть отца. Следуя Фрейдю, С.Московичи видит прототип всякого авторитета во власти отца. Более того, он считает, что любой политический режим скрывает в себе определенный тип отцовской власти. Под властью партии, бюрократии, государства можно увидеть лишь определенные разновидности примитивной власти главы семьи. По Московичи, различные типы власти могут быть редуцированы к власти отца, которая покоится на иррациональных основаниях.

Однако источник авторитета можно выводить из сферы религиозных отношений, в которых он фиксирован в идее Бога. Идея Бога, представленная в форме определенного учения, предлагает набор жизненных максим и принципов поведения, определяющих поведение индивида.

Источник авторитета можно видеть в самой главной обеспечивающей социализацию структуре – в отношениях ученика к учителю, которые М.Вебер считал наиболее непоколебимыми из всех известных вообще отношений, основанных на почитании. Мы не беремся сейчас решить вопрос о путях возникновения авторитета, но в любом случае он появляется там, где существует ценностное сознание и потребность в его трансляции. Авторитет всегда был реальным способом утверждения ценностей, и в зависимости от того, какие ценности доминируют в обществе, мы имеем тот или иной тип авторитета. В античном обществе, где доминируют гражданские добродетели, в качестве авторитета выступают воин и герой; в средневековом, открывшем бессмертную душу и потребность в Спасении – святой и религиозный подвижник; в буржуазном – писатель романист.

Авторитет не исчерпывают отношения власти, потому что власть предполагает приказ. Авторитет избегает приказа. Он со-

держит в себе три измерения: это, во-первых, автор, волящий и учреждающий субъект, во-вторых, тип власти, посредством которой воля осуществляется, и в-третьих, сама воля, стремящаяся осуществиться.

Волящий и учреждающий субъект, с каковым мы связываем идею авторитета, обусловлен предметом, который он волит и в котором осуществляется его тип власти. Изменяется предмет и тип власти, изменяется и авторитет. Скрытая в нем мера субъективности исторически конкретна и различается в каждую историческую эпоху. Эту меру субъективности, несколько упрощая идеи Хайдеггера, можно определить, решив вопрос о том, как человек определяет себя в качестве человека, как он понимает бытие и истину.

Глава 2

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ – ЭПОХА АВТОРИТЕТА.

ВЕЩНАЯ ВЛАСТЬ

Подлинной эпохой авторитета является Средневековье. Это вытекает из особого типа религиозности, свойственного Средневековью. Такой тип авторитета базировался на истине Откровения. Французский историк Ле Гофф центром сосредоточения авторитета считал теологию, в которой «практика ссылок на авторитеты нашла свое наивысшее воплощение, но и она, став основой всей духовной и интеллектуальной жизни, была строго регламентирована. Высшим авторитетом являлось Писание; к нему прибавлялся авторитет отцов церкви. На практике этот всеобщий авторитет воплощался в цитатах, которые как бы превращались в “достоверные” точки зрения и сами начинали в конце концов играть роль “авторитетов”. Поскольку суждения авторитетов часто были темны и неясны, они прояснялись глоссами, толкованиями, которые, в свою очередь, должны исходить от “достоверного автора”. Нередко глоссы заменяли собой оригинальный текст. Из всех сборников текстов, отражавших интеллектуальную деятельность Средневековья, больше всего обращались к антологиям глосс, и из них чаще всего делали заимствования. Знание оказывалось мозаикой цитат – “цветов”, – именовавшихся в XII веке “сентенциями”. Совокупность таких сентенций – это и есть сборники авторитетов»⁶. Социальной иерархии средневекового общества соответствовала иерархия авторитета, образующая «лестницу» авторитетов. На вершине этой лестницы находился авторитет Писания, за ним – авторитет отцов церкви, потом – толкования или комментарии отцов церкви и т.д.

Основным измерением авторитета, как мы уже отмечали, является интенциональность волеия. Парадигмой волеия в

Средневековье выступает акт божественного творения мира из ничего. Творение из ничего совершается посредством творческого «Да будет». Посредством Слова Бог создает мир. Поэтому объективность бытия и мира исчерпывается в слове, в котором суммирована символическая власть авторитета.

Волящий и учреждающий субъект – составляющая авторитета – обусловлен предметом воления. Что же представлял собой предмет воления в Средневековье?

Здесь можно заметить, что предмет воления мало чем отличается в различные периоды человеческой истории, чтобы выступать в качестве классифицирующего признака, отличающего один тип авторитета от другого. Он как бы замкнут на одних и тех же ценностях: власть, богатство, любовь. И в жажде обладания этими ценностями средневековый человек мало чем отличался от своих предшественников и последователей.

Однако, несмотря на постоянное присутствие этих предметов влечения в человеческой жизни, они принимают различные конфигурации в постоянно меняющейся системе ценностей. Они осмысливаются в зависимости от господствующей идеологии и признанной картины мира. Как предметы влечения они пребывают в общем поле предметности, конструируемом идеологией. Тем самым образуется некая предметность вообще, определяющая человеческую волю.

Представления о такой предметности мы найдем не в особенностях частного человеческого поведения, а в общей картине мира, создаваемой средневековым христианством. В этой картине мира предмет воления принимает обобщенную форму бытия, сущего.

Вопрос, «что такое сущее», для христианства не был проблемой. Решение этого вопроса содержалось в истине Откровения, согласно которой сущее сотворено личным Богом-творцом, им хранимо и направляемо. Отношение к бытию в полной мере выявляет особенности средневекового понимания авторитета. Бытие есть слово. Такое логоцентрическое представление о мире обособывало определенный тип власти и авторитета – авторитета как инстанции, располагающей всей полнотой творческого слова.

Истина Откровения, провозглашенная церковным учением в качестве абсолютно обязательной, сделала излишним вопрос о

том, что такое сущее. Бытие всего существующего заключается в сотворенности его Богом. Знание о мире не может быть получено в результате индивидуального опыта и личных усилий. Оно уже содержится в религиозных текстах, данных в форме Откровения. Если человеческое познание хочет постичь истину о сущем, то единственно надежным путем для него остается прилежно собирать и хранить учение Откровения и его предание у учителей церкви, иначе говоря, следовать авторитету. Нет истины личной, индивидуальной, она изначально соборная, существует лишь опосредованной «учением учительствующих» и имеет принципиальный характер «доктрины».

Средневековый мир и его история построены на этой доктрине. Познание как доктрина представляет собой «сумму» сочинений отцов церкви, в которых различные предания и мнения упорядочиваются, применяются или отвергаются. Какой сферы средневековой жизни мы ни коснемся, везде она определяется авторитетом.

Христианское учение отнюдь не претендует на незаинтересованное познание истины, безразличное к моральной практике отдельного человека. Истина христианского учения есть всецело истина *спасения*, которой важно обеспечить спасение отдельной бессмертной души. Все знание тут соотнесено с порядком спасения и стоит на службе обеспечения спасения и достижения его.

Вся история становится историей спасения: творение, грехопадение, искупление, страшный суд. Доступ к знанию (спасению), его аккумуляция и трансляция знания полностью построены на авторитете, поэтому такое большое значение приобретает *фигура учителя (священника)*, учителя учения веры и спасения.

Из концепции спасения вытекает особое, преимущественно свойственное Средневековью, отношение к знанию. Знание здесь – не просто сведения о мире, а мудрость, средство, при помощи которого будет спасен человек и мир. Ключи от этого знания находятся у духовенства. Учить для Средневековья означало не передавать определенные знания, а указывать праведный путь или возвращать на него тех, кто от него отклонился, то есть проповедовать, пророчествовать, обличать.

Назначение духовенства, его миссия в Средневековье выражалась с помощью глагола *orare*. Этот глагол имел двойной смысл:

молиться и проповедовать. Проповедник в своей деятельности как бы воспроизводил, подражал универсальной парадигме, лежавшей в основе творения мира при помощи слова. Он находился в точке пересечения небесного и земного, видимого и невидимого. «Он производит попеременно те слова, что, будучи обращены к небу, должны вызвать в ответ изливание благодати, и те, что разъясняют на земле откровения божественной премудрости, *sapientia*»⁷.

Авторитет духовенства покоится на особой, интимной связи со словом. Оно пользуется языком, которого большинство людей вокруг уже не понимают. Священное Писание было переведено на латынь в IV веке, а в X веке его мало кто понимал в средневековой Европе. С другой стороны, само слово обладает совершенно особым статусом, это слово, в котором сконцентрирована магическая энергия, это слово, с помощью которого был сотворен мир, это слово спасения и благодати.

Следует заметить, что для христианства слово не было конвенциональным лингвистическим знаком, произвольным акустическим образом, подсобным средством, с помощью которого человек выражал свои мысли и чувства. Оно было эквивалентно божеству. В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Средневековье построило целую иерархию воплощенного Слова: от Бога и его апостолов до святых и духовных лиц. Каждый из них обладал определенным количеством благодати, способным гарантировать спасение. Ведь спасение достигается не добрыми делами, непригодными в данном случае для этой цели, а свершениями героя, который обладает милостью Божества или сам становится воплощением Бога. Милость Божья передается людям от переизбытка свершений Спасителя. Смерть Спасителя выступает средством смягчить гнев Бога, перед которым он выступает защитником людей.

Поскольку Бог не живет на земле постоянно, необходимы средства, чтобы массы верующих могли лично ощущать дар его милосердия. Таким даром является божественная благодать.

Благодать как трансляция авторитета

Поведение средневекового человека определяется таким трансцендентным образованием, как благодать. Даруемая благодать по самой своей природе предполагает послушание, подчинение авторитету (будь то авторитет учреждения или харизматической личности) как основную добродетель и решающее условие спасения. Достижение благодати создает целую сеть отношений власти. Благодать – это воплощенное Слово – предстает как некая особая вещь, предмет, находящийся в собственности того или иного лица или социального института.

В Средневековье ведется перманентная борьба за право обладать благодатью и тем самым располагать всей полнотой власти. Из этой борьбы возникают два типа авторитета – институциональный и личностный (церковный и пророческий). Это борьба за право быть носителем божественного логоса, воплощать сакральное слово, обладать полнотой авторитета. В своих различных формах она характеризует всю европейскую историю. Ее проявления можно обнаружить в конфликте пророка и церкви, лидера и массы, партии и вождя.

Эта борьба породила специфическую для средневековья теологическую дискуссию: должен ли посредник между Богом и человеком обладать харизматическим даром благодати или им может быть простой священнослужитель, не обладающий харизматической квалификацией. Допустим, если священнослужитель таким даром не обладает, то он не может даровать благодать и совершать причастие.

В тоталитарном государстве партийный лидер в силу присущего ему определенного «количества благодати» обладал правом не только поучать рядовых членов партии, но и высказываться по специальным научным вопросам (достаточно вспомнить развязанную И.Сталиным дискуссию по вопросам языкознания).

Столкновение личного авторитета харизмы и институционального авторитета не исключает в дальнейшем их возможного примирения и превращения харизматического авторитета в институциональный. Спасение, которое постоянно дарует учреждение, обладающее благодатью в силу того, что оно основано

Богом или пророком, М.Вебер метко назвал «институциональной *áèàá ààòùþ*»⁸.

В средневековом обществе борьба за благодать как определенную форму власти и обеспечиваемого ею процветания приобретала форму тяжбы из-за останков святого угодника между различными провинциями, областями, социальными группами. Каждая провинция пыталась завладеть останками святого, поскольку они обеспечивали благосостояние. Известны случаи, когда верующие не останавливались и перед умерщвлением угодника, с тем, чтобы завладеть его чудотворными останками. Прихожане считали святого своей собственностью. Его чудесными деяниями похвалялись, сравнивая их с подвигами «чужих» святых, причем «свой» святой казался более могущественным. «Святой – популярнейший герой средневекового общества, его подвиг – высший подвиг, который только можно свершить на земле. То, что этот подвиг проявляется в отрешении от мира, в служении потустороннему, может быть, яснее всего свидетельствует о глубине перестройки общественного сознания по сравнению с эпохой варварства с его героикой и эпохой античности с ее культом тела и гражданских доблестей»⁹.

