

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН  
Научно-координационный совет  
по философским проблемам социальной теории  
АССОЦИАЦИЯ «МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО  
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ»

---

# **ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ**

**Научный альманах. 2009. Том III. Вып. 1(3).  
СОЦИАЛЬНОСТЬ И КУЛЬТУРА  
В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ**

**Под редакцией Ю.М. Резника**

Москва 2009

Очередной том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Ученым советом Института философии РАН, Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории и редколлекцией журнала «Личность. Культура. Общество».

**Международный редакционный совет:**

В.С. Степин (Москва) – *председатель совета*, Г.И. Геринг (Омск), А.С. Горшков (Санкт-Петербург), Г.Н. Григорьев (Чебоксары), Е.М. Бабосов (Минск), В.С. Диев (Новосибирск), Г.В. Драч (Ростов-на-Дону), В.Н. Егоров (Иваново), С.Г. Емельянов (Курск), А.Л. Журавлев (Москва), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.И. Катанаев (Чита), В.Ж. Келле (Москва), Н.И. Лапин (Москва), А.П. Лиферов (г. Рязань), К.Х. Межуев (Москва), Ю.Н. Пахомов (Киев), Ю.М. Резник (Москва), В. Сломский (Варшава), В.Г. Федотова (Москва), В.М. Филиппов (Москва), Б.Г. Юдин (Москва).

**Редакционная коллегия:**

Ю.М. Резник (Москва) – *главный редактор и руководитель проекта*, Н.К. Иконникова (Москва) – *ответственный секретарь*, В.Л. Абушенко (Минск), О.Н. Астафьева (Москва), Л.В. Ахмерова-Ильина (Мозырь), А.М. Бекарев (Нижний Новгород), Т.В. Бернюкевич (Чита), Л.Е. Востряков (Санкт-Петербург), С.Н. Гавров (Москва), А.Б. Гофман (Москва), П.К. Гречко (Москва), М.Б. Кожанова (Чебоксары), П.Ф. Кравчук (Курск), В.Г. Николаев (Москва), А.М. Орехов (Москва), Н.Б. Отрешко (Киев), А.А. Пелипенко (Москва), К.С. Пигров (Санкт-Петербург), Д.И. Полювынный (Иваново), В.И. Разумов (Омск), А.Б. Рахманов (Москва), А.Л. Салагаев (Казань), З.М. Саралиева (Нижний Новгород), Н.А. Степанов (Рязань), М.В. Тлостанова (Москва), В.М. Хачатурян (Москва), В.Н. Шевченко (Москва), В.В. Щербина (Москва).

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2009. Том III. Выпуск 1(3). СОЦИАЛЬНОСТЬ И КУЛЬТУРА В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ /** Под ред. Ю.М. Резника. М.: Институт философии РАН; Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2009. 372 с.

Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к международному журналу социальных и гуманитарных наук «Личность. Культура. Общество». В нем публикуются научные переводы классиков современной социальной теории, статьи отечественных и зарубежных авторов, изданные в журнале «Личность. Культура. Общество» на протяжении последних лет, а также новые материалы, специально подготовленные для альманаха.

Данный выпуск альманаха посвящен анализу концепций и подходов к изучению социальной теории и культуры в современном глобализирующемся мире. Он предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов философских и социально-гуманитарных факультетов вузов.

© – *Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории Института философии РАН.*

© – *Редакция журнала «Личность. Культура. Общество».*

© – *Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории».*

© – *Авторский коллектив.*

Содержание .....	3
Предисловие (Ю.М. Резник) .....	5

## **Раздел I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

### **Зарубежные исследования**

КЛАКХОН К. Универсальные категории культуры (пер. Я. Астафьевой, Л.А. Мостовой) .....	7
КОННЕЛЛ Р. Политическая география общей социальной теории (пер. А.М. Орехова) .....	32
ЛИНТОН Р. Понятие культуры (пер. Н.Г. Кротовской) .....	79
УАЙТ Л.А. Понятие культуры (пер. Л.М. Лазаревой) .....	95

### **Отечественные исследования**

ОТРЕШКО Н.Б. Картины социального мира в современной социальной теории .....	125
ПЕЛИПЕНКО А.А. Социальное и культурное .....	141
ИКОННИКОВА Н.К. Социальный и культурный аспекты коммуникативного взаимодействия .....	158
ТЛОСТАНОВА М.В. Социокультурная реальность между полюсами бутичной ксенофилии и деколонизального выбора .....	169
РЕЗНИК Ю.М. Человек за границами культуры и социальности: трансперсональность как предмет социальной теории (метафизические основания) .....	179
<b>Материалы дискуссии</b>	
Природа социальной реальности: многообразие подходов (Институт философии РАН, 14 мая 2008г.) .....	196

## **Раздел II. СОЦИАЛЬНЫЙ МИР В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН**

### **Зарубежная классика**

ВИРТ Л. Городское сообщество и цивилизация (пер. В.Г. Николаева) .....	227
ПАРК Р.Э. Современное общество (пер. В.Г. Николаева) .....	240
ТОНИ Р.Г. Стяжательское общество (избран. главы) (пер. В.Г. Николаева) ..	260
УОРНЕР У.Л. Корпорация в эмерджентном американском обществе (пер. В.Г. Николаева) .....	282

---

СОДЕРЖАНИЕ

---

**Отечественные исследования**

ГРЕЧКО П.К. Новая социальность: опыт интерпретации .....	302
ПЕЛИПЕНКО А.А. Штрихи к портрету постсовременности .....	318
ХАЧАТУРЯН В.М. Цивилизации в новом социальном пространстве .....	340
ГАВРОВ С.Н. Социокультурные процессы модернизации .....	359
<b>Примечание</b> (исправления в статье В.Ж. Келле, опубликованной во 2 томе альманаха «Вопросы социальной теории») .....	370
<b>Содержание на англ.</b> .....	371

## ПРЕДИСЛОВИЕ

### *Уважаемые коллеги!*

Рад Вам представить первый выпуск 3 тома нашего альманаха. Он посвящен теме «Социальность и культура в изменяющемся мире», которая стала предметом дискуссий, как на постоянно действующем семинаре «Социальная теория и социокультурная динамика России», который проходит ежемесячно в Институте философии РАН, так и на ежегодных научных симпозиумах по социальной теории в Рязани, Курске, Чебоксарах, Чите, Нижнем Новгороде и других городах России, где созданы и успешно работают региональные отделения Ассоциации «Междисциплинарное общество социальной теории» – Межвузовские центры социальной теории.

В ближайшее время данная проблема станет предметом для обсуждения на *III Международном научном симпозиуме с международным участием «Социальная теория и проблемы социально-гуманитарного образования на постсоветском пространстве»*, который пройдет 24-26 апреля 2009г. в г. Рязани на базе Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. В симпозиуме принимают участие свыше 30 ведущих специалистов в области социальной философии и общей социальной теории, теоретической социологии и культурологии, в т.ч. представители 15 городов России и стран СНГ, Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Минска, Рязани, Казани, Курска, Мозыря, Нижнего Новгорода, Омска, Чебоксар, Читы и др.

*Целью симпозиума* является анализ и разработка личностно-ориентированных подходов и стратегий в области социальной теории, поиск и определение теоретического содержания современного социально-научного знания, обсуждение итогов и перспектив развития социальной теории в системе профессиональной подготовки специалистов-гуманитариев на постсоветском пространстве.

На симпозиуме предполагается обсудить *следующие вопросы*: отечественный и зарубежный опыт в изучении проблем взаимодействия культуры и социальности (сравнительный анализ); социальное, культурное и персональное – категории социальной теории; социокультурная реальность как предмет современной социальной теории; персональная реальность как проблема социальной теории; возможности интеграции концепций социокультурной и персональной реальности в социологии культуры, социальной антропологии и культурологии; формирование личностно-ориентированных подходов к изучению социокультурной реальности; социальность и культура сквозь призму персонального (личностного) бытия человека; человек за пределами социальности и культуры: проблема трансперсональности; методологические проблемы личностно-ориентированного анализа социокультурной реальности; социокультурные проблемы управления современным университетом.

Как известно, идея издания ежегодного научного альманаха по вопросам социальной теории призвана объединить достижения мировой социальной мысли и усилия отечественных ученых, работающих в области теоретического общественнознания.

В течение 2009 г. мы планируем провести силами Ассоциации «Междисциплинарное общество социальной теории» и редколлегии журнала «Личность. Культура. Общество» при участии отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, отдела теоретической и прикладной культурологии Российского института культурологии и региональных научных центров еще несколько научных мероприятий по актуальным проблемам современной социальной теории, в т.ч.:

1) I Междисциплинарный научный симпозиум с международным участием «*Социальная теория и проблемы личности в современном обществе*» (Курск, КГТУ, 22-23 мая 2009 г.). *Тема симпозиума*: «Личность и творчество в современном мире».

2) II Междисциплинарный научный семинар с международным участием «*Современная социальная теория: проблемы и перспективы*» (Москва, РУДН, 19 июня 2009 г.). *Тема семинара*: «Институциональная парадигма в современной социальной теории».

3) V Российский философский конгресс «*Наука. Философия. Общество*» (Новосибирск, НГУ, 25-28 августа 2009 г.). *Круглый стол*: «Философия и гражданское общество в России: проблемы взаимодействия».

4) II Междисциплинарный научный симпозиум с международным участием «*Социальная теория и проблемы становления гражданского общества на постсоветском пространстве*» (Чебоксары, ЧГПУ, Межвузовский центр социальной теории, 24-26 сентября 2009 г.). *Тема симпозиума*: «Гражданственность как критерий развития личности и общества».

5) VII Международная научная конференция «*Человек, культура и общество в контексте глобализации*», посвященная 10-летию журнала «Личность. Культура. Общество» (Москва, ИФ РАН, 20 ноября 2009 г.). *Тема конференции*: «Личность—культура—общество как предмет современной социальной теории».

Предлагаемый выпуск альманаха составлен по той же схеме, что и предыдущие выпуски: в него вошли как тексты классиков социальной теории, которые ранее публиковались в журнале «Личность. Культура. Общество», так и новые переводы зарубежных исследователей, а также статьи отечественных исследователей, публикуемые впервые. В конце первого раздела выпуска размещены материалы дискуссии участников Московского междисциплинарного семинара «Социальная теория и социокультурная динамика России», которая прошла 14 мая прошлого года.

*Доктор философских наук, профессор Ю.М. Резник*

# Теоретико-методологические проблемы изучения социокультурной реальности

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

К. КЛАКХОН

## УНИВЕРСАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ\*

Есть две взаимосвязанные проблемы: существуют ли четко определяемые ограничения внутри каждой культурной вариации, которые регулируются общечеловеческими биологическими факторами, психологией и процессами социального взаимодействия? Имеют ли эти ограничения, а также вытекающие из них склонности к подобиям в форме и содержании значение для категорий культуры, которые универсальны и в смысле их соответствия определенным инвариантным позициям описания и сравнения, и в смысле наличия возможного субстанциального единообразия явлений культуры или почти что единообразия? В этой статье предпринимается попытка найти нечто среднее между этими отличающимися, но тесно связанными способами постановки проблемы категорий культуры. Прежде всего, однако, различные аспекты этих двух

---

**Клакхон Клайд Кей Мейбен** – известный американский антрополог, теоретик культуры, автор методики нового типа коллективных лонгитюдных полевых исследований, один из создателей (с Т. Парсонсом и Х. Мерри) факультета социальных отношений Гарвардского университета, затем декан факультета антропологии и директор Гарвардского Центра русских исследований, президент Американской ассоциации антропологов.

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2001. Т. 3. Вып. 2). Перевод выполнен по изданию: Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 507-523.

проблем и их импликаций должны быть рассмотрены в несколько более обобщенной форме.

В современной антропологической мысли присутствует один парадокс. А. Рэдклифф-Браун и некоторые другие британские антропологи характеризуют социальную антропологию как «сравнительную социологию». Современные американские антропологи делают акцент на кросс-культурном подходе, и некоторые из нас даже оправдывают наши иногда весьма империалистические призывы быть *scientia scientiarum* (наукой наук) гуманитарных исследований тем, что только антропологи в своей исследовательской деятельности выходят за пределы ограничений, накладываемых на ученых категориями их собственных культур. Ибо подлинное сравнение возможно только там, где выделены вне-культурно связанные единицы.

В самом деле, среди антропологических дисциплин лишь в одной лингвистике были открыты элементарные единицы (фонемы, морфемы и т.п.), которые оказались универсальны, объективны и теоретически значимы. Даже физическая антропология, которая имеет дело с собственно биологическими данными, уже начинает группировать их согласно таким понятиям здравого смысла, как «особь», «молодой человек», «взрослый» и «старик». Вся история науки показывает, что прогресс в ней зависит от продвижения за пределы «здравого смысла» к абстракциям, которые обнаруживают неочевидные отношения и свойства доступных изоляции аспектов феномена. Прежде всего это должны осознать антропологи, поскольку «смысл» становится «здоровым» только в условиях наличия культурной конвенции в науке, в частности если речь идет о понятиях конвенций собственной (внутренней) культуры.

Культурная антропология следует двумя путями, ни один из которых не предоставляет возможностей для правильного и полного сравнения. Некоторые антропологи организуют свои описания главным образом согласно размерностям самой описываемой культуры. При этом выбираются категории, которые явным образом присутствуют в языке аборигенов. Этот метод, в случае его предпочтения, дает видение опыта таким, каким он осознается самими исследуемыми народностями и избегает искажений, не генерализуется согласно классификациям, характерным для западного способа мышления. С другой стороны, ни один подход, который пренебрегает молчаливыми предпосылками и скрытыми категориями внутренней культуры исследователя, реально не дает возможности видеть уникальный культурный мир в его целостности. Более того, — и это имеет прямое отношение к настоящему обсуждению — этот



путь представляет собой культурный релятивизм в своем самом экстремальном виде. Каждая выделяемая культура становится здесь самостоятельной монадой, которая по своей природе может сравниваться с другими только приблизительно, «интуитивно», «образно».

подавляющее большинство этнографов следует, с бесчисленными вариациями и компромиссами, другим путем. Здесь применяются категории, которые присутствуют в хорошо известном «стандартном» наборе<sup>1</sup>. Типичными являются: природное окружение, экономические и технологические приемы для овладения этим окружением, социальная организация, религия, иногда язык, довольно часто встречаются категории «жизненный цикл» или же методы воспитания детей и тому подобные. В первую очередь, это понятия здравого смысла, соответствующие западной терминологии девятнадцатого столетия, характеризующие всеобщие рамки человеческой жизни. Они были слегка модифицированы в соответствии, с одной стороны, с эмпирическими обобщениями, осуществленными на основании идеи К. Уисслера о существовании «универсального культурного образца», и, с другой стороны, с изменившейся теоретической модой (например, нынешним вниманием к обычаям воспитания, способам одеваться)<sup>2</sup>.

В целом эти категории, хотя и довольно неуклюже, но обслуживают науку и делают возможным осуществлять определенные осмысленные сравнения. По своей форме, хотя и не по содержанию, они представляют собой весьма огрубленные эмпирические универсалии, в рамки которых можно условно группировать данные описательного характера. Сравни-

---

<sup>1</sup> Дж. Мердок и другие исследователи в 1950 г. заявляли, что «в одни и те же разделы они стремятся включать внутренне связанные категории, и они организуют разделы согласно определенной логике. Несмотря на это, однако, они настаивают на том, что эта классификация является полностью прагматичной....Посредством обсуждений и заблуждений... эти категории постепенно стали представлять собой в некотором роде обычные обозначения тех способов, посредством которых антропологи, географы, социологи, историки и непрофессиональные регистраторы культурных данных привычно организуют свои материалы».

<sup>2</sup> Комментируя сопоставимость исследований малых сообществ современных обществ Дж. Стюард утверждает: «В компаративном подходе к современным малым сообществам, проблемы, которые исследуются по отношению к одному сообществу — или, по крайней мере, культурная перспектива, принимаемая в данном исследовании, — используются для изучения и других сообществ. В идеале, есть определенная сравнимость исследовательских проектов, которые содержат общепринятые цели, проблемы и методы. Наличие широкого разнообразия в характерных чертах сообществ, очевидно, диктует некоторые различия в подходах, но личные интересы, цели и методы создают гораздо большие различия, и исследования малых сообществ имеют весьма мало общего, несмотря на тот факт, что все они стремятся использовать культурологический подход».

тельный же анализ осуществляется при помощи более правильных с научной точки зрения понятий, специально сконструированных антропологами: «отдельный предмет» (item), «черта» и «активность» Р. Линтона; его же — «форма», «функция», «использование» и «значение»; его же — «универсалии», «альтернативы» и «отличия»; три типа образцов А. Кребера; «темы» Опплера; «фокус» М. Херсковича. Однако полученные на этом основании данные, призванные служить в качестве эмпирического материала для сравнительного исследования, все-таки продолжают быть искаженными — иногда слегка, а иногда и очень существенно — донатуральной природой этих базовых категорий. Что касается самих техник земледелия или ткачества в разных культурах (но не их символических значений), то их можно сравнивать с относительно небольшими искажениями, поскольку они объективны, а также из-за ограничений, накладываемых природными «данными» (givens). Наши же понятия «экономики», «религии» и «политики» содержат значительный элемент произвольности. Вероятно, основным обстоятельством, почему антропологи писали так мало о «политическом поведении», является то, что они интуитивно чувствовали себя некомфортно при попытках выделить во многих культурах нормативный порядок или же феномен, сопоставимый с западной сферой политики.

В культурной антропологии мы все еще находимся в той фазе, которая была в лингвистике, когда неевропейские языки насильственно втискивались в категории латинской грамматики. Мы можем выявлять сходства, возникшие благодаря историческим связям, но не исторически производные сходства, исключая наиболее общие и очевидные, ускользают от нас, поскольку наша сетка категорий излишне обусловлена культурой и столь абстрактна, что мы можем сравнивать лишь в терминах специфического содержания. «Собрания данных о человеческих отношениях в различных регионах» («The Human Relations Area Files») восхитительны, с точки зрения тех намерений, ради которых они создаются, и, несомненно, полезны как таковые во многих отношениях. Однако, по свидетельству многих из тех, кто интенсивно работал с этими материалами, в них соединены вместе концептуально различные вещи, и в то же время существенно разделены те, которые, как полагают, концептуально должны быть вместе. Для адекватной организации компаративного материала все еще требуется более глубокая разработка теории всеобщих категорий культуры, как в отношении общих принципов структурирования, так и в плане содержательных понятий. Используемые сегодня методы организуют и сопоставляют данные такими способами, которые разрешают преимущественно лишь вопросы,

которые сами же ставят. Это современный парадокс так называемой «компаративной» науки о культуре<sup>3</sup>.

Мы не надеемся в настоящей статье разрешить этот парадокс. В лучшем случае она может более ясно поставить проблему, сфокусировать центральные моменты, наметить некоторые пути, согласно которым проблема может, в конечном счете, быть разрешена. Вначале будет вкратце подведен итог положению дел в ряде последних монографий (по данному вопросу). Затем последует небольшой исторический очерк антропологического мышления об универсальных категориях. И в конце будут привлечены некоторые концептуальные данные биологии, психологии и социологии.

Исследование сделано на основании изучения содержания девяноста этнографических монографий, опубликованных на английском языке в течение последних двадцати лет. Среди них четыре работы посвящены культуре современных индустриальных обществ. Исследования, ограниченные или сфокусированные на отдельных темах, не рассматривались. Преимущественно выборка была ограничена общими описаниями народов и их культур.

---

<sup>3</sup> Дж. Стюард, который проанализировал соотношение объемов, отведенных различным объектам в исследованиях малых сообществ, чтобы выявить акценты, определяющие это соотношение, в заключение пишет: «Объем пространства, посвященный соответствующему предмету, зависит некоторым образом, конечно, от его функциональной важности для сообщества. Тем не менее, даже субстанциально идентичные сообщества рассматриваются весьма по-разному, что является отражением личных целей и методов, которые оказываются более существенными, нежели фактические различия». (Курсив. — К.К.). Обсуждая «более строгие этнографические исследования» жизни малых сообществ, Стюард утверждает, что «даже они демонстрируют собой явные различия в акцентах из-за различия в индивидуальных интересах ученых. Заголовки глав могут быть более или менее теми же, но при этом присутствуют громадные различия в целях и проблемах. Исследования супругов Линд (Lynd) «Миддлтауна» (1929–1937) посвящены проблеме того, как экономические факторы и изменения влияют на жизнь малого сообщества, описываемую с разных сторон. «Plainville» Уэста (West, 1945), китайская деревня Янга (Yang, 1945) и исследования Ф. Хсю китайского малого сообщества (Hsu, 1948) интересны в плане взаимосвязи культуры и личности, и, следуя данному подходу к проблеме, они отводят значительное место в монографиях «жизненному циклу» — развитию индивида в культуре. Исследования Т. Парсонсом мексиканцев (1936) и эквадорцев (1945) преследуют совершенно иную цель: выяснения степени влияния местных индейских и испанских элементов культуры соответствующих сообществ. Исследование А. Редфилдом Юкатана (1941), несмотря на то, что оно посвящено культурам народов, отнюдь не похожих на те, что описаны Парсонсом, описывает главным образом трансформацию племенных обществ под влиянием урбанизации. И монографии Фей (Fei) о китайских крестьянах, хотя и рассматривают примерно тех же людей, что и исследования Янга и Хсю, посвящены сельской экономике в ее взаимосвязи с типами малых сообществ и демонстрируют явное отсутствие интереса к культуре и личности».

Наши находки можно суммировать так: существует стереотипизированная схема со значительным числом относительно незначимых вариаций; настоящие инновации необычайно редки; работы второго десятилетия из нашей выборки имеют сильную тенденцию демонстрировать более сознательную теоретическую ориентацию. Вариации отражают частью сдвиги в концептуальной моде, частью интересы и предположительно темперамент отдельных работников.

Избегание теоретических схем специально подчеркивается в таких сериях, как «Антропологические записки» (Anthropological Records) и публикациях Епископского музея (Bishop Museum). Однако большинство исследований, появившихся после Второй мировой войны, демонстрируют склонность к проблемно ориентированным разработкам и к (иногда излишней) теоретической изоэченности. В них присутствует также значительная обеспокоенность по поводу опасностей приложения категории антропологически понимаемой культуры к культурам вне западной традиции. Например, Дж.Хонигман использует понятие «идеациональная культура» и избегает термина «религия» в своем описании племени Каска.

Вероятно, сравнительность наилучшим образом осуществима там, где рассматриваются способы удовлетворения базовых физических потребностей или же описываются привычки, прямо имеющие отношение к жизненному циклу, или же где исследования отпращиваются от биологических или физических данных.

Те объемы, которые занимают в монографиях различные темы, отражают, конечно, теоретическую ориентацию и личные интересы исследователей. В целом, распределение внимания ученых к разным предметам предстает более «объективным» или лучше сбалансированным в монографиях периода до Второй мировой войны, когда теория была менее эксплицирована. При чтении предисловий и вступлений обнаруживается, что специфика ситуации полевых исследований оказывала также важное воздействие на состояние и объем собираемых данных. В конце концов, имеются еще и технические проблемы и ограничения, которые обсуждал М. Херсковиц<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> «Невозможно в каком бы то ни было исследовании культуры, — пишет М. Херсковиц, — описать более чем одну часть черт жизни определенного народа. Даже в том, где ставится целью дать наиболее законченное изображение, обнаруживаются определенные пределы, которые не могут быть преодолены из-за технических соображений времени, пространства монографии и компетенции исследователя. На практике специалистам остается язык, равно как и музыка. Если предпринимается попытка включить литературные произведения, то этот материал обычно подвергается специальной обработке из-за, как пра-

Вкратце, тщательная проверка подтверждает первоначальное впечатление, что данные, приведенные в последних антропологических монографиях, сравнимы только грубо, с искажениями и лишь для определенных целей. Около 1939 года Б. Малиновский начал публиковать исследования того, что он позже назвал своими «универсальными институциональными типами»<sup>5</sup>. Существенная ревизия этого была недавно представлена Наделем (Nadel). Однако до сих пор не было опубликовано ни одной монографии, материалы которой были бы организованы согласно данной теоретической схеме. Одновременно Лесли Уайт начал, в манере Л. Моргана, Ф. Энгельса и К. Маркса, обсуждение универсальных категорий, но опубликованные им исследования культур следовали традиционному образцу. Ситуация оставалась той, как ее описал Э. Эванс-Причард: «Эти тяжеленные тома в целом содержали наблюдения, сделанные чересчур случайным образом, чтобы быть либо приятным, либо полезным чтением. Причиной этого недостатка стало отсутствие научной теории в социальной антропологии». Многие из антропологов прошлых лет были уверены, что существуют универсальные категории для описания культуры или же универсальные категории, которые лежат в основе всех культур. Свидетельством тому являются «ступени» эволюционистов и «элементарные идеи» А. Бастиана. В издании 1911 года книги Ф. Боаса «Первобытное мышление» глава VI названа «Универсальность культурных черт». В ней говорится: «Следовательно, мы можем основывать наши будущие соображения на теории сходства ментальных функций во всех расах. Обзор показал, однако, что не только эмоции, интеллект и сила воли человека всюду одинаковы, но что среди весьма различных народов имеются детальные сходства в мышлении и действии»<sup>6</sup>.

Но в целом даже после этого внимание антропологов всего мира было сосредоточено на самобытности каждой культуры и на различиях в человеческих привычках, противостоящих сходствам. Последние, там, где осознавались, объяснялись исторически, а не в терминах специфичес-

---

вило, большого объема. Некоторые аспекты культуры исследуются как таковые гораздо реже, — например, формы драматического выражения, которые в бесписьменных обществах являются обычной частью ритуала. Очень редко также анализируются танцы, главным образом из-за технической сложности их адекватной передачи в записи».

<sup>5</sup> См.: *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture*. 1944. P. 62 и след.

<sup>6</sup> В издании 1938 года этой работы Ф. Боас говорит: «Нет причины для того, чтобы мы приняли отречение Бастиана. Динамические силы, которые формируют социальную жизнь, сегодня остаются теми же самыми, какими были те, что формировали ее тысячи лет назад. Мы можем исследовать интеллектуальные или эмоциональные побуждения, которые мотивируют сегодня человека и определяют его действия и мысли».

кой природы человека и определенных инвариантных атрибутов человеческой ситуации. В случае Соединенных Штатов здесь еще вдобавок присутствовал фактор антитеоретической ориентации американских антропологов, имеющейся по крайней мере на протяжении целого поколения.

Примерно между 1910 и 1940 г. единственно значительное достижение антропологии в формулировании базовых принципов, на которых покоятся все культуры, было представлено в обсуждении К. Уисслером (1923) универсального культурного образца<sup>7</sup>. В то же время представители других дисциплин также предпринимали попытки выявить регулярности в человеческих реакциях, которые бы трансцендировали культурные различия. Э. Дюркгейм, М. Мосс и другие французские социологи выдвинули на обсуждение свои знаменитые принципы коллективных представлений, реципроктности (то есть обратимости перспектив) и тому подобные. Поисками социальных регулярностей несколько иного типа был занят Г. Зиммель. Биркхоф в своей работе «Эстетическое измерение» попытался разработать общечеловеческие каноны художественного восприятия<sup>8</sup>. Зифт обнаружил К-константу, характеризующую гармонический принцип социального поведения, и позднее провозгласил свой так называемый «закон самого последнего усилия». Психологи пытались выявить универсальность эдипова комплекса, детской ревности и определенных типов фантазий и символических процессов. География человека, во Франции и вообще всюду, отказалась от упрощенного «детерминизма окружающей среды» в пользу взгляда, что существует высокая корреляция между определенными аспектами культуры, в первую очередь типами социальной организации, и определенными экологическими ситуациями<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> «Исследование человека» Р. Линтона (1936) явилось значительным продвижением в рассмотрении некоторых теоретических аспектов. Например, он обсуждает «универсальные реакции человека», такие как зависимость человеческих существ от эмоциональных откликов других людей, — специальное внимание этому фактору уделил Уильям Джеймс.

<sup>8</sup> Ср. недавнее заявление Реймонда Фирта: «Я верю, что точно так же, как существуют универсальные стандарты технической эффективности, есть и универсальные стандарты эстетического качества». Подобные стандарты базируются на «одинаковых психологических импульсах».

<sup>9</sup> Наиболее впечатляющее теоретическое утверждение, сделанное антропологом, сигнализирующее о возвращении к исследованию универсальных процессов и факторов, содержится в статье А.В. Кидлера «Глядя назад» (1940): «В обоих полушариях человек на начальных стадиях культуры — это бродячий охотник, использующий каменные орудия палеолитического дикаря. В обоих он распространялся на громадных пространствах континентов и сформировался таким образом, чтобы иметь возможность приспособляться к любой окружающей среде. Затем в обоих полушариях стали культивироваться дикие растения, население возросло, концентрация людей привела к образованию социальных со-

Эти и другие движения оказали большое влияние на антропологию. Возможно, также внутри профессии имел место все возрастающий скептицизм по поводу той тавтологической формулировки, что лишь одна культура порождает и определяет культуру, и утверждения, что культура целиком и единственно обуславливает все исторические события. В англоязычном мире именно А. Рэдклифф-Браун направил антропологию на поиск «универсальных социальных законов». Чеппл и Аренсберг, одинаково стимулированные Г. Зиммелем, А. Рэдклифф-Брауном и Б. Малиновским, попытались установить количественные инвариантные характеристики социального взаимодействия. Дж. Мердок, находясь в рамках социологической традиции Самнера-Келлера, К. Уисслера и других американских антропологов, аналогичным образом инициировал количественные исследования, имеющие своей целью вынести за скобки специфически историческое и установить кросс-культурные тренды и тенденции. Организованное им в тридцатых годах «Кросс-культурное исследование» в значительной мере оказалось средством для достижения этой цели<sup>10</sup>. Г. Рохайм и другие психоаналитически ориентированные антропологи сделали теорию З. Фрейда способом анализа данных полевых ис-

---

обществ и быстрому развитию искусств. Стали использоваться гончарные изделия, в одежде – применяться нитяное и шерстяное волокно, животные – приручаться и одомашниваться, начала применяться обработка металлов – в первую очередь золота и меди, затем более тяжелых сплавов и бронзы. Были разработаны системы письма.

Параллели имели место не только в материальной практике. В Новом Свете, так же как и в Старом, образовалось жречество, которое, в сотрудничестве с правителями, или само по себе, воздвигло своим богам огромные храмы, украшенные рисунками и скульптурами. Священники и вожди стали строить для себя усыпальницы, которые богато оснащались для их будущей жизни. В политической истории происходило одно и то же. В обоих полушариях группы соединялись друг с другом в форме племени; средством достижения превосходства служили коалиции и завоевания, возникли империи и утвердились атрибуты славы.

Все эти сходства удивительны. И если мы, как и многие современные исследователи, верим тому, что достижения индейской цивилизации были сделаны независимо и что их прогресс не был стимулирован извне, мы приходим к весьма важному заключению. Мы можем сделать вывод, что человеческие существа имеют врожденные побуждения, чтобы предпринимать определенные шаги к тому, что мы называем цивилизацией. И что человек также имеет врожденную способность при данных подходящих окружающих условиях извлекать эффект из этих побуждений. Другими словами, мы должны считать, что цивилизация является неизбежной реакцией на законы, определяющие рост культуры и контролирующее взаимоотношение человека и культуры».

<sup>10</sup> В «Кросс-культурном исследовании» (1940) Дж. Мердок замечает: «Коль скоро культура – явление идеациональное, мы можем заключить, что все культуры должны иметь соответствующие сходства, обусловленные универсальными законами, определяющие символические, ментальные процессы, другими словами, параллели, во всем мире в принципах магического».

следований. Лейтон, психиатр с опытом антрополога, сформулировал в «Руководстве людьми и человеческими отношениями в меняющемся мире» некоторые принципы изучения докультурной человеческой природы. В британской антропологии Форд, Ричарде, а в американской антропологии Дж. Стюард и другие исследовали детерминанты культурного окружения на новой и более совершенной основе. В статье Стюарда 1938 г. «Экологические аспекты юго-западного общества» большое значение придавалось демонстрации взаимоотношений между формами социальной организации и географической ситуацией<sup>11</sup>.

Имеются две междисциплинарные статьи, в которых каждая из групп авторов, включая антропологов, попыталась вывести наиболее абстрактные основания для системы категорий, якобы дающих возможность достичь полной кросс-культурной компаративности. Мы приводим цитату из первой из них, поскольку настоящая статья представляет собой, в сущности, модификацию и развитие той же точки зрения: «Следующая модель имеет своим намерением преодолеть специализированные и узкие абстракции. Она не покоится на предпосылках о «человеческой природе», но непосредственно абстрагируется от конкретного поведения людей в социальных системах. Вариации в способах задания образцов в различных социальных системах бесконечно разнообразны. Принцип, на котором выстроена настоящая схема, однако, заключается в том, что эти вариации группируются вокруг определенных инвариантных точек референции. Они обнаруживаются в природе социальных систем, в биологической и психологической природе составляющих их индивидов, во внешних ситуациях, в которых они живут и действуют, в природе самого действия, в необходимости его координации с социальными системами. В ориентациях индивидов эти «фокусы» структуры никогда не игнорируются. Они должны быть некоторым образом «адаптированными» ими или «быть признанными». Три основных класса образцов (ситуационные, инструментальные и интегративные. — К.К.) когерентно сгруппированы в зависимости от их привязки в каждом конкретном случае к соответствующей группе этих фокусов. В первом случае это определенные данные относительно ситуации, в которую помещен человек, ее биологической и психологической природы и происхождения. Во втором — это содержание отличительных функциональных ролей, благодаря которым

---

<sup>11</sup> Лайнд (Lynd) дает такое же объяснение: «...ошибка лежит в стремлении обнаружить законы социальных наук путем изучения фактических данных, наблюдаемых в одних исторически определенных институтах как институтах, а не исследования *всего разнообразия поведения* вокруг функционально значимых моментов данных институтов».



становится возможной данная система взаимозависимых единиц. В третьем, наконец, – это определенная неизбежность координированного функционирования социальной системы как целого»<sup>12</sup>.

Следующая статья, «Функциональные пререквизиты общества» Д. Аберля (Aberle) и других (1950), уточняет и разрабатывает один из аспектов приведенной концептуальной схемы. Его теоретические основания выглядят так: «Сравнительная социальная наука нуждается в обобщенной системе концептов, которая дает возможность научному наблюдателю в согласующихся терминах сравнивать и противопоставлять конкретным образом отличающиеся социальные феномены. Предлагаемый социальный анализ является гипотетической формулировкой концепции функциональных пререквизитов общества. Функциональные пререквизиты в широком смысле имеют отношение к тем вещам, которые должны иметь место в любом обществе, если оно продолжает существовать в качестве функционирующего предприятия, то есть обобщенным условиям, необходимым для поддержания существования данной системы. Специфические структурные компоненты, обуславливающие связь функциональных пререквизитов, отличаются, конечно, в различных обществах и, в зависимости от времени, изменяются в любом данном обществе. Таким образом, все общества должны каким-либо образом распределять товары и услуги. Конкретное общество может измениться от одного способа организации, скажем, частного предпринимательства, к другому, скажем, централизованной плановой экономике, без разрушения общества как общества, но только с изменением его конкретных структур».

Флоренс Клакхон (1950), соединяя социологическое и антропологическое мышление и выводы, разработала каркас для сравнения особенностей различных культур, обусловленных их скрытыми и открытыми основаниями, по отношению к следующим универсальным гуманитарным проблемам: «Каковы врожденные склонности человека? Каковы взаимоотношения человека и природы? В чем заключается значение темпорального измерения? Каково направление во времени процесса действия? Какой тип личности наиболее высоко ценим? Какова доминантная модальность взаимоотношения человека с другими людьми?» Поскольку «во всех обществах обнаруживается, что присущая им фразеология всегда находится внутри диапазона возможных фразеологии базовых человеческих проблем», она отмечает: «Поставленные нами проблемы постоянны; они, вне сомне-

---

<sup>12</sup> Dunlop J.F., Gilmore M.P., Kluckhohn C., Parsons T., Tylor O.H. Toward a Common Language for the Area of Social Science (препринт, 1941). Цитируемый отрывок имеется также в полном варианте доклада, опубликованном в книге Парсонса (1949).

ния, вырастают из человеческой ситуации. Их фразеология варьируется, но варьируется только внутри определенных границ».

Биология человека устанавливает границы и предоставляет определенные потенциальные возможности, которыми культуры или пренебрегают, или развивают их. Такова современная стандартная антропологическая доктрина, и может показаться, что все сводится только к этому. В то же время если кто-либо узнает, что внедрение электрической иглы в определенную корковую область обезьян одного вида действует на этих обезьян таким образом, что они отторгают своих сородичей, в то время как раньше отторгали лишь чужаков, он может задаться вопросом, почему, в конце концов, не существует специфических биологических оснований для определенных социальных привычек. Во всяком случае, есть общее мнение относительно социальных и культурных импликаций таких элементарных биологических явлений, как существование двух полов, обыденных образов жизни человека, зависимости человеческих детей (о котором так много говорили психоаналитики). Такие черты культур, как например, семейная жизнь, имеющие аналоги у низших приматов и других млекопитающих, предположительно имеют и общую биологическую основу<sup>13</sup>. Это положение обсуждалось Мэрстоном Бэйтсом, Фордом и Бичем (Beach). Исследования Элли (Allee, 1951) образцов социальной кооперации между животными также предоставляют широкое поле для размышлений в отношении как биологических, так и социальных детерминант универсальных категорий культуры.

Биологическое легко ведет к психологическому. Пути, которыми, например, биологическая зависимость трансформируется в психологическую, обсуждались весьма часто. Мечтание, которое, конечно же, составило основание многих культурных параллелей, одновременно является и биологическим, и психологическим процессом. Биологическая природа человека плюс его психологические способности и predispositions тесно взаимосвязаны с определенными универсалиями в человеческом социальном взаимодействии и другими чертами его окружающей ситуации. Как показали М. Бэйтс и другие, характер территориального

---

<sup>13</sup> Также интересны нынешние эксперименты в лаборатории исследования приматов Оранж Парк. Если дать шимпанзе недорисованный круг, они заполняют его, и также они нарисуют крест, чтобы завершить симметрию рисунка. Эти работы и работы Шиллера (Schiller) о перцепционной завершенности выявляют специфическую биологическую основу людей и других приматов, проявляющуюся в человеческих культурах. Данные показывают, что такие аспекты поведения, как кормление грудью и ходьба, в большей степени зависят от миелинизации соответствующих нервных окончаний и в меньшей — от социокультурных факторов, нежели это раньше считалось.

измерения человеческого существования имеет свое влияние на культуру. В целом ряде исследований Дж. Стюард обобщил некоторые из них. При данных ограниченных возможностях, говорит он, вновь и вновь происходит независимое параллельное развитие культур: «В плотно населенных местностях внутренние потребности определяют упорядоченное взаимоотношение окружающей среды, образцов существования, специфических групп, специализации в сфере занятости и общих политических, религиозных и, возможно, военных интегративных факторов. Эти взаимоотносящиеся институты отнюдь не бесконечно разнообразны, поскольку они должны адаптироваться к требованиям образцов существования, принятых в соответствующих окружающих условиях; они включают и культурную экологию».

Согласно пониманию генерализации в языке психологии человеческие существа устроены так, что часто, особенно при условии экстремального стресса, они будут реагировать почти похожими способами на одни и те же воздействия. В последнее время антропологи много занимаются изучением националистических движений. Детально эти движения широко варьируют в связи с соответствующими культурами, но общие образцы в значительной степени похожи. Мари Бонапарт (Bonaparte) показала, что во время падения Франции в 1940 г. повествование на одну общую тему («миф о трупe в машине») почти одновременно передавалось в настолько далеко отстоящих друг от друга областях, что возможность диффузии должна быть полностью исключена. Здесь налицо явная очевидность параллелизма в продуктах фантазии, формирующихся в течение долгих периодов времени и при «нормальных» условиях у людей, о которых нельзя предположить, что они имели прямой или косвенный исторический контакт в соответствующих временных пределах. О. Ранк (Rank), например, продемонстрировал удивительные сходства в распространении мифов о героях. Несмотря на то, что многие психоаналитики конкретизировали и тем самым приземлили фрейдистские теории общечеловеческого сексуального символизма, остается захватывающее и нередуцируемое сходство между подобными символизмами в наиболее исторически разных культурах.

Во всяком случае, обнаружить эмпирическое сходство — еще не означает необходимости принятия психоаналитических интерпретаций. Соответственно, можно отдать должное результатам Бонапарт без того, чтобы принимать ее объяснения о «человеческой жертве». Хотя я все же хочу повторить то, что недавно писал о взаимоотношениях психоанализа и антропологии: «Я все еще убежден, что некоторые из предупреждений, высказанных Боасом и другими по поводу возможных экстравагант-

ностей в интерпретациях в терминах универсального символизма, полностью или в значительной степени разрывающих с непосредственным изучением культурного контекста, являются вполне правильными. Но факты, вскрытые в моей собственной полевой работе и в работе моих сотрудников, подвигли меня к заключению, что Фрейд и другие психоаналитики описали с восхитительной корректностью многие центральные темы в области мотивации поведения, которые являются универсальными. Стили выражения этих тем и многое из выражаемого содержания культурно детерминированы, но лежащая в основании психологическая драма является трансцендентной культурным различиям».

Это не должно удивлять — если не принимать во внимание переизбыток теорий культурного релятивизма в антропологии, ибо многие неизбежные условия человеческой жизни также универсальны. Человеческая анатомия и человеческая психология, по большому счету, во всем мире одна и та же. Существуют два пола с осязаемыми видимыми различиями — внешними гениталиями и вторичными сексуальными характеристиками. Все дети, вне зависимости от культуры, к которой они принадлежат, обладают психологическим опытом беспомощности и зависимости. Универсальность человеческой жизни придают и ситуации соперничества для завоевания расположения одного или обоих родителей, ибо детская ревность может до определенной степени быть направлена тем или иным путем, но не может быть исключена. Затруднения состоят в том, что из-за целого ряда событий в интеллектуальной и политической истории два поколения антропологов оказались одержимы идеями различий между народами и при этом пренебрегали действительно реальными сходствами — на основании которых, очевидно, строятся как «универсальные культурные образцы», так и психологические идентичности народов.

Несколько лет назад А.В. Киддер пояснил общую ситуацию весьма парадоксально, но мудро: «Вопрос... таков: как культура, несмотря на то, что она биологически не передается, развивается и функционирует в зависимости от определенных тенденций — возможно, слишком коннотативно будет называть их законами, — которые сравнимы с теми, что воздействуют на биологическую эволюцию? Это кажется очевидным и, по крайней мере до определенной степени, это так и есть. Во всем мире и среди тех народностей, которые, очевидно, еще не имели контактов друг с другом, были осуществлены похожие изобретения и были установлены весьма похожие порядки. Экстраординарные подобиия могут быть обнаружены в природных склонностях и внешних порядках определенных социальных практик и религиозных верований у достаточно отдаленных друг от друга народов.

Это подобию, но не идентичности; история, перефразируя поговорку, никогда себя полностью не повторяет; это обуславливает различия в окружающей среде и возможностях людей. Но они, по-видимому, сообщают нам о том, что существуют определенные тенденции и закономерности как в развитии этой непреодолимой силы, так и в реакции на нее человека. Отсюда задачей дисциплин, объектом которых предстает человек и его культура — генетики, истории, археологии, социологии, гуманитарных наук, — сбор и соотнесение информации, которая позволит нам в большей мере понимать эти пока что весьма неопределенно ощущаемые тенденции и взаимоотношения».

Социологи и некоторые психологи правильно критиковали антропологов за пренебрежение в описании процессов взаимодействия универсалиями, — этими характерными элементами структурирования социального действия. Положение до определенной степени, как было предположено выше, было исправлено в последнее время работой британских и американских социальных антропологов, таких, как Е. Чэппл и Аренсберг. Было показано, что группы имеют определенные базовые свойства. Можно привести в качестве примера концепцию квази-стационарного равновесия Левина. Один философ недавно опубликовал углубленное исследование постоянного и изменяющегося в социальной жизни человека, исследование, которое имеет много выходов на явления, часто наблюдаемые антропологами.

Мой коллега, профессор Джордж Хоманс, изучает для целей своего семинара<sup>14</sup> отношения в целом ряде бесписьменных обществ между братом матери и сыном сестры, сестрой отца и сыном ее брата и самими братьями и сестрами. Хоманс оперирует гипотезой, что имеются доступные исследованию структурные законы социального поведения, но он сообщил мне, что его исследование только частично обосновывает эту гипотезу. Для первых двух типов взаимоотношений выявляются образцы, которые оказываются более общими по отношению к культурным различиям. Эти взаимоотношения проявляют видимую регулярность, в то время как отношения между братьями и сестрами не были столь регулярными в тех же обществах. В некоторых из них присутствовал строгий запрет на данные отношения, в других — братьям и сестрам позволялось, как это называл К. Леви-Строс, «целомудренно делить кровать». Эти различия, по-видимому, определяются не социальной структурой, но культурными ценно-

---

<sup>14</sup> На Хоманса существенно повлияли Е. Чэппл, Аренсберг и другие антропологи, которые стремились ограничивать свое исследование наблюдаемым социальным взаимодействием, анализируемым в терминах нескольких сравнительно простых концепций.

стями, в частности вариацией в акценте на внутреннем как противопоставленном внешнему контролю над моральным поведением. Я допускаю, что этой работе Хоманса можно дать и более широкое истолкование: некоторые аспекты культуры приобретают свои специфические формы исключительно как результат исторических обстоятельств; другие удерживаются силами, которые, возможно, могут быть обозначены как универсальные.

Можно, конечно, следовать А. Креберу и воспринимать кросс-культурные подобию как докультурные — как ограничения и условия существования культуры: «Подобные более или менее рекуррентные регулярности форм или процессов, которые на сегодняшний день были сформулированы для культуры, в действительности по преимуществу докультурны по своей природе. Они являются пределами, установленными для культуры физическими или органическими факторами. Так называемые «культурные константы» таких феноменов, как семья, религия, война, коммуникации и им подобных, оказываются биопсихологическими рамками, разнообразно наполненными культурным содержанием настолько, что они являются чем-то существенно большим, чем категориями, отражающими состояние нашей собственной западной логико-вербальной культуры. Что касается процессов диффузии и социализации, то они оба представляют собой психологическое обучение, имитацию и внушение при определенных условиях. Обычай — это социально развернутая психологическая привычка, несущая культурные ценности»<sup>15</sup>.

Но универсалии — это часть культуры в том смысле, что они оформлены и передаются социально. Более того, «так называемые культурные константы» отнюдь не являются только пустыми каркасами. В случае языка, например, присутствует также поражающее сходство внутри его каркаса. Каждая фонология является системой, а не случайным собранием однородных классов звуков. Дифференцирующий принцип фонетической системы приложим с определенной долей допущения к звукам, производимым в более чем одной позиции. В недавно опубликованном исследовании Р. Якобсона<sup>16</sup> утверждается: «Внутренне различающиеся

---

<sup>15</sup> Ответ на часто высказываемую Кребером точку зрения, что такие категории, как «жертва», являются «ненастоящими универсалиями», см.: *Levi-Strauss C. Twentieth Century Sociology*. С. 523 и след.

<sup>16</sup> Хотя большинство из положений в этом и следующем параграфе книги Р. Якобсона хорошо знакомы мне и используются мной в лекциях уже на протяжении нескольких лет, это утверждение в его настоящей форме имеет отношение в большей мере к лекции, прочитанной доктором Джозефом Гринбергом в апреле 1952 г. персоналу Лаборатории социальных отношений Гарвардского университета. Я глубоко признателен д-ру Гринбергу за эту помощь и стимулирование моих исследований.

черты, которые мы обнаруживаем в языках мира и которые лежат в основе их внешнего лексического и морфологического объема, сводятся к двенадцати бинарным оппозициям». Во всех языках присутствуют «гласные» и «согласные». Значимые выражения во всех языках производятся путем соединения морфем, и здесь имеются определенные обобщенные условия морфофонемии. Все языки проявляют высокий уровень гибкости по отношению к значениям, которые необходимо выразить. Форма субъекта-предиката в выражении универсальна настолько, насколько это необходимо для осуществления распространенного и связного рассуждения. Во всех языках есть притяжательное местоимение и родительный падеж. Этот перечень, очевидно, может быть продолжен.

Можно оспорить, что даже эти содержательные сходства отражают докультурные «ограничения». То есть тот факт, что количество фонем в человеческих языках достаточно узко и что все языки охватываются от пяти до десяти морфемами, может быть интерпретирован как отражающий анатомию и физиологию человека, которые, утверждая принцип экономии «последнего усилия», основывают языки на фундаменте четырех тысяч комбинаций двух наиболее непохожих фонем (поскольку нервная система человека не имеет возможности их быстрой «кодировки» и «расшифровки»). Тот же самый аргумент может быть выдвинут при рассмотрении ограниченного числа вариаций количества родственных связей и фундаментальных контрастов принципов систем родства, описанных Дж. Мердоком. Однако, это отнюдь не так важно, рассматриваются ли эти феномены как универсальные категории самой культуры или же как универсальные категории для сравнения культур. Они отражают, как можно допустить, «ограничения» или «условия» и в этом смысле являются «докультурными».

Однако следует отметить, что черты, по поводу которых никто не будет спорить, что они являются культурными, также выступают ограничительными условиями других аспектов культуры. Об этом говорил Ф. Боас: «Мы можем... считать экзогамию условием появления тотемизма». М. Форте и Р. Фирт утверждали: «Гипотеза, что все институты родства являются производными от фактов различия полов, деторождения, воспитания детей, может быть принята, если акцент будет сделан не на их биологической или утилитарной значимости, но на моральных ценностях, прилагаемых обществом к этим фактам, и увековечиваемых посредством социальных отношений, вызванных к жизни их связью между собой... Существование социальной системы требует, действительно, моральной системы для своей поддержки».

Во всяком случае, существенным является следующее: *биологические, психологические и социально ситуативные универсалии дают возмож-*

ность сравнивать культуры в терминах, которые не являются этноцентричными, которые исходят из «данного» и не ставят ненужных вопросов<sup>17</sup>.

Большинство антропологов согласятся с тем, что культурой в целом так и не было создано ни одной устойчивой элементарной единицы — такой, как атом, клетка, ген. Многие будут настаивать на том, что внутри одного аспекта культуры, а именно языка, подобные постоянные элементарные единицы все же выделились: это фонемы и морфемы<sup>18</sup>. Спорным является вопрос, могут ли быть обнаружены в принципе такие единицы в менее автоматизированных секторах культуры, нежели речь, и менее тесно связанных (в некоторых случаях) с биологическим фактором. Кребер полагает весьма маловероятным, что подобные постоянные элементарные единицы могут быть обнаружены. Их место — в более низких, более фундаментальных уровнях организации феномена культуры. Здесь и там продолжаются попытки внушить, что такие базовые элементы существуют: культурная черта, например, или небольшое сообщество личных отношений. Но ни один из этих советов так и не был систематически претворен в жизнь тем, кто его вносил, он был оставлен для того, чтобы ему следовали другие. Культурные черты могут с очевидностью быть по желанию разделены для каких-либо целей и неоднократно подразделены. Или же они часто соединяются в более крупные комплексы, которые также могут восприниматься в ситуациях *ad hoc* как элементарные единицы и о которых действительно можно говорить как о чертах в данных ситуациях. Сообщество личных отношений, конечно, не является в действительности единицей культуры, но, по предположению, единицей *социальной* связи или каркаса, которая может быть названа «минимальной культурой». Как таковая, даже такая социальная единица во многих случаях не имеет четко очерченных очевидных границ.

Что касается более общих групп феноменов, таких как религия, которые создают «универсальные образцы» — или даже их подразделения, такие как «обряды перехода» или «посты», — то они также рекуррентны, но не идентичны. Можно ввести способ различения магического и религиозного; но никто еще не смог разработать определение для ситуации, известной многим исследователям: феноменальные содержания концеп-

---

<sup>17</sup> Оставшаяся часть статьи в основном использует, хотя и в слегка модифицированном виде, монографию А.Л. Кребера и К. Клакхона «Культура». Хотя многие из использованных здесь параграфов были написаны Клакхоном, они были улучшены Кребером, которому выражается признательность за разрешение вновь их использовать в этой форме.

<sup>18</sup> Р. Якобсон отмечает: «Лингвистический анализ с его концепцией объективно существующих фонем значимо соотносится с современной физикой, которая выявляет гранулярную структуру материи как сущность элементарных частиц».



ций религии и магии просто слишком взаимопересекаемы. Это правильно даже если почти каждый согласен с тем, что громадное число феноменов можно специфическим образом разделить как принадлежащие собственнo сферам религиозного или магического — скажем, вопрошание о властной, но невидимой благодати у небес, или же, напротив, вкалывание булавок в изображение. Вкратце, такие концепции, как религия и магия, имеют несомненную эвристическую полезность в конкретных ситуациях. Но они также слишком размыты в концептуальном плане, чтобы использовать их как четкие категории или как единицы, из которых могут вырастать более общие концепции. В конце концов, они по своему происхождению являются идеями здравого смысла, такими же, как «мальчик», «юность», «мужчина», «старик», которые ни физиолог, ни психолог не могут полностью обрисовать, но которые они также не могут включать в число элементарных единиц и базовых концепций, на которых они основывают свои науки.

Это заключение А. Кребера соответствует тому, что высказал в 1930 г. Ф. Боас по поводу методологии социальных наук: «Нашим главным объектом является анализ феномена. Обобщения будут тем более значимы, чем ближе мы будем придерживаться определенных форм. Попытки редуцировать все социальные феномены к замкнутой системе законов, которую можно приложить к каждому обществу и объяснить его структуру и историю, не представляются многообещающими». Значение обобщения пропорционально определенности форм и концепций, выделенных на основе анализа феномена — тем самым, по-видимому, предполагается способ уменьшить теоретическую слабость подобий в культуре, — они *неопределяемы*.

Противоположную трактовку предлагает Джулиан Стюард в своей весьма важной статье «Культурная причинность и закон: Попытка формулировки концепции развития ранних цивилизаций» (1949): «Нет необходимости в том, чтобы любая формулировка культурных регулярностей предоставляла окончательное объяснение культурного изменения». В психологических и биологических науках формулировки являются просто аппроксимациями наблюдаемых регулярностей, и они ценятся именно как рабочие гипотезы, несмотря на их неуспех в концептуализации непосредственных реалий. До тех пор пока культурные закономерности позволяют формулировать рекуррентности похожих взаимосвязей феномена, они отображают причину и эффект таким же образом, как закон гравитации формулирует, но не полностью объясняет притяжение между массами материи. Более того, как и закон гравитации, который был значительно изменен теорией относительности, любая концептуа-

лизация культурных данных может быть полезна как рабочая гипотеза, даже если дальнейшее исследование потребует, чтобы она была уточнена или переформулирована.

Культурные регулярности могут быть концептуализированы на различных уровнях в соответствующих терминах. В настоящее время наибольшие возможности лежат в области чисто культурного или надорганического уровня, так как традиционный для антропологии первоочередной интерес к культуре послужил источником многих данных этого плана. Более того, значительная часть культурной истории, как мы подозреваем, может быть понята только в надорганических терминах. Как последовательные, или диахронические, так и синхронические способы концептуализации являются надорганическими, и они могут быть функциональны лишь до тех пор, пока позволяют данные. Гипотеза Р. Редфилда о том, что городская культура контрастирует с деревенской культурой, будучи более индивидуалистичной, секуляризированной, гетерогенной и дезорганизованной, является синхронической, надорганической и функциональной. Эволюционистские схемы Л. Моргана и концепция отношения энергии и культурного развития Л. Уайта являются последовательными и до некоторой степени функциональными. Ни один тип, однако, не может быть полностью отделен от другого. В формулировку Редфилда включено временное измерение, а у Уайта присутствуют синхронистические, функциональные отношения...

Настоящее утверждение относительно научной цели и методологии покоится на концепции культуры, которая нуждается в прояснении. *Если более важные институты культуры могут быть отделены от их уникальных особенностей, так чтобы они могли быть типизированы, классифицированы и соотнесены с повторяющимися предшествующими феноменами или функциональными коррелятивами, из этого следует, что возможно считать эти институты базовыми или постоянными, в то время как уникальные черты — вторичными и переменными.* Например, ранние цивилизации Америки имели земледельческую культуру, социальные классы и институт кульга со священнослужителями, храмами и идолами. Как типы, эти институты являются абстракциями того, что действительно присутствовало в каждой местности, и они не принимают во внимание специфические обстоятельства выращивания посевных культур, определенные способы существования социальных классов или понимание божества, детали ритуала и другие религиозные черты каждого культурного центра.

По общему признанию, существует несколько настоящих однородностей культурного содержания, если воспринимать содержание в предельно обобщенных формах — то есть одежда, убежище, инцест, табу и

тому подобное. Главным образом, имеется в виду то, что А. Киддер назвал «скорее подобиями, нежели идентичностями». Семьдесят две позиции, перечисленные Дж. Мердоком, «которые имеют место, как думает автор, в любой культуре, известной истории или этнографии», — это главным образом обобщенные категории «универсального первоначального плана», хотя некоторые из них, например, «обычно воспринимаемые как природные «функции», могут быть некоторым образом специфицированы. Этот перечень может быть, вне сомнения, расширен. Так, И. Хэллоуэлл (Hallowell) в своей еще не опубликованной работе предложил включить сюда концепцию самопонимания. Даже наиболее исчерпывающий перечень, однако, должен быть очищен от культурно определенных или частично культурно определенных категорий, прежде чем он может быть полезен более чем для грубых эвристических целей, как было предположено в комментарии М. Херсковица по поводу организации «циклического исследования культуры»: «Предположения, которые лежат в основе прогресса тематики данной работы, те же, что и в наиболее описательных исследованиях. Они являются производными от той логики, движимой от рассмотрения тех аспектов, которые поддерживают физические желания человека, к тем, которые регулируют социальные отношения, и, в конечном случае, к тем аспектам, которые при данном понимании вселенной санкционируют повседневную жизнь и в своих эстетических манифестациях предоставляют человеку пережить самое глубокое удовлетворение, которое только возможно».

Было упомянуто несколько довольно специфических универсалий. Можно также рассмотреть еще несколько. Как показал Дж. Мердок, ядерная семья является универсальной как единственная предваряющая все остальные форма или как базовая единица, из которой составляются затем более сложные семейные формы. Ф. Боас отмечал, что «три личных местоимения — я, ты и он — встречаются во всех человеческих языках». Односторонний предпочтительный кросскузенный брак приобретает более различимые и устойчивые формы в матриархальных, нежели патриархальных обществах. Институционализируемая женская гомосексуальность почти полностью, если не целиком, отсутствует в матриархальных обществах.

Но в целом, конечно, можно ожидать уникальности в деталях — это следует из самой сути теории культуры. Как замечал Стюард по поводу только что процитированного отрывка, вторичные или переменные черты культуры всегда являют различия. В конце концов, содержание различных атомов и различных клеток, вне сомнения, идентично. Это постоянные элементарные единицы *формы*. К. Уисслер, Дж. Мердок и дру-

гие показали, что существует значительное число категорий и принципов структурирования, обнаруживаемых во всех культурах. М. Фортс говорит о родстве как «нередуцируемом принципе социальной организации племени Тале». Оно оказывается нередуцируемым принципом всех культур, однако многие детали и акценты могут различаться. Когда Форте также говорит, что «каждая социальная система предполагает подобные базовые аксиомы», он, таким образом, указывает на постоянную элементарную единицу каждой и вообще любой культуры.

Факт культурного релятивизма, которым невозможно пренебречь, не ведет к заключению, что культуры во всех отношениях являются полностью разделенными монадами и, следовательно, абсолютно полностью несравнимыми организмами. Если бы это было действительно так, сравнительная наука о культуре была бы даже *ex hypothesi* (гипотетически) невозможна. Однако, к сожалению, дело в том, что антропология не смогла пока удовлетворительно решить проблему описания культур таким образом, чтобы было возможно объективное сравнение. В большинстве монографий о культуре данные организованы в рамках категорий нашей современной западной культуры: экономики, технологии, социальной организации. Подобный порядок, конечно, вырывает многие факты из их собственного контекста и искажает анализ. Внутренней предпосылкой их использования является то, что наши категории якобы «даны» природой – предположение, которое может быть решительно оспорено теми же самыми исследованиями разнообразных культур. В небольшом количестве исследований была предпринята попытка представить информацию четко в терминах категорий системы и общего способа мышления описываемой культуры. Этот подход, очевидно, исключает возможность немедленного сравнения путем использования устойчивого объема терминов. Подобную систему сравнения концептов и терминов все еще надлежит разработать, и, возможно, она утвердится лишь постепенно.