Святые отвечали всеобщей и неодолимой потребности толпы в благодати, исходящей от авторитета. Его власть распространялась не только на посюсторонний, но и на потусторонний мир.

Натурализация духовных ценностей, превращение их в вещь, которой можно обладать, что было свойственно средневековому сознанию, определяли авторитет и власть. Как благодать может обладать вещным, натуральным характером и концентрироваться в определенных предметах (святых реликвиях), так и авторитет, власть – не форма социальных отношений, а определенное качество, свойство, атрибут, вещь. Считалось, что, обладая сакральной *вещью*, можно получить *власть*, то есть вещь можно поменять на власть, а власть – на вещь. Средневековье характеризует беспрецедентная погоня за святыми реликвиями, этими вещными концентратами власти. Останки святого, его вещи, слезы, слюна, даже пыль с его усыпальницы – все это «реальные» вожденные суррогаты власти. Понятие святости, дискурс святости всегда были предметом жесткой конкурентной борьбы. *Святость – это*

сфера наибольшего сосредоточения власти, власти, распространяющейся не только на постороннее, но и на самое важное, на потустороннее.

Ситуация двойной власти, божественной и человеческой, вносила определенное напряжение в жизнь средневекового человека. С одной стороны, эта ситуация была создана средневековым обществом, с другой – само общество было ее продуктом.

Рассмотрим теперь другую составляющую авторитета: волящего и учреждающего субъекта. Понятие «субъект» в данном случае употребляется условно, поскольку представление о человеке как субъекте формируется только в Новое время. Опираясь на работы современных историков-медиевистов (Л.Февр, М.Блок, Ж.Ле Гофф, А.Гуревич, Ж.Дюби, Й.Хейзинга), можно написать приблизительный портрет, построить некую идеальную модель человека европейского Средневековья.

Среди исследователей средневекового общества господствует представление, что в эпоху Средневековья складывается понятие *личности*. В отличие от Средневековья, греки не знали такого понятия. *Persona* обозначала первоначально театральную маску религиозного ритуала. Личность здесь понимается как «личина». Именно в Риме понятие «*persona*» превращается в понятие суверенной личности, прежде всего в сфере права. Римские юристы учили, что в праве имеются лишь лица (*persona*), вещи и действия. «Римский гражданин – юридическая и религиозная персона, обладатель предков, имени, собственности; поэтому раб, не владеющий своим телом и не имеющий других признаков свободного, не имел персоны.

Переход от театральной маски к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. «Персона» получила также и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности»¹⁰.

Однако в то же время человек Средневековья – это корпоративный или сословный человек, его сущность определяют не внутренние качества, а общественное положение, род занятий, сословный статус. Поэтому его поведение определяется тем набором правил, норм, ожиданий, которые в обществе связываются с дан-

ным социальным статусом. Рыцарь должен поступать так, как ему предписывает поступать рыцарский кодекс, монах – как это соответствует духовному лицу. «Внутренняя жизнь индивида не образовывала самостоятельной целостности. К такому выводу приводит изучение автобиографий средневековья. Автобиографии как особого жанра не существовало. Те немногие сочинения, которые в какой-то степени приближаются к этому жанру, исповеди, письма, содержащие сведения об их авторе и попытки самохарактеристики, – создают лишь фрагментарное представление о характере человека»¹¹.

Индивидуальное отпугивает средневекового человека как нечто неподобающее. А.Гуревич отмечает, что в житии, написанном Одоном Ключийским, последний употребляет местоимение «я», и сто лет спустя новый редактор этого произведения старательно искореняет это «я»¹². Для средневековых хронистов реальные люди – прежде всего, носители определенных качеств: гордости, смелости, благородства либо трусости, подлости, злонамеренности. Не столько конкретные люди, сколько персонифицированные моральные ценности фигурируют в исторических повествованиях. Отдельный поступок вытекает из соответствующего качества человека. Между собой качества остаются несвязанными, действуют отдельные атрибуты человека, а не единый характер, – вместо него церковный хронист видит пучок качеств, выступающих попеременно.

Человеческое тело как первый опыт рефлексии индивидуального самосознания еще не было отделено или противопоставлено тотальности общественных отношений. Наподобие аморфной массы медузы оно с трудом отличалось от окружающей его среды. Считалось естественным есть мясо руками, вынимая его из общей миски, общим был кубок для вина или пива, суп ели из одного горшка, спали в общей постели. За исключением монахов все спали голыми. «Стеснительность была неразвита, многочисленны изображения бань, в которых рыцарей моют женщины. Отход ко сну и подъем из постели выделяются из сферы общественных отношений и перемещаются внутрь индивидуальной семьи вместе с ее укреплением. Особая одежда для сна появляется в аристократических кругах примерно в то же время, когда в обиход входят

носовой платок и вилка, причем и вилка и платок и впоследствии оставались предметами роскоши. Отношение европейца к мытью и купанию долгое время определялось преимущественно структурой человеческих отношений, – чистоплотность требовалась лишь в отношении с вышестоящими и не была еще автоматизмом. Едва ли в рыцарском романе или в ином литературном жанре встретится упоминание дурного запаха, издаваемого невымытым телом, – его просто-напросто не замечали!»¹³ Эмоциональная жизнь людей Средневековья отличалась от современной, не существовало «невидимой стены аффектов, отделяющей одно человеческое тело от другого» (Н.Элиас).

Человек той эпохи – не обособленный индивид, ориентирующийся в мире при помощи собственных знаний и способностей; он член группы, в настроениях, умственных установках, традициях которой укоренено его сознание. И преимущественно из этих коллективных верований и представлений черпает он свои убеждения, и в том числе критерии истинности и ложности. Истиной для него является то, во что верит коллектив, и противопоставлять свои личные убеждения истине коллектива он не способен – такой персональной правды он не ведает.

Средневековые рукописи, как правило, идентифицируются посредством имени автора. Фамилий в то время не существовало, имя наследовалось, ребенку давали имя деда или отца. Однако само имя писалось по-разному, оставалось нестабильным.

Власть и тело

«Дезинтегрированное» тело средневекового человека имело общую кровеносную систему с институтами власти, от которой зависела его жизнь и смерть. Когда в работе «Воля к знанию» М.Фуко ставил задачу исследовать, каким образом различные диспозитивы власти сочленяются непосредственно с телом – с телами, с функциями, с физиологическими процессами, с ощущениями и удовольствиями¹⁴, он имел в виду проанализировать стремление власти контролировать желание, которому нельзя придать никакого правового статуса, никакой юридической ответственности. Речь идет о дискурсе сексуальности.

Однако интерес власти к телу этим не исчерпывается. Власть в европейском Средневековье знает не столько тело, испытываю-

щее удовольствие, сколько тело, страдающее, уязвленное болезнями, или тело, пытаемое, наказуемое за преступления. Как отмечает Фуко, «тело непосредственно погружено в область политического. Отношения власти держат его мертвой хваткой. Они захватывают его, клеймят, муштруют, пытаются, принуждают к труду, заставляют участвовать в церемониях, производить знаки»¹⁵.

Сопряжение власти и тела составляет главное определение власти: осуществлять право легитимного насилия. (Согласно знаменитой формуле М.Вебера: «...Государство есть человеческое сообщество, которое внутри определенной области претендует на монополию легитимного физического насилия».) Физическое насилие можно осуществлять только по отношению к человеческому телу. Самой нетерпимой формой насилия над личностью является насилие над телом, предельной формой которого является смерть, уничтожение самого тела.

Телесно-вещественный характер этой в то же время высшей формы спиритуализованной власти Средневековья можно увидеть в широко распространенном мифе о короле-чудотворце.

Речь идет об обряде исцеления, который возник в IX—X веках в Англии и во Франции и просуществовал примерно в течение восьми веков. Восемь веков(!) просуществовала в Европе вера в то, что французские и английские короли обладают способностью посредством возложения рук исцелять золотушных больных. Это явление средневековой жизни было детально изучено французским историком М.Блоком в его классической работе «Короли-чудотворцы» (1924).

Интерес к этой, на первый взгляд, очень специальной работе М.Блока состоит в том, что в вере в способность королей исцелять золотушных больных (разновидность туберкулезного аденита: воспаление лимфатических узлов, вызванное бациллами туберкулеза) фиксирована система представлений, являющихся классическими для понимания сущности авторитета.

Изменение, трансформация этих представлений позволяет выявить те метаморфозы, которые претерпел авторитет и связанный с ним мир аутентичного и безусловного опыта (представление о «вещной связи» власти и тела, понятие субъективности, соотношение власти и воли).

В факте королевского чуда следует видеть не еще одно курьезное свидетельство эпохи, наполненной верой в чудеса и колдовство, а проявление «политической технологии тела», способ захвата тела политическими отношениями власти. Обретение монархом чудотворной мощи – это явление политическое, поскольку происходило во Франции и в Англии одновременно с утверждением его власти над крупными феодалами и баронами, т.е. с установлением абсолютной монархии. Физическое исцеление – это свойство власти, ее абсолютное проявление.

До VIII века франкские и английские короли были обычными верующими и не обладали особыми свойствами. Восхождение на престол любого короля не следовало строго установленному образцу. Что же сделало английских и французских монархов чудотворцами?

В средневековой культуре было создано некое поле власти, разделенное на две части. Одна часть принадлежала церковной власти (носителю авторитета), другая – светской (королю, князю). Источник авторитета лежал за пределами земного мира в области Откровения, Священного Писания, в праве распоряжаться благодатью. Становление монархии означало некий дрейф в том направлении, где осуществлялась связь с небесным, трансцендентным. Достичь абсолютной власти – значит каким-то образом заручиться поддержкой трансцендентного.

Сфера трансцендентного не представляла собой некую труднодоступную, умопостигаемую область, лишенную отношений с реальным миром. На деле она была подчинена вполне реальному органу, социальному институту, занимающемуся установлением связей с трансцендентным. Им выступала христианская церковь – воплощение институционализированной благодати.

Для того, чтобы светской власти творить чудо, ее верховный представитель должен сделаться *священной* особой, получить санкционированный доступ в трансцендентное, то есть заручиться поддержкой христианской церкви. Правители Запада стали священными особами благодаря новому установлению, ритуалу – церковному освящению восшествия на престол и, прежде всего, помазанию на царство¹⁶.

Власть всегда стремится найти предельное основание своей легитимности. Таким основанием выступала не вера народа, а союз с Богом, освобождающий власть от превратностей земного существования.

Сходным образом процесс легитимации абсолютной монархии происходил и в России. При Иване III, впервые провозгласившем себя «государем всея Руси», в московской летописи появляется новое «родословие» русских князей, ведущее свой род прямо от римских императоров, которые обладали харизмой божественных персонажей.

Ритуализация власти

Доступ в трансцендентное требует определенного порядка, он открывается только при установлении определенных правил: порядка шествия, обряда и ритуала. Порядок диктует строгое распределение в пространстве участников церемонии, он распределяет и сортирует людей. Порядок образует сакральное пространство – пространство власти. Такие понятия, как «достоинство», «ранг», «заслуга», производны от того места, которое власть посредством порядка закрепляет за человеком в процессе ритуала. Обладать достоинством – значит иметь право на определенное место в социальном (сакральном) пространстве.

Не только человек, чтобы получить статус, достоинство, должен занять определенное место в социальном пространстве, но и политическая идея для того, чтобы перейти из внутренней формы во внешнюю, требует для своего воплощения символа и ритуала. Она должна предстать в виде ритуала, политической церемонии, превратиться в символическое действие. При дворе первого русского императора царя Ивана III стал вводиться сложный и строгий церемониал (предметное воплощение его нового политического статуса), в дипломатических бумагах появляется новый торжественный язык, складывается пышная терминология.