В принципе, однако, существует обобщенный (теоретический) каркас, который предшествует наиболее явным и поражающим фактам культурной относительности. Все культуры содержат несколько отличающиеся ответы на сущностно одни и те же вопросы, поставленные биологией и общностью ситуаций человеческого существования. Эти соображения исследованы К. Уисслером под названием «универсального культурного образца» и Дж. Мердоком под рубрикой «последних обыденных обозначений культур». Образцы существования каждого общества должны предоставлять принятые и санкционированные способы обращения с такими универсальными обстоятельствами, как: существование двух полов; беспомощность детей; необходимость удовлетворения таких элементар-

ных биологических потребностей, как потребность в пище, тепле и сексе; наличие индивидов различного возраста и различных физических и других способностей. Базовые идентичности в биологии человека во всем мире являются гораздо более существенными, нежели соответствующие вариации. Точно таким же образом имеются определенные требования социальной жизни этого вида животных, невзирая на то, где и в какой культуре живет человек. Кооперация для получения средств к существованию и для других целей требует определенного минимума взаимного поведения, стандартной системы коммуникации и, конечно, в целом разделяемых ценностей. Факты человеческой биологии и человеческой общительности поддерживают, следовательно, определенные инвариантные позиции, с которых может быть начато кросскультурное сравнение, не ставя вопросы, которые сами являются спорными. Как указывал К. Уисслер, широкие очертания первоначального плана во всех культурах являются и должны быть одними и теми же, поскольку люди всегда и везде оказываются перед лицом определенных неизбежных проблем, которые возникают из ситуаций, «данных» природой. Поскольку большинство образцов поведения во всех культурах кристаллизуется вокруг одного фокуса, он и является тем значимым отношением, благодаря которому культура не является полностью изолированной, самодостаточной, несоизмеримой, а, напротив, соотносимой и сравнимой со всеми другими культурами.

Значимое кросскультурное сравнение может отправляться от инвариантных пунктов биологических, психологических и социальных ситуативных «данных» человеческой жизни. Эти и другие взаимоотношения детерминируют сходства в широких категориях и присутствуют во всех культурах, поскольку эти «данные» создают фокус, вокруг которого и в котором кристаллизуются образцы каждой культуры. Поэтому сравнение может избежать специфики любой определенной культуры, рассматривая в качестве ее каркаса природные ограничения, условия, способы разрешения задач и принуждения. Культурные концепции являются человеческими артефактами, но при концептуализации природы выявляется достаточно стабильный и нередуцируемый факт, что организмы, имеющие один и тот же тип нервной системы, будут в конце концов понимать друг друга, будучи даже относительно свободными от произвольных конвенций.

Хартман, Крис и Ловенштейн удачно соединили различные типы детерминант в своем утверждении, сделанном с умеренно-психоаналитической точки зрения: «Повсеместное присутствие определенных символов, в особенности сексуальных символов, может быть концептуали-

зировано, если мы будем иметь в виду, насколько фундаментально идентичными являются ситуации пребывания человеческих детей в мире взрослых, насколько ограничено число значимых ситуаций, в которых ребенок окружен вниманием, насколько типичными и инвариантными являются детские страхи и, в конце концов, насколько идентичны некоторые базовые восприятия и телесные ощущения. Фактом является то, что большинство сексуальных символов относятся к соответствующим частям тела и воспроизводят их функции. Эти функции известны ребенку из широкого числа опытов, и эти опыты сами по себе организованы в образе тела, одного из органов Эго. Однако насколько далеко бы ни шла дифференциация человеческого поведения под влиянием окружения, базовое взаимоотношение восприятий частей тела, движений и импульсов защищаться и ранить, исключать и включать, принимать и отдавать — даже самые последние из них — формируют не только основание для создания символов, но также основание универсальности невербальной коммуникации... Не только тело является «человеческим»; тот факт, что личность структурирована, что вербализация является частью функции организма любого человека, что переход от первичных к вторичным процессам в развитии ребенка является универсальным, — все это влияет на формирование символов... Мы ожидаем обнаружить «ограничения» повсеместности и культурных вариаций и определенное символическое значение, наложенное на повсеместно присутствующее ядро.

...Заявления, базирующиеся на Эдиповом комплексе, включают идентичные допущения (зародышевость человеческого Я и экстраординарная зависимость ребенка от взрослой (материнской) заботы и защиты, развитие импульсов генитального порядка, когда ребенок живет среди взрослых и в то же время полностью зависит от них) являются ядром конфликтной ситуации, которая, как он полагает, является универсальной».

Следующим шагом выступает организация данных и создание этнографии, базирующейся на описанных инвариантных позициях. Первое серьезное исследование не будет простым, но оно будет весьма плодотворным.

В заключение необходимо ясно понять, что эта процедура, как и любой другой научный метод, имеет свои издержки и перспективы<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Винер (Wiener) и К. Леви-Строс также представляют противоположные точки зрения на возможность обнаружения закономерных регулярностей в антропологических данных. Винер утверждает, что: а) доступные статистические ряды недостаточно велики по времени и б) наблюдатели модифицируют феномен путем его осознанного исследования. К. Леви-Строс напротив, считает, что лингвистика в конце концов может встретиться по крайней мере с теми же трудностями, и предполагает, что определенные аспекты соци-

В данном случае, однако, издержки не будут выше, нежели в отношении большинства сложившихся практик. Имеется в виду необходимость абстрагирования и относительного пренебрежения тем, как события или образцы описываются с точки зрения участников как являющиеся или «ощущаемые» ими. Это вопрос того, что Маклеод (Macleod) назвал «уклоном в социологию», аналогичным, скажем, уклону в концепцию «сти-мул-реакция» в понимании восприятия.

Этот уклон в своей наиболее привычной форме включает принятие общественных структур и процессов такими, как они определены социологами в качестве истинных координат, специфицирующих поведение и опыт. С этой точки зрения, церковь или политическая партия трактуются в рамках социологического исследования отнюдь не так, как они воспринимаются самими их членами, а как общественные институты, обладающие разнообразными свойствами и функциями. Отсюда процессы социального приспособления, социализации или формирования установок становятся определяемыми в терминах комплекса норм, которые имеют реальность лишь для научного наблюдения, но к которым отнюдь не имеет отношение конкретный индивид.

*Пер. Я. Астафьевой, Л.А. Мостовой*

---

альной организации могут также быть исследованы таким образом, чтобы эти трудности были объективированы. Можно также добавить, что Винер отмечал в разговоре с одним из нас, что он убежден в практичности изобретения новых математических инструментов, которые позволяют получить удовлетворительное объяснение фактов социальной науки. Наконец, отметим находку Дж. Мердока: «Культурные формы в области социальной организации выражают уровень регулярности и адекватности научным законам, отнюдь не менее значимым, нежели те, которые обнаружены в так называемых естественных науках».

---

**Р. КОННЕЛЛ**

## **ПОЛИТИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ ОБЩЕЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ\***

*Райен Коннелл (род. 1944) – современный австралийский ученый, известный специалист в области социологии и социальной теории. Большинство его работ посвящено проблемам социальной стратификации, власти и гендера.*

*Читателям альманаха «Вопросы социальной теории» предлагается перевод его статьи, опубликованной в журнале «Теория и общество» (Т. 35, № 2). Публикация производится с любезного согласия автора.*

*Данная статья ставит вопрос о социальной теории в двух аспектах: политико-географическом и социологическом. Р. Коннелл утверждает, что существуют две основных версии социальной теории – «северная» и «южная». «Северная» – это западноевропейская и американская («североамериканская»), которую как раз и представляют обсуждаемые здесь Дж. Коулмен, Э. Пидденс и (с некоторыми оговорками) П. Бурдьё, и «южная», представленная работами теоретиков стран «Третьего мира» или, в некоторых случаях, западными теоретиками, учитывающими интересы этих стран. Главная ошибка «северных» социальных теоретиков, по мнению автора статьи, – это недоучет специфики развивающихся и постколониальных государств и пренебрежение к работам ученых из этих стран. Другой серьезный просчет «северных» теоретиков – это конструирование социальной теории исключительно на историческом и эмпирическом опыте (Р. Коннелл это называет «большой этнографией») своих государств и регионов.*

*Р. Коннелл выделяет четыре основных признака (и одновременно недостатка) «северной» социальной теории: 1) «претензия на универсальность»; 2) диктат «Центра»; 3) указание на «исключение»; 4) «зачищение ненужных мест» («большое вычеркивание»). Все эти признаки, по мнению автора статьи, свидетельствуют о необоснованности попыток «северной» теории стать социальной теорией универсального, глобального порядка («глобальной» или «общей» социальной теорией), а также, – в той или иной степени, – о политической ангажированности самих «северных» теоретиков.*

---

\* Перевод выполнен по: *Connell R. Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory // Theory and Society. Vol. 35. № 2. April 2006.*



*Все ссылки, идущие под цифрами, принадлежат автору статьи; примечания переводчика отмечены звездочками.*

*Никогда не следует терять чувства реальности.*

**Франц Фанон.**

На XIV Всемирном социологическом конгрессе Хайнц Зонтаг, бывший президент латиноамериканской социологической ассоциации, в своем сильно впечатлившем докладе указал на институциональное доминирование в мировой социологии ученых и исследователей из богатых стран «Севера», — который, как известно, выступает субъектом глобализации. С организационной стороны это означает, что внутри Международной социологической ассоциации (International Sociological Association), созывающей подобные конгрессы, в том числе среди авторов ее документов, так или иначе, воспроизводится доминирующая роль развитых государств «Севера»<sup>1</sup>.

В чем можно бесспорно согласиться с Зонтагом, так это в том, что сама по себе профессиональная организация социологов не есть *корень проблемы*. Сквозь все системы высшего образования проходит глубочайшее международное неравенство ресурсов, которое, естественно, затрагивает и академические дисциплины. И глобальные неравенства есть инструмент, который в той или иной форме воздействует на *внутридисциплинарный* набор исследовательских проблем, имеющийся у каждого конкретного ученого.

На наш взгляд, настало время обратить внимание на основной элемент социологической дисциплинарной культуры (sociology's disciplinary culture) — общую социальную теорию. Социальная теория в основном создается на «Севере» с его экспансией в форме глобализации. Это, в принципе, хорошо известно, но, — кроме как в специализированной литературе по «постколониальной теории», — теоретический дискурс фактически не проводится. В результате, мы имеем один из некомфортных фактов «на кончике нашего носа», каковые (как замечал Джордж Оруэлл, критикуя современное ему политическое мышление) «рано или поздно, но все равно встанут перед нами»<sup>2</sup>.

Мне хочется предложить исследовать этот *некомфортный* факт путем внимательного прочтения некоторых текстов, оказывавших наибольшее влияние на развитие общей теории. В поле моего исследования по-

---

<sup>1</sup> Sontag H. How the sociology of the North celebrates itself // ISA Bulletin. Vol. 80. 1999. P. 21-25.

<sup>2</sup> Moore-Gilbert B. Post-Colonial Theory: Contexts, Practices, Politics. London, 1997; Orwell G. In Front of your Nose: Collected Essays, Journalism and Letters. Vol. IV. 1945-1950. London, 1968.

падут три наиболее значительных теоретика последней генерации – Джеймс Коулмен (James S. Coleman), Энтони Гидденс и Пьер Бурдьё. С этих позиций я сфокусирую свое внимание на книгах, наиболее ясно и отчетливо выразивших их теоретические устремления.

Конечно, небольшое число текстов не может представить социальную теорию в целом, но если мы будем рассматривать их под углом научного стиля авторов, то это даст неплохую отправную точку для старта. Все эти три ученых – представители разных стран, в свое время немало повлиявших на ход социологической мысли, и их работы сами по себе репрезентируют разнообразные (contrasting) стили теоретических работ, – один стиль представляет собой хорошо продуманную (tightly-knit) пропозициональную систему, другой основывается на хорошо разработанной системе категорий, а третий есть просто набор логических инструментов для практического анализа. Сверх того, все эти авторы уже заслужили репутацию ведущих социальных теоретиков. Их исследования, к примеру, обозначены в обзоре Чарльза Камика и Нила Гросса как «самые современные достижения (developments) социологической теории». Обращение к Интернет-источникам, включая электронные «Индексы цитирования», также подтверждает, что тексты этих авторов пользуется среди других ученых хорошей репутацией. В последние десять лет некоторые их труды упоминаются: «Устройство общества» Э. Гидденса 2279 раз, «Логика практики» П. Бурдьё – 1236 раз, и «Основания социальной теории» Дж. Коулмана – 1860 раз<sup>3</sup>.

Хотя это чтение вовсе не для *легкого времяпровождения*, общая (глобальная) социальная теория существует вовсе не для того, чтобы ей просто любовались; это всегда определенная гегемония в «сообществе социологии» (collective life of sociologists). Книги по общей социальной теории, дадут нам, сверх обычных ожиданий, представление о наиболее значимых характеристиках социального мира и о наилучшем способе их интерпретации.

Полагаю, что указанные выше авторы и их тексты помогут нам это сделать. Общая теория помогает социальным наукам стать движущей силой культуры. Но способы, которыми данная теория может развиваться, сильно ограничены. В этой статье я также подниму вопрос о *жанре* такой теории (и здесь эта проблема куда более важна, чем в частных теориях); вероятно, сам этот жанр нуждается в некоем переосмыслении, чтобы социальные науки могли играть большую, чем уже *имеющаяся*, роль в обществе.

---

<sup>3</sup> Camic C., Gross N. Contemporary developments in sociological theory: current projects and conditions of possibility // Annual Review of Sociology. Vol. 24 (1998): 453-476; Web of Science: <http://www.isinet.com/products/citations/wos/>.

**«Северный» выбор: «Основания социальной теории» Дж. Коулмана**

«Основания социальной теории» Дж. Коулмана впервые были опубликованы в 1990 г. как работа, подводящая результат его весьма разносторонней интеллектуальной карьеры. Ее автор был в течение трех десятилетий ведущей фигурой в американской социологии, работая в таких разных областях, как молодежные исследования, количественная методология, проблема неравенства в образовании и теория рационального выбора. Вне социологии известность ему принес «Доклад Коулмена» по проблемам расы и школьного образования. Относительно же социальной теории Коулменом в его книге был впервые поставлен вопрос о ее *реконструкции* (re-making).

«Основания», возможно, единственная работа, которая пытается охватить всю социологию последних десятилетий *с птичьего полета*. Тысяча с лишним страниц этой работы можно воспринять как воистину *географический траверс* по всем крупным социологическим проблемам: от социализации и семьи к корпоративному менеджменту, государству и революции. Коулмен в каждой из глав показывает, как существующее социальное знание может быть переработано и представлено на универсальном языке рационального выбора и тех, кто непосредственно осуществляет данный выбор. В финальной части книги автор даже попытался представить математически формализованную модель самого *выборного* процесса, включающего в себя алгебраические модели социальных процессов, — вероятно, разработанные под сильным воздействием теории игр. Книга Коулмена была оценена рецензентами как самый значительный образец (piece) социального теоретизирования со времен «Структуры социального действия» Парсонса, а сам Коулмен охарактеризован как «выдающийся социальный мыслитель»<sup>4</sup> (master of social thought) наравне с Вебером и Дюркгеймом.

Хотя у Коулмена вряд ли встречаются новые концепты, а «Основания» некоторым образом изолированы от других теоретических трендов в социологии, они чрезвычайно интересны, поскольку сама позиция автора представлена в стройном и ясном виде. Коулмен выступает здесь как активный защитник и практик методологического позитивизма, который господствовал в американской социологии, начиная с 30-х гг. XX

---

<sup>4</sup> Abell P., “Review article: James S. Coleman, “Foundations of Social Theory” // European Sociological Review. Vol. 7. № 2 (1991): 163-172; Hechter M. “Review of James S. Coleman, “Foundations of Social Theory” // Public Choice. Vol. 73 (1992): 243-247; Fararo T. “Review of James S. Coleman, “Foundations of Social Theory” // Social Sciences Quarterly. Vol. 72. № 1 (1991): 189-190.

столетия и который несколько *сдерживал* развитие теории ради продвижения эмпирических исследований. Данный труд также можно рассматривать как некую «критическую точку» для эволюции всего позитивизма в социологической теории. Аргументы «Оснований» вполне соответствуют и духу сегодняшнего времени, — так как отражают доминирующую роль экономики в социальных науках и в сфере принятия политических решений. Модель Коулмена и его интерпретация социологической теории вполне соответствует и нынешней социологической дилемме маргинализации, сознательно ориентирующей социологию на роль науки-гегемона в социальном знании в целом<sup>5</sup>.

### ***Задача работы***

На главную цель своей работы Коулмен указывает уже в первом предложении: «Центральная проблема социальной науки заключается в объяснении функционирования ряда социальных систем». Подразумеваются *все* социальные системы, хотя поначалу обсуждаются только некоторые из них, — при этом Коулмен дает крайне *абстрактное, отвлеченное* определение социальной системы. Социальная система есть сеть индивидов, связанных различными взаимодействиями (transactions), вступая в которые, они должны удовлетворять собственные интересы, в то время как существуют другие индивиды, обладающие контролем над ресурсами, в которых первые индивиды нуждаются. Взаимодействие между индивидами и системой, их микро-макро связь, становятся ключевым (formative) вопросом для теории Коулмена; он также является в целом *центральным вопросом* для современного позитивизма<sup>6</sup>.

Отчасти следует заметить, что, вполне согласно общепринятой практике социологического теоретизирования, Коулмен допускает, что во взаимодействиях между индивидами и системой, в том числе в институтах власти, контроля, борьбы за ресурсы, не возникает никаких *коммуникативных проблем*; все это вполне соответствует эпистемологическим принципам позитивистской школы. При этом переход к обобщениям более высокого уровня, как утверждает Марио Леви, вполне может быть верифицирован эмпирически, и это всегда есть ключевая стратегия в позитивистском конструировании социальной теории. Мы также согласны с ним в том пункте, что главная задача Коулмена — это

---

<sup>5</sup> Методологическая позиция самого Коулмена по этому вопросу выражена в одной из ранних его работ: *Coleman J. The Methods of Sociology in: A Design for Sociology: Scope, Objectives and Method* (By ed. R. Bierstedt), Philadelphia, 1969. P. 86-114.

<sup>6</sup> *Coleman J. Foundations of Social Theory*. Cambridge, 1990. P. 1, 29.

разработать универсально применимые стратегии объяснения функционирования социальных систем<sup>7</sup>.

*Два исходных пункта*

Дж. Коулмен ясно и отчетливо фиксирует свой исходный термин: «индивид», также обозначаемый как «личность» или «естественная личность» (natural person). Он есть «элементарный актер» социальной теории, — по крайней мере, до того момента, когда в ней не будут введены «корпоративные акторы», — но последние, подчеркиваем, также будут выведены из «индивидуальных акторов». Ресурсы и права могут быть перемещены к корпоративным акторам, но *первыми* ими владеют все же индивиды. В одном из пассажей, проявляя свое красноречие, Коулмен настаивает на том, что даже в тех процессах, где суверенностью обладают коллективные общности, все равно «первоначальный суверенитет остается за индивидами»<sup>8</sup>.

Некоторые критики Коулмена, включая Найта Смелзера, указывали на *самопротиворечивую* попытку сконструировать *социальную науку* из совокупности поступков индивидуальных акторов как на слабость его работы. Позиция Коулмена, по мнению Смелзера, может быть легко подвергнута критика за ее «избыточный» индивидуализм, — дух Дюркгейма здесь чувствуется даже на расстоянии, — но это есть в некотором роде *противовес* другой крайности Коулмена: в некоторой части его методология выступает как *институционалистская*. Последнее, в частности, заметно тогда, когда Коулмен исследует процессы объединения индивидов в социальные группы<sup>9</sup>.

Наиболее значительной проблемой у него стало определение «природы индивида», чья деятельность является объектом изучения в социальных теориях. Коулмен крайне критично оценивает «интеллектуальный разброд» (intellectual disarray), вырастающий из всего бесконечного разнообразия антропологических концепций социальных теоретиков:

«Правильный путь для социальной теории — это всегда наиболее *трудный* путь: необходимо опереться на одну-единственную из множества концепций, где индивиды, с одной стороны, подобны друг другу и способны создавать расходящиеся траектории поведения, но с другой стороны, эти траектории определяются отнюдь не их *разнообразной* антро-

---

<sup>7</sup> Levy M. Scientific Analysis as a Subset of Comparative Analysis in: Theoretical Sociology (Ed. by McKinney J. and Tiryakin E.). New York, 1970. P. 100; Methodology in Social Research (ed. by Blalock H. and Blalock A.). New York, 1968.

<sup>8</sup> Coleman J. Op. cit., P. 3, 32, 367, 493, 531.

<sup>9</sup> Smelser N. Can Individualism Yield a Sociology? // Contemporary Sociology. Vol. 19. № 6 (1990): 778-783.

пологической природой, а *различными* структурами отношений, посредством которых эта природа выражает сама себя»<sup>10</sup>.

На какую же антропологическую концепцию опирается сам Коулмен? Когда мы пытаемся разобраться, что есть «естественные индивиды» в его работе, становится ясно, что они весьма специфичны по своей природе. Они преследуют собственные интересы, способны по-утилитаристски подсчитывать собственные выгоды и издержки, заключать сделки, передавать и получать права, совершать целенаправленные поступки с четко обозначенными целями. Короче, они все время ведут себя подобно предпринимателям на рынке. Олаф Дальбек резюмирует это следующим образом: теория Коулмена утверждает, что «индивиды по своей изначальной природе рациональны и даже эгоистичны»<sup>11</sup>.

Однако это вовсе не должно удивлять. Точно такая же модель человека заложена в маржиналистской экономической науке, — откуда, собственно, Коулмен ее и заимствовал. Такая маржиналистская модель, кстати, используется Коулменом как аргумент в формализованных моделях социального обмена, изложенных им в пятой части его книги (эта часть называется «Математика социального действия».

Но все это указывает на тот факт, что Коулмен не совсем точен в обозначении им индивида как «краеугольного камня» его теории. Равным образом, роль такого «камня» играет концепт «рынка», — социального института, придающего специфическую особенность каждому индивиду. Коулмен гораздо более «социологичен» в анализе причинных связей в социальной реальности, чем он сам даже готов допустить.

Коулмен хорошо осознает, что есть множество социальных ситуаций, которые не подобны конкурентному рынку, — например, отношения «господства — подчинения» (authority relations). Но он последовательно анализирует не-рыночные структуры, привнося в них «сеть независимых индивидуумов», которые в основном складываются из рыночных акторов, расчетливых и «торгующих» между собой. В этом отношении его социология вполне современна. Это — грандиозное обобщение картины социальных отношений с точки зрения сегодняшнего неолиберализма<sup>12</sup>.

### ***Теоретическая стратегия***

Коулмен следует освященной веками стратегии движения от (очевидно) простого объекта к (очевидно) сложному для изучения феномену.

---

<sup>10</sup> Coleman J. Op. cit. P. 197.

<sup>11</sup> Dahlbäck O. Review of James Coleman "Foundations of Social Theory" // Acta Sociologica. Vol. 34 (1991): 139-140.

<sup>12</sup> Coleman J. Op. cit. P. 66.

Такой подход цементирует теоретическую архитектуру всей его книги, и точно так же он качественно скрепляет внутри себя отдельные аргументы автора. Например: «социальные отношения [как минимум] двух человек представляют собой “строительный блок” социальной организации». Это позволяет Коулмену начинать исследование проблемы с предельной абстракции и упрощения, затем конструировать уже более сложные теоретические положения, а в конце сравнивать между собой конечный теоретический результат и реальные социальные явления<sup>13</sup>.

В качестве иллюстрации можно привести то, как Коулмен рассматривает проблему палестинского сопротивления израильской оккупации. Он исследует сам процесс сопротивления как пример взаимоотношения между фрустрацией и «революционным порывом» (the outbreak of revolutions). Это взаимоотношение не поддается для Коулмена *никакой рациональной интерпретации*. Автора здесь не интересует вопрос взаимодействия ислама с европейским миром и все вытекающие из этого последствия. Это просто пример *отношения*. Это просто событие некоего отрезка истории, *равное* другому событию другого отрезка истории. Теоретическая стратегия Коулмена ведет его к последовательному «вычленению» (disembedding) конкретных исторических событий из их исторической «скорлупы»<sup>14</sup>.

В противоположность текучему историческому времени, аргументация Коулмена имеет дело с абстрактным, застывшим временем. Процессы следуют один за другим, но вне конкретных исторических дат. Иначе они «вырываются» из исторического времени в определенном порядке, и предстают, например, как кривые безразличия формализованных «линейных систем поступков». Говоря другими словами, в позитивистской теоретической стратегии история трактуется как нечто гомогенное и некумулятивное, т.е. не способное накапливаться. Исторические события не меняют логическую структуру более поздних процессов, здесь не прослеживается традиционной исторической диалектики смены настоящего будущим. (Подобное, правда, допускается Коулменом в отношении мира модерна; об этом см. ниже<sup>15</sup>.)

### ***Место действия***

Согласно Коулмену, социальные акторы энергично перемещаются, осуществляют расчеты, обмениваются и вступают в различные сделки между собой, — но делают это отстраненно и безразлично, чем-то напо-

---

<sup>13</sup> Coleman J. Op. cit. P. 43.

<sup>14</sup> Coleman J. Op. cit. P. 484-486.

<sup>15</sup> Coleman J. Op. cit. P. 30, 190, 213 etc.

миная актеров из плохонького провинциального театра. И потому неудивительно, что коулменовские модели социальных действий весьма похожи на учебные диаграммы, используемые в театральных или музыкальных студиях для начинающих артистов. Всему этому причина — *антиисторический* (ahistorical) подход автора. Сети социальных взаимодействий должны быть соотнесены с их исторической реальностью, а не располагаться в некоем, пусть даже подвижном, беспорядке. Теоретическая логика не будет работать, если актеры играют новую пьесу, а сама сцена загромождена реквизитом от предыдущих спектаклей, и там же, мешая актерам, бегают статисты этих спектаклей.

Другая метафора, описывающая излюбленный метод Коулмена: каждый значительный шаг в его аргументации есть своего рода «строительство» социальной системы при помощи «строительных блоков». Его теория предполагает точный расчет процесса такого «строительства», однако совершенно неясно «место», где подобное «строительство» происходит. В его книге нет даже *названия* для такого «места строительства», и куда поместить точно коулменовскую «сеть независимых индивидов», мы даже примерно не представляем. Как я покажу позже, мы все же можем точно обозначить само такое «место», но сделать это возможно, лишь выйдя за пределы книги Коулмена<sup>16</sup>.

### ***Набег на историю***

Теоретическая стратегия Коулмена, несмотря на все ее деривации и формализации, в значительной степени основана на «очевидности». Таков был ключевой пункт социологического позитивизма поколение назад, но, тем не менее, между Коулменом и этим позитивизмом есть определенная дистанция. Дело в том, что Коулмен никоим образом не использует ни метод верификации, ни метод фальсификации. Но при этом он последовательно *иллюстрирует* свои аргументы. Подобными иллюстрациями живо наполнена вся его книга<sup>17</sup>.

Принцип, утверждающий всеобщую применимость теоретического знания, позволяет Коулмену, с его точки зрения, глубоко проникать в историческое знание в поисках подходящих примеров. Последние берутся отовсюду: современной американской демографии, военной истории, истории транснациональных корпораций, американского среднего образования, истории «Компании Южных морей», студенческих демонстраций, средневекового землевладения Европы, конституции СССР, ис-

---

<sup>16</sup> Coleman J. Op. cit. P. 66. Примеры диаграмм: P. 889.

<sup>17</sup> Значение метода верификации в социологии: Zetterberg H. On Theory and Verification in Sociology. Bedminster, 1963.



тории профсоюзов печатников, процесса охоты эскимосов на белого медведя и еще из многих иных *историй*. В этом отношении «Основания социальной теории» поразительно *традиционны*. Это примерно такой же способ иллюстрирования, какой был в книгах Вильяма Самнера перед Первой мировой войной, — хотя я допускаю, что книги Самнера были куда более богаты этнографическими деталями и зарисовками<sup>18</sup>.

Все это возвращает нас к проблеме *гомогенности* данной работы Коулмена. Подтверждающие примеры, взятые откуда-нибудь и примененные где-нибудь, *ничего не подтверждают*. В значительной степени их можно рассматривать как *плод творческого воображения* автора. Текст «Оснований» воспринимается не как текст теоретической работы, описывающий *реальный социальный мир*, а как текст, описывающий социальный мир, — как он представляется самому Коулмену, — согласно его *социологическому воображению*.

Приведем несколько примеров, чтобы почувствовать такую разницу. Многие из примеров, приводимых Коулменом, есть *беспроblemные* иллюстрации жизни Северной Америки и Европы двадцатого столетия. Другие, к примеру, относятся к «примитивным обществам», или «примитивным кланам», или просто к «народам». Позднее в своей книге, с некоторым оттенком развлекательности, он приводит иллюстрацию того, как в бедуинских племенах Сахары жена бедуина несет тяжелое бремя домашних работ, — в то время как ее муж участвует в скачках на празднике, и иронически сравнивает положение этой бедуинской супруги с *тяжелым бременем* американской женщины: она обсуждает вместе с мужем вопрос о том, какой марки и модели должно быть семейное авто. Чуть раньше, возникают еще две «развлекательных» иллюстрации: «номадические племена Сахары» делят свои права на верблюда, и эскимосы обсуждают то, как им разделить между собой тушу убитого ими белого медведя<sup>19</sup>.

Работа Коулмена вся наполнена такими примерами, и это нарушает ее общую теоретическую гомогенность. И проблема не только в *эзотике иллюстраций*. У автора «Оснований» это есть некий принцип подкрепления теоретического материала эмпирией, — принцип, который отправляет нас к ныне далеко ушедшим временам *созревания* социологического знания.

### **Современность**

В двадцатой главе своей книги Коулмен открывает дискуссию о «современном обществе» (*modern society*). Отличительную черту такого об-

---

<sup>18</sup> *Sumner W.G. Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals. Boston, 1906.*

<sup>19</sup> *Coleman J. Op. cit. P. 59, 325, 480, 607, 783.*

щества Коулмен видит в доминировании «целесообразно сконструированных» (*purposively constructed*) отношений над «природными» отношениями. По его мнению, «современное общество» есть продукт «долговременного исторического развития, в котором первоначальная, естественная среда была замещена целесообразно сконструированной средой. Это изменение есть изменение одновременно и физической, и социальной составляющей»<sup>20</sup>.