Появление королевского чуда подготавливалось двумя ритуалами. Один ритуал, когда король получал магическую, сакральную силу исцеления (эту силу он получал от церкви), другой был связан непосредственно с процессом исцеления. М.Блок отмечает, что первоначально процедура исцеления золотушных больных была весьма примитивна.

Однако внутри всякого обряда скрывается некая сила, побуждающая его к эволюции. Эта сила заключена в самих властных отношениях, в стремлении власти к самовозрастанию.

В развитии (эволюции) обряда проявляется стремление упрочить новый символический порядок, порядок власти. Как власть стремится к своему самовозрастанию, так и обряд к своему совершенствованию. Устойчивость обряда – это устойчивость власти и социальной реальности, которую эта власть поддерживает.

Обряд исцеления демонстрирует *телесно-вещественную составляющую власти* в ее изначальном смысле. «...Короли прикасались рукой к больным, чаще всего, насколько можно судить, непосредственно к местам, пораженным болезнью. Т.е. они, сами того не подозревая, воспроизводили древнейший обычай, родившийся одновременно с самыми старинными верованиями человечества: ведь любое соприкосновение двух тел, а особенно то, которое совершено при помощи руки, всегда считалось наиболее действенным способом передачи невидимых сил от одного тела к другому. К этому древнейшему магическому жесту короли прибавили другой, также ставший к тому времени традиционным, но имевший природу сугубо христианскую. Они осеяли крестом пациентов или их раны»¹⁷. Людовик Святой, прикасаясь рукой к больным местам исцеляемых, произносил определенные слова: «Король руки на тебя возлагает, Господь от недуга исцеляет».

Символически рука – эквивалент власти. В римской юридической терминологии *manus* (рука) была одним из выражений *potestas* (власть). Символика руки может выражать наставление, защиту, покровительство, а в данном случае она осуществляет связь мирского с трансцендентным, рука короля – это посредник, с помощью которого трансцендентные силы вторгаются в тело больного. Прикосновение обозначает начало всякого обладания, всякой попытки подчинить себе человека или предмет. Двойное значение прикосновения в его функции исцеления, освобождения и власти уже становилось предметом специального рассмотрения.

Так, с неврозом боязни прикосновения столкнулся в своей клинической практике З.Фрейд. Этиологию данного невроза он относит к структуре властных отношений, источник невроза кроется в запрете на прикосновение, с которым когда-то в детстве

было связано чувство наслаждения. Запрет на прикосновение – это запрет на обладание и связанную с ним власть. Этот запрет (источник невроза) повторяет древний запрет тотемического происхождения. Тотемическое животное, человек или место обладают демонической силой, то есть на них лежит табу, из-за которого к ним нельзя прикасаться.

Амбивалентность боязни прикосновения и запрета на прикосновение лежит в основе глубинных человеческих мотиваций. Э.Канетти считал, что страх перед прикосновением – источник всех барьеров, возводимых людьми вокруг себя. Одежда, жилище – все это служит тому, чтобы избежать неожиданного прикосновения. Это страх перед властью. Только в массе, толпе человек может освободиться от страха перед прикосновением. Такое освобождение означает, что человек восстанавливает когда-то прерванную телесную связь с властью, в данном случае с властью толпы, которая является лишь иной формой выражения власти вождя.

Любой ритуал содержит в себе элемент жертвоприношения. В церемонии возложения рук король жертвует своей магической силой ради исцеления больного. Вместе с тем, жертвоприношение можно усмотреть и в том, что король рискует своим здоровьем, из-за возможности самому заразиться. Власть жертвует собой ради своих подданных! Неожиданный сюжет в истории европейской политики. Однако любое жертвоприношение скрывает в себе стремление получить больше власти, жертва выполняет функцию приманки, с помощью которой пытаются заручиться магической поддержкой. Как отмечали М.Адорно и Т.Хоркхаймер, *жертва – апофеоз замещения*. В религиозной жертве реальный субъект замещается жертвенным животным или его частью. В жертве короля светская власть замещается сакральной. Иначе говоря, король жертвует светской властью, чтобы приобрести сакральную.

Успех исцеления напрямую зависит от авторитета власти: чем больше власть, тем больше желающих излечиться. Усиливается власть, усиливаются и целительные способности государя. Следует также добавить, что исцеляет только законная (легитимная) власть.

Вера в исцеление не просто существовала как единичный факт, занимающий изолированное место в умонастроении эпохи. За

этой верой скрывается определенного рода манипулирование отношениями силы, рациональное и координированное вмешательство в эти отношения силы, чтобы развернуть их в определенном направлении. Вера в целительную мощь «королей-чудотворцев» – не только факт коллективного сознания; она вписана в игру власти, связана одной или несколькими гранями с различного рода знанием, в котором она получает свою легитимацию или которое, наоборот, пытается ее заблокировать.

Институционализация верования происходит несколько иначе, чем это полагал М.Блок, для превращения более или менее смутного верования в регулярный обряд необходимо, чтобы люди с сильной волей способствовали этому воплощению.

Вера в целительную силу королей-чудотворцев вплетена в подвижную систему отношений власти. Она как определенное умонастроение не существует вне сложного взаимодействия с другими социальными силами. Она подпитывается целым ансамблем разнородных дискурсов. Возникновение веры в королей-чудотворцев, как и ее утрату, нельзя свести только к эволюции самой веры. Оно сопровождается движением всего ансамбля дискурсов, с которыми данная вера связана и с которыми она находится в конфликте. Это дискурсы медицинские, богословские, политические, философские и др.

Например, в медицинских трактатах того времени эффективность излечения больных посредством наложения рук оценивается положительно или отрицательно в зависимости от того, является ли автор противником или сторонником королевской династии, монархической власти. Такая же борьба вокруг чуда исцеления разворачивается и в богословии.

Для средневекового человека власть короля не воспринимается как результат интересубъективных отношений, своеобразный символический мандат, полученный индивидом от общества. Король отождествляется со своей властью, и все вместе, король и власть, получают некое зримое конкретное воплощение. Быть королем – это непосредственное свойство, которое можно обнаружить в крови («голубая кровь»), в «походке», «жестах», «в размере ноги». Власть – не отношение, а свойство, качество, вещь, особенность тела и т.п.. Тело короля – энциклопедия, копилка символических

знаков власти. Если короли — существа сверхъестественные, обладающие наследственным правом власти, значит они должны обладать особыми таинственными знаками, свидетельствующими об их достоинстве. Таким знаком мог быть ярко-красный крест или лилия на коже. Именно в вещном характере власти следует искать источник понятия харизмы. «В наши дни политологи и публицисты применяют понятие “харизма” почти без разбору ко всякого рода лидерам, выхолащивая его изначальное содержание. Обращаясь к Средневековью, мы можем восстановить более узкий и глубокий смысл харизмы. Ею были отмечены лишь те индивиды, которые обладали генеалогическими привилегиями, подтвержденными и санкционированными церковью»¹⁸.

В образе государя-врачевателя, который исследует в своем сочинении М.Блок, мы видим *архетип авторитета* вообще, его универсальную структуру. Прежде всего, его воздействие происходит вне границ рутинного, обычного течения повседневной жизни. Ритуал исцеления обычно связан с большими религиозными праздниками. Исцеление (влияние авторитета) не есть прямое воздействие наподобие того, как в природе воздействует сила. Оно есть результат веры в то, что власть обладает неким особым качеством, авторитетом, в силу которого происходит исцеление. Авторитет власти определяют и ее законный характер, и получение ею сакральных полномочий от церкви. Тем самым воздействие авторитета – это не прямое воздействие, а *символическое*.

Авторитет пересекается с областью сверхъестественного, к которой принадлежат и царство духов, демонов и богов. Эта область присутствует в мире через систему символов и скрытых значений. Вокруг авторитета возникает сфера магического символизма, в которую втягиваются все виды человеческой деятельности.

Авторитет образует символический мир, поскольку он сам существует как символ. Он относится к явлениям, которые что-то значат. Однако мышление, лежащее в основе развитого символизма, принято называть мифологическим. Поэтому миф и авторитет взаимно питают и поддерживают друг друга.

Авторитет власти содержит сакральное как свое внутреннее измерение. Чудесное есть проявление сакрального. Даже в настоя-

щее время чудесное находит себе место, оно прячется в тех ожиданиях, которые связывают с приходом новой власти. «Ну, теперь все будет хорошо», – любим мы предваться самообману по этому поводу. Все политические программы претендентов как одна обещают населению экономическое чудо. При этом не следует понимать чудесное как риторическую фигуру, призванную обмануть доверие избирателей. Чудесное включено в смысловую структуру политической борьбы, составляет ее стратегическое звено. Оно – в обещаниях решить все социальные проблемы, вывести страну из кризиса, провести экономические и социальные реформы, увеличить пенсии, покончить с наркоманией, преступностью, безработицей и т.д. Вне этих чудесных обещаний нет политической власти. Они стали ее ритуализированной стороной. Свою функцию универсального целителя, исправителя власть наследует от времен абсолютной монархии.

Авторитет короля не следует понимать как замкнутую в себе субстанцию, существующую обособленно от других отношений власти. Авторитет короля – проявление единого универсального авторитета, охватывающего всю средневековую жизнь, божественного авторитета. То исцеление, которое предлагает король и которое является самым эффективным способом проявления его авторитета, не человеческого, а божественного происхождения. Авторитет короля включен в систему идентификации, основанную на истине Священного Писания. «Если Бога нет, то какой же я штабс-капитан», – восклицает один из героев Ф. Достоевского. То же самое может заявить о себе и французский монарх: «Если Бога нет, то какой же я король».

Способность к исцелению как квалификация того или иного государя не является его личной характеристикой (отличие государя от святого), это свойство присуще целой династии. Если чудесная способность исцелять как особый дар не является свойством отдельного индивида, а принадлежит отдельной династии, то это как бы свидетельствует о ее родовом, внеличном характере. То есть способность исцелять – не индивидуальный дар, а результат происхождения короля, его родословной. Вы суть боги, и если вы умираете, власть ваша пребывает бессмертной – проповедовал Боссюэ в XVII веке. Данный феномен историком средневековой

культуры (Е.Канторович) описан как «двойное тело» короля, включающее в себя не только бранный элемент, рождающийся и умирающий, но и другой элемент, не подвластный времени, выступающий в качестве физической, однако неосязаемой опоры власти.

Династически зафиксированная способность исцелять делает власть проявлением телесной функции, а не типом социального отношения, она реифицирована в теле определенного индивида. Власть – это не отношение, а качество. Такое превращение социального отношения в качество можно обнаружить, по свидетельству П.Бурдье, например, у арагонских дворян, которые называли себя *ricoshombres de natura* – природными дворянами или дворянами от рождения в противоположность дворянству, созданному королем.

В таком понимании власти скрывается источник различия в социальном статусе военного вождя и короля, свойственного древнегерманским племенам. Военным вождем можно было стать благодаря личным заслугам, но для того, чтобы стать королем, необходимо принадлежать к знатному роду.

То, что власть – это физическая субстанция, которая самым непосредственным образом связана с телом и которая не исчезает с его смертью, подтверждается как мощами святых, так и прахом королей. При норвежском конунге Хальвдале Черном, гласит легенда XIII века, были такие урожайные годы, каких не было ни при каком другом конунге. Поэтому, когда он умер, труп его не стали хоронить в одном месте, но разделили на четыре части, и части эти погребли в курганах в четырех главных областях страны. Норвежцы считали, что обладание телом обеспечит им урожайные годы¹⁹.

Однако понимание власти как физической субстанции – отнюдь не прерогатива Средневековья. Истории средневекового норвежского короля было суждено повториться в современной советской истории. Мумифицированное тело вождя мирового пролетариата («Ленин и теперь живее всех живых») должно было обеспечить если не успех сталинских пятилеток, то, по крайней мере, незыблемость социального строя. В 1941 году при угрозе захвата немцами Москвы тело вождя как священная реликвия в

строжайшей тайне было эвакуировано в другой город. Однако почетный караул продолжал нести свою вахту перед пустым мавзолеем, создавая политическую иллюзию устойчивости коммунистического режима.

Исцеление как политический процесс

Лекарственным веществом, способным излечивать золотушного больного, является не магическое заклинание, не химический препарат, не сеанс у психотерапевта. Этим веществом является власть, скрытая в династическом теле. «Целительная мощь короля не была его личным свойством; она проистекала из его сана: он был чудотворцем, потому что был королем»²⁰.

Способность к исцелению – результат захвата тела отношениями власти. У власти «интимные отношения» с человеческим телом, только она одна может легитимно подвергнуть человеческое тело смерти. В этом ее сходство с болезнью: власть и болезнь умерщвляют тело. Обрести власть – значит сделать свое тело наиболее уязвимым (заговоры, покушения и т.д.). Быстро стареют наделенные властью люди, как если бы власть убыстряла изнашивание человеческого тела.

Власть узурпирует человеческое тело, стимулируя социальные практики, способные превратить тело в особого рода социальный знак (*рука* короля, совершающего целительные жесты, становится элементом его харизмы, *раны* на теле воина – свидетельством признанности власти, *увечья* заключенного – символом правосудия, *мощи* святого – его способностью стяжать сверхъестественные силы). Все эти тела – короля, воина, заключенного, больного, святого – вовлечены в политические отношения власти и утверждают присущее ей превосходство.

Непосредственные притязания власти на жизнь и тело, претерпев определенные изменения, перешли из Средневековья в Новое время. Монархов сменили парламенты и сенаты, а власть не уставала изобретать новые «политические технологии тела». У идеолога французской революции Ж.-Ж.Руссо нет сомнений в том, что жизнь – не только благодеяние природы, но и дар, полученный гражданином на определенных условиях от государства²¹. Согласно Руссо, государство наделяется способностью к деторождению,

оно получило не только право распоряжаться смертью гражданина, но и его жизнью.

В новых технологиях власть занята не столько тем, чтобы доказать свое чрезмерное присутствие посредством практики исцеления, сколько тем, чтобы «разрушить и собрать тело заново». Ее не удовлетворяет тело, полученное в наследство от природы, сохраняющее остатки своей самостоятельности. Ей нужно тело, полностью соответствующее механизмам власти: человек-машина.

В XVIII веке в Европе (во Франции около 1760) появляется новая дисциплина, призванная решить эту задачу – *физическое воспитание*. Происходит радикальная смена всех прежних представлений о физических упражнениях: из индивидуальных и добровольных они превращаются в коллективные и принудительные, из забавы – в обязанность. Обществу нужны граждане и солдаты, поэтому представители всех сословий – от наследника престола до сына ремесленника – делают одни и те же упражнения. В 1817 году в Париже открывается «Образцовый военный и гражданский гимнастический зал» – первый публичный гимнастический зал во Франции. Упражнения проделываются в помещении, на снарядах, целым коллективом, с песнями (несколько сотен учеников, собравшись в гимнастическом зале, могут выполнять одновременно одни и те же упражнения).

Гимнастика представляла собой науку нравственности в действии. Каждый ученик, приходивший в гимнастический зал, получал физиологический лист, в котором преподаватель заносил его физические и моральные данные, а затем, по ходу занятий, отмечал успехи, достигнутые им в обеих областях. Одновременно физическое воспитание выполняло высшую цель – подготовку к войне.

Своего апогея мечта власти о дисциплинированном, физически закаленном теле, полностью подчиненном интересам государства, достигла в образовательной политике Третьего рейха, в заявлениях фюрера: «Все образование осуществляемое национальным государством, должно быть прежде всего нацелено не на то, чтобы забивать головы учащихся знаниями, а на то, чтобы формировать здоровое тело». Фашизм наследует символику *Turnverein* (гимнастическое общество – нем.), для его целей гимнастика подходит

как нельзя лучше – гораздо лучше, чем соревновательные или индивидуальные виды спорта, поскольку в гимнастике современное общество находит ритуал, позволяющий выражать солидарность очень больших анонимных общностей, имеющих сходную культуру.

Основными чертами «фашистского стиля» жизни в Италии были «быстрота, решительность, динамизм». По решению правительства все итальянцы независимо от возраста, социального положения и пола должны были по субботам заниматься военно-спортивной и политической подготовкой. Муссолини сам являл пример для подражания, устраивая заплывы через Неаполитанский залив, бег с барьерами и скачки на лошадях. За годы фашизма в Италии было построено большое количество стадионов, бассейнов и спортплощадок. Модными и повсеместными стали массовые гимнастические упражнения, ибо движения в едином ритме, по мнению фашистов, способствовали выработке чувства коллективизма. Муссолини требовал, чтобы все партийные собрания сопровождалось занятиями физкультурой, а иерархи сдавали спортивные нормы. Даже в повседневной жизни дуче нашел способ проверять уровень их подготовки: входя в здание, Муссолини стремглав устремлялся вверх по лестнице, увлекая за собой всю свиту.

В отличие от фашизма, выросшего из сети националистических спортивных организаций, советская власть, перевозбужденная утопическим прожектерством, первоначально вообще не обращала внимание на телесную сторону человека. Цель всей ее радикальной культурной политики состояла в формировании новых взглядов, ценностей и норм поведения. Объектом политического контроля должен быть, в первую очередь, внутренний мир человека. Проповедуя принципы научного материализма, власть на самом деле главным своим врагом считала не какие-либо материальные силы, а идею: монархическую, буржуазную или анархистскую.

Поэтому культурный проект, предлагаемый властью, исходил из того, что главными объектами реформирования человека и общества являются сознание и поведение. Косность и инертность народной массы означали не физические, а психические ее харак-

теристики. Объект социального управления стал приобретать телесные черты после того, как власть столкнулась с проблемой экономического развития и обороноспособности страны. Создается Центральный институт труда для изучения движения, применяемого в рабочих процессах, для дрессуры мышечных реакций человека в производстве и Всевобуч (Всеобщее военное образование) для подготовки человеческого материала к военному делу. Цель этих организаций заключалась в том, чтобы превратить трудящуюся массу в организованное, методически вымуштрованное тело, «военнообразно организованный народ». Советская власть, открыв для себя человеческое тело как объект политического воздействия, начинает пересматривать свое отношение к сознательной стороне человеческого поведения. Оказывается, можно воздействовать на массу и не обращаясь к сознанию. Троиединство тела, воли и духа означает, что посредством тела и воли можно формировать дух.

В военной советской доктрине делается ставка на массу солдат, верных советскому государству, а не на военную технику. Физически закаленная и психически подготовленная массовая армия способна противостоять любому противнику.

Анализируя политические технологии тела, М. Фуко в истории европейской цивилизации предлагает выделить два периода: общество «крови» и общество «секса». До XVIII века кровь была важным элементом механизмов власти, ее проявлений и ритуалов. Для общества крови характерны политическая форма монарха, дифференциация на сословия и касты, ценность родословных. Это общество, живущее под постоянной угрозой голода, эпидемий, насилия и смерти. Это общество, «где в почете война, где царит страх перед голодом, где торжествует смерть, самодержец с мечом, палач и казнь, общество, где власть говорит *через кровь*»²².

Общество «секса», или «сексуальности», по Фуко, – это современное общество, в котором мы живем. Механизмы власти в данном обществе обращены не на тело, как преимущественный объект насилия, самоутверждения власти, а на связанную с телом жизнь, которая переходит в поле контроля со стороны знания и вмешательства власти. Феномены, свойственные человеческой

жизни, стали предметом политических техник, вошли в порядок знания и власти. Рост современных экологических движений подтверждает справедливость мысли Фуко, что в современной политике жизнь человека как живущего существа становится предметом политической конкуренции.

Различие двух типов общества покоится на различии таких фундаментальных понятий, как закон, смерть, преступание, символическое, суверенитет (общество крови), с одной стороны, и норма, знание, жизнь, смысл, дисциплина и регуляция (общество секса) – с другой.

Сложные превращения авторитета, приведшие к его диффузии, начались с того момента, когда власть, пользуясь терминологией Фуко, перешла от «символики крови» к «аналитике сексуальности», когда власть стала пониматься не как свойство, а как система отношений.

Современное понимание власти редуцирует ее носителя к некоему социальному пространству, месту в социальной иерархии, в котором его содержание определяется *другими*, символической системой intersубъективных отношений, как если бы «сам по себе» он был ничем, а его позитивное содержание определялось тем, что он есть для других. Таким образом, то, что он есть, целиком детерминировано внешней системой значений, навязывающей ему точки символической идентификации.

XX век демонстрирует изменения в политических технологиях тела и власти. Власть начинает пониматься не как свойство тела, наследуемый родовой признак, а как социальное отношение. Новое понимание власти и авторитета иллюстрирует следующее определение Э.Фромма: «Власть – это не качество, которое человек “имеет”, как имеет какую-либо собственность или физическое качество. Власть является результатом межличностных взаимоотношений, при которых один человек смотрит на другого как на высшего по отношению к себе»²³.

Глава 3

СУБЪЕКТ И ЕГО ВЛАСТЬ

ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ АВТОРИТЕТА

Критика религиозных идей идеологами Просвещения привела к переориентации подвижных отношений власти, определяющих судьбу авторитета. Новые силы вычерчивают траекторию эволюции авторитета. Библейско-христианская истина Откровения перестает определять поведение человека. Во всем он стремится положиться на самого себя, проверить на опыте достоверность проповедуемых истин. *Человек становится субъектом.*

По своему основному значению понятие *subjectus* означает «лежащий внизу, находящийся в основе» (от лат. *sub* – под и *jacio* – бросаю, кладу в основание). Если раньше понятие «субъект» означало основание сущего, то теперь таким основанием становится человек, понятия субъекта и человека отождествляются. Человек в качестве субъекта становится судьей всего сущего. Через Декарта и после Декарта, отмечает М.Хайдеггер, субъектом становится в метафизике преимущественно человек, бытие которому дано в форме представления. Такой способ данности бытия, когда бытие выступает как нечто противостоящее субъекту, создает возможность для его беспрецедентной технологической экспансии.

Сущее завоевывается, покоряется, исследуется и препарируется. «Человек стал в своем существе субъектом, существование равнозначно представленности, а истина – достоверности»²⁴.

Высшим авторитетом для Средневековья выступало Писание, текст, предполагающий одного автора. Автор текста отождествлялся со всей полнотой истины. Историческая критика поставила под сомнение справедливость такого суждения и место одного единственного автора освободила для группы авторов. Критика Библии поставила под сомнение существование единого авторского проекта и сконцентрировалась на поиске исторических

деталей. Тем самым было положено начало отделения автора от истины.

Для Средневековья не опыт, а автор был свидетелем истинности текста, поскольку истина была истиной спасения, знанием, непосредственно включенным в моральную практику человека. Истинность текста определялась по тому, кому принадлежит данный текст. Атрибутирование текста какому-либо автору свидетельствовало об его истинности.

Отделение автора от истины, введение новых критериев истины создало условия для переоценки сакрального дискурса, для лишения его властных полномочий. Истина десубъективируется, и потребность в авторе возникает тогда, когда надо дать имя теореме, эффекту, примеру, синдрому.

Имя автора связывается с функционированием литературного дискурса: «...всем этим рассказам, поэмам, драмам и комедиям в средние века было дозволено циркулировать анонимно, до известной степени, по крайней мере. И вот теперь вдруг у них спрашивают и требуют у них ответа, откуда они взялись, кто их написал»²⁵.

В том, что автор перестает выступать в качестве маркера истинности текста и предстает как творец, создатель, человек, наделенный уникальными способностями, заключается принципиальное отличие в понимании автора в Средневековье и в Новое время. Автор – это уже не тот, кто открывает истину, через чье свидетельство истина являет себя. Автор – это специфический образ индивидуальности, выдающийся одиночка. Такая характеристика автора выступает в романтической концепции человека как *гения*, осуществляющего миссию открытия и покорения мира.