Современное общество также характеризуется господством «новых, целесообразно действующих корпоративных акторов» над «первоначальными узами (*ties*) и «над старыми корпоративными акторами, базирующимися на этих узах (семьей, кланом, этнической группой, общиной)»; современное общество при этом следует рассматривать как продукт последних нескольких столетий.

Здесь Коулмен воспроизводит аргументы своей ранней книги «Асимметричное общество». Главная ее мысль, — и это было отчасти повесткой дня для всей социологии, — заключалась в следующем: исчезновение «первоначальных уз» ведет к глубокому кризису общества, — здесь подход Коулмена, очевидно, родственен известной «теории рационализации» М. Вебера. Этот пункт, — глобальное противопоставление друг другу «современного» и «примитивного» обществ, — кстати, еще раз сближает между собой социальную теорию Коулмена и другие социологические теории. «Этнографический подход», как одна из характеристик «эволюционной», спенсеровской социологии XIX столетия постоянно воспроизводится Коулменом как его ответ критикам «Оснований», — причем Коулмен непременно подчеркивает «фундаментальную структурную разницу между ныне существующими обществами и теми, что были до них»<sup>21</sup>.

Коулмен не обсуждает проблему «капитализма», поскольку он не имеет своей теории «трансформации» общества. Он вообще сваливает государство и любые иные ассоциации в одну кучу, отождествляя их между собой и противопоставляя «семье». Такой подход опять-таки в большей степени напоминает Спенсера, чем Вебера. «Современность», по мнению Коулмена, есть одновременно результат деятельности целесообразно действующих корпоративных акторов (больших организаций) и продукт распада старых институтов. В результате, получается текучий мир «свободных состояний» корпоративных акторов без фиксированных структур, жестко структурирующих «естественного, природного челове-

---

<sup>20</sup> Coleman J. Op. cit. P. 552.

<sup>21</sup> Coleman J. *The Asymmetric Society*. Syracuse, 1982; Coleman J. *The Problematics of Social Theory*. Vol. 21. № 2. 1992. P. 263-283.

ка» и «корпоративного актора». Фактически, это наш старый добрый друг, рыночное общество. Таким образом, теоретическая концепция Коулмена как бы возвращается к исходной точке<sup>22</sup>.

### **Карта мира**

Экзотические примеры часто попадают в самую точку. «Примитивные племена», где соплеменники охотятся на белых медведей, кастрируют верблюдов или похищают чужих жен, находятся за пределами модерна.

Есть пара иллюстраций в книге Коулмена, где пределы модерна ощущаются будто бы «вживую». Например, это обсуждение палестинского восстания. Палестинцы, которые вроде бы стали соучастниками «процветания» израильской экономики, вдруг повернули против Израиля и стали бросать камни в израильтян и устраивать им поджоги. Но Коулмен игнорирует здесь проблему «столкновения культур» и разворачивает свой исследовательский интерес исключительно в рамках теории «фрустрации и революции».

Хотя произведенное Коулменом исследование «основных принципов» социальных систем не вызывает особых возражений (при этом следует учесть, что над коулменовскими моделями социальных контрактов висит явный призрак Парсонса), автор признает, что многие из этих «принципов» носят явно «принудительный» характер для самих акторов. Коулмен обозначает такие случаи как «разъединенные базовые принципы» (*disjoint constitutions*): здесь сеть акторов создает некие установления, которые «вызывают насилие в отношении другой сети акторов». Это может прозвучать для читателя как определение «империи» или, к примеру, как методы принудительного воздействия банков США и МВФ на латиноамериканскую экономику. Но Коулмен приводит в пример сталинскую Конституцию 1937 г., посредством которой рабочий класс в СССР якобы присвоил себе все выгоды, которые страна получила, уничтожив в короткий срок эксплуататорские классы<sup>23</sup>!

Анализ Коулмена очевидно игнорирует исторические условия образования империй и иной возможный опыт глобального доминирования. Он ни разу не упоминает о «колониях» вообще. О другом важнейшем социальном институте — «рабстве», — Коулмен пишет крайне скупое, главным образом в терминах тех *ментальных проблем*, которые создает рабство для теории взаимовыгодного обмена между акторами (*достопамятное* решение Коулмена заключается в том, что рабу в принципе выгодно его рабство, поскольку это есть альтернатива его смерти)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Coleman J. Foundations of Social Theory. P. 579.

<sup>23</sup> Coleman J. Op. cit. P. 327-328.

<sup>24</sup> Coleman J. Op. cit. P. 86-88, 327.

Несмотря на большие амбиции теории Коулмена, его «Основания» в целом упускают или неверно интерпретируют многие факты истории человечества, и даже игнорируют последние достижения социальных наук. Итог — *поразительная асимметрия* в результатах, которая, как мы видели, не является для Коулмена чем-то из ряда вон выходящим.

### ***Итоги***

Общие контуры социальной теории Коулмена можно выразить примерно следующим образом: эта социальная теория описывает картину социальных взаимодействий на опыте последних столетий Европы и, в первую очередь, Северной Америки, гипертрофируя институт рынка в целом. Ключевая модель этой теории предполагает абстрактный, внеисторический подход к «месту действия» и его «времени». Теоретическая стратегия Коулмена гомогенизирует историю, упрощает конкретные исторические события и исторический опыт в целом, хотя и допускает линейные нарративы модернизации. Все это свидетельствует о том, что Коулмену очень трудно «разглядеть» типы обществ и институтов, отличных от его североамериканских аналогов, включая сюда также понимание того, что есть так называемое «примитивное общество». Такая форма теоретизирования делает теоретическую стратегию автора *универсальной* и претендующей на *всеобщий, глобальный охват социальных систем и процессов*. В результате, рыночное общество и индивидуализированный социальный обмен становятся «стандартами» для понимания всех социальных процессов.

### **Мир галантных акторов\*: «Устройство общества» Э. Гидденса**

В 1984 г. состоялась публикация работы Энтони Гидденса «Устройство общества» с подзаголовком «Очерк теории структуриации». Сам текст работы явился итогом очень долгого теоретического исследования. Поначалу он разрабатывался в «Новых правилах социологического метода», где Гидденсом исследовались проблемы «практического действия» (practical action). Затем последовали «Ключевые проблемы социальной теории», где подход Гидденса расширился до вопроса о взаимодействия «действия» и «структуры», а затем еще — «Современная критика исторического материализма», где Гидденс подверг жесткому критическому разбору марксистскую концепцию общества и истории, одновременно выдвинув ей свою собственную альтернативную концепцию<sup>25</sup>.

---

\* Буквально в тексте: «agents of the gavotte» — люди, танцующие гавот. — *Прим. переводчика.*  
<sup>25</sup> Giddens A. New Rules of Sociological Method. London, 1976; Giddens A. Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London, 1979; Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. I. Power, Property, and the State. London, 1981.

«Устроение общества» суммировало все эти три предыдущие работы в зрелую теоретическую концепцию структуриации, — с детальным анализом основных пунктов и добротными иллюстрациями. Как некий бонус, Гидденс прибавил к большинству глав краткие эссе («критические замечания») о других известных социальных теоретиках, написанные в стиле еще его одной известной работы — «Очерки и критические статьи по социальной теории», — работы, где объяснялось, насколько работы каждого из этих теоретиков соответствуют тем или иным пунктам теории структуриации. Все теории этих авторов, — по классификации Гидденса, — обсуждались как «первый мир» теорий<sup>26</sup>.

### **Задача работы**

Цель Гидденса, — если брать всю совокупность его теоретических работ, — это полностью *перевоссоздать* современную ему социальную теорию, «примирить» существовавшие до того в ней интеллектуальные традиции и сконструировать ее не только как социальную теорию, но и как мощный концептуальный «каркас» для социальной критики и эмпирических социальных исследований. В этот колоссальный социальный проект Гидденсом были вовлечены все последние достижения социальной мысли, — за исключением, пожалуй, работ Юргена Хабермаса. В целом сам проект получился даже *шире* по охвату социальной мысли, чем проект Бурдьё, и интеллектуально *глубже*, чем проект Коулмена. В своем «Устроении» Гидденс тщательно исследует и определенным образом ранжирует различные исследовательские традиции, начинания от психоаналитической теории доверия и кончая гоффмановской анатомией «встреч» (encounters), исследует такие различные проблемы как «генезис государства», «инновационные тенденции в географии», «эмпирическая социология образования», постоянно по ходу работы используя идеи Парсонса, Блау и Фуко.

Огромный массив ссылок делает труд Гидденса необычайно *широким* по охвату. С самого начала своего труда автор заявляет:

«Согласно нашей теории, предметом социальных наук являются не опыт индивидуального актора и не существование какой-либо формы социетальной тотальности, а социальные практики, упорядоченные в пространстве и времени. Быть человеческим существом, значит, являться целеустремленным деятелем, который одновременно осознает причины собственной деятельности и способен в случае необходимости детально развить и конкретизировать их (в том числе и ввести в заблуждение)»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Giddens A. A Profile and Critiques in Social Theory. London, 1982.

<sup>27</sup> Giddens A. Op. cit. P. 35 (Гидденс Э. Устроение общества. М., 2003. С. 40-41).

Исследовательское поле теории, очевидно, ничем *не ограничено*. Оно нацелено на социальные практики и на поступки индивидов *в целом*. Теория структуризации стремится охватить *все* социальные отношения, *все* социальные структуры и *все* общества. Потому Гидденс по ходу дела углубляется и в историю конфуцианского и неоконфуцианского Китая, и в историю махинаций лондонского Сити, и в историю автомобильных заводов, и в историю концентрационных лагерей. Поскольку теоретические построения Гидденса, точно так же как и построения Коулмена, касаются всех возможных социальных взаимодействий, автор «Устроения» не стесняется использовать в том числе *идеализированные*, реально несуществующие социальные объекты<sup>28</sup>.

Однако, подобно Коулмену, он почему-то почти не пользуется примерами, взятыми из стран «Третьего мира». Возьмем, к примеру, обсуждение Гидденсом проблемы «автономии» во второй главе его книги. Здесь Гидденс использует в качестве аргумента для своих тезисов психоаналитическую модель развития личности Эрика Эриксона; но при этом им совершенно игнорируется другая известная теоретическая концепция Эриксона – «кросс-культурный анализ», – дополняющая его психоаналитическую модель личности и разработанная им в книге «Детство и общество». Как результат, используемая Гидденсом модель развития личности абстрактна и бесцветна, – и имеет мало общего с современной социологией детства, которая подчеркивает принцип множественности и разнообразия в применении к конкретным моделям развития личности<sup>29</sup>.

### ***Теоретическая стратегия***

Во «Введении» Гидденс, определяя задачу своего труда в отношении истории философии и социальной теории, применяет термин «лингвистический поворот». Он постоянно *стремится переложить* широкоупотребимые социологические и психологические понятия на собственный язык «теории структуризации», – точно так же, как Коулмен пытался переписать всю бывшую до него социологию на «язык рынка и рационального выбора»<sup>30</sup>.

Гидденс также пытается различными способами преодолеть существующие дихотомии в современной социальной теории. В основном, правда, это касается второстепенных вопросов, но, например, дилемма «объективизм – субъективизм» (позаимствованная Гидденсом из трудов Бурдьё) имеет немаловажное теоретическое значение. Эта дилемма у Гидденса

---

<sup>28</sup> Giddens A. Op. cit. P. 62, 128, 165-168, 319-326.

<sup>29</sup> Erikson E. Childhood and Society. London, 1950.

<sup>30</sup> Giddens A. Op. cit. P. 193.

трансформируется в базисный принцип его социальной теории – принцип «дуальности структуры», – принцип, который описывает *конечный результат* самого процесса структурирования, – структурирования, которая, по определению Гидденса, есть «структурирование социальных отношений посредством пространства и времени». Таким образом, ключевое понятие социальной теории Гидденса выводится не из исследования каких-либо социальных проблем, кризисов или трансформаций, а формулируется как некий продукт уже имевшихся профессиональных социологических исследований, – своеобразная рефлексия вглубь европейского и североамериканского интеллектуального прошлого<sup>31</sup>.

Поистине необъятный объект исследования и настойчивое намерение Гидденса переписать все существовавшие до него работы еще более абстрактным и отвлеченным от реалий общественной жизни языком составляют весьма характерные черты его работы. Автор «Устроения» в основном либо дает критические комментарии к трудам уже известных теоретиков, либо исходит *лавинобразным* потоком дефиниций и новых, оригинальных концептов. Даже такой известный обозреватель, как Джонатан Тернер, как только ознакомился с «Устроением», сразу же отметил, что произведение Гидденса излишне перегружено различными дефинициями. С этим легко согласится, если посмотреть глоссарий в конце «Устроения»<sup>32</sup>.

Теоретическая стратегия Гидденса в чем-то противоположна стратегии Коулмена: последний в своем капитальном труде обошелся весьма малым числом категорий. Размашистые теоретические построения Гидденса будто специально создаются для того, чтобы изначально восполнить возможные пробелы в его исследовательском поле. Результат очень часто бывает одновременно и интересным, и банальным, – например, его модель социальных изменений, декларируемая автором как эффективная в своем применении чуть не для каждого исторического события, на деле почти ничего не добавляет к их анализу<sup>33</sup>.

#### ***Всезнающий актер\****

Где Гидденсу вроде бы удалось избежать *банальностей*, и где его теоретическая стратегия *кажется* в наибольшей степени эффективной и даже по-своему *велеречивой*, так это в «теории акторов» (theory of agents).

---

<sup>31</sup> Giddens A. Op. cit. P. 26, 162. 376.

<sup>32</sup> Giddens A. Op. cit. P. 31, 35, 176, 244; Turner J. Review Essays: the Theory of Structuration // American Journal of Sociology. Vol. 91. № 4. P. 969-977.

<sup>33</sup> Giddens A. Op. cit. P. 244.

\* Буквально: «knowledgeable agent» – всезнающий агент. – Прим. переводчика.

Актеры у Гидденса не только *активны*, как у Коулмена и Бурдьё, но также обладают *совершенным и полным* знанием, — постигаемым ими также сквозь собственную практическую деятельность:

«То, что действующие субъекты (или актеры) могут сообщить относительно обстоятельств и условий своей деятельности и деятельности окружающих их людей, будет носить ограниченный характер, если исследователи не постигнут и не отдадут дань уважения возможной многозначности ряда дискурсивных явлений, — тех, которым они (как, впрочем, и сами социальные актеры), безусловно, уделяют пристальное внимание, но которые зачастую недооцениваются в социологических исследованиях... Если то, что субъекты знают о своей деятельности, ограничивается их собственными высказываниями, какими бы логичными и рассудочными они не были, мы теряем из виду обширную область знаний и опыта. Изучение практического сознания должно стать неотъемлемой частью исследовательской работы»<sup>34</sup>.

По многим пунктам Гидденс фактически повторяет «логику практики» Бурдьё, — хотя некоторый контраст между двумя выдающимися исследователями вполне может быть отмечен. Бурдьё делает ударение на «неполноту знаний» (*misrecognition*) акторов, а Гидденс, наоборот, указывает на совершенство и полноту осведомленности последних. Потому наше отношение к дальнейшим тезисам Гидденса относительно поведения акторов должно быть более *осторожным*, чем к подобной аргументации Бурдьё, — поскольку сама идея «всезнания» актора нам представляется весьма поверхностной.

Концепция «всезнающего актора», разработанная Гидденсом, содержит в себе, в первую очередь, заимствования (*allusions*) из позднего Витгенштейна и этнометодологии, — но, например, никак не использует *марксистскую теорию практики* (где идея целеустремленного и квалифицированного в своих поступках актора куда более успешно «состыкована» с проблемой трансформации этих поступков в «коллективные, ассоциативные, социальные действия»). Результат — гидденсовский актер чересчур *индивидуален и абстрактен*, изолирован от действия и поступков других индивидов<sup>35</sup>.

Употребляя термин «абстрактные индивиды», я вовсе не имею в виду то, что *реальные индивиды* полностью отсутствуют в гидденсовском тексте, — нет, в большинстве случаев они там *есть*. Однако важно подчеркнуть,

---

<sup>34</sup> Giddens A. Op. cit. P. 26. (Гидденс Э. Устройство общества. М., 2003. С. 40-41 — Прим. перев.)

<sup>35</sup> Kosnk K. Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and the World, Dordrecht, 1976; Murphy J. Yugoslavian (praxis) Marxism // Current Perspectives in Social Theory. 1982. № 3. P. 189-205.



что сама деятельность акторов исследуется Гидденсом исключительно сквозь призму «дуальности структуры». Рассмотрим, что Гидденс противопоставляет попыткам позитивистов открыть «законы» в социальных науках. Он пишет буквально следующее: «моя теоретическая стратегия нацелена не на исследование *реальных характеристик* индивидов, а на исследование того, что есть *материализация* их дискурсивного мышления».

Но игнорируемые Гидденсом «реальные характеристики» как раз и есть то, что позволяет акторам конституировать социальные системы в их повседневной, рутинной деятельности и взаимодействии. Согласно Гидденсу, основные качества индивидов никак не меняются в пространстве и времени, да и сам актер у него всегда одинаков, на каком бы отрезке времени или пространства мы его не рассматривали. И так называемая «рекурсивная модель актора» у Гидденса, исходя из его концепции «дуальности структуры», всегда описывается как *модель универсальная*, независимая от исторического пространства и времени<sup>36</sup>.

Если в моделях Коулмена и Бурдьё акторы есть, в первую очередь, существа расчетливые и рациональные, всегда крайне осторожно рассматривающие каждую возможную «делку» и «комбинацию», то у Гидденса его акторы, прежде всего, подчиняются и приказывают друг другу. Очевидно, что Гидденс изначально отвергает *рыночную модель актора*. Его индивиды подчеркнута рутинны, доверчивы, достаточно квалифицированы и координированы во взаимоотношениях между собой. Если у Коулмена его акторы кажутся нам людьми, отбивающим пол каблукми под энергичный фокстрот где-нибудь в начале двадцатого века, то акторы Гидденса скорее напоминают галантных, изящных кавалеров, танцующих гавот на каком-нибудь французском балу в восемнадцатом столетии<sup>37</sup>.

#### **Объяснение социального**

У Гидденса актер — это, как правило, отдельный индивид, но Гидденс настойчиво подчеркивает, что его теоретическая стратегия не сводится к исследованию индивидов или их совокупности, а нацелена на изучение общества как особой реальности. Это действительно так: теория акторов Гидденса опирается на его концепцию «социального порядка». Но при этом его *понимание социального* отсылает нас, — опять же, — к теории акторов. Очевидно, что задача принципа «дуальности структуры» — *логически* связывать два различных уровня в один. То же мы наблюдаем у Коулмена, а также у Альтюссера и Фуко в их концепциях субъектов<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Giddens A. Op. cit. P. 5, 29, 179.

<sup>37</sup> Giddens A. Op. cit. P. 29.

<sup>38</sup> Giddens A. Op. cit. P. 163.

Гидденс размышляет о социальном двумя дивергентными путями. В первом случае его внимание сконцентрировано на том, *как возможно общество*, как оно стабилизируется и сохраняет свою структуру. Как отмечает Джон Урри, большая часть «Устроения» нацелена на постижение «онтологии социального». Такие концепты, как «структуриация» относятся именно к этому кругу, и хотя Гидденс здесь старается дать максимально обоснованные ответы, в целом сами результаты его онтологических исследований следует признать крайне *абстрактными* и *затеоретизированными*. Отсюда такие *анормальные* категории как, например, «реципрокция акторов в контексте их со-присутствия» (буквальный перевод с языка Гидденса: «люди делают вещи, взаимодействуя друг с другом»)<sup>39</sup>.

Рассматривая классическую проблему «возможности общества», Гидденс радикально переосмысляет и переделывает уже имеющиеся понятия социальных наук. Например, это касается известного понятия «структура». Отвергая оба имеющихся значения «структуры»: *структура как эмпирический объект* (например, у Лазарсфельда в его «латентно-структурном анализе») и *структура как обратимая сеть трансформаций* (как у Леви-Стросса в его структурной антропологии), Гидденс дает свое собственное определение структуры:

«Понятие структура используется в теории структуриации для обозначения правил и ресурсов, рекурсивно вовлеченных в систему социального воспроизводства; институциональные особенности социальных систем обладают структуральными свойствами в том смысле, что взаимоотношения стабильны и устойчивы в пространстве и времени»<sup>40</sup>.

Но вдобавок к такому *запутанному* определению структуры Гидденс изобретает еще один неудобоваримый концепт — «структурированность» (structurishness). Как доказывает Гидденс, этот термин призван прояснить понятие «структуры», — в случае, если социальный теоретик исследует, к примеру, проблему стабильности социального устройства (order).

Настойчиво продвигаясь дальше в своих сомнительных языковых «новациях», Гидденс, наконец, добирается и до понятия «власть», из которого почти полностью *выхолащивает* всякое реальное содержание. «Власть» у него никак не связана с неравенством и угнетением, а принимает свойства парсонсианского «*воления над вещами*», и, по сути, приравнивается ко *всякому конкретному действию* субъекта в отношении иных объектов:

---

<sup>39</sup> Giddens A. Op. cit. P. 28; Urry J. Book review: The Constitution of Society // Sociological Review. Vol. 34. № 2. 1986. P. 434-437.

<sup>40</sup> Giddens A. Op. cit. P. 17. (Гидденс Э. Устроение общества. М., 2003. С. 29 – Прим. перев.).

«...Любое действие логически влечет за собой появление властного отношения как некоей трансформирующей способности... Власть внутренне не связана с достижением групповых интересов... В этом понимании использование власти характеризуется не наличием групповых интересов, а любым социальным действием»<sup>41</sup>.

Еще несколько шагов по этой *скользящей дорожке*, и мы будем вынуждены вслед за Гидденсом признать власть «социально вредным элементом», и тогда почему бы социальной теории вообще не обойтись без «власти» и схожих с ней социальных институтов, — чтобы там не утверждали социалисты всех мастей? Сейчас Гидденсу *нет дела* до их мнения, а ведь в его ранних работах, таких как «Современная критика исторического материализма» (1981) и «Национальное государство и насилие» (1985), Гидденс стоял на совсем *иных позициях* в отношении «власти», «насилия» и подобных феноменов. Тогда в своих работах он выдвигал их на первый план и активно использовал, к примеру, понятие «эксплуатация». Также в тех случаях, когда Гидденс исследовал конкретные события европейской истории, он постоянно подчеркивал значительную роль в ней насилия и войн. Вывод однозначен: Гидденс своим «Устроением» *противоречит* сам себе, а социальная теория, ныне им разрабатываемая, ведет к *деполитизации* понятия «власти» и сходных с ним научных концептов<sup>42</sup>.

#### ***Взгляды Гидденса на историю***

Гидденс вполне осознает все возможное многообразие человеческого опыта. *История человечества* также находится в центре его внимания. Исторические экскурсы служат ему для апробирования его теоретических категорий: он активно классифицирует «время», «пространство», «регионы», «общества», «ресурсы» и т.п. и пытается внести в них исторический контекст<sup>43</sup>.

Но сами эти категории по-прежнему остаются достаточно далекими от конкретных исторических реалий; по сути, это есть всего лишь *некие отrostки* «категорий структуриации». Применяя их, Гидденс, конечно же, пытается «выловить» в истории определенное *разнообразие*, но при этом его «улов» — это все же *общее*, а не *уникальное* в истории. Нигель Трифт предположил, что всю *соль* аргументации Гидденса по историческим проблемам можно свести к одной-единственной его фразе: «Социальная теория должна быть более *контекстуальной*». По сути, все категории Гид-

---

<sup>41</sup> Giddens A. Op. cit. P. 15-16, 283.

<sup>42</sup> Giddens A. Op. cit. P. 32, 256, 283; Giddens A. The Nation-State and Violence: A Contemporary Critique of Historical Materialism. Cambridge, 1985.

<sup>43</sup> Giddens A. Op. cit. P. 35, 121, 132, 176, 181-182, 258.

денса приспособлены лишь для того, чтобы *разнообразить* исключительно контексты примерно одного и то же социального действия<sup>44</sup>.

Беспримерный «энтузиазм» Гидденса в работе с определениями и его *фантастическая* способность порождать новые концепты, — все это напоминает огромный сталелитейный комбинат с заливкой «стали» (т.е. исторических фактов) в заранее заготовленные «формы», «шаблоны», — рациональные схемы Гидденса. Взгляд «свысока» на всю историю человеческой цивилизации в «Устроении» в большей степени наводит реминисценцию на устаревшие методологические подходы Конта и Спенсера, чем на методологические принципы, формулируемые современными социальными науками.

Значительная часть классификаций Гидденса посвящена «типам общества». Гидденс — не функционалист, и ему удастся избежать методологической ловушки, рассматривающей общество как совокупность изолированных друг от друга систем. Гидденс также не эволюционист, не марксист, и не гегельянец, он не допускает «подгонки» исторического материала под искусственные, пусть по-своему и *грандиозные*, логические схемы. Его типология обществ кое-что *прибавляет* и от Гегеля, и от Маркса, и от Парсонса, но в целом соответствует разделению общества на «пред-современные» (pre-modernity) и «современные» (modernity), присутствующему также у Коулмена и Бурдье<sup>45</sup>.

Гидденс выделяет три основных типа общества:

- (1) *трайбалистское* (tribal society)
- (2) *классовое доиндустриальное общество* (грубо говоря, городское общество, но еще без машинной индустрии)
- (3) *классовое индустриальное общество* (капитализм)

Очевидно, что перед нами некий вариант *исторического подхода*, но Гидденс, как это не покажется странным, настаивает на том, что его схема отнюдь не принадлежит к числу «эволюционных». Различные типы обществ различаются посредством различных «структурных принципов» и маркируются различными типами «противоречий» (еще один концепт, полностью им переделанный и деполитизированный). *Традиционный* характер методологического подхода Гидденса к его классификации типов общества особенно ясно виден по тому, как он характеризует *трайбалистское общество*: это общество *близко к природе*, оно «холодное» (cold), т.е. еще не адаптированное к изменениям; оно *сегментировано*, и основано на родственных связях и обычаях<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Thrift N. Bear and mouse or bear and tree? Anthony Giddens's reconstitution of social theory // Sociology. Vol. 19. № 4. 1985. P. 609-623.

<sup>45</sup> Giddens A. Op. cit. P. 163, 266, etc.

<sup>46</sup> Giddens A. Op. cit. P. 182, 193.

Как соотносятся друг с другом данные типы общества? Согласно Гидденсу, важно уже то, что их можно *отчетливо* различить друг от друга. Если, к примеру, перед нами трайбалистское общество, то, очевидно, что оно уже по своему определению не может быть классовым. Однако бывает и такое, когда различные типы обществ *со-существуют* в пространстве друг с другом, взаимодействуя внутри больших *социетальных систем* (inter-societal systems). Для этого Гидденс изобретает специальный термин: «пространственно-временную смычку» (time-space edge), чтобы ясно определить тот способ, посредством которого один тип общества взаимодействует с другим. Взаимодействие посредством такой «смычки» может быть взаимодействием по типу доминирования или симбиоза, хотя сам термин, как видно из его именованья, достаточно *нейтрален*. Таким образом, Гидденс затевает разговор об «империализме», *искусно* избегая употребления самого этого термина<sup>47</sup>.

### ***Пропавшая империя***

Очевидно, что в задачу «Устроения» никаким образом не входит обсуждение проблемы «империализма», и «колония» как тип общества никак *не встраивается* в классификации Гидденса (термин «колонизация» в предметном указателе *самым странным образом* отсылает нас к Эрвину Гоффману, к его исследованиям *психиатрических клиник*).

Для социальной теории, претендующей на *глобальные обобщения*, да еще написанной автором, представляющем в прошлом великую колониальную державу, это более чем непонятно. Становится ясным, что сам грандиозный проект Гидденса по созданию некоей универсальной теории общества с большим трудом состыковывается с конкретным историческим материалом. Борьба народов за свержение ига империализма есть одна из самых значительных, пусть и *драматических* страниц истории, — и разворачивалась она уже при жизни Гидденса. Но его теория структуры на этот счет отделяется лишь одной-единственной фразой: «Так называемое “движение за освобождение [от империализма] всегда имеет мрачную перспективу дать толчок появлению террористических организаций”»<sup>48</sup>.

И все! Ни слова об антиколониальном движении, деколонизации, неоколониализме, и о той политической борьбе, что разворачивалась уже в освободившихся от колониальной зависимости странах.

Надо заметить, что и в других своих работах Гидденс уделяет этим проблемам немного больше места. Например, в работе «Национальное

---

<sup>47</sup> Giddens A. Op. cit. P. 164, 184, 244.

<sup>48</sup> Giddens A. Op. cit. P. 337.

государство и насилие», где он обсуждает «миро-системный» подход к мировой истории и исследует проблему конфликтов между морскими державами, в классификации государств появляются термины «колониальный» и «постколониальный». Но при этом Гидденс лишь констатирует факт существования *колонизуемых* стран и территорий и не находит им места в своей классификации. Лишь иногда он, подобно многим другим ученым из метрополий, употребляет в отношении их термин «классический», *нацисто* избегая слова «колониальный». Нигде в работах Гидденса 1970-80-х гг. социальные отношения типа *империалистических* или *колониальных* не стоят в центре внимания. Лишь на исходе 90-х гг. в своей работе «Ускользящий мир» он стремится убедить нас в том, что мы уже живем во *взаимозависимом, демократическом, и детрайбализированном* (de-traditionalized) мире, и прежнего империалистического господства больше не существует<sup>49</sup>.

Но проблема заключается не только в том, что у Гидденса не хватает фактических данных в пользу своей глобальной социальной системы. Его классификация обществ, — где Гидденс придерживается наиболее догматических позиций, неизбежно ведет к *уменьшению* социального опыта колониальных и угнетенных народов. В своем «Устроении» Гидденс объявляет современный ему капитализм третьей, высшей, ступенью развития общества и *детально* не увязывает его с предыдущими социальными ступенями. А колониальные страны он относит к так называемым «большим неоднородностям» (massive discontinuities), выпадающим из общего хода развития:

«Начиная с восемнадцатого века, политические и промышленные революции привели к тому, что в рамках общей тенденции развития стали наблюдаться некоторые “неоднородности”, вносимые другими типами обществ. Отличительной структурной характеристикой современных капиталистических классовых обществ является не только разделение, но и взаимосвязь государственных и экономических институтов. Огромная экономическая власть, порождаемая использованием аллокативных ресурсов во благо технического прогресса и развития, сочетается с глобальным расширением административной *сферы* государства»<sup>50</sup>.