По своему значению понятие автора предполагает определенный результат деятельности («автор чего?»). Этот результат оформлен в виде вещи, предмета, имеющего знаковую природу (текст, картина, музыкальное произведение). Автор преимущественно отождествляется с миром знаков, это специалист по их подбору, расположению, продуцированию. Его деятельность уже не провозглашает истину Спасения, не затрагивает фундаментальные основания бытия, а скользит по его поверхности. Автор перестал быть носителем истины, он стал носителем вымысла, а

вымысел стал равен творческой деятельности. Мир воображаемого как должного, которого не знало Средневековье, стал представлять особую угрозу для власти, так как противостоял принципу реальности. Известно, что все идеи по социальному реформированию общества сначала располагались в некотором вымышленном пространстве «утопии». Оттуда, из этого воображаемого места пришли в мир все коммунистические проекты.

В различные периоды европейской истории авторитет менял свои формы: авторитет Священного Писания сменялся авторитетом разума, авторитет власти – авторитетом общественного мнения, однако, несмотря на все различия социальных систем, государственных устройств, некоторые функции авторитета оставались неизменными.

1. Пророческая функция авторитета появляется там, где общество переживает острый мировоззренческий кризис, там, где появляется потребность в новой вере, в новой системе ценностей. Пророк всегда противостоит устоявшейся системе ценностей и посредством «актуальной эмоциональной проповеди» (М.Вебер) стремится утвердить новое представление о мире. Пророк, как правило, обладает харизмой, дающей ему силу взорвать фундамент устоявшихся традиций и ценностей. Пророчество как социальный институт предшествует появлению христианства, исчезает в связи с его установлением и появляется вновь, когда возникает потребность в его реформировании. С энергией ветхозаветных пророков Лютер утверждает постулат обновленной христианской церкви о спасении силою «одной только веры».

Когда религию сменила идеология, а религиозная идея превратилась в социальную, пророческая функция перешла от религиозных подвижников к социальным реформаторам. Авторитет предстает здесь в виде личности, одержимой идеей, проповедуемой ради нее самой, а не ради вознаграждения.

Носителей личного авторитета, в отличие от институционального, характеризует особый способ взаимоотношения с истиной (религиозной или социальной): истина не достигается или приобретает, а переживается. Такой характер истины дает право на осуществление особой миссии, которая не санкционирована кем-то, а узурпирована. Лютер, работая над комментариями к Псал-

мам, задержал свой взгляд на давно известном месте, действовавшем на него, «как удар кулака». Он почувствовал, что полностью изменился, родился заново и вступил в рай. Так родилась главная идея реформаторского учения.

Подобный «удар кулаком» пережил и молодой Гитлер, когда, столкнувшись на улицах Вены с евреем, увидел «подлинный» источник решения социальных проблем в борьбе рас.

В своей пророческой функции авторитет выступает в качестве носителя определенной идеологии. Пророк, учитель, журналист, вождь (все они в той или иной форме представляют авторитет), преисполненные новыми идеями или возрожденным пониманием древней мудрости, собирают вокруг себя учеников, апостолов, поклонников, единомышленников, сторонников. Они раздают советы, рекомендации, программы, поучения, которые охватывают большой спектр лиц: от домохозяек до политических лидеров.

Религиозная истина, дарующая Спасение и обретаемая в силу лично пережитого Откровения, в современных пророчествах принимает форму социальной идеи, осуществление которой способно радикально решить проблемы класса, нации, государства, общества в целом.

Какой бы характер ни принимали «откровения» того или иного носителя авторитета, будь то этический или политический, идеология авторитета во всех его видах означает – и для него самого, и для его сторонников – единое видение жизни. Жизнь и мир приобретают благодаря такому откровению единый смысл, а вместе с тем и поведение людей, которое должно быть ориентировано на откровение и, таким образом, также обрести единый смысл. Структура такого рода «смысла» весьма разнообразна, в нем могут быть соединены в некий конгломерат представления, представляющие как логически разнородные.

2. *Верификационная функция* авторитета связана с правом решать: «что верно, а что нет». Это право покоится на онтологической вере в истину. В Средние века господство авторитета зиждилось на обязательности провозглашенной церковным учением Истины Откровения. Способом достижения истины о мире был не эксперимент, не исследование, а учение Откровения и его тол-

кование у учителей церкви. Истина сводилась к доктрине, а проверка, применение или опровержение тех или иных мнений – к согласованию с церковным учением. «Истина христианского учения есть всецело истина спасения. Ей важно обеспечить спасение отдельной бессмертной души. Все знание тут соотнесено с порядком спасения и стоит на службе обеспечения спасения и достижения его»²⁶.

В Новое время на рубеже XVI и XVII веков истина переместилась из ритуализованного акта высказывания к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту. Истина теперь дана в форме представленности объекта субъекту. Она приобретаетсся посредством индивидуальных усилий, в результате наблюдения, измерения, классификации. *Чтение* Священного Писания заменяет *наблюдение* над исследуемым объектом, комментирование сочинений отцов церкви заменяет проверка результатов эксперимента.

Научное знание с экспериментальными формами проверки истины начинает доминировать в общественном сознании: в лице научных сообществ, библиотек, педагогики оно получает институциональную поддержку. На естественнонаучную истину ориентируется даже художественная литература, которая в своей романной форме пытается воспроизвести некоторые черты научного дискурса.

Научная форма истины изменила, но не ликвидировала сам статус авторитетного суждения: оно просто поменяло свое основание. Истину Священного Писания заменила истина наблюдения и эксперимента.

Однако связь истины и знания вскоре была поставлена под сомнение. Первое сомнение в самом праве истины на существование высказал Ф.Ницше, когда в понятии истины увидел ценностную форму, производную от морального предрассудка. Истина превращается в волю к истине, в притязание на власть (принцип господства), в функцию воли к власти.

В современной ситуации тождество понятий «истина» и «наука» перестало быть само собой разумеющимся. Высказыванию для того, чтобы быть научным, следует удовлетворять какой-то совокупности условий. Целью научного знания становится не

истина, а эффективность. «Ученых, техников и аппаратуру покупают не для того, чтобы познать истину, но чтобы увеличить производительность»²⁷.

3. *Легитимационная функция.* Авторитет, с одной стороны, является основным носителем легитимации, с другой – сам нуждается в ней. Его функция легитимации заключается в том, что он – носитель «метарассказов» (Лиотар) – о «великом герое», «великих опасностях», «великих кругосветных плаваниях» и «великой цели».

Главной составляющей легитимности является коллективная вера. Как отмечал Ю. Хабермас, легитимность политического порядка измеряется *верой* в него тех, кто подчинен его господству. Во время коронавания французского короля, суверен выслушивал от прелата слова: «Прими меч сей». Этот жест, наделяющий суверена силой оружия, был актом легитимации королевской власти посредством авторитета католической церкви. Сам этот акт содержит в себе, по крайней мере, два объекта веры: веру в легитимность христианской церкви и веру в то, что она способна сделать легитимной другую власть. Значимость данного акта скрывается в феномене коллективной веры – последнего основания как легитимности, так и авторитета.

Легитимность современной демократической власти покоится на вере в акт инаугурации президента, во время которой текст конституции, на котором лежит рука президента, своим авторитетом освящает его власть. Церемонии, шествия, собрания, праздники как акты коллективной веры призваны непрерывно подтверждать легитимность существующей власти.

Вместе с тем, завоевать авторитет – значит апеллировать к основанию, которое опять-таки лежит в глубине коллективной веры.

Иисус основывал свою легитимацию и свои притязания на том, что Он и только Он знает Отца, что только вера в Него есть путь к Богу. Ленин основывал свою легитимацию на том, что только он и его партия знают марксизм и являются подлинными марксистами.

Коллективная вера, дополняющая в различных пропорциях внешнее насилие, – вот формула легитимности. Ни чисто аффек-

тивные, ни чисто ценностно-рациональные мотивы не могут создать надежные основы господства, решающим фактором остается вера.

4. *Институционализационная функция.* Как только у харизматического лидера, пророка, социального реформатора появляются последователи и это становится практикой реальной жизни, начинается процесс институциализации авторитета. Этот процесс можно сравнить со своеобразным «образованием пантеона богов», наделением их определенными атрибутами и разграничением компетенций, распределением «Божественной благодати». То есть появляются приближенные вождя, его ученики или апостолы, разного рода последователи и специалисты по его учению – крупные, средние, мелкие. Каждому из них принадлежит определенное количество харизматической благодати, соответствующее его рангу.

Перед ними ставится задача оказывать непосредственное систематическое воздействие на повседневную жизнь человека. Такое воздействие институциализируется в школах или любых других учебных заведениях, которые, в свою очередь, подчиняются другим организациям, их контролирующим и разрабатывающим для них программы. Наконец, создается специальный институт для осуществления идей харизматического лидера. Образцом такого института может служить партия или церковь. Именно перед ними стоит задача придать повседневности содержание «пророческих проповедей».

Повсюду, где союз или общность выступают не как личная сфера власти отдельного лица, а как подлинный «союз», происходит наделение авторитета символическими функциями, с тем, чтобы упростить групповую самоидентификацию (легче идентифицироваться со знаком, символом, идеей, чем с реальным человеком, обладающим всей полнотой достоинств и недостатков). Церковь идентифицируется с богом, партия – с вождем.

Одним из способов институциализации авторитета является культ. По сути дела, культ означает образование регулярно действующего, организованного предприятия по оказанию влияния на авторитет. Причем под влиянием может пониматься как право интерпретации тех или иных положений авторитета, так и право

обращаться к нему с непосредственными просьбами. Культ предполагает избирательность доступа к вождю, благодаря наличию функционеров, в компетенцию коих входит почитание авторитета.

Такое понимание культа выходит за рамки широко распространенного мнения о нем как форме почитания и воздействия религиозного или светского авторитета. Культ – это также (если не прежде всего) способ воздействия на авторитет, это определенная уловка, посредством которой функционер, лицо непосредственно вовлеченное в осуществление культа, оказывая воздействие на носителя авторитета, реализует свою власть. Основная цель лиц, окружающих вождя, – определение каналов влияния на него. Культ как раз и является формой осуществления этого влияния.

Несмотря на наличие культа, авторитет должен неустанно доказывать свою силу, непрестанно подтверждать себя. Если попытка влиять на авторитет оказывается в течение длительного времени бесполезной, то это означает, что он не обладает силой или что средства воздействия на него неизвестны. Достаточно нескольких крупных разочарований, чтобы храм стал навеки пустым.

Власть покоится на оправдавшихся предсказаниях, успешном излечении и ценных советах. Если пророчество успешно, пророк находит постоянных помощников, если политическая акция удалась, вождь находит себе единомышленников, если сражение выиграно, полководец находит новых солдат.

5. Прогностическая функция. Ни одно общество не может существовать без предвосхищения будущего. Это необходимо для того, чтобы строить дома и дороги, принимать хозяйственные решения и предпринимать политические акции и т.п. Подобные задачи решают по-разному: то ли пользуясь предсказаниями оракулов, то ли доверяя интуиции, то ли непосредственно на основании опыта.

Прорицание всегда было эффективным способом подтверждения харизмы и авторитета. Оно было включено непосредственно в текст Священного Писания и подчинено практике Спасения. Прогностическая функция составляла стержень идеологии марксизма, в которой построение бесклассового общества тракто-

валось одновременно как цель и как прогноз. «Патент» на знание будущего наделяет субъекта такого знания огромной властью. «Там, где священнослужители сумели захватить в свои руки толкование предсказаний оракулов и Божьей воли, их власть была длительное время преобладающей»²⁸. Общественное мнение до сих пор видит в современных политиках жрецов будущего. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть любое газетное интервью, где наши вопросы к любому политическому лицу касаются преимущественно ближайшего и отдаленного будущего.

Прорицание основывается на признании определенного порядка (например, у эллинов предполагалось наличие безличной универсальной силы, стоящей над богами) и предстает в истории культуры в различных ипостасях. В десекуляризованном мире оно вполне может выступать в качестве научного прогноза или плана. Отголоски прогностической функции авторитета сохраняются в институте экспертов, в футурологии и фантастической литературе.

б. Нарративная функция. Как отмечал М.Фуко, существование общества предполагает наличие в нем целого ряда особо важных повествований. Эти повествования повторяются, пересказываются, варьируют. Предполагается, что в этих своеобразных «ритуализованных ансамблях дискурсов» содержится исток и тайна данного общества, его первоосновы и первоначала. «Есть дискурсы, которые... бесконечно *сказываются*, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны»²⁹.

В разных культурах роль такого дискурса может выполнять или Библия, или Коран, или Манифест Коммунистической партии, или «Майн Кампф». Такой дискурс представляет знаковое воплощение авторитета, его семантическую составляющую.

Авторитет для утверждения своего господства должен провести границу между признанным священным текстом и текстом, не признанным таковым, и внушить это всем и каждому. В любой своей форме авторитет инициирует появление «канонических книг» и «догматов».

В современной культуре функцию «канонических книг» выполняют слова, тиражируемые средствами массовой информации. «Дискурсом, который бесконечно *сказывается*», оказывается не

Библия или труды классиков марксизма, а язык рекламы, непрерывно воспроизводимый средствами массовой информации. Тем самым в культуре репродуцируется уже не текст, а фраза.

Отсутствие «изначального дискурса» резко изменяет место и значение комментария в культуре. Нет необходимости в комментарии, потому что отсутствует первичный текст. Так, в области политики «конституция» отнюдь не обладает статусом первичного текста (хотя День Конституции провозглашается для того, чтобы придать тексту «сакральный» смысл); этот текст можно изменять, совершенствовать, он может подвергаться перманентной критике.

7. *Функция табу.* Одним из проявлений харизмы авторитета является превращение людей или вещей в табу для других. В обществе табуируются идеи, формы поведения, социальные группы, социальные институты. В советском обществе табуировались эксплуататоры, буржуазная идеология, «асоциальные» формы поведения (пьянство, проституция, наркомания), в фашистском рейхе – евреи, марксизм и т.п.

Запрет – современная форма существования табу. Нарушение запрета должно не просто приводить к правовым санкциям, оно должно вызывать чувство вины. Нормативная система, основанная на табуирующей функции авторитета, как правило, иррациональна, поскольку проступок против существующей религии или идеологии не может быть рационально определен как проступок.

Поэтому здесь важное место занимает опять же вера. Вера не может существовать в перманентной дискуссии, обсуждении норм и ценностей, которые являются фундаментом верования. Вера в согласие опирается на отказ от дискуссии, запрет на критику. Определенные убеждения и правила жизни выделяются в особую группу и ставятся над всеми другими. Например, можно спорить о лучшей избирательной системе, но сам принцип выборов остается неприкасаемым. Запрещенное для критики не надо доказывать, как нельзя опровергать. Сомнение должно быть изъято из любой моральной доктрины. «Любой, кто робко пытается поставить под вопрос неоспоримое, встречает самое свирепое озлобление. Посмотрите, с какой быстротой церкви или партии отлучают за малейшее диссидентство и даже за спор, и вы поймете, о чем идет речь»³⁰. Запрет на критику – отнюдь не достояние древней

истории. Повсюду и всегда он обнаруживает существование легитимности и гарантирует ее. Ибо он ставит выше сомнения и возражения те верования и практику, которые необходимы для господства.

Внедренный в каждое сознание, запрет выхлещивает сомнения и глушит сердечные перебои. Ибо власть, которую оспаривают и противоречиво интерпретируют, – уже не власть.

Всякая система запрета предполагает наличие строго биполярного поля: «священного» и «профанного», «законного» и «незаконного», «благоговейного» и «богохульственного». Табуирование возможно только до тех пор, покуда граница между ними и нарушение этой границы не утратили своей значимости. Исчезновение границы, разделяющей «священное» и «профанное», «законное» и «незаконное», «благоговейное» и «богохульное», – симптом утраты авторитетом своей власти.

Глава 4

ИМЕНЕНИЕ ФУНКЦИЙ АВТОРИТЕТА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

В истории европейской культуры мы выделяем три последовательно эволюционировавших типа авторитета. *Первый тип* появляется в средневековом обществе и связан с особенностями христианской религии Спасения, авторитетом Священного Писания и церкви с ее учительской миссией.

Второй тип авторитета упраздняет авторитет Бога, замещает его авторитетом разума, цель вечного блаженства превращает в идею земного счастья для большинства, бегство от мира заменяет историческим прогрессом, а творческое начало – исключительную черту библейского Бога – делает свойством человека.

Становление этого типа авторитета в Новое время сопровождалось его интериоризацией, переходом от внешнего авторитета к внутреннему (ярким примером может послужить этическая философия И.Канта). Внешний авторитет, воплощенный в каком-либо лице или институте, подменяется внутренним (власть долга, совести или «суперэго»).

Третий тип авторитета, который характеризует современное общество, ставит под сомнение уже само понятие субъекта как творческой автономной субстанции, подчиняющейся внутренним принципам: разуму, воле, совести. Появляется субъект без лица, а точнее говоря, со множеством лиц. Именно этим объясняется особый статус актера в современном обществе.

Появление подобного субъекта – то есть, по сути, исчезновение субъекта – фиксируется в различных культурных формах. Особенно ярко такая ситуация проявляется в изменении социального восприятия художественного текста. В 1968 году Р.Барт опубликовал небольшую заметку под названием «Смерть автора», ставшую манифестом современного структурализма. В ней на основе дан-

ных современной лингвистики доказывается, что текст представляет собой многомерное пространство, в котором спорят различные виды письма; он соткан из тысячи цитат. В нем нельзя увидеть только один определенный смысл, единый авторский замысел; присвоить текст автору – значит лишить его всего многообразия смыслов, наделить его окончательным значением. Если что-то рассказывается ради самого рассказа, считает Р.Барт, без прагматической цели воздействия на действительность, тогда «голос отрывается от своего источника», для автора наступает смерть.

М.Фуко увидел в этой ситуации социальный подтекст. Исчезновение автора как творца текста стало возможным благодаря тому, что он перестал быть фигурой, способной противостоять власти (отмеченное Р.Бартом отсутствие в рассказе прямого воздействия на действительность). Текст перестал быть предметом специального интереса власти, *его перестали бояться*.

Безразличие к автору наиболее ярко демонстрируют современные средства массовой информации. Подписанная газетная статья по своему функциональному значению не отсылает к автору. Автор сливается с самим заголовком и выполняет тождественную функцию, функцию различения.

Особым образом на факт исчезновения субъекта отреагировало философское знание, пытаясь пересмотреть свои предпосылки. Традиционно для философии субъект в ипостаси чистого разума выступал творцом идей, носителем априорных основоположений, саморефлектирующим основанием научного знания.

Если субъект утрачивает свое место в культурном универсуме, если он перестает быть основной инстанцией, отвечающей за волеизъявление, то это означает, что должен измениться и сам метод философствования – метод, опирающийся на *трансцендентальную субъективность*. На смену понятию субъекта в феноменологии приходит идея intersубъективности – в качестве главной инстанции конституирования объекта. В работах позднего Гуссерля осуществляется переход от сознания и субъективности к понятию жизни, он разрабатывает понятие *анонимной* интенциональности.

Это недоверие к субъекту охватывает также комплекс психологических наук: в психоанализе вводится понятие «коллективного

бессознательного», в социальной психологии – «мышление» толпы. «Прочтение Фрейда есть в то же время кризис философии субъекта; оно требует отказа от субъекта, каким он изначально предстает сам перед собой с точки зрения сознания; оно делает сознание не тем, что дано, а предъявляет его в качестве проблемы, задачи. Подлинное *cogito* должно быть достигнуто, опираясь на маскирующие его ложные рефлексии»³¹.

Ярким примером переосмысления методологических оснований, связанного с изменением положения трансцендентального субъекта, может служить философская позиция М.Фуко. Место субъекта познания, который изобретает или вырабатывает ту или иную дискурсивную практику, занимает «анонимная» и «полиморфная» воля к знанию.

Наличие трансцендентального субъекта исходит из противоположности внешнего и внутреннего и связанной с ней проблемы выражения. Такая противоположность характеризует историческое описание (в частности, историю идей), которое пронизано оппозицией внешнего и внутреннего и следует задаче постоянного возвращения от внешнего к внутреннему, к некоторому «сущностному ядру». Историческое описание стремится, отбросив внешнее, выявить некоторый скрытый внутренний смысл, замысел, место пребывания истины, субъекта и авторитета. Ему ставится задача «проделывать в обратном направлении работу выражения», раскрывая в сказанном скрытое там тайное и глубинное и тем самым «высвобождая ядро основополагающей субъективности». Такому историческому описанию Фуко противопоставляет иного рода историю, которую он называет *археологией*.

«Я не занимаюсь разысканием этого торжественного начального момента, исходя из которого оказалась возможной, скажем, вся западная математика. Я не восхожу к Евклиду и Пифагору. (Скрытая полемика с Гуссерлем, в частности, с его работой «Происхождение геометрии» – В.Б.) Я всегда ищу начала относительные – скорее установления или трансформации, нежели основания»³². Фуко предлагает анализ внешнего (анализ дискурса в явленном существовании как некоторой практики, подчиняющейся правилам), которое не отсылает ни к какой форме внутреннего.

Итак, согласно Фуко, оказывается, что суждение типа «я говорю» лишено смысла. Его присутствие в языке стало атавизмом,

который не перестает демонстрировать «смерть» автора. Ведь *говорить* – значит подчиняться определенным языковым практикам, которые в свою очередь подчиняются правилам (образования, существования и сосуществования), согласуются с системами функционирования и т.п.

«Я говорю» предполагает, что существует некая трансцендентальная истина, коррелят трансцендентального субъекта. «Я говорю» означает, что я пытаюсь высказать нечто личное, внутреннее ядро своего переживания. Однако на самом деле речь идет лишь об определенной языковой игре, задающей правила образования дискурса, а само «я» различно в различных языковых практиках, полиморфных и анонимных.

«Недостаточно повторять, что автор исчез, – пишет Фуко. – Точно так же, как недостаточно без конца повторять, что Бог и человек умерли одной смертью. То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются».³³ Заметим, что эта мысль Фуко коррелирует с мыслью Хайдеггера о пустом месте, оставшемся после смерти Бога.

«Определить пространство», которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, выяснить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются, – это значит определить место и функции авторитета.

Пространство, оставшееся после смерти Бога, – это пространство сверхчувственного. Утверждение новоевропейской субъективности, как мы уже отмечали выше, было связано с попыткой субъекта захватить это пространство, присвоить себе творческие функции Бога. Этот процесс сопровождался заменой старых ценностей новыми при сохранении самого места сверхчувственного.

По характеристике Хайдеггера – это состояние неполного нигилизма. Полный нигилизм устраняет и само сверхчувственное как область, где располагаются ценности. Стадия, на которой в настоящее время находится авторитет, как говорилось в связи с анализом функции авторитета, характеризуется исчезновением мира сверхчувственного.

Авторитет занимал определенное место в ценностной иерархии общества. Своеобразие этого места состояло в том, что отсюда, как с горной вершины, можно было охватить взором и осмыслить всю жизнь общества в целом. Отсюда открывалась перспектива репрезентации целого как целого.

В современном полифункциональном обществе нет ни «центра», ни «вершины», находясь на которой можно было бы репрезентировать все общество во всем его многообразии. Нет того принципа единства, что сообщает всему иному порядок.