В результате, Гидденс полагает за *модернити* («современную эпоху») эндогенные изменения в Европе («на Западе»), которые *затем* в том или ином виде экспортируются в другие страны и регионы. Это, очевидно,

---

<sup>49</sup> Giddens A. The Nation-State and Violence: A Contemporary Critique of Historical Materialism. P. 269; Giddens Runaway World. London, 2002.

<sup>50</sup> Giddens A. Op. cit. P. 183. (Гидденс Э. Устроение общества. М., 2003. С. 265 – Прим. перев.).

стандартный социологический взгляд на модернити, искусно подгримированный под идеи двух революций: «индустриальной» и «демократической». Критические изменения в отношении к эпохе модернити начались, как полагают социологи, в конце XVIII столетия. Такая концепция идет от Конта, частично от Маркса, а в двадцатом веке она была переработана и углублена Мишелем Фуко и некоторыми другими исследователями, — но в результате стала еще более *структуралистской* и потому запутанной, — эпоха модернити теперь уже связывается не только с индустриальной революциями и появлениям демократического общества, но также с эпохой Просвещения.

Такое датирование, конечно, имеет немаловажное значение для социальной теории, — и, тем не менее, мы хотим предложить иной взгляд. Согласно Иммануэлю Валлерстайну, *критический сдвиг* в направлении капитализма произошел немного раньше, в XVI в. По Валлерстайну, возникновение капитализма — это результат, прежде всего, *колониальной экспансии и колониальной экономики*: внутри Европы она осуществлялась в отношении Польши и Скандинавии; за пределами континента, — сначала португальскими и испанскими захватами, а чуть позже — экспансией Голландии, Великобритании и Франции, а также продвижением России на восток, в Сибирь и Азию, а в Америке — североамериканским поселенцами — на запад и север Северной Америки. Все эти завоевания реализовывались во многом еще до обозначенной Гидденсом даты начала модернити, т.е. в XVI, XVII и в первой половине XVIII в., — эпоху первоначальных колониальных захватов и ограбления новых земель. Валлерстайн утверждает, что колониальная экспансия и отношения по типу «метрополия — колония» не есть результат того, что Гидденс скромно называет «возрастающим доминированием западных капиталистических обществ», — нет, это как раз то, что конституировало капитализм как общественный строй<sup>51</sup>.

И это не просто *слова*; между мнениями Валлерстайна и Гидденса разница более чем *существенна*. Гидденс утверждает, что «западный мир доминирует», — однако, не потому, что он *захватил* другие страны и земли, а потому что, он обладал «временным преимуществом» (*temporaty precedence*), т.е. вследствие того, что *индустриализировался* и *модернизировался* первым во времени:

«Необходимо указать, что те условия, в которых сформировалось классовое доиндустриальное общество, в значительной степени *ускоряли* разложение иных, традиционных обществ, — просто потому, что опере-

---

<sup>51</sup> Wallerstein I. The Capitalist World-Economy. Cambridge, 1979; Giddens A. Op. cit. P. 185.

жали их в развитии. Современный мир рожден как “непрерывность” из классового индустриального общества, — в то время как в неевропейских странах мы наблюдаем нечто вроде “разрыва”. Природа этой “непрерывности” — это изначально сформировавшийся *специфичный* характер западного мира, и задача экономической социологии заключается в том, чтобы объяснить эту *специфичность*<sup>52</sup>.

Таким образом, согласно Гидденсу, все иные *устроения общества*, кроме западного, оказались несостоятельными, но не потому, что туда пришли европейцы с их пушками и все разгромили, а потому, что модерни было *неизбежным*. Этой точке зрения Гидденс остается верен на протяжении всей своей книги, и она также составляет ключевое ядро его модели глобализации.

### ***Итоги***

Гидденс предпринял попытку глобальной ревизии социальной теории, опираясь исключительно на интеллектуальные традиции европейской и североамериканской социальной мысли и пытаясь разрешить антиномии ее теоретического дискурса. «Социальное» в его *неограниченном* смысле есть главный объект исследования английского теоретика, — именно вокруг него Гидденс строит основную сеть своих категорий и универсальных концептов. В отличие от Коулмена, он не отождествляет между собой «рынок» и «общество», но его модели взаимодействия акторов между собой крайне абстрактны и деполитизированы. Человеческая история у Гидденса наглухо «пристыкована» к его системе универсальных категорий, *искусственно* «разложена» по трем основным типам общества — трайбалистскому, классовому доиндустриальному, классовому индустриальному (капитализму). Национальные и региональные особенности практически никак не учтены, а эпоха модернити предстает как эндогенный продукт цивилизации Запада. Проблематика колониализма и экспансии «империалистических» государств Запада в другие регионы практически полностью исключена из социальной теории.

### **«Южная» социальная теория: Пьер Бурдьё — «Логика практики»**

Работа «Логика практики» созревала у Пьера Бурдьё долго и непросто. Ее первая версия — «Очерк теории практики» — была опубликована на французском языке в 1972 г., исправленное издание вышло на английском в 1977 г.; новое французское издание, с массой уточнений и исправлений, и с новым названием — «Логика практики» — вышло в 1980 г., а его английский перевод появился в 1990 г. Это работы можно расцени-

---

<sup>52</sup> Giddens A. Op. cit. P. 131, 239.



вать как итоговые результаты исследований Бурдьё, начатых в Алжире в 50-е гг., когда он занимался изучением берберских сообществ в Кабилии. Большая часть «Логики» (и «Очерка», соответственно) описывает повседневную жизнь этих сообществ, и собственно этнографические результаты сопровождаются глубокими методологическими комментариями<sup>53</sup>.

Опора на *эмпирические исследования* как часть теоретической стратегии резко контрастирует с методологией Коулмена и Гидденса. Изначально фокус исследований французского ученого сконцентрирован на проблемах не «Севера», а «Юга», — в глобальном понимании последнего. Это был не просто *каприз* исследователя. Бурдьё предпринял исследования в Алжире, с его точки зрения, для того, чтобы *трансформировать* себя из кабинетного философа в *социального ученого-исследователя* и сформировать, используя собственную рефлексивность, свой *личный* подход в социальных науках. Тассадди Ясин вспоминает, что молодой Бурдьё проводил свои полевые исследования в тесном сотрудничестве с алжирскими студентами и своими алжирскими коллегами, — такими, как, например, Абдельмалак Сайяд<sup>54</sup>.

Но все это не сделало из Бурдьё традиционного антрополога. Еще будучи совсем молодым исследователем, он пытался публиковать небольшие обобщающие работы в журнале «Социология Алжира». Четырнадцать лет спустя, когда вышел вышеупомянутый «Очерк», Бурдьё уже опубликовал ряд влиятельных работ в области социологии образования и социологии культуры. До «Логики практики» Бурдьё были опубликованы впечатляющие «Различия», посвященные иерархическим *различиям* в классовом обществе. До того, как «Логика» вышла на английском, Бурдьё стал считаться одним из лидеров академической социологии во Франции. Он также немало продвинул вперед и французскую антропологию, в своеобразной дискуссии с Леви-Строссом утверждая, что одна из задач его «Логики» — это провести *различие* между антропологией и социологией: дело антропологии — изучать *примитивные общества*, а цель социологии — исследовать общества классовые и индустриальные<sup>55</sup>.

### **Задача работы**

Сам выход в свет «Логики практики» можно расценить как некую попытку разработать надежные теоретические основания для социального знания, — в форме определенной аналитической стратегии и набора

---

<sup>53</sup> Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge, 1977; Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford, 1990.

<sup>54</sup> Yacine T. "L'Algerie, matrice d'une oeuvre" // Travailler avec Bourdieu / Ed. by Encreave P., Lagrave R.-M. Paris, 2003.

<sup>55</sup> Bourdieu P. The Logic of Practice. P. 21.

концептов, – с подтверждением их на эмпирическом материале. Все это чисто академический подход. Сам Бурдьё предполагает, что его проект имеет одновременно и культурологический, и политический, и философский аспект. Вот он как сам характеризует его в своем «Предисловии»:

«Моя задача сводится к тому, чтобы обнаружить экстернальность в сердце интернальности, банальность – как иллюзию раритета, обычное – как предпосылку уникальности, а социология, с моей точки зрения, должна разоблачать фальшь эгоистического нарциссизма; если мы сумеем осознать все наборы детерминаций, вращающихся вокруг *конструируемого нами субъекта*, мы проследим значение каждого из окружающих его объектов и сконструируем его жизненный мир, заброшенный в самое сердце социального космоса»<sup>56</sup>.

Чтобы проследить сам процесс «конструирования субъекта», Бурдьё предлагает собственный взгляд на *социальное и субъективность*. Он подвергает критике, с одной стороны, «объективизм», представленный, по мнению Бурдьё, структурной лингвистикой Леви-Стросса, а также структуралистский марксизм, а с другой стороны (еще более энергично) нападает на «субъективизм» Ж.-П. Сартра и теорию рационального выбора.

В обоих случаях эту критику можно расценивать как попытку Бурдьё «выбить» противника с определенных теоретических позиций. Критика структурализма последовательно проводится им на протяжении все его книги, и она носит *сущностный, ключевой* характер. Бурдьё пытается определить условные границы социальных наук, подвести под последние свои собственные метатеоретические основания, и решающим для него является взгляд на социальные науки с идеологических позиций *класса интеллектуалов*. Бурдьё отвергает структурализм по той причине, что структурализм смотрит на социальную реальность как на некую сверхъестественную сущность. С точки зрения французского исследователя, социальная теория должна отказаться от взгляда на мир как *теоретически* осмысляемый объект, она должна смотреть на него сквозь *социальные практики* самих теоретиков. Сама по себе *чистая логика* теорий не имеет никакого значения для познания социального мира. С другой же стороны, отвергая субъективизм Ж.-П. Сартра, Бурдьё отказывается считать поступки людей следствием социальных или индивидуальных принуждений, а полагает их актом свободной воли самих личностей.

#### ***Область исследований***

Хотя Бурдьё временами и рассуждает о «*всех обществах*», он вовсе не претендует своими исследованиями на *глобальное применение* своих со-

---

<sup>56</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 16, 41, 75.

циально-теоретических конструкций, — как, например, это делает Коулмен. В действительности, Бурдьё совсем не воспринимает тех теоретиков, которые, как им кажется, ищут или уже нашли какие-либо *трансоисторические законы* (tranhistorical laws), — для Бурдьё очевидно, что они заблуждаются. Сам французский исследователь не творит каких-либо грандиозных типологий общества, — таких, как, к примеру, были у Гидденса. Социально-теоретический проект Бурдьё можно считать в большей степени *методологическим* и *эпистемологическим*, чем проекты Коулмена и Гидденса.

Тем не менее, социально-теоретические искания Бурдьё *весьма изящным способом* «выкраивают под себя» почти все социально-историческое пространство и время. Значительная часть его эмпирического материала основывается на берберях Кабилии, однако он последовательно и неуклонно расширяет свою эмпирическую базу, привлекая сюда данные и по сельским общинам юго-западной Франции, примеры из французской внешней политики, французских войн, классовой динамики Франции. Например, в том случае, когда речь заходит о социальных практиках, которые могут реализоваться...

«Согласованность действий людей без очевидного присутствия у них намерений это делать и коллективность действий без видимой логики есть результат тысячелетних, многократно установившихся, почти бессознательных схем действий и фигур мышления, которые нельзя конституировать как очевидные, — но они, тем не менее, порождают подобную безличную необходимость...»<sup>57</sup>.

Поиск универсальных социальных законов и принципов мог бы стать фетишем для Бурдьё, но он воздерживается от этого, допуская лишь *методологическую гомогенность* человеческого истории в целом. Его теоретический инструментарий, в принципе, может работать везде и всюду. То, что Бурдьё *универсализирует*, не есть набор каких-либо *априорных социально-теоретических утверждений*, а всего лишь «скелет», голая схема исследований, содержащая в себе ряд ключевых научных концептов и примеров с возможностью их *универсального применения*. Рогерс Брубакер весьма удачно схватил суть всей концепции французского исследователя, утверждая, что Бурдьё предложил в качестве социальной теории не жесткую схему пропозициональных утверждений, а всего лишь свой *теоретический габитус*, — изящный и утонченный способ теоретизирования<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 13.

<sup>58</sup> Brubaker R. Social theory as habitus / Ed. by Calhoun C., LiPuma E., Postone M. Bourdieu: Critical Perspectives. Chicago, 1993. P. 212-234.

### *Практическая логика в мире Бурдьё*

Бурдьё в «Логике практики» определяет свою методологию дважды: кратко в «Предисловии», и более детально – в главах 3, 7, и 8. Им используются хорошо известные концепты: «практика», «структура», «стратегия», «социальное воспроизводство», «габитус», «поле», «символический капитал» и «господство» (*domination*). Понятия «символического насилия» и «культурного господства» (*cultural arbitrary*), ключевые для социологии образования Бурдьё, не так часто встречаются в «логике», хотя и представляют собой очевидный вклад Бурдьё в современную социологическую теорию<sup>59</sup>.

Но моя цель вовсе не в том, чтобы обсуждать эти концепты, я уже это делал однажды<sup>60</sup>. Однако, тогда у меня еще не было сравнения социальной теории Бурдьё с теориями Гидденса и Коулмена. Если же такой анализ провести, то у французского исследователя гораздо больше схожести именно с Коулменом, а несхожести – с Гидденсом. Актор в социальном мире Бурдьё есть индивид «практического склада», рационалист до мозга костей, расчетливый деятель, активно маневрирующий в мире других акторов с целью получения хотя бы незначительного преимущества перед ними.

Объясняя мотивы поведения акторов в обществе, Бурдьё замечает: «Даже если акторы и не демонстрируют *прямого интереса* в происходящих событиях, тем не менее их социальные практики никогда не исчезают при отсутствии в действиях экономической логики». Стратегии акторов построены так, что они всегда ищут «прибыль» в любой ее форме. «Крестьянин» (и «кочевник») у Бурдьё еще более *торгаши* и *софист*, чем рациональный индивид Коулмена; он стихийно маневрирует сразу в нескольких измерениях социальной реальности, он готов использовать сразу несколько стратегий для того, чтобы получить *реальные выгоды* от них. Такой подход к интерпретации актора дает аргументации Бурдьё немало преимуществ. При этом надо помнить, что французский исследователь значительно *расширяет* понятие «рынка», перенося свою теоретическую аргументацию на вроде бы «не-рыночные» сферы деятельности актора и даже в этом плане *превосходит* Коулмена: у Бурдьё аргумент «от рынка» действует даже там, где никакого рынка нет и в помине<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 16; Bourdieu P., Passeron J.-C. Reproduction: In Education, Society and Culture. London, 1977.

<sup>60</sup> Connell R. The black box of habit on the wings of theory: Reflections on the theory of social reproduction // Which Way is Up? Essays on Sex, Class and Culture. Sydney, 1983.

<sup>61</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 109, 122.

Все это придает социологии Бурдьё весьма *специфичный привкус*. Этот привкус заключается в том, что акторы Бурдьё искусно маневрируют в социальном пространстве, — причем даже там, где делать это крайне сложно. Проблема «маневрирования акторов» в таком пространстве с приложением к культуре и социальной иерархии остается центральной темой «Логики» на всем ее протяжении. Однако индивид Бурдьё живет в более *фрагментарном* мире, чем, например, индивид Коулмена. Здесь у Бурдьё очевидно ощущается поворот в сторону Леви-Стросса и Маркса. Социальный мир у французского мыслителя не есть *чистое, незаполненное пространство*; наоборот, он пронизан различными структурами, особенно классовыми и этническими. Все эти структуры в той или иной степени формируют облик габитуса, и интернализуют принципы его личного бытия. Эти структуры *трансформируются* в процессе взаимодействия акторов, каждое действие или «маневр» которых ограничивается их габитусными характеристиками. Таким образом, теория «социальных практик» Бурдьё есть также то, что можно обозначить как «теория социального воспроизводства».

#### ***Игры в полумраке***

Общество или социальная формация, интерпретируемые на одном уровне, есть *само-восстанавливаемая сеть структур*, где действуют акторы с поистине необъятным числом стратегий. Посредством воплощения этих стратегий в жизнь структуры общества воспроизводят сами себя («Стратегии производятся *габитусами* ... всегда воспроизводящими наиболее эффективные из структур».) По этому пункту, теоретическая стратегия Бурдьё весьма схожа с теоретической стратегией Гидденса<sup>62</sup>.

Эта своеобразная «игра» акторов в «практики» длится в специфическом [социальном] времени. Бурдьё твердо настаивает на этом аргументе. Он посвящает целую главу своей книги тому, чтобы показать, что *время* составляет неотъемлемую оболочку, например, системы дарообмена. В его системе тезисов это наиболее эффективный пункт критики структурализма, а сама социальная теория Бурдьё предстает при этом яркой, живой и реалистичной<sup>63</sup>.

«Время» Бурдьё, тем не менее, вполне абстрактно, безымянно, — и оно примерно такое же, как время Коулмена, вовлеченное в бесчисленные «деривации». Для нас также кажется странным, что такой убежденный сторонник «колониализма», как Бурдьё, совершенно не стесняется детальных этнографических экскурсов и даже опирается на них

---

<sup>62</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 61.

<sup>63</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 105-106.

во многих случаях. Такую *методологическую аномалию* можно рассматривать не как элемент формального противоречия в системе Бурдьё, а скорее как элемент диалектической антиномии в пределах его социальной теории.

Время у Бурдьё не только *абстрактно*, оно также и *циклично*. Побочные эффекты действий габитуса как бы *откатывают* события назад в отношении их реального времени. Вещи и события в социальном мире постоянно меняются, и старая схема действия габитуса оказывается неэффективной в новых обстоятельствах. Но сами источники структурных изменений в обществе социальная теория Бурдьё никак не объясняет. И многие исследователи вполне согласны с этим пунктом: они также полагают, что теоретическая стратегия французского ученого не содержит в себе анализа механизмов социальных трансформаций. Говоря другими словами, акторы и практики мыслятся у Бурдьё не как реальные индивиды и социальные практики, а скорее как некие *модели*, из которых складываются далее *модели* социального воспроизводства.

«Игра практик», таким образом, превращается в нечто вроде «игры теней», где призрачные фигуры творят *темные* дела, а после опускаются в свои «могилы», т.е. места в структурах. Время, конечно, тут *живое*, но само общество и история предстают здесь *замороженными, ледяными и мистическими*.

#### ***О женщинах и женском мире***

Описывая грубыми мазками социальную психологию габитуса и в целом механизм социального воспроизводства, Бурдьё, очевидно, придерживается утверждения о *культурной гомогенности* общества. Напомним, нечто подобное было и у Коулмена, который априорно предполагал, что свободно выбирающие индивиды, в каких бы разнородных культурных средах они не находились, всегда придут к общему консенсусу. Позиция Бурдьё, на мой взгляд, более реалистична и взвешена: его акторы *властвуют* друг над другом и *управляют* друг другом. Но его социальное теоретизирование также упорно исходит из того, что социальный мир можно рассматривать как *гомогенную, унифицированную структуру*.

Это немного странно для социолога, который, например, исследуя различия в образовательных институтах, ясно указывает на ключевую роль здесь *культурного капитала*. Однако в своей «Логике» Бурдьё настойчиво представляет социальный порядок как *культурно гомогенный*, и, к примеру, Маргарет Арчер тут же указала на этот факт как ключевое звено теоретической стратегии Бурдьё в его социологии образования. В частности, Бурдьё рассматривает «кабийский дом» кочевников-берберов как некий *идеальный тип* сельского общества в целом. Бурдьё здесь

тонко иронизирует сам над собой: «возможно, я мыслю как *счастливый структуралист* (a blissful structuralist)», но такие чисто риторические приемы встречаются в «Логике» повсюду, и они не способны все же быть теоретическим аргументом в споре. Бурдьё вроде бы и *дискутирует* насчет своих номадов, но эта дискуссия парадоксальным образом выключает из обсуждения как деятельность традиционных религиозных движений, так и активность радикальных, фундаменталистских религиозных сект и их пророков<sup>64</sup>.

Эта черта теоретической стратегии Бурдьё проявляется и в его интерпретации проблем гендера, чему он уделяет немало места в «Логике». Он настаивает на *абсолютной дихотомии* между миром мужчины и миром женщины, но, как бы *между прочим*, в роли актора у него предполагается, в первую очередь, мужчина, а не женщина. Сама же гендерная система определяется как самая простая из всех дихотомий и иерархий. Правда, в одном из своих ярких пассажей, где Бурдьё объясняет, как габитус *конструирует* свое социальное тело, он «психологически» *различает* женщину и мужчину: если первые, как правило, *резки и властолюбивы*, то вторые в большей степени застенчивы и склонны к подчинению<sup>65</sup>.

Такие архаические и патриархальные модели гендерных взаимоотношений, очевидно, взяты Бурдьё из жизни алжирских кочевников, и мало соответствуют современным реалиям, однако, французский мыслитель идет еще дальше. В одной из последних своих работ «Общество мужчин» он настаивает на той же патриархальной модели гендерных отношений. В то же время благодаря своей репутации как выдающегося социального теоретика Бурдьё оказал значительное влияние на развитие самых разнообразных отраслей гендерных исследований<sup>66</sup>.

### ***Большая этнография***

В большинстве своих текстов Бурдьё рассматривает «мир Кабилии» как часть Франции; понятие «колония» у него в отношении Алжира отсутствует. Та же аргументация воспроизводится и в других его работах.

Однако это не означает, что и все другие общества он рассматривает как часть метрополии. Его эмпирический опыт исследований Алжира *решительно восстает* против подобного допущения. В некоторых частях своей «Логике» французский исследователь, в частности, обсуждает проблему «до-капиталистических обществ». А в главе «Способы властвова-

---

<sup>64</sup> Archer M. Process without system // Archives Européennes de Sociologie. Vol. 24. № 4. 1983. P. 196-221.

<sup>65</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 70-72, 217.

<sup>66</sup> Bourdieu P. Masculine Domination. Stanford, 1996.

ния» («The modes of domination») его теория разделения обществ вполне соответствует традиционным социологическим представлениям<sup>67</sup>.

Она, эта теория, противопоставляет друг другу два типа общества: «общество до-модерна» и «общество модерна». В той характеристике, что дает Бурдьё «обществу до-модерна», у него *хаотично перемешаны* признаки экономики материальных благ и экономики символических благ. В эпоху модерна, после «расколдования (disenchanting) естественного мира, до того сводимого лишь к материальным началам», обе эти экономики разделяются на два отличных друг от друга «поля». В обществах домодерна первоначальные социальные преимущества индивидов в основном достигаются за счет *их личных усилий*. В обществах модерна, наоборот, это процесс происходит благодаря институализации, т.е. трансформации личной активности индивидов в социальные институты. Например, в обществе модерна культурный капитал циркулирует посредством систем сертификации и аккредитации<sup>68</sup>.

Все это весьма серьезная аргументация. Бурдьё не затрагивает в «Логике практики» проблем *практических взаимоотношений* между системами властвования в обществах домодерна и модерна (хотя его исследования в Алжире вполне могли дать почву для такого исследования). В гораздо большей степени, чем Коулмен и Гидденс, Бурдьё как социальный теоретик нацелен на то, что перебросить мостик между собственными теоретическими изысканиями и «большой этнографией», а понятие «модерна» и «эпохи модернити» противопоставить «до-модерну». Французский исследователь полагает, что общества домодерна можно описать с *большой точностью*, так как в большинстве случаев они уже *мертвы*. Но в целом его представления о типологии различных обществ вполне сходны с представлениями Коулмена и Гидденса.

### ***Колониальный мир***

В «Предисловии» к своей «Логике» Бурдьё рассказывает весьма памятную историю. У него был один замечательный фотоаппарат, которым он пользовался во время исследовательской работы. Однако даже этот фотоаппарат *не помогал* ему снимать крыши некоторых интересных в этнографическом плане домов в Алжире. И не потому, отшучивается Бурдьё, что это был плохой фотоаппарат, а потому, что самих крыш *просто не было*: они были уничтожены французской колониальной армией во время освободительной войны в Алжире. И это единственное упоминание колониального угнетения, против которого боролся алжирский на-

---

<sup>67</sup> Bourdieu P. The Logic of Practice. P. 113, 123, 126.

<sup>68</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 117, 129-132.



род, — как раз в те времена, когда молодой Бурдьё там проводил свои социологические исследования<sup>69</sup>.

Этот факт более чем примечателен. Как могло такое существенное событие, как алжирская война пятидесятых годов, стать менее интересным для *практических исследований*, чем, к примеру, детально описываемые Бурдьё параллельные браки между родственниками-берберами? Но о ней у Бурдьё нельзя найти ни одного упоминания. Это не удивительно. Бурдьё был послан в Алжир скорее не с исследовательскими, а с *военными* целями, — изучить *враждебную среду*, в которой предстояло действовать оккупационной французской армии, и был вынужден покинуть страну в связи с опасностью для его жизни, исходившей от рук радикальных алжирских националистов. Непосредственно в Алжире Бурдьё работал в лагерях беженцев, бежавших от войны, а также среди местного населения, частично вооруженного и поддерживавшего этих националистов. В своих работах конца 50-х — начала 60-х гг. он, наконец, обращается к теме дезинтегрирующих эффектов колониализма и национально-освободительных войн, предлагая им взамен в своей «Логике» идею *общечеловеческого этоса и общечеловеческой солидарности*. Но при всем этом Бурдьё упорно отказывается рассматривать антиколониальное движение как материал для своей глобальной социальной теории<sup>70</sup>.

Здесь возможно небольшое биографическое отступление. Наиболее известным теоретиком этого движения был Франц Фанон, чей период пребывания в Алжире совпадает с периодом пребывания там Бурдьё, но который, в отличие от Бурдьё, работал там не ради военных целей своей метрополии, а открыто и честно *на благо Алжира*, — и в целом сочувствовал освободительной борьбе Фронта национального освобождения Алжира (ФНОА). Работа Фанона «Алжирская революция» появилась в 1959 г., другая его книга «Угнетенные землей» (с предисловием Ж.-П. Сартра) — в 1961 г., — в это время Бурдьё уже достаточно глубоко исследовал свои *алжирские этнографические вопросы*. Эти две книги Фанона прямо разрабатывают проблемы *постколониальной трансформации* освободившихся от колониального гнета стран, — что практически полностью игнорируется в «Логике практики». Она также не упоминает не только о Фаноне, но и о других свидетелях и участниках освободительной алжирской войны. Сам же Бурдьё о социальных теориях революций, циркулировавших в среде французских левых, отзывается пренебрежительно. Он рассматривает Фанона и Сартра исключительно как поставщиков социальных

---

<sup>69</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 3.

<sup>70</sup> Bourdieu P. Algeria 1960. Cambridge, 1970; Bourdieu P. The Logic of Practice. P. 27-28, 112-113.

мифов; сам Бурдьё поддерживает колониальные доктрины и всецело дистанцируется от идей ФНОА. Свою же собственную социологию французский социолог рассматривает как объективный набор концепций и фактов, посредством которых он сильно желает *просветить* участников алжирской войны сразу по обе стороны фронта<sup>71</sup>.

В целом же, рассматривая проблему на более глубоком уровне, следует отметить, что именно *социальная теория* Бурдьё (а не его *частная политическая история*) формирует взгляд на антиколониальное движение как нечто *неуместное и излишнее*. Для европейской социальной мысли вообще характерно приравнивать западный мир к «чему-то вроде субъекта» в истории. Естественно также, что Африка и Азия рассматриваются в социальной теории как объекты, *не имеющие права голоса*. Сам социально-теоретический проект Бурдьё как проект создания универсального *всеприменимого* набора теоретических инструментов не дает возможности учесть исторический опыт освободившихся стран, поскольку находит его *случайным и побочным* в отношении исторического опыта США и Западной Европы; по такому же пути идут Коулмен и Гидденс.

Социальная теория Бурдьё вряд ли может быть вообще востребована *освободительным движением* в любых его социальных формах. Само решение французским социологом проблемы «структуры/агента» в его концепции социального воспроизводства *делает излишним* всякий вопрос о социальной динамике общества. Как было видно из вышеперечисленных работ Бурдьё, теория «структуры/агента» фактически *элиминирует* в социальной теории проблему «власти» и «угнетения», а на идеи и теории других ученых относительно возможных трансформаций современного общества в другие его типы Бурдьё отвечает лишь ироническо-завистельными выпадами<sup>72</sup>.

В результате, в «Логике» мы имеем те же самые писания, что есть у большинства ученых из метрополии в отношении «Третьего мира». Знание об этом мире берется Бурдьё из эмпирического и социально-теоретического знания, циркулирующего в метрополии, а сами проблемы бывших колоний обсуждаются лишь в аспекте, принятом учеными метрополии. Идеи и концепции, вырабатываемые учеными стран «Третьего мира», Бурдьё никак не замечаются, а сами проблемы освободившихся государств рассматриваются преимущественно *в этнографическом ключе*. При этом надо заметить, что в ранних работах Бурдьё данная проблема, — *про-*

---

<sup>71</sup> Macey D. Frantz Fanon, a Life. London, 1960.

<sup>72</sup> Напр., это хорошо подтверждают взгляды Бурдьё на проблему «иерархии в образовательных структурах»: Bourdieu P. The State Nobility: Elite Schools in the field of Power. Cambridge, 1966.

блема дифференциации социально-теоретического знания в зависимости от региона, — в той или иной степени присутствовала, но поздние теоретические стратегии Бурдьё прошли мимо нее. Французский социолог выстраивает картину взаимодействия агентов и социальных практик, которая, конечно, иллюстрирует также и страны «Третьего мира», но *исключительно* с позиций ученых стран «Первого мира». Он методологически трактует все общества и все исторические периоды как *гомогенные* друг другу. Идея актора как «торговца» и «рационального стратега» *пронизывает* все измерения социальной теории Бурдьё. «Социальные практики» как способы, посредством которых воспроизводятся «социальные структуры» способны дать лишь *схематическое понимание общества*, но ни в коем случае не могут описать его динамику. «Практики» реализуются во *времени*, но само время циклично. Исключение составляет только широкое известное различие между эпохами «до-модерна» и «модерна». Но само это противопоставление у Бурдьё есть скорее *чисто умозрительная конструкция*, чем оппозиция двух миров, наполненная реальным содержанием и реальными социальными отношениями; собственный же опыт изучения французского колониализма в Алжире Бурдьё сюда не привлекает.

### **Социальная теория: «северный» выбор**

Рассмотрев пути теоретических исканий Коулмена, Гидденса и Бурдьё, мы можем, наконец, обрести почву для некоторых общих выводов. Как я замечал в начале этой статьи, данная небольшая группа текстов дает нам возможность судить о жанре социальной теории в *принципе*. И проблемы, которые здесь поднимаются, имеют немаловажное значение для развития всей социологической мысли.