Однако идея «особого места» достаточно живуча. Так, К. Манхейм полагал, что в современном функционально рационализированном обществе существуют лица, которых он называл «организаторами» и которые обладают способностью наперед продумать ряд социально значимых действий, что гарантирует им ключевое положение в обществе. Такое ключевое положение в обществе дает «организатору» ясное видение положения дел, в то время как способность видения и понимания социальных проблем у среднего человека постепенно все больше ограничивается. «В современном обществе существует не только упомянутая концентрация средств производства в руках уменьшающихся в своем числе немногих, но и сокращение, раньше лишь намечавшееся, теперь же ставшее понятным из анализа происходящих в обществе процессов, – тех позиций, с которых ясно видны важные общественные связи»³⁴.

Представление о том, что в обществе существует особое ключевое положение, специальный «наблюдательный пункт», из которого становятся видны все проблемы общества и тенденции его развития, из которого можно представить общество как целое, на наш взгляд, является своеобразной реанимацией авторитета.

Современное общество описывается разнообразными, конкурирующими друг с другом репрезентациями. За ними стоят различные социальные силы, стремящиеся навязать свое видение социальных проблем. Такие функциональные системы, как хозяйство, политика, воспитание, религия и искусство, производят каждая свое общество, в котором доминирует данная система. Однако ни одна из них в конечном счете не способна навязать свое описание другим функциональным системам.

Глава 5

ХАРИЗМА, АВТОРИТЕТ И СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

Средства массовой информации открывают бесконечные возможности репродуцирования политического тела, его *тиражированного присутствия*: на уличной афише, в газете, на экране телевизора. Они как бы демонстрируют реализацию теологической метафоры вездесущности. Предполагается, что чем больше будет напечатано листовок, чем чаще тот или иной политик появится на экране телевизора, мелькнет с обложки журнала, тем успешнее окажется политическая акция, связанная с его именем.

Мы присутствуем при уникальной операции, совершаемой средствами массовой информации, они превращают физическое тело в образ, символ, представление. Физическая субстанция испаряется и ее место занимает репродуцируемое бытие знака. Отношение между репродуцируемым средствами массовой информации образом и отображаемым нельзя мыслить в терминах сходства и различия. Изобразительный знак, создаваемый средствами массовой информации, отнюдь не является отображением. Эффективность средств массовой информации заключается в том, что, используя фото-телеобраз, они пытаются убедить нас в том, что мы имеем дело только с отображением, единственная функция которого служить идентификации. В действительности изображение не идентично изображаемому и приобретает собственную реальность.

Применительно к сфере политических отношений сказанное означает, что реальность власти замещается властью представления. Власть принадлежит не конкретному физическому лицу или группе лиц, а представлению, созданному о них средствами массовой информации. Ограниченность такого типа власти заклю-

чается в ее неспособности выйти из виртуальной реальности представления и предпринять экстраординарные действия.

Политик, изъятый из сферы своего непосредственного воздействия, прямого контакта с массами, лишается уникальности своей личностной ауры, специфически человеческого способа воздействия. Он не может претендовать на статус харизматического лидера, пребывая в роли киногероя. По М.Веберу, образцовым носителем харизмы является пророк, обладающий способностью к эмоциональной проповеди.

Публичное выступление харизматического лидера сопровождается особым, экстагическим душевным состоянием его участников, ощущением родства с выступающим, поскольку посредством слова в них якобы переходит душа харизматического лидера.

Как правило, харизма представляет собой власть экстраординарную, случайную, чуждую традициям и разуму, которая возникает во время чрезвычайной, переходной ситуации. Предпосылкой харизматической власти является дар убеждения, тогда как традиционная или легальная власть существует сама по себе.

Господство в случае харизматического лидера не зависит ни от интереса, ни от силы, ни от рационального расчета. Индивиды отказываются от своей автономии не ради выгоды или по принуждению, но чтобы идентифицировать себя с вождем во имя того, что он воплощает для каждого члена общности: героя, гения, отца.

Важный момент для понимания харизмы состоит в том, что она является сугубо личностным даром и не может быть передана по наследству, в отличие от авторитета (возможен авторитет традиции, социального института, но не возможна их харизма). В этом смысле харизма сродни ауре.

Понятие ауры, заимствованное из эзотерической литературы, встречается у одного из «попутчиков» Франкфуртской школы В.Беньямина, применившего его для определения специфики воздействия подлинного произведения искусства. Аура понимается им как *«уникальное ощущение дали»*, существующее независимо от удаленности воспринимаемого предмета.

Такого рода недоступность, удаленность представляет собой главное качество восприятия культового изображения. Предмет,

в силу своего культового значения, обладает особым горизонтом, как бы принадлежит другому уровню существования, диктующему особенности его восприятия.

Репродуцирующая техника выводит предмет из сферы его уникального существования в безличность массового. Вырванный из всех жизненных связей и лишенный условий своей доступности, он лишается той ауры, которой обладает подлинное произведение искусства. В репродуцируемом средствами кино-фото-техники образе происходит утрата подлинности первообраза, его особого онтологического статуса. Этот процесс симптоматичен, его значение выходит за пределы области искусства. Техническое воспроизведение образа человека средствами кино или телевидения, перевод его в план представления тоже приводит к утрате харизмы как уникального свойства.

Важной составляющей харизматического авторитета являются условия его воздействия. Эти условия образуют особое символическое пространство, в котором осуществляется связь вождя и масс. Общение с вождем совершается не в любом месте, но в месте, в определенном смысле «возвышающемся» над другими. Им может быть броневи́к, площадь, стадион. Возникают пространственные границы, в рамках которых осуществляется харизматический ритуал.

Чтобы занять символическое пространство, необходимо приложить определенные усилия. Перемещение является значимым с символической точки зрения: оно выполняет двойную функцию: устраивает ритуал и начинает определять связь, которая скоро установится между лидером и массой. Факт перемещения подчеркивает, что именно этот, низший, затрачивая усилия на передвижения, выражает свою почтительность вождю, предаваясь ему. Символическое пространство, в котором совершается ритуал власти, в подавляющем большинстве случаев образуется одним из следующих мест: церковь, площадь, стадион, зал.

Символический ритуал власти не совершается наедине. Он требует присутствия публики. Она обязательна, она не только призвана служить свидетелем ритуального действия, она составляет часть символической системы харизмы, она создает в символическом материальном пространстве символическое социаль-

ное пространство: «на глазах многих», «при собрании всех присутствующих», «в присутствии многих» и т.д. Церемония делает связь между вождем и отдельным индивидом публичной. Участник церемонии в факте присутствия других людей видит как бы материальную фиксацию экстраординарных качеств вождя.

Следует также учитывать взаимное расположение участвующих в церемонии сторон: вождя и массы. Символическое пространство делится как бы на две неравноценные части: пространство вождя и пространство масс. Пространство вождя символизирует собой центр власти, из которого распространяется охватывающая каждого и благодаря этому многократно себя умножающая энергия харизмы.

Такие составляющие условия воздействия харизмы, как «пространство», «перемещение», «публика», «расположение вождя и масс в пространстве», перестают быть составляющими кино-телеобраза. Участник сакральной церемонии, требующей определенного напряжения физических и психических сил, превращается в пассивного реципиента готового символического продукта.

«Радио и кино изменяют не только деятельность профессионального актера, но точно так же и того, кто, как носители власти, представляет в передачах и фильмах самого себя. Направление этих изменений, несмотря на различие их конкретных задач, одинаково для актера и для политика. Их цель – порождение контролируемых действий, более того, которым можно было бы подражать в определенных условиях. Возникает новый отбор, отбор перед аппаратурой, и победителем из него выходят кинозвезда и диктатор»³⁵. Средства массовой информации в силу своей собственной природы, а именно представления объекта вне его социального и культурного контекста, не могут создать харизматическую личность, ее место занимает «искусственная» личность.

Примером такой искусственной личности может служить современная поп-звезда. Ее функциональные возможности в качестве авторитета весьма ограничены – она может моделировать только определенные формы поведения: выбор одежды, духов, мест развлечения. Она не говорит или, более точно, она говорит,

но не имеет своего голоса. Голоса, который необходим, чтобы состоялась пророческая проповедь.

Однако не все согласны с утверждением об утрате доверия к авторитету, об изменении его положения в общественной жизни. Так, С.Московичи считает, что одним из симптомов нашего времени является культ исключительного индивида. «Он (культ. – В.Б.) смущает нас тем больше потому, что его считали испарившимся в результате критики, враждебности к любому личному авторитету и идолопоклонству, – утверждает С.Московичи. – Его постоянство нас ошеломляет, порождает нервный кризис, более мучительный, чем кризис ценностей»³⁶. Иначе говоря, возникает вопрос: как объясняется появление таких авторитарных фигур XX века, как Гитлер, Сталин, Муссолини, как согласуется оно с общей тенденцией европейской культуры к диффузии авторитета?

В лице данных вождей мы как бы видим возвращение к тому типу трансцендентального субъекта, который утверждался в философии Декарта и Канта и для которого характерно рассматривать мир как воплощение своей субъективности, продукт своей воли. Политическим идеалом такого субъекта был монарх, волеизъявление которого, полагал Лейбниц, более действенно, чем все методы науки и вся образованность.

Телесная составляющая авторитета, представленная в виде сакрального тела императора, поддерживалась механизмами власти, обладающей правом распоряжаться жизнью и смертью. Право «захвата», мысль о всемогуществе и необходимости властного принуждения санкционировались моральными нормами. Смерть за царя и отчизну выступала высшей доблестью и добродетелью.

Смена типов власти, которую Фуко обозначил как переход от власти, выполняющей функцию «взимания», к власти, наделенной функциями «контроля», «надзора», «умножения» и «организации» сил, сопровождалась потерей моралью права быть высшей мерой оценки человеческого поведения. Власть, центрированная вокруг тела («био-власть»), вступление феноменов, свойственных жизни человеческого рода (например, контроль за рождаемостью), в поле политических техник оборачивается доминированием

принципа удовольствия в общественной жизни. Этот принцип становится необходимым и достаточным основанием, делающим из современной поп-звезды, артиста, топ-модели «оракулов» общественного мнения.

Условия, в которых может быть реализован «культ исключительного индивида», полностью определяются средствами массовой информации. Как отмечалось, средства массовой информации не могут создать харизматического лидера, потому что тело вождя как некий уникальный инструмент воздействия на массы принципиально не может быть дублировано и тиражировано средствами массовой информации. Место харизматической личности занимает искусственная личность и именно о ней следует вести речь, когда ставится вопрос о культе исключительного индивида.

По-разному современные философы и социологи описывают состояние утраты доверия к авторитету. Общим является то, что такая утрата переживается как кризис культуры, как кризис ценностей.

«Отождествление» с великими именами, героями современной истории становится все более трудным, больше не вдохновляет стремление «догнать» Германию, что в общем-то предлагал президент Франции как цель жизни своим соотечественникам. К тому же, может ли это быть целью жизни? Такая цель остается на усмотрении каждого. Каждый предоставлен самому себе. И каждый знает, что этого «самому себе» – мало³⁷.

О том же, по сути, говорит М.Хайдеггер: «Судьбою становится то, что сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать. Мы такое сущностное распадение всего сверхчувственного называем забытием, тлением, гниением»³⁸.

Жизнь без авторитета, в какой форме мы его ни возьмем, будет ли это авторитет личности или авторитет разума, в любом случае, его отсутствие грозит человечеству «забытием», «тлением» и «гниением». И вместе с тем мы с опаской относимся к авторитету, не без основания думая, что великие люди – это великие бедствия.

Литература

- ¹ *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1989. – С. 144.
- ² *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 336.
- ³ *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: Изд-во «Центр психологии и психотерапии», 1996. – С. 68.
- ⁴ Там же. – С. 178.
- ⁵ *Arendt H.* Was ist Autoritat? // Fragwürdige Traditionbestände im politischen Denken der Gegenwart. – Frankfurt/M., 1957.
- ⁶ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – С. 302–303.
- ⁷ *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. – С. 23.
- ⁸ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – С. 217.
- ⁹ *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – С. 79.
- ¹⁰ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 305–306.
- ¹¹ Там же. – С. 311.
- ¹² Там же. – С. 313.
- ¹³ Там же. – С. 319–320.
- ¹⁴ *Фуко М.* Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. – М.: Касталь, 1996. – С. 258.
- ¹⁵ *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 40.
- ¹⁶ *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – С. 139.
- ¹⁷ Там же. – С. 169.
- ¹⁸ *Гуревич А.Я.* Марк Блок и историческая антропология // Блок М. Короли-чудотворцы. – С. 672.
- ¹⁹ *Блок М.* Короли-чудотворцы. – С. 129.
- ²⁰ Там же. – С. 111.

- ²¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 175.
- ²² Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. – С. 253.
- ²³ Фромм Э. Бегство от свободы. – С. 142.
- ²⁴ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 133.
- ²⁵ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. – С. 63.
- ²⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – С. 137.
- ²⁷ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 112.
- ²⁸ Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 103.
- ²⁹ Фуко М. Порядок дискурса. – С. 60.
- ³⁰ Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психиатрии, 1998. – С. 286.
- ³¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 250.
- ³² Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. – С. 338.
- ³³ Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине. – С. 18.
- ³⁴ Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – С. 298.
- ³⁵ Там же. – С. 42.
- ³⁶ Московичи С. Машина, творящая богов. – С. 280.
- ³⁷ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – С. 44.
- ³⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – С. 178.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Кризисные периоды в истории общества всегда оказывали стимулирующее влияние на социальную мысль. Современный кризис дает возможность непосредственно ощутить значение и власть символического начала, участвующего в смысловом строении социального мира. Как отмечал П.Бурдьё, сохранить или трансформировать социальный мир – значит сохранить или трансформировать категории восприятия этого мира.

Изучение социальных изменений не должно ограничиваться сферой экономических преобразований. Не менее важно исследовать процессы, происходящие в духовной жизни общества, в ценностно-символической сфере. Социальные преобразования можно представить как процесс крушения старых и появления новых символов. В кризисные ситуации символ первым подвергается атаке со стороны различных социальных сил. Уничтожение символа подготавливает появление нового символа и само становится символическим актом. Та энергия, с которой утверждаются или опровергаются социальные символы в истории общества, заставляет предположить, что за символической системой стоят отношения власти.

В современном мире идет постоянная борьба за «навязывание своего видения этого мира». Политическая власть оказывается символической властью, а «говорить» и «делать» в политике – синонимами.

Однако мы пытались не только исследовать роль политической номинации, производящей различного рода социальные классификации, но и обратить внимание на других участников, занятых производством социального смысла. Они незримо участвуют в конституировании смыслов социального мира в условиях относительно стабильного существования общества и приоткрывают себя в кризисные периоды, когда разрушается сложившийся

порядок мира. Это – символические структуры, к которым относятся «миф», «авторитет», «предрассудок», «традиция», «ритуал».

В первом разделе, который носит историко-социологический характер, проблема смысла рассматривается в рамках традиции «понимающей социологии». Мы пытались проследить, как в истории социологии менялось представление об источнике социального смысла. Так, для М.Вебера смыслосозидающим принципом служит понятие интереса, который, направляемый ценностными идеями, участвует в образовании культурно-исторических понятий.

В феноменологической социологии проблема смысла концентрируется на значимом акте индивида. Недостаток веберовской концепции смысла для последователя М.Вебера А.Шютца состоит в недооценке им различия между действием, совершаемым, имеющим цель в будущем, и завершенным. Опираясь на идеи Гуссерля и Бергсона, Шютц рассматривал «поток сознания» в качестве подлинного источника для возникновения значения. Структуры значений социального мира могут быть дедуцированы из наиболее простых и общих характеристик сознания.

Недостаток феноменологического подхода к проблеме социального значения состоит в том, что феноменология источник смысла ограничивает деятельностью отдельного субъекта. Подлинный источник смысловых ориентаций субъекта нужно искать в интерсубъективном мире, что позволяет определить смысл как объективный и существующий вне сознания отдельного субъекта. Проблема «анонимной интенциональности» ставит вопрос о наличии объективных смыслов, идеальных предметностей, участвующих в смысловом строении социального мира.

Такие объективные смыслы постоянно присутствуют в мифологических образованиях культуры. Современный миф вырастает из ценностного сдвига современной истории. Переоценка ценностей всегда связана с поиском нового смысла. Однако новый смысл предстает уже оформленным в определенные символические структуры, одной из которых выступает миф. При изучении механизмов конституирования социального мира, направляемого мифом, выделяются два плана рассмотрения. Первый план рассмот-

рения образует телеологическая форма мифа. Это означает, что миф выступает в качестве набора форм, смысл которых лежит как бы «впереди меня». Формы мифа как бы присутствуют уже готовыми, зафиксированными в языке, традиции, культуре и используются в качестве строительного материала мировоззрения.

Другой план рассмотрения предполагает археологию мифа, то есть прочтение его со стороны желания, изучение того, что лежит в глубине семантических структур мифа. Современный политический миф в отличие от архаического, выражающего продукт коллективного бессознательного, всегда является чьим-то изобретением и, в этом смысле, приближается к теоретическим продуктам идеологии.

Во *втором* разделе социальное смыслообразование выступает как ответ на эмоциональную потребность. Переживание, инициированное социальными изменениями, является основным материалом, с которым взаимодействует современный миф. Неопределенность переживания порождает «эпистемологический» страх, питательную почву для мифа. Миф как готовая система значений предлагает универсальный язык для понимания ситуации, так как находится вне конкуренции с другими знаковыми системами, когда необходимо определить и классифицировать действительность. основополагающим принципом классификации мира является дуализм. В отличие от научной классификации, которая тоже может прибегать к дуальным оппозициям, мифологическая классификация захватывает и самого субъекта в одну целостную систему.

В *третьем* разделе рассматриваются конкретные формы взаимодействия между социальной реальностью, символом и человеческим желанием. Мир в качестве реальности неопределен до тех пор, пока не осмыслен в символических формах. Созданная «по ту сторону мира» символическая реальность легитимирует социальные отношения, придает смысл человеческому существованию. Такие обычные проявления человеческой жизнедеятельности, как охота, трапеза, совокупление, благодаря символизации приобретают смысл, становятся частью социального процесса.

Посредством символа влечение подвергается окультуриванию и рационализации, символ противостоит иррациональной сти-

хии, готовой разрушить все формы человеческого общежития. Тайна табуирования и образования коллективных символов в примитивном обществе заключается большей частью в том, что интеграция препятствует свободному действию влечений и направляет их на желательные для группы объекты и действия.

В *четвертом* разделе традиция и социальная классификация рассматриваются как средства легитимации власти. Интерес к анализу традиции продиктован особенностями социальных изменений, переживаемых современным обществом. Социальная критика разрушила систему предшествующих ценностей и идеалов, не сумев им противопоставить новые ценности.

Традиция обладает объективным смыслом, при обращении к которому происходит осмысление и понимание социального мира. Разрушение привычного круга значений и отношений ставит общество перед необходимостью новых идентификаций. Источник таких идентификаций ищут в истории, выступающей в качестве потенциальной, неактуализированной традиции.

В теоретической социологии, рассматривающей проблемы социальных трансформаций, сформировалось два противоположных взгляда на роль идей и ценностей в социальном процессе. С одной стороны, постулируется, что идеи и ценности производны от социальных структур, с другой – что ценности являются независимыми переменными, объясняющими существующие различия между социальными системами. В данной работе изучение идей и ценностей в процессе социальной трансформации представлено через конфликт традиции и социального изменения.

Традиция как один из наиболее эффективных механизмов, противостоящих разрушительному действию центробежных общественных сил, как источник преодоления кризисной ситуации определяет не только всю культуру в целом, но и отдельные ее области. Особенно ярко это проявляется в области политической культуры, когда становление национального государства актуализирует поиск подлинной национальной идентичности.

Социальные изменения, происходящие в отсутствии инновационных идей, диктуют особое отношение к традиции. Общество оказалось в ситуации ценностного вакуума, поскольку социальная

критика разрушила систему предшествующих ценностей и идеалов, но не сумела противопоставить им новые.

В *пятом* разделе анализируется социальная роль авторитета в современном обществе, прослеживается эволюция этого института от эпохи Средневековья до наших дней.

Основанием исследования служит понятийная модель авторитета, предполагающая наличие в нем трех основных измерений: автора, воли и власти. Изучение основных функций авторитета – профетической, верификационной, легитимационной, институциональной, прогностической, нарративной и табуирующей – строится на анализе двух основных типов отношений между властью и авторитетом. Первый тип отношений характеризуется борьбой между институциональным авторитетом и личностным. Другой тип отношений определяет противостояние «светской» и «духовной» властей как власти, имеющей в своем распоряжении органы принуждения, и власти, опирающейся на мораль и традицию.

Авторитет как особая форма символической власти участвует в сохранении и поддержании социальной реальности, препятствует ее полному распаду на отдельные, потерявшие социальную ориентацию действия.

Содержание

Введение. Феноменологическая социология и опыт меняющегося мира	3
Раздел 1 «ОТНЕСЕНИЕ К ЦЕННОСТИ» И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ	13
Глава 1. «Отнесение к ценности», смысл и социальные изменения	14
Глава 2. Миф, предрассудок и проблема понимания социального мира	30
Раздел 2 СМЫСЛОПОРОЖДАЮЩАЯ СТРУКТУРА МИФА .	41
Глава 1. Современные условия возвращения к мифу .	42
Глава 2. Миф в структуре повседневности	57
Глава 3. Социальные переживания и политический миф	69
Глава 4. Архетип героя и политическая борьба	83
Глава 5. Социальное реформирование как послание .	94
Раздел 3 СИМВОЛ, ЦЕННОСТЬ И ЖЕЛАНИЕ	110
Глава 1. Символ в структуре властных отношений ..	111
Глава 2. Жертвоприношения – опыт символического регулирования социальных отношений	119
Глава 3. Социальный кризис – кризис различий ...	129

Раздел 4	
ТРАДИЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ	
КАК СПОСОБЫ ЛЕГИТИМАЦИИ ВЛАСТИ	142
<i>Глава 1.</i> Традиция и социальные изменения	143
<i>Глава 2.</i> Традиция, ритуал, праздник	156
<i>Глава 3.</i> Социальная классификация как способ производства социальной реальности	175
Раздел 5	
АВТОРИТЕТ И ВЛАСТЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ	
ОБЩЕСТВЕ	201
<i>Глава 1.</i> Авторитет в современном мире	202
<i>Глава 2.</i> Средневековье – эпоха авторитета. Вещная власть	212
<i>Глава 3.</i> Субъект и его власть. Основные функции авторитета	235
<i>Глава 4.</i> Именение функций авторитета в контексте культуры	246
<i>Глава 5.</i> Харизма, авторитет и средства массовой информации	251
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	259

Наукове видання

Бурлачук В.Ф.

**СИМВОЛ І ВЛАДА:
РОЛЬ СИМВОЛІЧНИХ СТРУКТУР
В ПОБУДОВІ КАРТИНИ СОЦІАЛЬНОГО СВІТУ**

(російською мовою)

Рецензенти:

Н.В.Костенко, доктор соціологічних наук
В.І.Судаков, доктор соціологічних наук

Відповідальна за випуск: *Т.Загороднюк*
Редактор: *О.Іващенко*
Комп'ютерна верстка: *О.Соколова*
Художник обкладинки: *Ю.Бородай*

Підписано до друку 10.07.2002 р. Формат 60x84/16. Папір офс. № 1.
Друк офсетний. Ум.др.арк. 32. Замов. № . Наклад 300.

Видруковано з оригінал-макету, виготовленого в комп'ютерному комплексі
Інституту соціології НАН України. 01021, Київ-21, вул. Шовковична, 12

Видавництво "Стилос"
04070, Київ-70, Контрактова пл., 7
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК № 150 від 16.08.2000 р.)

Надруковано ТОВ "Поліграфічний центр "Фоліант".
04176, Київ-76, вул. Електриків, 26.
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК № 149 від 16.08.2000 р.)