Доминирование научной «метрополии» в отношении ее научных «колоний» находит свое подтверждение и в общей (глобальной) социальной теории, и это, на наш взгляд, можно зафиксировать посредством четырех основных пунктов:

- 1) «претензия на универсальность» (the claim of universality);
- 2) понимание с позиций «Центра» (reading from the center);
- 3) указание на «исключение» (gestures exclusion);
- 4) «зачищение ненужных мест», «большое вычеркивание» (grand erasure).

#### **«Претензия на универсальность»**

Все три рассмотренные нами книги предъявляют некую *претензию на универсальность*. Коулмен утверждает, что его социальная теория способна анализировать любые социальные системы, Гидденс полагает, что для применения его теории *не существует никаких границ*; Бурдьё также

разрабатывает универсальные модели поведения акторов и воспроизводства ими *социального*. Все эти исследователи (кстати, как и многие другие) твердо уверены в том, что *материя исторических фактов* вполне может быть вписана в *теоретические модели* социального, структуры и акторов. Всеми ими вполне допускается, все типы существующих обществ познаваемы и познаваемы примерно одним и тем же способом и в одном и том же ракурсе.

Но эта точка зрения на деле есть не что иное как точка зрения «научной метрополии», и она не может быть всеобъемлющим образом доказана и аргументирована. На *сам факт этого умалчивается*, — вследствие чего универсальность претензий этих трех социальных теорий оказывается под вопросом. Социальные теоретики «периферии» не могут принять социальные теории, которые бы так или иначе не отражали специфику их регионов. Почему, предположим, нельзя говорить о «теории [империалистической] зависимости Латинской Америки», почему ее нельзя считать *уместной* с социально-теоретической точки зрения? В итоге, это оспаривает претензию на универсальность социальных теорий, разработанных в регионе, который следует считать «метрополией» — как в обычном, так и в *научном* смысле.

«Претензия на универсальность» не ограничивается у «северных» теоретиков разработкой *универсальных утверждений*. Эта «претензия» также касается и *метода теоретизирования*. Примером может быть практика *переписывания* работ других социальных ученых *своим собственным научным языком*, что постоянно встречается у Коулмена и Гидденса. В ходе такого «переписывания» полностью переделываются и переиначиваются категории и научный язык *иной* теории, но сама социальная теория «северного» теоретика *неявно* выставляется на первый план. Часто такой метод предлагается в качестве «примера», но далее скрытым образом берется за *правило*.

#### *Понимание с позиций «Центра»*

Сам вклад «северного» теоретика здесь традиционно представляется как решение некоей «антиномии», разрешение «проблем» или «слабостей» в иных социальных теориях. И, естественно, нам даются отсылки к *соответствующей литературе*. Но что это за литература? Все три текста отсылают нас к научной литературе *метрополии*, и никакой другой *научной* литературы для них не существует.

Например, Гидденс и Бурдьё обращают наше внимание на общеизвестную антиномию «объективизма» и «субъективизма». Это есть классическая проблема для европейской социальной мысли. Но это вовсе не есть *центральный вопрос* для социальных теоретиков стран «Третьего

мира». Причина проста: в чем *смысл* такого разделения? «Субъективизм» и «объективизм» есть два альтернативных способа видения социального мира, и того, что стоит в центре последнего – субъект или объект; одновременно они дают две модели социальных действий или систем без какой-либо *специфической внешней детерминации*. Возьмем случай Бурдьё с его критикой «объективизма» Леви-Стросса; «объективизм» здесь – это система трансформаций, которая конституирует структуры родства или мифа в последовательно закрытую систему, а сам теоретик находится *как бы в стороне* от этих трансформаций. «Субъективизм» Ж.-П. Сартра в интерпретации Бурдьё выглядит следующим образом: исследуется мир праксиса для того, чтобы коллективный агент мог сконструировать свой уникальный жизненный мир, благодаря которому впоследствии сам агент трансцендентно преодолевает свою «чуждость». Общая (глобальная) социальная теория, исследуя проблему «субъективизм/объективизм», конструирует социальный мир, отражающий исключительно *социальные проблемы* самой метрополии, – а отнюдь не *того мира*, который эту метрополию окружает со всех сторон<sup>73</sup>.

Социальные теоретики метрополии просто-напросто *универсализируют, обобщают* специфический опыт своих стран, соответствующий язык, социальный опыт и исследования. Коулменовская модель актора, базирующаяся на принципе агентов в условиях *североамериканского рынка*, есть тому классический пример.

Теоретическая стратегия Бурдьё является в этом аспекте более сложной, поскольку последний использует для своих теоретических обобщений эмпирический опыт «Юга». Но достигает он такого эффекта, ставя на одну доску *несравнимые и несопоставимые* социальные ситуации. Например, он почти полностью «изгоняет» ислам из социальной реальности Алжира, потому что это мешает работать его утилитаристской модели актора. Можно, правда, вспомнить его тонкий и интересный аргумент о *неопределенности и бессвязности* (incoherence) «практической логики» действий метрополии в своих колониях, – тогда, когда в ней самой политическая ситуация *неопределенна и индетерминирована*. Но в целом Бурдьё сам *помещает* свою социальную теорию в *магическим образом* неопределенную сферу этнографических изысканий.

Другой важный случай «понимания с позиций Центра» затрагивает проблему времени. Все три рассматриваемых теоретика относятся к проблеме времени весьма серьезно. Время в их теориях *абстрактно, свободно*

---

<sup>73</sup> Livi-Strauss C. Structural Anthropology. New York, 1963; Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. London, 1976.

от «хронологических датировок», и непрерывно («циклическое время» Бурдьё и «циклы воспроизводства» Гидденса здесь есть особый случай). В рамках всеобщей истории, все три теоретика предлагают *следующую историческую и одновременно логическую последовательность*: от эпохи «до-модерна» к эпохе «модерна», от докапиталистических обществ к капиталистическим и т.п.

Но такое непрерывное, «логически последовательное» время, основано, по сути, на *одном* опыте — опыте метрополии. Реальное время стран «Третьего мира» было *разным*. Во многих из них историческое время было *прерывным, дискретным*. Оно в местных, национальных культурах часто *иррационально, разрывно*. Никто в будущих колониях не мог изначально предсказать колониальные захваты, основываясь только на собственном социальном и историческом опыте. Только один пример, — из множества возможных. В начале XIX в. Британская империя начала колониальную экспансию в Южной Африке, последовательно вытесняя грабежами и убийствами местных скотоводов племени *коса* с их насиженных мест. Вот как Ж. Пирес описывал этот британский «социальный эксперимент»:

«Это была тотальная война на уничтожение племен *коса*. ... Опустошения, производимые английскими войсками, были не только жестоки, но и бессмысленны (incomprehensible)... Сейчас уже очевидно, что любое иностранное присутствие всегда может быть легко кристаллизовано в угрозу для безопасности государства, — причем даже будет непонятно, когда эта угроза о себе заявит»<sup>74</sup>.

Для стран, — объектов империалистической экспансии, — колониальный захват их территории никак не является ни эволюцией, ни рационализацией, ни социальной трансформацией, а есть не что иное, как *социальная катастрофа*. Империалистическая экспансия для колонизируемых территорий образует *фундаментальный разрыв* в историческом опыте, который уже нельзя представить на примере социальных трансформаций их метрополий. И это не есть просто обычный *исторический случай*, это есть *империалистическая экспансия*. Если это и продвигает вперед социальные структуры колониального мира, то только в *одном направлении* вперед, к свержению колониального ига, и к постколониальному устройству, или еще дальше, — к неравенству и эксплуатации, что является обычной чертой современного процесса глобализации.

#### **Указание на «исключение»**

Обсуждение различных проблем социальной теории всегда необходимо увязывать с проблемой культуры и, в частности, культуры научного

---

<sup>74</sup> Peires J. Nxele, Ntsikana and the origins of the Xhosa religious reaction // Journal of African History. № 1. 1979. P. 53-54.

дискурса, — в метрополии он будет одним, а в колонии — совсем другим. Перечень цитируемых работ у того или иного конкретного социального теоретика — это всегда очень интересный документ. Причем сам факт *отсутствия* в перечне литературе есть не менее значимый факт, чем факт присутствия.

Я уже указывал на факт отсутствия работ Фанона в списке работ по Алжиру, — как факт, выставляющий напоказ *пристрастия* Бурдые в его теории практики. Теоретики стран «третьего мира» вообще крайне редко цитируются в трудах социальных теоретиков стран-метрополий. Другой случай — отсутствие непосредственных отсылок к трудам исламских мыслителей по проблеме взаимодействия христианской и исламской культур и исламского дискурса по проблеме модернити, — в работах тех же теоретиков. А было бы очень интересно, как, к примеру, «суверенный индивид» Коулмена мог бы существовать в интеллектуальной традиции *тавахид* («Tawhid»), — принципа единства двух миров — божественного и реального, и который рассматривается некоторыми интеллектуалами как фундаментальный принцип исламского понимания природы науки<sup>75</sup>.

В то же время рассматриваемые нами работы по общей (глобальной) социальной теории, как мы уже отмечали, включали в себя и *экзотические примеры*: эскимосы и бедуины у Коулмена, конфуцианский Китай у Гидденса. Естественно, это добавляло некоторую *этнографическую ауру* в тексты «северных» теоретиков, но в целом никак не затрагивало *интеллектуальной сердцевины* их теорий. Они, эти теоретики, упорно не желали рассматривать идеи, поставляемые с *периферии научного мира* и с периферии в целом, как хоть какой-нибудь значащий элемент собственных теоретических конструкций.

Наиболее интегрированной в «северную» социальную теорию следует считать анализ социальных механизмов различения «нас» и «их», пролегающий сквозь все «южные» интеллектуальные традиции. Особенно важными здесь являются проблемы «большой этнографии», которые включают в себя анализ различий между обществами до-модерна и модерна. «Большая этнография», в конечном счете, приводит к понятию как особой категории «общества постмодерна» (хотя мнения всех трех теоретиков по поводу сущности такого общества сильно различаются между собой). С другой стороны, понятие «общества модерна» при этом сильно расширяется и поглощает собой все остальные типы общества. Такова, например, позиция Гидденса в его «Устроении общества», позд-

---

<sup>75</sup> Ghamari-Tabrizi B. Is Islamic science possible? // Social Epistemology. Vol. 10. Vol. 3-4. 1996. P. 317-322.

нее переработанная в других его книгах «Последствия модернити» и «Ускользающий мир». В конечном счете, это вылилось в широкоизвестную теорию глобализации<sup>76</sup>.

Однако в большинстве других случаев, социальные идеи и концепции стран «Третьего мира» абсолютно чужды работам вышеупомянутых «северных» теоретиков. Их мир, — *мир метрополии*, — для них есть безусловно *высший* из всех имеющихся социальных миров.

**«Большое вычеркивание»**

Работа Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать» начинается с *устрашающего* примера казни французского фанатика-террориста Дамиенса времен монархии XVIII столетия, — который впоследствии постоянно противопоставляется у автора этого произведения другому: системе хорошо отрегулированных, размеренных, умело маскируемых дисциплиной, наказаний поздних столетий. Две различных системы наказаний, замечает Фуко, определили две эпохи методов борьбы с преступлениями. С середины XIX в. система наказаний стала более утонченной и замаскированной: «пенитенциарные практики трансформировались в более скрытные (*reticent*). Они уже не затрагивали, по возможности, физическое тело осужденных и не наносили ему вред»<sup>77</sup>.

В этом и других своих пассажах Фуко замечает, что *данное изменение* имело место «в Европе и Соединенных Штатах». Насчет *других регионов*, — у Фуко нет никаких ссылок, — однако сам текст работы неявно не делает для них никаких исключений. Но если бы Фуко действительно бы изучал пенитенциарные практики колоний, то его выводы оказались бы ошибочными. И через сто лет после казни Дамиенса, когда, по мнению Фуко, система наказаний стала уже более утонченной и гуманной, британские колониальные войска казнили примерно такими же зверскими способами множество индийцев во время восстания сипаев в Индии 1857-1858 гг. Они делали это публично, открыто и предельно жестоко: широко применялось повешение, расстрел из пушек и нанесение телесных увечий. Публичность, коллективность, «театральность» наказаний были излюбленным способом колониальной техники управления Англии и Франции вплоть до двадцатого столетия. Еще один подобный пример дает бойня в Сетифе и Кейрутии, учиненная французскими войсками в Северной Африке в 1945 г., вскоре после освобождения ее от немецких войск фельдмаршала Роммеля<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford, 1990; Giddens A. Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives. London, 2002.

<sup>77</sup> Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York, 1977. P. 7, 11.

<sup>78</sup> David S. The Indian Mutiny, 1857. London, 2002. P. 145-146.



Та же самая *грубая военная сила* ныне используется западными военными контингентами против мусульманского населения в Афганистане и Ираке. Эти операции разрушают другие общества и свергают правительства других стран, — и все это под предлогом *возмездия* за террористическую атаку на Всемирный торговый центр в 2001 г. Американский штурм иракского города Фаллужа (Falluja) в 2005 г. привел к убийствам сотен неповинных мирных жителей, — это был также акт возмездия за убийство четырех американских граждан. «Убивай и внушай страх! (Shock and awe!)» — таким слоганом можно охарактеризовать современную агрессию США против Ирака, и это будет неплохое определение для того, что Фуко подразумевал под «пенитенциарными практиками» XVIII в.

Колониальная война как *социальный институт* тщательно «вычеркнута» из «Логики» Бурдьё. Хотя следует подчеркнуть, колониальные отношения всех типов еще далеко не ушли из настоящего. Сама модель взаимодействия двух культур в случае колониальной экспансии никак не моделируется ни социальной теорией Бурдьё, ни социальной теорией Коулмена. Ее также нет ни в социологическом функционализме, ни в антропологическом структурализме, ни в этнометодологическом понятии «всезнающего актора», которое широко использует Гидденс в своей модели «агента».

В исследовании проблем политики в колониальном или постколониальном обществе нам не дадут ничего позитивного крайне *де-политизированное* понимание власти Гидденсом и Коулменом или используемые ими теории социального и экономического обмена. Наивной, если не смехотворной, представляется нам попытка Коулмена описать рабство посредством *теории рационального выбора*, где раб рассматривается в качестве *свободного агента*, «покупающим» у рабовладельца себе право на жизнь.

«Вычеркивание» колониальных процессов и колониальной экспансии из социальной теории является обычным делом для ученых метрополии. Таким способом ими конструируется некая *ортодоксия* в социальной мысли, — которую мы рассматриваем как попытку «вычеркнуть» империализм из социологической мысли в целом под видом *торжества* эпохи «модернити».

Возможно, ситуация требует еще более радикальной смены представлений. Когда мною обсуждался текст Коулмена, там присутствовал анализ *безличного однородного социального пространства*, и я предположил, что такое пространство определено где-то имеется. И оно действительно имеется: но не в Европе, а в Америке и Австралии, — примерами могут быть города Чикаго и Сидней.

Чикаго — это пример города-«фронтiera», города-«поселения», города колониальной экспансии США на Запад, — в результате которой было уничтожено большинство местного населения. Сидней — также город, — порт, через который осуществлялась британская колонизация Австралии. По британским законам Австралия долгое время считалась *terra nullius*, — «ничейной землей». Таким образом, это фактически и юридически закрепляло претензии британской короны на австралийскую территорию. А право местного населения, аборигенов Австралии, на *их же* землю при этом просто-напросто игнорировалось<sup>79</sup>.

*Terra nullius*, — «ничейная земля», — это есть мечта колонизатора, но одновременно то, что творит *зловредный дух* во всякой социальной науке. Когда мы осмысливаем те или иные социальные институты и системы, мы всегда это делаем уже в «заполненном», «напичканном» эмпирическими данностями социальном пространстве. Никакого *чистого, абстрактного социального пространства* быть не может, и потому, когда я буду конструировать свою собственную социальную теорию, то неминуемо наткнувшись на то обстоятельство, что это «пространство» уже было кем-то *занято до меня*.

### Глядя на «юг»: перспективы «южной» социальной теории

Выше, рассматривая работы трех наиболее известных социальных теоретиков Запада, я уже указал на некоторые *проблемные черты* их теоретических построений. Теперь же следует поставить вопрос об *альтернативе*. Должны ли мы провозгласить в качестве *универсальных и всеобщих* социальные теории западных ученых, должны ли мы продолжать двигаться в одном направлении, и игнорируя опыт большинства человечества, строить социальную теорию в пространстве *terra nullius*?

Я полагаю, это *ложный путь*. Мы уже имеем некоторый материал для альтернативы, — особенно если хорошо покопаться в текстах самих «северных» теоретиков. Там есть множество онтологических и эпистемологических моментов, через которые может пролиться свет на *иные, совсем неожиданные* перспективы развития общей (глобальной) социальной теории.

Альтернативу «северной» социальной теории составляет «южная» социальная теория, — которая, правда, не существует в качестве унифицированной доктрины. Но это вовсе не значит, что такая теория *не имеет права на существование*. Одна из ключевых проблем «северной» социальной теории заключается в том, что ее представители видят себя *монополистами* в поиске теоретических истин об обществе. Возможно, они даже *воплне искренне* верят в это, однако, как мне кажется, серьезное фундамен-

---

<sup>79</sup> Make a Better Offer: The Politics of Mabo / Ed. by Goot M., Rowse T. Sydney, 1994.

тальное исследование, — теоретическое, практическое или эмпирическое, должно предполагать, что таких истин может быть не одна, а *множество*.

С этой точки зрения, в социологии и социологической теории может существовать множество различных интерпретаций и направлений. Например, сюда имеют права на вхождение уже упоминавшиеся исламские дискуссии о проблеме «модернити». Другой случай — это обсуждение в среде африканских социальных ученых проблемы «естественных знаний аборигенов» (*indigenous knowledge*) и возможности «Африканского ренессанса». Третий пример — дискурс проблемы автономии, зависимости (*dependence*) и глобализации среди латиноамериканских ученых. Четвертый случай — это феминистская критика международной гегемонии стран-метрополий в целях развития диалога между различными направлениями феминистской социальной мысли. Пятый пример — это дискуссии индийских ученых (например, Ашиса Нанди) по проблемам культуры, интеллектуальной свободы и общественного развития<sup>80</sup>.

Этот список, безусловно, незакончен, но уже даже он может служить указанием на огромное *интеллектуальное богатство* возможных социально-теоретических изысканий в странах «Третьего мира».

Все теоретические стратегии и результаты, изложенные в рассмотренных нами выше «северных» теориях, должны быть так или иначе проверены повседневной практикой этих стран. Они также не должны быть единственным способом концептуализации общей (глобальной) социальной теории вообще. Если они претендуют на нечто большее, то их можно рассматривать только как *специфический тип* подобной теории, — как социальную теорию «метрополии», — и не более того; очевидно, что мы имеем дело с *теоретической* гегемонией, — говоря иначе, с «научной метрополией» в области социальной теории. Если это действительно так, то можно поставить вопрос о необходимости социальной борьбы (*social struggle*) других ученых с таким видом метрополии: ведь конечная наша цель — это максимально *демократизировать* саму сферу научного знания об обществе<sup>81</sup>.

Очевидно, что не все пути наук об обществе, — это пути *научной метрополии*. Понятно, что на *других путях* этих наук мы также можем иметь массу *своих собственных проблем*. Но почему ученые из стран-периферии должны следовать исключительно «северной» социальной теории? Это для нас совершенно непонятно! Даже в отношении *некоторых своих ра-*

---

<sup>80</sup> Напр.: Nandy A. *Bonfire of Creeds: The Essential Ashis Nandy*. New Delhi, 2004.

<sup>81</sup> Это не новая идея, см. напр.: *Lindqvist S. Grdv där du star: Hur man utforskar ett job*. Stockholm, 1978.

бот я сам буду вынужден признать факт интеллектуального господства над ними трудов «северных» теоретиков; например, это было видно по моей работе — «Гендер и общество», изданной в 1987 году, — большинство примеров и теоретических положений были взяты именно из их работ. Но также ясно и следующее: когда ученые стран «третьего мира» начинают мыслить теоретическими шаблонами «Севера», они испытывают *большие трудности* в отношении *интерпретаций* социальных проблем собственных регионов. Пример: обсуждение концептуальных проблем «австралийской социологии» в недавнем сборнике, вышедшем под редакцией Джона Гермова и Тары Макги<sup>82</sup>.

Поставим также вопрос с другой стороны: могут ли ученые стран метрополии избежать *дефектов* своих социальных теорий, описанных в данной статье? Да, могут. Но это, в свою очередь, наложит на них *тяжелые моральные обязательства*, включая необходимость радикально переосмыслить культурный опыт своих стран, а также серьезную возможность лишиться профессиональной поддержки со стороны своих коллег (например, в связи с отказом от цитирования *обязательного списка* работ «северных» теоретиков, — тех теоретиков, что составляют своеобразный «мэйнстрим» теоретической мысли Запада). Другая трудность — это необходимость войти в *диалог* с «третьим миром», — составляющим, как известно, *подавляющее большинство человечества*, — необходимость, влекущая за собой как сложности языковых контактов, так и другие личные и социальные проблемы, связанные с подобной коммуникацией.

В этой статье, как уже было видно выше, я в основном оперировал моделью «метрополия — периферия». Оба термина в этой дихотомии, как мне кажется, достаточно непросты в своем истолковании. Производство социальных теорий в странах периферии будет также *различным*: одно дело — это богатая Австралия и схожие с ней по типу государства, другое дело — бедные страны, — к примеру, расположенная рядом с Австралией Индонезия. Такое различие примерно соответствует двум типам периферийных государств: одни из них (как Австралия) олицетворяют тип «поселенческого колониализма» (*settle colonialism*), другие есть продукт насильственных завоеваний с целью выжимания из них торговой прибыли (*commercially driven colonialism*); естественно, мы имеем здесь две совершенно непохожие друг на друга исторические траектории. Социальная теория таких ученых, как Ашис Нанди, опирается на богатую интеллектуальную традицию (в данном случае — идущую еще из филосо-

---

<sup>82</sup> Connell R. Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge, 1987; Histories of Australian Sociology / Ed. by Germov J., McGee T. Melbourne, 2005.

фии Древней Индии), а социально-теоретические конструкции современных мыслителей Южной Африки и Австралии, наоборот, ничего подобного не имеют<sup>83</sup>.

С точки зрения ученых периферийных стран, «метрополия» во всех ее смыслах часто ведет себя как *военный* или *политический* «блок» (типа НАТО), жестко отстаивая свои «привилегии» перед другими странами. Но в этой «метрополии» также есть своя иерархия, свои «исключения» и своя борьба за легитимность. Это хорошо можно показать на примере одного из ведущих «северных» социальных теоретиков — Пьера Бурдьё: *почти головокружительная карьера*: из отдаленного французского захолустья (Алжир) к почетному месту в одном из престижных французских университетов в Париже. И это не должно нас особенно удивлять: такие «скачки» в социальной иерархии — *излюбленная тема* всей социологии интеллектуального класса по обе стороны Атлантики, — о чем, например, авторитетно заявляют Камик и Гросс в своей «Новой социологии идей»<sup>84</sup>. Освещение в научных книгах различных типов *внутренней социальной иерархии*, — например, дискриминации негритянского населения в США или иностранных рабочих в Европе, также могут служить примером того, как подобная «метрополия» оперирует глобальным производством научного знания.

С этих точек зрения хорошо видно, насколько велики трудности реализации предлагаемого нами глобального проекта — конструирования «южной» социальной теории. Но должны ли мы делать иной выбор? Мы склонны полагать, что проект создания «северной» социальной теории, — социальной теории «метрополии», — чьими *вершинами* явились весьма глубокие и солидные работы Коулмена, Гидденса и Бурдьё, — уже исчерпал резервы внутреннего роста. Все проблемы, поставленные нами в этой статье, *уже не могут быть решены* только в рамках «северной» интеллектуальной традиции развития социально-теоретической мысли.

В то же самое время социальные науки как некая *культурная сила* весьма нуждаются в том, чтобы отказаться от исключительно *неолиберальной* постановки насущных мировых проблем, и пересмотреть существующие структуры доминирования и власти, — как в их политическом, так и в экономическом аспекте. Социальная теория представляет собой существенную часть того, что делает социальные науки этой *культурной*

---

<sup>83</sup> См напр. африканский случай: *Gilomee H. Survival in Justice: An Afrikaner Debate over Apartheid // Comparative studies in Society. Vol. 36. № 3. 1994. P. 527-548.*

<sup>84</sup> *Camic C., Gross N. The New Sociology of Ideas // Blackwell Companion of Sociology / Ed. by Blau J. Cambridge, 2001.*

*силой. Новые реалии современного мира отчетливо оппозиционируют имеющемуся факту доминирования в теоретической мысли «северной» социальной теории. У нас нет выбора, кроме одного: бесстрашно преодолеть все трудности конструирования новой общей (глобальной) социальной теории в условиях глобального мира<sup>85</sup>.*

*Перевод и вводный текст к.филос.н. А.М. Орехова*

---

<sup>85</sup> Историческое значение социологии в период неолиберального доминирования в мире см.: *Connell R. Sociology and World Market Society // Contemporary Society. Vol. 29. Vol. 1. 2000. P. 291-296.*

---

**Р. ЛИНТОН**

## **ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ\***

Еще в глубокой древности люди поняли, что разные общества живут по-разному. Первый же человек, попавший в чужое стойбище, обнаружил, что не может ни говорить с чужаками, ни понимать увиденное, то есть осознал факт культурного своеобразия. И если ему посчастливилось вернуться домой живым, его наблюдения легли в основу долгих разговоров у костра. Большинству людей нравятся истории о необычном поведении чужестранцев. Им интересно узнавать не столько о далеких землях, сколько об удивительных людях. Истории о чужих обычаях служат излюбленной темой наших бесед, и им внимают со смешанным чувством самодовольства и тайной зависти, которое составляет прелесть разговоров в узком кругу. Величайший из всех говорунов, Геродот, значительную часть своей «Истории» посвящает тому, что мы сегодня назвали бы описанием культуры. Ему даже удается выявить ряд наиболее заметных отличий в обычаях греков и египтян, он непритворно удивляется, что, выполняя экскреторные (выделительные) функции, варвары прячутся в доме, вместо того чтобы, подобно цивилизованным грекам, выходить на улицу.

Подобную разрозненную информацию сообщали все писатели, как древние, так и современные, и их усилиями скопилось множество данных, которыми все еще пользуются современные исследователи общества и культуры. Однако до недавнего времени к этим фактам относились почти так же, как коллекционер-любитель к предметам индейского быта. Обычаи неевропейских стран считались курьезами, которыми можно поразить неосведомленных: чем эксцентричнее, причудливее они были, тем большую гордость испытывал их открыватель. В то время исследователи рассматривали обычаи собственного общества как нечто самоочевидное; еще 50 лет назад описание моделей европейской культуры, коль скоро оно не относилось к изолированному сельскому сообществу, вы-

---

\* Опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2000. Т. 2. Вып. 4). Перевод выполнен по изданию: *Linton R. The Concept of Culture // The Cultural Background of Personality*. NY-L.; D.Appleton-century co., 1945. P. 27-55. Перевод данной главы впервые опубликован в сборнике «Человек и социокультурная среда». Вып. II. (М., 1992).

глядело в этнографическом труде совершенно неуместным, как кухонный нож в кабинете, увешанном наконечниками стрел.

Периоды охоты за курьезами характерны для начальной стадии большинства наук и, вероятно, играют важную роль в их развитии. На этой стадии общечеловеческая страсть к собиранию новостей превращается в полезную цель сбора и хранения материала, который впоследствии станет предметом научного исследования. В этих этнографических наблюдениях современного ученого нередко раздражают невольные упущения, но ему следует вспомнить старую поговорку — «лучше полбуханки, чем ничего», и успокоиться.

Переход от коллекционирования курьезов к научному исследованию человеческого поведения был вызван важным изменением во взглядах исследователей. Во-первых, они осознали, что для понимания человеческой жизни вообще сходство обычаев важнее культурных различий. То, что во всех обществах присутствует та или иная семейная организация, в общем плане гораздо важнее того, что у тибетских женщин низшего класса обычно бывает несколько мужей. Первое дает ключ к нуждам и возможностям человечества в целом, тогда как второе представляет собой частную проблему, которую можно понять, исходя из местных условий и истории. Решение такой проблемы не способствует ответу на вопрос о поведении других членов общества.

Во-вторых, несколько позже ученые поняли, что многие проблемы нельзя решить без изучения образа жизни определенного общества в целом. Хотя мы способны кое-что узнать о человеческом поведении, сравнивая формы конкретных институтов, скажем, семьи в различных обществах, все остальное можно понять только с помощью наблюдения за тем, как семья действует в данном обществе и какими отношениями она связана с другими институтами. Такой подход особенно необходим в том случае, когда мы пытаемся понять поведение отдельных людей. Хотя каждый из них реагирует на ситуации определенным образом, его личность формируется под влиянием образа жизни общества в целом. Таким образом, при исследовании личности понятие «культуры» приобретает первостепенное значение как для психолога, так и для социолога и антрополога. Оно может стать одним из самых действенных средств в арсенале психолога, однако его эффективному использованию должно предшествовать ясное понимание его смысла и границ.

Термин «культура», как он употребляется в научных исследованиях, не включает в себе никакой оценки, свойственной обыденному употреблению. Он относится к образу жизни любого общества в целом, а не только к тем областям, которые общество считает высшими или желательными.



Итак, применительно к нашему образу жизни культура не имеет никакого отношения к игре на фортепиано или чтению Браунинга. Для того, кто изучает общество, подобная деятельность — лишь один из элементов нашей культуры в целом. В эту целостность входят такие прозаические занятия, как мытье посуды или вождение автомобиля, и в исследовании культуры они стоят рядом с «утонченными вещами». Отсюда понятно, что для ученого не может быть некультурных обществ или даже некультурных людей. У каждого общества есть своя культура, какой бы примитивной она ни была, и каждый человек культурен в том смысле, что участвует в той или иной культуре.

Работа исследователя должна начинаться с изучения культур, то есть характерных для каждого общества образов жизни. В его понимании термин «культура» — это обобщение, основанное на наблюдении и сравнении ряда культур. Этот термин относится к отдельным культурам точно так же, как в биологии термин «паукообразная обезьяна» — к множеству отдельных паукообразных обезьян, входящий в данный вид. Когда антрополог утверждает, что культуре присущи такие-то и такие-то свойства, он подразумевает, что они характерны для всех культур. Именно культуры представляют организованные функциональные единицы, а человека следует изучать в связи с определенной культурой, а не культурой вообще.

Хотя термин «культура» уже давно используется для обозначения образа жизни конкретного общества, некоторые аспекты его значения остаются расплывчатыми. Подобно множеству других понятий общественных наук, понятие «культура» со временем конкретизировалось. Этот процесс отвечал потребностям новых, быстро развивающихся наук, и при отсутствии истины в последней инстанции был единственно плодотворным путем разрешения споров. С появлением нового термина ученые, работающие в данной области, стремились употреблять его в одинаковом значении, но с некоторыми вариациями в его трактовке. Со временем общие элементы значения становятся общепринятыми, а индивидуальные отбрасываются. В итоге возникает четко очерченное понятие, выраженное одним термином, значение которого понятно всем, работающим в данной области. Но даже при достижении такого согласия используемый термин может иметь несколько различных дефиниций. В сущности, любая дефиниция выделяет определенные аспекты общего понятия, обозначаемого термином, и подчеркивает их в ущерб другим аспектам. Предпочтение тех или иных аспектов и последующая пригодность этого определения зависят от того, какую цель преследовал автор дефиниции. Существует множество возможных определений культуры, каждое из которых служит целям соответствующего направления в исследо-

вании. Так, определение культуры как «социальной наследственности членов общества» верно, однако почти бесполезно для понимания того, как формируется личность.

На основе общего употребления и понимания, а также в интересах тех, кто изучает личность, осмелюсь предложить следующее определение: *«Культура — это конфигурация усвоенного поведения и его результатов, составные элементы которой разделяются и передаются членами данного общества»*. Подобно всем определениям, оно нуждается в некоторых пояснениях и уточнениях. Термин «конфигурация» подразумевает, что различные проявления поведения и его результаты, составляющие культуру, образуют структурное целое. Это свойство культуры связано с рядом проблем, которые мы здесь не будем рассматривать. Выражение «усвоенное поведение» ограничивает сферу деятельности, которая должна рассматриваться как часть любой культурной конфигурации, — деятельностью, формы которой определяются процессом обучения. Это ограничение существует давно. Инстинктивное поведение, основные потребности и напряженность, являющиеся источником конечной мотивации индивида, никогда не считались составными частями культуры, несмотря на явное воздействие на нее. Исключение этих феноменов из понятия культуры оставляет в ее пределах достаточно широкую область. Как уже отмечалось, у человека, вероятно, очень мало безусловных рефлексов, не связанных с биологическими процессами. Хотя его поведение мотивируется потребностями, тем не менее, формы, которые оно принимает, обычно обусловлены опытом. Например, когда человек ест, он удовлетворяет личную потребность в пище, но как он ест, зависит от того, как его научили. В предложенном нами определении термин «поведение» следует понимать в самом широком смысле, включая любую деятельность индивида — явную или скрытую, физическую или психологическую. Согласно нашему определению, обучение, мышление следует считать такими же формами поведения, как и мышечные движения, участвующие в технологических процессах.

Слова «результаты поведения» относятся к явлениям двух совершенно разных порядков — психологическому и материальному. Первый включает те результаты поведения, которые представлены психологическими состояниями индивида. Под эту рубрику попадут знания, взгляды и системы ценностей. Возможно, классификация этих явлений как результатов поведения покажется кому-то натянутой, однако они, несомненно, возникают в результате взаимодействия индивида с окружением и последующего обучения. В то же время их нельзя классифицировать как поведение, усвоенное в процессе обучения, ибо им недостает динамики,

которую подразумевает этот термин. Подобно реалиям окружающей среды, они оказывают целенаправленное воздействие на развитие моделей поведения. Так, сталкиваясь с новой ситуацией, индивид реагирует не только исходя из объективной реальности, но и в зависимости от усвоенных в прошлом ценностей, взглядов и знаний. Туземец, впервые встретив белого человека, может воздать ему почести как богу, принять его как почетного гостя или напасть на него, его линия поведения целиком зависит от вышеуказанных факторов.

Включение материальных результатов поведения в сферу явлений, относящихся к понятию культуры, возможно, вызовет возражение некоторых социологов, но оно не противоречит антропологической традиции, столь же древней, как и само понятие «культуры». В антропологии предметы, которые изготавливались и использовались членами общества, всегда определялись как «материальная культура» и рассматривались как составная часть культурной конфигурации. В данном случае вопрос в том, нужно ли рассматривать сами предметы как часть культуры или же содержание культурной конфигурации следует свести к психологическим элементам, которые соответствуют этим предметам. Иными словами, следует ли включать в культуру топор или же только представления членов общества о том, как он должен выглядеть и какими качествами обладать? Включение в культуру материальных объектов мешает тем исследователям, которые пытаются использовать понятие «культура» в определенных целях, но для тех, кто изучает личность, исключение материальной культуры было бы скорее потерей, чем выигрышем. Окружение, в котором формируется и действует индивид, всегда включает множество различных созданных человеком предметов, соприкосновение с которыми оказывает значительное влияние на развитие личности. Так, материальный аспект окружения может поощрять или подавлять развитие навыка пользоваться правой рукой или даже основные свойства личности, например, гордость или уверенность в себе. Ранний опыт ребенка, который растет в доме, набитом хрупкими безделушками или сложной аппаратурой, сильно отличается от опыта ребенка, живущего там, где он ничего не может сломать и ничто не может причинить ему вред. Даже наш обычай сидеть или лежать на приподнятой над полом мебели связан для ребенка с целым рядом опасностей, которых нет в обществах, где люди просто сидят или лежат на полу.

Слова «разделяются и передаются» еще больше ограничивают содержание культурной конфигурации. В данном случае слово «разделяются» означает, что та или иная модель поведения, точка зрения или знание характерны, по меньшей мере, для двух членов общества. Отсюда не сле-

дует никаких предположений о совместной деятельности или общем владении. Любое поведение, свойственное только одному члену общества, не считается частью общественной культуры. Однако индивидуальные особенности со временем могут стать ее частью. Обычно культурные новации предлагаются либо одним человеком, либо узкой группой людей. Новая техника плетения корзин не будет рассматриваться как часть культуры, пока ею владеет один человек. Когда же ее усвоят другие индивиды, она станет считаться таковой.

Чтобы лучше уяснить себе ограничения, наложенные этими факторами на содержание культуры, необходимо помнить, что культура — это континуум. Общность поведения, оправдывающую включение определенного элемента в культурную конфигурацию, следует рассматривать по отношению к социокультурному континууму, а не к существующей на данный момент культуре. Например, то, что в данном сообществе в 1943 г. практикует только один врач, не означает, что профессию врача не следует рассматривать как часть культуры сообщества. Обычно в этом сообществе в прошлом работали и в будущем будут работать другие врачи. Таким образом, здесь присутствует общность определенных видов знания и поведения во времени, даже если она отсутствует в данный момент. Тогда встает вопрос о том, нужно ли с самого начала включать в культуру те элементы индивидуального знания или поведения, которые впоследствии получают культурный статус.

Логически это правомерно, но поскольку положение этих элементов можно установить лишь ретроспективно и в момент возникновения они не функционируют как элементы действующей культурной конфигурации общества, эта проблема имеет чисто академический интерес.

Термин «разделяются» нуждается в дальнейшем уточнении. Он не подразумевает, что элементы, которые следует считать частью культурной конфигурации, должны разделяться всеми членами общества либо во времени, либо в какой-либо определенный момент. В самом деле, нельзя назвать ни одного элемента культуры, который на протяжении всего существования общества принимался бы всеми его членами. Культуры меняются и развиваются, утрачивая в ходе истории одни элементы и приобретая другие. В результате содержание и модели культуры, которая существует достаточно долго и подвергается серьезным испытаниям, могут претерпеть значительные изменения. Так, в мире есть немало мест, где современное население, согласно антропологическим свидетельствам, представляет прямых потомков тех, кто жил там еще во времена неолита, причем их культурная и социальная традиция никогда не прерывалась; однако жизнь потомков почти ничем не напоминает жизнь пред-

ков. В любой социокультурной конфигурации, если рассматривать ее в какой-либо определенный момент времени, не существует элементов, общих для всех членов общества. Элементы, которых придерживаются все взрослые, отвергаются детьми, а в большинстве случаев многие идеи и занятия взрослых разделяются только членами определенных групп, например, мужчинами, женщинами или представителями одной профессии. Тем не менее, эти особые элементы культуры следует считать составными частями культурной конфигурации. Они согласуются с другими элементами той же конфигурации и способствуют стабильности общества в целом.

Термин «передаются» также требует некоторого объяснения. Чтобы разделять элементы поведения, необходимо передавать их от одного индивида к другому посредством обучения и подражания. Эти процессы протекают во времени, и большинство элементов культурной конфигурации, которые передаются от поколения к поколению, сохраняются значительно дольше, чем может продолжаться жизнь любого члена общества. С точки зрения индивида, культура общества, в котором он воспитывался, представляет его социальное, в отличие от биологического, наследие. Оно помогает ему адаптироваться к окружению, в котором приходится жить и действовать. Виды адаптации, присутствующие в моделях поведения, были выработаны прежними членами общества на собственном опыте и переданы потомкам в процессе обучения. Они позволяют успешнее приспособиться к окружающей среде, избавляя от необходимости проходить через порой болезненный опыт. Преемственность поведенческой адаптации во многом осуществляется параллельно структурной и физической адаптации, приобретенной предками в ходе мутаций и естественного отбора. Так, в негритянских обществах Западной Африки культурная техника добывания пищи в джунглях, выработанная предшествующими поколениями, осваивается индивидом через обучение. А иммунитет к малярии, также выработанный прошлыми поколениями, передается по наследству. И то, и другое необходимо для выживания в местных условиях. Из последующего обсуждения станет ясно, что понятие «культуры» охватывает явления, по меньшей мере, трех порядков: материальные, то есть предметы производства; кинетические, так как открытое поведение всегда включает движение; психологические, то есть знания, взгляды и ценности, разделяемые членами общества. Для наших целей явления первых двух порядков могут быть рассмотрены как явный аспект культуры; явления третьего, психологического, порядка составляют скрытый аспект культуры. Оба эти аспекта одинаково реальны и важны для понимания человеческого поведения, но они ставят пе-

ред исследователем разные проблемы. Явный аспект любой культуры конкретен и осязаем. Он поддается прямому наблюдению и регистрации, вдобавок, любое заключение о нем легко проверить с помощью таких механизмов, как кинокамера и фотоаппарат. Ошибки в этой области продиктованы несовершенством методов наблюдения и могут быть легко устранены.

Регистрация фактов скрытой культуры представляет проблему совсем иного рода. Этот аспект затрагивает психологические состояния, о природе и даже о наличии которых можно судить лишь на основе вызванного ими явного поведения. Обнаружение скрытых моделей культуры весьма напоминает выявление содержания и структуры человеческой личности, и источник ошибок в этой области тот же. Хотя мы наблюдаем постоянное совершенствование техники объективных исследований психологических явлений, оценка отдельной личности по-прежнему остается достаточно субъективной. Когда же мы пытаемся дать такую оценку членам целого общества или даже отдельной группе, вероятность ошибки значительно возрастает.

Антропологи редко обладают навыками использования более тонкой и точной техники психологического тестирования, но, даже владея этой техникой, они способны применить ее лишь к незначительной части представителей общества. Ученые обычно лишены возможности правильно отобрать исследуемых. Те люди, с которыми они вступают в контакт, — не просто единицы статистической таблицы, а живые существа, реакция которых в ходе проведения исследования бывает столь же разнообразной, как и в нашем обществе. Поскольку испытуемые совершенно не понимают, зачем нужны предлагаемые им тесты, их труднее уговорить принять участие в эксперименте. Поэтому в исследованиях участвуют только (1) те, кто близок к исследователю и уступает уговорам, руководствуясь дружескими чувствами, и (2) те, кто вследствие низкого экономического уровня соблазняется мелкими подачками, которые обычно предлагаются в подобных случаях. Таким образом, происходит реальный, хотя и бессознательный отбор субъектов, ведущий к определенным погрешностям, если ученый пытается отнести полученные результаты к обществу в целом.

В случае длительных контактов и близкого знакомства, необходимых для неформальных суждений о личности, фактор отбора приобретает еще большее значение. Находясь в чужом обществе, ученый устанавливает тесные дружеские отношения лишь с незначительным числом аборигенов. Кем они окажутся, зависит от особенностей характера и интересов обеих сторон. Исследователь может завязать действительно близ-

кие отношения лишь с теми, кто покажется ему доброжелательным и на кого он произведет такое же впечатление. В «примитивных» обществах я сам нередко сталкивался с людьми, которые скептически относились ко всему сверхъестественному, но было бы грубой ошибкой считать подобное мнение общим для всех или только для данных обществ. Исключить потенциальный источник ошибок возможно лишь тогда, когда каждое общество изучают несколько человек. Они должны работать независимо друг от друга и как можно больше отличаться друг от друга лично.

Отмеченные выше трудности не означают, что получить ясную картину латентной культуры любого общества невозможно. Просто не следует забывать о существующих сложностях и не принимать выводы одного наблюдателя за последнее слово в этой области. Исследователь личности, пытающийся воспользоваться этнографическими отчетами, должен понимать, что утверждения о трусости, жадности или равнодушии к детям у членов того или иного общества включают элементы выборочного знакомства и субъективности суждения, которых лишены утверждения, что члены общества кладут детей в колыбель, делают деревянную посуду или танцуют при полной луне.

Для тех, кто занимается исследованием личности, можно отметить еще одно существенное различие между скрытой и явной культурой. Культура передается именно в явном ее аспекте. Психологические состояния, составляющие скрытую культуру, сами по себе не передаются. Другие индивиды, будь то сторонний наблюдатель или же младшие члены того же общества, узнают о наличии подобных состояний только через явное поведение, в котором эти состояния проявляются. Именно контакт с явной культурой и последующий опыт рождает у каждого индивида общие психологические состояния, образующие скрытую культуру. Он начинает разделять культурные модели своего общества, например, испытывать страх перед некоторыми безобидными предметами, скажем, человеческим черепом, потому что другие члены общества в его присутствии проявляют страх или говорят ему, что это страшно. Точно так же он усваивает культурные модели общества, в соответствии с которыми придает особую ценность некоторым целям, наблюдая, как другие члены общества стремятся к ним.

Теперь, я надеюсь, стало ясно, что именно понимает под культурой антрополог, и какие явления он включает в это понятие. Используя понятие культуры в своих исследованиях, антропологи порой допускают ошибки. Так, даже в дескриптивных исследованиях они не проводят различия между культурами как существующими во времени и как существующими в данный момент, хотя эти два аспекта понятия культуры ста-

вят различные проблемы и требуют различного подхода. Для тех, кто изучает культурные процессы, помнить об этом еще важнее, чем для психологов. Последним нужно сосредоточиться лишь на коротком отрезке культурного континуума, равном продолжительности жизни индивида. Однако нежелание многих антропологов четко различать в культуре те условия, которые имеются на данный момент, и те, что сохранились лишь в памяти стариков, создает дополнительные трудности для психологов, пользующихся их отчетами. Очевидно, что описание племенной культуры, в котором не проводится различие между моделями прошлого и настоящего, не может служить основой для изучения личности членов племени.

Еще важнее для психолога учитывать упорное нежелание антропологов четко различать реальность культуры как конфигурации поведения, и те построения, которые он сам создает на основе этой реальности, используя их для описания фактов культуры и работы с этими фактами. Отсутствие терминологии, помогающей четко разграничить эти два аспекта понятия культуры, стало источником постоянных затруднений не только для психологов и антропологов, но и для логиков и философов. Чтобы внести ясность, я взял на себя смелость предложить термины «реальная культура» и «культурный конструкт», четко определив значение каждого.

Реальная культура любого общества состоит из фактически существующего поведения ее членов. Она охватывает множество элементов, среди которых нет двух одинаковых. Реакция двух людей на данный стимул никогда не бывает совершенно тождественной, даже один и тот же человек в разное время реагирует на один и тот же стимул по-разному. Каждый элемент поведения в чем-то отличается от любого другого. К тому же двух совершенно одинаковых стимулов не бывает. Однако индивид способен вырабатывать успешное и более или менее автоматическое приспособление к окружающей среде, несмотря на присущую ей изменчивость. Он обобщает стимулы определенного вида, соединяя их по признаку сходства и игнорируя различия. Например, школьник знает, что звонок, прозвучавший в классе, означает конец урока, и игнорирует незначительные ежедневные различия в тоне и продолжительности сигнала. И хотя его реакция никогда не бывает совершенно одинаковой, все равно она будет достаточно похожей. Переходя от отдельного человека к группам людей, знания и опыт которых имеют общее происхождение, мы обнаруживаем сходную ситуацию.

Если вернуться к примеру со школой, то все ученики, услышав звонок, начнут готовиться покинуть класс. Хотя их личные приготовления будут отличаться в деталях, они останутся в пределах узкой шкалы вариантов. Так, школьники наверняка закроют тетради и соберут вещи,



но вряд ли начнут снимать одежду или обувь. Отсюда следует, что многочисленные элементы поведения, составляющие реальную культуру, можно классифицировать на основе вызывающих их ситуаций. Каждая ситуация связана с определенными группами поведения, имеющими множество общих черт. Более того, колебания внутри этих групп обычно остаются в определенных, легко устанавливаемых пределах. Эти пределы обуславливаются чисто практическими соображениями. Так, круглые корзины можно плести только несколькими способами. Вдобавок, эти способы устанавливаются с помощью общественного одобрения. В каждом обществе имеется определенная общепризнанная техника вступления в брак или обращения к высшему лицу с ходатайством. В любом случае поведение, выходящее за привычные рамки, просто не приносит желаемых результатов. Этот факт молчаливо признается самими членами общества. Поведение, относящееся к сфере эффективности, считается нормальным, а выходящее за нее – странным или даже достойным осуждения.

Подобную область нормальных реакций на определенную ситуацию можно считать моделью реальной культуры. И наоборот, реальную культуру можно рассматривать как конфигурацию огромного множества таких моделей, которые в большей или меньшей степени приспособлены друг к другу и функционально взаимосвязаны. Важно помнить, что каждая модель реальной культуры – это не один элемент поведения, а группа элементов, варьирующихся в определенных пределах.

В любой реальной культуре вариативность поведения представляет серьезную проблему даже на уровне простого описания. Описать все элементы поведения, составляющие культуру, невозможно. Даже типы поведения, образующие нормальную реакцию членов общества на каждую ситуацию, сложно привести в полном объеме. Чтобы представить ясную картину любой культуры или использовать культурные данные, исследователь должен создать культурный конструкт. Он устанавливает образец в ограниченной группе вариантов, из которых состоит любая модель реальной культуры, а затем использует этот образец как символ модели реальной культуры. Так, если исследователь обнаруживает, что члены данного общества обычно ложатся спать приблизительно с восьми до десяти часов вечера, но четверть десятого – образец для группы этих вариантов, он скажет, что лечь спать в четверть десятого – одна из моделей этой культуры. Такой модальный дериват можно назвать моделью конструкта культуры. Конструкт всей культуры строится из различных моделей конструкта культуры, созданных подобным образом. Он относится к реальной культуре почти так же, как модели конструкта к реальным мо-

делям. Хотя конструкт культуры не может точно соответствовать реальной культуре, он дает лаконичное, достаточное приближение к условиям реальной культуры. Опыт свидетельствует о том, что на основе таких конструктов можно не только изучать структуру реальных культур и взаимосвязь их моделей, но и с высокой степенью вероятности предсказывать поведение членов общества в различных ситуациях. Культурные конструкты — это лишь средства исследования, но без них невозможно обойтись. Их создание оправдано целесообразностью.

Итак, реальная культура охватывает всю совокупность общего, усвоенного через обучение поведения членов общества. Модель реальной культуры представляет собой ограниченную область поведения, в которую обычно входят реакции членов общества на определенную ситуацию. Разные люди могут вести себя по-разному и все же действовать в соответствии с моделью реальной культуры. Модель конструкта культуры соответствует образцу вариантов модели реальной культуры. Ясно осознавая эти различия, легко устранить множество трудностей, возникающих при сопоставлении индивидуального опыта и поведения с фактами культуры, представленными в форме конструктов.

Совершенно очевидно, что модели конструктов культуры оказываются весьма полезными при рассмотрении условий, влияющих на развитие индивида в любом обществе. Все люди обычно развиваются и действуют как члены организованных, совместно проживающих групп. Отсюда следует, что окружение, с которым взаимодействует человек, состоит главным образом из других людей и созданных ими предметов. В первую очередь это относится к ранним фазам жизненного цикла, когда закладываются основы развития личности. Забота взрослых ставит преграду между ребенком и естественным окружением. Маленький эскимос, находясь внутри материнской парки, не чувствует арктического холода. Ранний опыт человека большей частью формируется под влиянием поведения других людей. Это поведение может быть направлено на ребенка, как, например, техника ухода за детьми или реакция взрослых на его поведение. Оно может быть направлено и на достижение стоящих перед ребенком целей, побуждать его наблюдать за поведением взрослых и подражать ему. В любом случае поведение окружающих дает ребенку опыт, на основе которого он вырабатывает собственные модели поведения. Так, в нашем обществе недовольство, которое взрослые демонстрируют ребенку, когда он ест руками, вскоре побуждает его отказаться от этой привычки, а наблюдения за тем, как взрослые берут джем или открывают коробку с печеньем, знакомят его с моделью поведения, которую он впоследствии может использовать даже наедине с собой.

Долговременное воздействие на формирование личности обычно оказывают повторяющиеся события. Хотя редкие драматические эпизоды могут травмировать личность, в основе ее развития, как и большинства других, более прямых форм обучения, лежит повторение определенных стимулов, за которыми следует адекватная реакция. В обычных условиях общественной жизни большинство внешних стимулов, на которые реагирует ребенок, исходит от окружающих. Хотя их поведение в тех или иных случаях никогда не бывает одинаковым, его варианты почти всегда принадлежат к одной из тех ограниченных сфер поведения, которые, как говорилось выше, образуют модель реальной культуры. К тому же между образцом поведения, которое меняется в пределах этой сферы, и опытом, который индивид извлекает из контактов с людьми, действующими в этой сфере, то есть в рамках модели реальной культуры, существует тесная связь. Иными словами, в определенной модели культуры варианты меняющегося поведения действуют на индивида подобно так называемым конвергентным феноменам в физике. Их различия со временем имеют тенденцию сходиться на нет, поэтому их совокупное воздействие на формирование личности почти не отличается от того, которое возникает в результате повторения единственного элемента поведения, служащего образцом в этой сфере, составляющей культурную модель. Так, опыт второго завтрака, съедаемого между двенадцатью и часом дня, но чаще в половине первого, почти не будет отличаться от опыта, при котором завтрак всегда подается в половине первого.

Это не означает, что результаты контакта с определенной моделью реальной культуры будут одинаковыми для всех индивидов. Об этом свидетельствует множество фактов. На опыт, извлекаемый любым человеком из участия в любой ситуации, влияет не только сама ситуация, но и потенциальные возможности и восприятие индивида. Модель культуры, в которой от мальчика требуется держать дровяной ящик полным, связана с одним видом опыта у сильного, активного ребенка и другим — у слабого и болезненного. «Цыган у дверей» — означает одно для ребенка, которому сказали, что цыгане крадут детей, и совершенно другое для того, кто не знаком с этим образчиком фольклора. Даже когда внешнюю ситуацию можно считать постоянной, ее воздействие на разных людей будет меняться в зависимости от индивидуальных факторов!

Поскольку культурный конструкт есть совокупность всех образцов различных моделей, составляющих реальную культуру, а образец каждой модели тесно связан с тем видом опыта, который индивиды приобретают от контактов с ним, то конструкт культуры можно использовать для того, чтобы определить социокультурное окружение, под воздействием

которого складывается опыт членов любого общества. Хотя в обществе все его члены не могут непосредственно участвовать во всех моделях культуры, все они вступают в контакт со множеством этих моделей. При исследовании формирования личности эти модели, представленные в структуре культуры, можно рассматривать как константы. Они служат однородным фоном для изучения и сравнения меняющихся реакций и конфигураций личности членов общества. Установление такого стабильного критерия оказывает большую помощь в исследовании личности.

Отношение культурных моделей к опыту, присущему членам данного общества, можно понять на следующем примере. Предположим, в обществе существует модель кормить детей, когда они плачут, и не кормить, когда не плачут. С учетом вариантов этой культурной модели, порожденных требованиями повседневной жизни, можно быть уверенным, что не всех членов этого общества кормили всякий раз, когда они плакали. Однако все они получали еду почти всегда, когда плакали, и не получали, когда не плакали. В результате все они имели полную возможность прибегать к плачу как к первой реакции, ведущей к удовлетворению потребности в пище. Несмотря на все переменные факторы, включенные в действие культурной модели, и на индивидуальные отличия, их опыт должен иметь много общего. В этом отношении все члены данного общества будут походить друг на друга гораздо больше, чем на членов любого другого общества, в котором, согласно культурной модели, детей кормят строго по расписанию, а плач либо игнорируется, либо наказывается.

Значение культурных конструктов в изучении личности не ограничивается обобщением социокультурной среды, в которой живут все члены общества. Модели, входящие в конструкт, используются и при определении индивидуальных качеств личности. Каждая модель конструкта представляет собой образец меняющегося поведения группы индивидов по отношению к определенной ситуации. По нашим наблюдениям, хотя меняющееся поведение любого индивида в связи с этой ситуацией всегда остается в пределах модели реальной культуры, оно почти никогда не демонстрирует модель в полном объеме. Оно соответствует определенному ее сегменту, и индивидуальный образец поведения внутри этого сегмента *S* может значительно отличаться от образца культурной модели в целом. Различие между индивидуальным образцом и моделью конструкта культуры будет отражать компромисс между культурными моделями общества и личными склонностями индивида.

Индивидуальные отклонения, пока они присутствуют лишь в нескольких моделях культуры, не имеют большого значения для выявления свойств личности. Так, если модель предписывает часто делать до-

рогие подарки тестю, а кто-то старается свести их к минимуму, то это может означать просто неприязнь к тестю или желание разорвать брак. Однако, если образцы индивидуального поведения постоянно демонстрируют отклонение от значительного числа моделей культурных конструктов, напрашивается вывод, что эти отклонения отражают особенности характера. Если вышеупомянутый человек пренебрегает своими обязанностями не только по отношению к тестю, но и в большинстве случаев, требующих расходов, можно с уверенностью сказать, что он скуп. В действительности мы все постоянно, хотя и бессознательно, используем фактор отклонения от образца культурной модели в повседневных суждениях о характере других людей. Мы не выражаем нормы поведения в терминах культурных моделей, но знаем, что они существуют, и, оценивая окружающих, легко распознаем отклонения от них.

В заключение упомянем еще одно свойство ситуации, связанной с моделями культуры. Кроме моделей реальной культуры и моделей культурного конструкта, построенных на основе наблюдений исследователя за поведением членов общества, во всех культурах существуют так называемые идеальные модели. Это абстракции, созданные самими членами общества. Они представляют собой общее мнение членов общества о том, как следует вести себя в определенных ситуациях. Подобные идеальные модели развиты в разных обществах неодинаково. Некоторые группы лучше осознают факт существования культуры и более склонны к обобщениям различных форм поведения. Однако ни одна группа никогда не вырабатывает идеальных моделей поведения на каждый случай жизни. Даже в наиболее склонных к анализу и осознающих существование культуры общества исследователь то и дело сталкивается с информаторами, которые совершенно не способны сказать, как следует поступить в данной ситуации, а вместо этого рассказывают, что происходило тогда, когда данная ситуация возникла. Это отсутствие идеальных моделей особенно удивляет, так как сопоставление подобных рассказов обычно выявляет реальную культурную модель с отчетливо проступающими вариантами. В основном идеальные модели вырабатываются для тех ситуаций, которые считаются в обществе особо важными, в частности, для ситуаций, включающих взаимодействие индивидов в различных отношениях в данной общественной системе.

Идеальные модели, как правило, не согласуются с моделями конструкта, который ученый создает на основе наблюдений за действительным поведением. В одних случаях это несовпадение отражает неспособность идеальной модели поспевать за реальностями меняющейся культуры. Она опирается скорее на воспоминания о прошлом, чем на наблю-

дения за настоящим. В других случаях идеальная модель, возможно, никогда и не соответствовала образцу модели реальной культуры. Она представляет собой нечто желаемое, ценность, которую не так уж часто приходится наблюдать в реальной жизни. Так или иначе, идеальные модели оказывают нормативное влияние, препятствуя чрезмерному отклонению от принятых стандартов. Но если идеальные модели становятся слишком жесткими и тщательно вербализируются, они постепенно утрачивают свою силу, начинают существовать сами по себе и вместо того, чтобы давать представление об адекватном ответе на определенную ситуацию, сами становятся таким ответом на данный вопрос. Наша идеальная модель «Маленькие дети с любовью относятся друг к другу» сохраняется в виде вербальной реакции вопреки личным воспоминаниям и каждодневным наблюдениям обратного. Подобные вербализации сами служат моделями реальной культуры, однако, принадлежат к области литературы и свидетельствуют о действительном поведении членов общества не больше, чем другие виды фольклора. Тот, кто пытается описывать культуру, должен проводить четкое различие между культурными конструктами, построенными на основе наблюдения, и идеальными моделями культуры, которые в словесной форме передали ему члены общества, независимо от их намерений.

Читатели, чей интерес преимущественно находится в сфере психологии личности, возможно, сочтут, что анализу понятия культуры уделено слишком много внимания. Многие из сказанного, по-видимому, не имеет большого значения для исследований, ведущихся в пределах нашего общества и культуры. Границы нормального поведения у нас так хорошо известны и отклонения от них так легко распознать, что нет нужды их обобщать или концептуализировать. Однако за пределами этой относительно узкой области исследователю необходимо иметь четкое представление о культуре.

*Перевод Н.Г. Кротовской*

Л.А. УАЙТ

## ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ\*

Никто из занимающихся культурной антропологией не подвергает сомнению то обстоятельство, что центральным понятием этой отрасли знаний является «культура». Но данный термин каждый понимает по-своему. Для одних культура – научаемое поведение. Для других – не поведение как таковое, а его абстракция. Для одних антропологов каменные топоры и керамические сосуды – культура, для других ни один материальный предмет таковым не является.

Одни полагают, что культура существует лишь в сознании людей, другие считают культурой лишь осязаемые предметы и явления внешнего мира. Некоторые антропологи представляют культуру совокупностью идей, но спорят друг с другом по поводу того, где эти идеи обитают: одни полагают, что в сознании изучаемых людей, другие – что в сознании самих этнологов.

Далее следует понимание «культуры как защитного механизма физического мира», «культуры как совокупности составляющих «п» различных социальных сигналов, которым соответствуют «т» различных ответов», затем царит уже полная путаница и неразбериха. Интересно, как повели бы себя физики, если бы у них существовало столько же различных представлений об энергии!

Были, однако, времена, когда ученые имели более или менее однозначное представление о сущности и употреблении этого термина. В последние десятилетия XIX в. и в самом начале XX в. культурные антропологи разделяли по преимуществу точку зрения Э.Б. Тайлора, выраженную в первых строках «Первобытной культуры»: «Культура... слагается в

---

\* Опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2004. Т. 6. Вып. 2). Данная статья перепечатана из сборника переводов «Работы Л.А. Уайта по культурологии» (М., 1996), подготовленного к изданию С.Я. Левит и Л.А. Мостовой, которым редакция журнала выражает искреннюю благодарность. К сожалению, Л.А. Мостовой уже нет с нами. Публикацию этого цикла работ Л. Уайта мы посвящаем ее памяти, памяти человека и ученого, который так много сделал для формирования научно-информационного пространства в нашей стране. Перевод выполнен по изданию: *White L.A. The Concept of Culture // American Anthropologist. Wash., 1959. Vol. 61. P. 227-251.*

своим целым из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». Тайлор не делает здесь акцента на том, что культура присуща лишь человеку, хотя это и подразумевается; в других его работах данная мысль выражена более четко<sup>1</sup>. Следовательно, к культуре Э.Б. Тайлор относит всю совокупность предметов и явлений, свойственных человеку как виду. В «Первобытной культуре» он перечисляет верования, обычаи, материальные предметы и пр.<sup>2</sup>

Тайлоровская концепция культуры царила в антропологии в течение нескольких десятилетий. Еще в 1920 г. Роберт Лоуи открывал свой труд «Первобытное общество» цитатой «знаменитого тайлоровского определения». Однако в последние годы число концепций и определений культуры значительно возросло. Наибольшее распространение получили представления о культуре как об абстракции.

Именно так, в конечном счете, определяют культуру Крёбер и Клакхон в их всеобъемлющем исследовании «Культура: критический обзор концепций и определений»<sup>3</sup>. Аналогичным образом определяют культуру Билз и Хойджер в учебнике «Введение в антропологию»<sup>4</sup>. А в недавней работе «Культурная антропология» Феликс М. Кисинг характеризует культуру как «совокупность научаемого поведения, распространенного в обществе»<sup>5</sup>.

В последнее время дискуссия вокруг понятия культуры заострилась на проблеме различия между терминами «культура» и «человеческое поведение». Долгие годы антропологи совершенно спокойно определяли культуру как научаемое поведение, свойственное человеческому виду и передающееся от одного индивида, группы индивидов или поколения другим при помощи механизма социальной наследственности. Однако теперь на этот счет возникли сомнения, которые привели к утверждению, что культура есть не само поведение, а лишь его абстракция. Культура, утверждают Крёбер и Клакхон, «есть абстракция конкретного человеческого поведения, но не само поведение». Аналогичную точку зрения высказывают Билз, Хойджер и др.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> См. напр.: *Tylor E.B. Anthropology*. London, 1881. P. 54, 123. Здесь он говорит об огромной пропасти между интеллектом животных и человека.

<sup>2</sup> *Tylor E.B. Primitive culture*. L., 1913. P. 5-6.

<sup>3</sup> *Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*. Cambridge, 1952. P. 155, 169.

<sup>4</sup> *Beals R.L., Hoijer H. An Introduction to Anthropology*. N.Y., 1953. P. 210, 219, 507, 535.

<sup>5</sup> *Keesing F.M. Cultural Anthropology*. N.Y., 1958. P. 16,427.

<sup>6</sup> Этой проблеме посвящены некоторые статьи из моего сборника «Наука о культуре» («The



Однако те исследователи, которые определяют культуру как абстракцию, не поясняют, что именно они подразумевают под этим термином.

Считается очевидным, (1) что сами они точно знают, что называют «абстракцией» и (2) что другие тоже способны это понять. На наш взгляд, ни одно из двух допущений достаточным образом не обосновано; далее мы еще вернемся к более детальному разбору данной концепции. Но какой бы смысл ни вкладывали антропологи в термин «абстракция», если культура — абстракция, то, следовательно, она непознаваема, неизмерима и в целом нереальна. По Линтону, «культура сама по себе неуловима и не может быть адекватно воспринята даже теми индивидами, которые участвуют в ней непосредственно»<sup>7</sup>.

«Неуловимой» называет культуру и Херскович<sup>8</sup>. На воображаемом Клакхоном и Келли симпозиуме антропологи вопрошали: все видят человека, его действия и взаимодействия с другими людьми, но «кто хоть раз видел культуру?»<sup>9</sup>. Билз и Хойджер также считают, что «антрополог не способен наблюдать культуру непосредственно»<sup>10</sup>.

Итак, раз культура, будучи абстракцией, неуловима, непознаваема, существует ли она на самом деле? И Ральф Линтон вполне серьезно рассматривает этот вопрос: «...можно ли вообще сказать о ней (о культуре), что она существует»<sup>11</sup>. Рэдклифф-Браун сообщает нам, что слово «культура» «обозначает не конкретную реальность, а абстракцию, и чаще всего весьма расплывчатую абстракцию»<sup>12</sup>. Спиро приходит к заключению, что согласно господствующей «позиции современной антропологии... культура не имеет онтологической реальности»<sup>13</sup>.

Когда культура превращается в абстракцию, она не только становится невидимой и неуловимой, но и вообще перестает существовать как тако-

---

Science of Culture): «Культурологическая или психологическая интерпретация человеческого поведения», «Культурные детерминанты сознания», «Гений: закономерность и случайность», «Эхнатон: великий человек или культурный процесс», «Определение и запрет incesta» и др. («Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior», «Cultural Determinants of Mind», «Jenius: Its Causes and Incidence», «Ikhnaton: the Great Man vs. the Culture Process», «The Definition and Prohibition of Incest»).

<sup>7</sup> *Linton R.* The Study of Man. N.Y., 1936. P. 288-289.

<sup>8</sup> *Herskovits M.J.* The Processes of Cultural Change // *Linton R.* (ed). The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 150.

<sup>9</sup> *Kluckhohn C., Kelly W.H.* The Concept of Culture // *Linton R.* (ed). The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 79, 81.

<sup>10</sup> *Beals R.L., Hoijer H.* An Introduction to Anthropology. N.Y., 1953. P. 210.

<sup>11</sup> *Linton R.* The Study of Man. N.Y., 1936. P. 363.

<sup>12</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1940. P. 2.

<sup>13</sup> *Spiro M.E.* Culture and Personality // Psychiatry. 1951. P. 24.

вая. Трудно представить себе концепцию, менее соответствующую действительному положению вещей. Почему же столь многие выдающиеся и пользующиеся безусловным уважением антропологи поддерживают «абстрактную» концепцию?

Ключ к пониманию этого — а может, и просто объяснение данного явления — дают Крёбер и Клакхон: «Поведение для психологии — материал первостепенной важности, а культура — нет, она уже вещь второстепенная, интересная лишь постольку, поскольку влияет на поведение; и совершенно естественно, что психологи и социопсихологи считают своим предметом исследования в первую очередь поведение, а уже потом распространяют свои интересы и на культуру»<sup>14</sup>.

Мотивировка проста и однозначна: если культура — это поведение, то (1) культура становится предметом изучения психологической науки: поскольку поведение изучается психологией, она и отдается во власть психологам и социопсихологам; (2) небиологическая антропология остается без предмета изучения. Такая опасность стала казаться реальной и неотвратимой, ситуация приближалась к критической. Надо было искать какой-то выход. Но какой?

Крёбер и Клакхон предложили простое и тактичное решение: пусть психологи имеют дело с поведением, а антропологи занимаются абстракциями поведения. Эти абстракции, мол, и являются культурой.

Заклячая такую сделку, антропологи отдали психологам лучшее: реальные предметы и явления, которые существуют в реальном материальном мире, во времени и пространстве, и могут быть познаны; а себе оставили неуловимые абстракции, не являющиеся «онтологической реальностью». Однако они, наконец, получили хоть и эфемерный и непознаваемый, но собственный объект изучения!

Можно сомневаться, действительно ли именно последнее соображение заставило Крёбера и Клакхона определить культуру как «не само поведение, а его абстракцию», но сделали они это, несомненно, с достаточной ясностью. И что бы ни явилось тому причиной — или причинами, ибо их могло быть несколько, — с тех пор вопрос о том, следует ли рассматривать культуру как поведение или как его абстракцию, стал основополагающим во всех попытках выработать адекватную, конструктивную, плодотворную и надежную концепцию культуры.

Автор этих строк, так же как Крёбер и Клакхон, вовсе не собирается отдавать культуру психологам; в самом деле, трудно найти антрополога,

---

<sup>14</sup> *Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 155.*

который приложил бы столько усилий, чтобы разграничить психологические и культурологические проблемы<sup>15</sup>. Но в еще меньшей степени он склонен подменить материальную сущность культуры ее призраком.

Ни одна наука не может иметь объектом своего изучения нечто, состоящее из неуловимых, невидимых, неосязаемых, онтологически несуществующих «абстракций»; наука должна иметь дело с настоящими звездами, млекопитающими, лисицами, кристаллами, клетками, феноменами, гамма-излучением и элементами культуры<sup>16</sup>. Мы считаем возможным предложить такой анализ ситуации, который позволит разграничить психологию как науку, изучающую поведение, и культурологию как науку, изучающую культуру, и каждой из этих наук дать реальный, материальный объект изучения.

В науке принято различать сознание наблюдателя и внешнюю среду<sup>17</sup> — предметы и явления, существующие вне сознания наблюдателя. Ученый вступает в контакт с внешним миром посредством собственных органов чувств, и у него формируются ощущения. Они трансформируются в понятия, которые вследствие манипуляций в мыслительном процессе<sup>18</sup> формируют посылки, предположения, обобщения, выводы и т.д. Истинность этих посылок, предположений и выводов проверяется опытами во внешней среде<sup>19</sup>. Таким образом добывается научное знание.

---

<sup>15</sup> Я отстаивал эту точку зрения в рецензии на книгу Крёбера и Клакхона «Культура: критический обзор...» («Culture, a Critical Review, etc.») (*White L.A. Review of «Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions» by Kroeber and Kluckhohn // American Anthropologist. 1954. P. 464-465*). Примерно в то же самое время Тексли писал: «Если считать антропологию наукой, то антропологи должны определить культуру не философски или метафизически, не как абстракцию и не в чисто субъективных терминах, а как нечто, что может быть исследовано научными методами, как феноменальный процесс, протекающий во времени и пространстве» (*Huxley J.S. Evolution, Cultural and Biological // Thomas W.L. Jr. (ed). Yearbook of Anthropology. 1955. P. 15-16*).

<sup>16</sup> «Основой всех естественных наук является представление о внешнем мире, независимом от восприятия субъекта», — писал Эйнштейн (*Einstein A. The world as I See It. N.Y., 1934. P. 60*).

<sup>17</sup> Мышление в науке, писал Эйнштейн, означает «манипуляции с понятиями, создание и использование определенных функциональных отношений между ними, и координацию чувственного опыта с этими понятиями» (*Einstein A. Physics and Reality // Journal of the Franklin Institute. 1936. P. 350*). В этой статье Эйнштейн много рассуждает об особенностях процесса научного мышления.

<sup>18</sup> Л.А. Уайт использует введенный им самим термин «symboling», для перевода которого нет подходящего слова в русском языке: «символ», «символизм», «символика», «символизировать» имеют несколько иной смысл. Имеется в виду способность человека придавать предметам, явлениям, действиям символическое значение и воспринимать символическое значение. Для удобства изложения мы используем в зависимости от контекста слова «символизм», «символизировать» и «символизация». — *Прим. перев.*

<sup>19</sup> *Einstein A. Physics and Reality // Journal of the Franklin Institute. 1936. P. 350*.

Первым шагом в процессе познания является наблюдение, или восприятие внешнего мира при помощи органов чувств. Следующий шаг, после того как ощущения трансформировались в понятия, – классификация наблюдаемых предметов и явлений. Предметы и явления внешнего мира группируются в классы различного вида: кислоты, металлы, камни, жидкости, млекопитающие, звезды, атомы, частицы и т.д. И сейчас становится очевидным, что имеется целый класс явлений, чрезвычайно важный в изучении человека, для которого в науке не существует названия, – класс символизированных предметов и явлений<sup>20</sup>. Поразительно, но это действительно так: данный класс предметов и явлений не имеет названия. А случилось так потому, что эти предметы и явления всегда изучались и обозначались не сами по себе, в зависимости от присущих им свойств, а лишь в определенных контекстах.

Вещь важна сама по себе: «Роза – это роза». Действие не является изначально этическим, экономическим или эротическим действием. Действие есть действие. Оно становится этическим, экономическим или эротическим, лишь будучи рассмотренным в этическом, экономическом или эротическом контексте.

Возьмем, например, китайскую фарфоровую вазу: что это – объект научного изучения, произведение искусства, товар или вещественное доказательство в судебном разбирательстве? Ответ очевиден. Назвать предмет «китайской фарфоровой вазой» уже означает ввести его в определенный контекст; прежде всего, следовало бы сказать: «Покрытая глазурью форма из обожженной глины есть покрытая глазурью форма из обожженной глины». А будучи китайской фарфоровой вазой, этот предмет может стать произведением искусства, объектом научного исследования или товаром в зависимости от того, в каком контексте он рассмотрен: эстетическом, научном или коммерческом.

Вернемся теперь к классу символизированных предметов и явлений: слово, каменный топор, фетиш, отношение к теще или к молоку, произ-

---

<sup>20</sup> Под термином «symboling» мы подразумеваем придание какого-либо значения предмету или действию, а также восприятие такого значения, приданного кем-то иным. Это нагляднее всего иллюстрируется примером со святой водой. Качество святости придано воде человеком, и оно может быть воспринято только человеком. Наиболее характерной и важной формой символического процесса является членораздельная речь. Символизация служит своеобразным способом ориентации в значениях нечувственного происхождения, т.е. в значениях, которые, подобно святости воды, не могут быть восприняты лишь органами чувств. Символизирование – это вид поведения. К нему способен только человек. Более подробно эта проблема рассмотрена нами в статье «Символ: исток и основа поведения человека» (The symbol: the Origin and Basis of Human Behavior // Philosophy of Science. 1940. Vol. 7. P. 451–463; Перепечатано с небольшими сокращениями в сборнике «Наука о культуре»).

несение молитвы, окропление святой водой, керамический сосуд, участие в голосовании, соблюдение Святой субботы, «а также некоторые другие способности, привычки (и предметы), присущие человеку как члену общества»<sup>21</sup>. Они суть то, что они суть предметы и действия, связанные с символической способностью человека.

Эти предметы-и-явления-связанные-со-способностью-человека-символизировать могут быть рассмотрены в разнообразных контекстах: астрономическом, физическом, химическом, анатомическом, физиологическом, психологическом и культурологическом; и они, в свою очередь, станут соответственно астрономическими, физическими, химическими, анатомическими, физиологическими, психологическими и культурологическими феноменами. Ведь все предметы и явления, зависящие от символической способности человека, зависят также от солнечной энергии, которая поддерживает жизнь на нашей планете, — это астрономический контекст.

Данные предметы и явления могут быть рассмотрены и объяснены в терминологии анатомических, нервных и психических процессов, происходящих в человеке. Они могут быть также рассмотрены и объяснены во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте. Кроме того, их можно рассмотреть и в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими подобными предметами и явлениями, а не с организмом человека.

В том случае, когда символизированные предметы и явления рассматриваются во взаимосвязи с организмом человека в соматическом контексте, их по праву можно назвать поведением человека, а изучающую их науку — психологией. Когда символизированные предметы и явления рассматриваются и объясняются во взаимосвязи друг с другом, а не с организмом человека, мы называем их «культурой», а изучающую их науку — «культурологией».

В центре диаграммы расположена вертикальная колонка окружностей 01, 02, 03 и т.д., которые обозначают предметы и явления (действия), зависящие от способности человека к символизированию. Эти предметы и явления образуют определенный класс феноменов, существующих в реальном мире. А поскольку единого обозначения у них нет, мы осмелились дать им название: символаты. Мы понимаем, какую берем на себя ответственность, вводя новый термин, но этому важнейшему классу феноменов необходимо название, ведь его надо выделить из других классов. Будь мы физиками, мы могли бы назвать эти предметы и явления, например, «гамма-феноменами».

---

<sup>21</sup> *Tylor E.B. Primitive culture. London, 1913. P. 1.*

Но мы не физики и полагаем, что предложенный термин более прост, чем название буквы греческого алфавита. Прецедент существует: если «изолятом» принято называть результат действия – изоляции, то результат функционирования способности человека к символизированию можно назвать «символатом». Впрочем, не стоит придавать чрезмерного значения тому, каким именно словом назвать этот класс феноменов, и, наверное, можно придумать лучшее название. Но мне представляется чрезвычайно важным, чтобы этот класс феноменов имел название.

Предметы или явления, зависящие от способности человека к символизированию – символаты, существуют самостоятельно, но, будучи рассмотренными в каком-либо контексте, они приобретают особый смысл. Как мы уже отмечали, они могут быть важны в астрономическом контексте: каждый ритуал требует определенных затрат энергии, источником которой является Солнце. Но в науках о человеке важны два основных контекста: соматический и экстрасоматический. Символаты можно рассматривать и объяснять во взаимосвязи с организмом человека или же во взаимосвязи друг с другом, абстрагируясь от организма человека. Попробую проиллюстрировать свою мысль примерами.

Я курю сигарету, голосую на выборах, раскрашиваю керамический кувшин, избегаю тещи, читаю молитву, затачиваю острие стрелы. Каждое из этих действий связано с символизированием<sup>22</sup>, следовательно, каждое – символат. И я как ученый могу рассмотреть каждое из этих действий (явлений) во взаимосвязи со мной, с моим организмом или же во взаимосвязи друг с другом, с другими символатами, совершенно независимо от моего организма.

В первом случае я рассматриваю символат во взаимосвязи с моим анатомическим строением: например, со структурой и функциями кистей моих рук; со стереоскопическим и цветным характером моего зрения; с моими потребностями, желаниями, надеждами, страхами, воображением, привычками, внешними реакциями и т.д. Что я чувствую, когда сознательно избегаю собственной тещи или заполняю избирательный бюллетень? Каковы мои представления об этих действиях? Имеют ли эти действия положительную эмоциональную кон-

---

<sup>22</sup> Нас могут спросить: «Каким образом оттачивание стрелы связано с символическим поведением?». На этот вопрос я ответил в статье «Об использовании приматами орудий труда» (*On the Use of Tools by Primates // Journal of Comparative Psychology*. 1942. Vol. 34. P. 369-374; Перепечатано в сборнике «Наука о культуре»). Использование орудий труда человеком и животными – совершенно разные процессы. Это различие объясняется символической способностью человека.

нотацию или же выполняются небрежно, машинально? И так далее. В данном случае речь идет о человеческом поведении, а наука называется «психологией».

Таким же образом можно рассмотреть не только действие (явление), но и вещь (предмет). Каково мое отношение к глиняному кувшину, каменному топору, распятию, жареной свинине, виски, святой воде, цементу? Каковы мои представления о каждом из этих предметов, и как я на них реагирую? Иными словами, каков характер взаимосвязи между каждым из названных предметов и моим организмом? Эти вещи не принято называть человеческим поведением, но они являются воплощением человеческого поведения; человеческий труд отличает кусок кремня от каменного топора. Топор, сосуд, распятие или прическа — это воплощенный труд человека. Таким образом, мы имеем дело с классом предметов, зависящих от символизации, и рассматриваем их во взаимосвязи с человеческим организмом. Научное рассмотрение и интерпретация этой взаимосвязи и есть психология.

Но можно рассматривать символы во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Так, в случае с тещей мы можем рассмотреть отношение к ней во взаимосвязи с другими символами или с кластерами символов, такими как брачные обычаи — моногамия, полигиния, полиандрия, место проживания супругов после заключения брака, разделение труда между полами, способ пропитания, архитектура жилища, степень культурного развития и т.д.

Если же речь идет о выборах, следует принять во внимание формы политической организации (племя, нация), тип правления (демократическое, монархическое, фашистское); возраст, пол, имущественное положение; политические партии и т.д. В этом случае наши символы становятся культурой — элементами культуры или кластерами элементов, институтами, обычаями, кодексами и т.п., а их научным изучением занимается культурология.

То же самое касается и отдельных предметов, а не только действий. Если нас заинтересует мотыга, мы можем рассмотреть ее во взаимосвязи с другими символами в экстрасоматическом контексте: с другими орудиями труда, используемыми для производства пропитания, — с палкой-копалкой или с плугом; или с традициями полового разделения труда, с уровнем развития культуры и т.д. Нас может заинтересовать связь между компьютером и степенью развития математики, уровнем технологического развития, разделением труда, социальным институтом, который его использует (корпорация, военное подразделение, астрономическая лаборатория), и т.д.

Таким образом, очевидно, что существуют два различных научных подхода<sup>23</sup> к изучению подобного рода предметов и явлений, зависящих от символической способности человека к символизации. Если мы их рассматриваем во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, то эти предметы и явления есть для нас *человеческое поведение*, а сами мы занимаемся *психологией*.

Если же мы будем рассматривать их во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека, т.е. в экстрасоматическом контексте, то эти предметы и явления станут для нас *культурой* — культурными элементами или культурными чертами, а мы займемся *культурологией*. Психология человека и культурология имеют в качестве объекта исследования одни и те же феномены: предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать (символаты). А отличаются эти две науки друг от друга различными контекстами, в которых изучаются эти феномены<sup>24</sup>.

Аналогичный анализ, но только по отношению к другому специфическому классу предметов и явлений — к словам, лингвисты проделали уже несколько десятилетий тому назад.

Слово является предметом (звуком, комбинацией звуков или значков) или действием, зависящим от способности человека к символизации. Слова есть то, что они есть: слова. Но для ученых они представляют интерес в двух различных контекстах: в соматическом, или органическом, и в экстрасоматическом, или экстраорганическом. Это различие принято выражать в терминах *la langue* и *la parole*, или речь и язык<sup>25</sup>.

В соматическом контексте слова представляют собой род поведения человека: речевое поведение. Научное исследование слов в соматическом

---

<sup>23</sup> «Научный процесс» — это тоже вид поведения. См. мою статью «Наука как вид поведения» (*Science is Sciencing // Philosophy of Science*. 1938. Vol. 5. P. 369-389. Перепечатано в сборнике «Наука и культура»).

<sup>24</sup> Важность контекста хорошо иллюстрирует пример отношения к одной и той же женщине: ее почитают как мать и носят как тещу.

<sup>25</sup> «По (Фердинанду) де Соссюру изучением человеческой речи занимается не одна, а две науки... Де Соссюр провел четкую грань между языком (*la langue*) и речью (*la parole*). Язык — универсальная категория, а речь... индивидуальная» (*Cassirer E. An Essay of Man*. N.Y., 1944. P. 122). Гексли, цитируя высказывание Кассирера о соссюровском разделении языка и речи, называет первый «супериндивидуальной системой грамматики и синтаксиса», а последнюю «словами и способом вести разговор конкретными индивидами». Далее он пишет: «Аналогичное различие мы наблюдаем в любой области культурной деятельности — в юриспруденции; ... в искусстве; ... в социальной структуре; ... в науке» (выделено Уайтом) (*Huxley J.S. Evolution, Cultural and Biological // Thomas W.L. Jr. (ed). Yearbook of Anthropology*. 1955. P. 16).



ком контексте есть психология (с элементами физиологии и, возможно, анатомии) речи. Эта наука рассматривает связь между словами и организмом человека: как воспроизводится слово, какое оно имеет значение, отношение к слову, восприятие и реакция на слово и т.д.

В экстрасоматическом контексте слова рассматриваются во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Этим занимается лингвистика, наука о языке. Фонетика, фонемика, синтаксис, лексикология, грамматика, диалектология, история языка и т.д. — это различные аспекты, эмфазы науки лингвистики.

Чтобы яснее показать разницу между этими двумя науками сошлемся на две книги: «Психология языка» Уолтера Б. Пилсбери и Кларенс Л. Мидер и «Язык» Леонарда Блумфильда<sup>26</sup>. В первой мы найдем такие главы, как «Органы речи», «Органы чувств, вовлеченные в речь», «Ментальные процессы в речи» и т.п. Во второй книге — другие главы: «Фонема», «Фонетическая структура», «Грамматические формы», «Типы предложений» и т.п.

*Таким образом, культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте.* Это определение спасает культурную антропологию от неосязаемых, неуловимых и онтологически не существующих абстракций и снабжает ее реальным, материальным, познаваемым предметом исследования. Ибо оно проводит четкую грань между поведением и культурой; между наукой о психологии и наукой о культуре.

Мне могут возразить, что наука должна иметь объектом исследования определенный класс предметов как таковой, а не класс-предметов-в-некоем-контексте. Мне скажут, что атомы есть атомы, млекопитающие есть млекопитающие и они являются объектом исследования соответственно физики и зоологии, независимо от контекста.

Так почему же культурная антропология должна иметь объект исследования, определяемый лишь в некоем контексте? На первый взгляд, это убедительный аргумент, но по существу он бессилён. Ученый всегда стремится объяснить феномен. И чаще всего особая значимость феномена заключается как раз в контексте.

Даже среди так называемых точных наук есть науки, изучающие организмы в определенном контексте: такова, например, паразитология — наука, изучающая организмы, которые играют в животном мире опре-

---

<sup>26</sup> «The Psychology of Language» by Walter B. Pillsbury, Clarence L. Meader. N.Y., 1928; «Language» by Leonard Bloomfield. N.Y., 1933.

деленную роль. И в области взаимоотношений человека и культуры мы обнаружим десятки примеров предметов и явлений, значимость которых заключена не в них самих, а в контексте, в котором они рассматриваются.

Самец определенного вида животных называется «мужиной». Но мужчина — это мужчина, а не раб; рабом он становится лишь в определенном контексте. То же с товарами: зерно и хлопок — предметы, обладающие потребительской ценностью, но они не были товарами — предметами, произведенными для продажи, — в культуре аборигенов хопи; зерно и хлопок стали товарами, лишь когда были включены в определенный социально-экономический контекст. Корова есть корова, но она может быть средством обмена, деньгами в одном контексте, продуктом питания — в другом, тягловой силой (Картрайт использовал корову как тягловую силу в своей модели механического ткацкого станка) — в третьем, объектом религиозного поклонения (Индия) — в четвертом и т.д.

Не существует науки, изучающей именно коров, но есть науки, научающие средства обмена, тягловую силу, объекты религиозного поклонения, и каждая из этих наук может изучать корову. Так что мы можем иметь науку, изучающую символические предметы и явления в экстрасоматическом контексте.

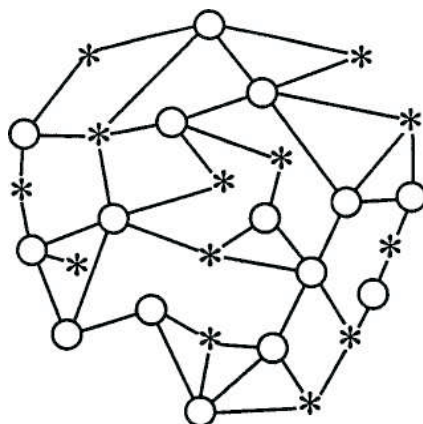
### **Местоположение культуры**

Если мы определяем культуру как совокупность предметов и явлений, реально существующих в окружающем нас мире, то неизбежен вопрос: где они располагаются, т.е. каково местоположение культуры? Ответ таков: предметы и явления, составляющие культуру, располагаются во времени и пространстве: 1) в организме человека (идеи, верования, эмоции, отношения); 2) в процессах социального взаимодействия людей; 3) в материальных объектах (топоры, фабрики, глиняные сосуды), находящихся вне организма человека, но в пределах моделей социального взаимодействия между людьми<sup>27</sup>. Схематически это показано на рис. 1.

Мне могут возразить: мол, раньше вы утверждали, что культура состоит из экстрасоматических феноменов, а сейчас допускаете, что отчасти она находится внутри организма человека. Разве это не противоречие? Нет, это не противоречие, а недопонимание. Мы ведь говорили во-

---

<sup>27</sup> «Культура располагается, — говорит Сепир, — во взаимодействии индивидов и мира значений, причем каждый индивид может подсознательно абстрагироваться от своего участия во взаимодействиях» (*Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 236*). Это утверждение похоже на наше за исключением того, что в нем упущены предметы — материальная культура.



*Рис. 1. Местоположение культуры*

все не о том, что культура состоит из экстрасоматических предметов и явлений. Мы говорили, что культура состоит из предметов и явлений, рассмотренных в экстрасоматическом контексте. Это совершенно разные вещи.

Каждый элемент культуры имеет два аспекта: субъективный и объективный. На первый взгляд может показаться, что топоры «объективны», а идеи и отношения «субъективны». Но это будет лишь поверхностный, искусственный взгляд. Топор включает в себя субъективный компонент: этот предмет лишен смысла без определенной идеи и отношения.

С другой стороны, идея или отношение тоже были бы бессмысленны без внешнего выражения в поведении или речи (которая есть форма поведения). Так что каждый элемент, каждая черта культуры имеют субъективный и объективный аспекты. Но идеи, отношения и эмоции — феномены, располагающиеся в организме человека, — могут быть интерпретированы в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими символическими предметами и явлениями, а не с организмом человека.

Мы можем рассмотреть внешний аспект табу на отношения с тещей, т.е. взаимосвязь вовлеченных в этот запрет идей и отношений не с организмом человека, а с другими символами, такими как формы семьи и брака, место совместного проживания супругов и т.д. Но мы также можем рассмотреть топор во взаимосвязи с организмом человека, т.е. представление человека о топоре, его отношение к этому предмету, а не к другим символическим предметам и явлениям — таким как стрелы, мотыги, законы, регулирующие разделение труда в коллективе и т.д.

А теперь мы рассмотрим ряд культурологических концепций, которые получили наиболее широкое распространение в этнологической литературе, и прокомментируем их с учетом позиции, представленной в настоящей статье.

Некоторые антропологи предпочитают определять культуру только через идеи и концепты. Они руководствуются при этом, по всей вероятности, тем соображением, что идеи первичны, являются первопричиной, что они формируют поведение, которое, в свою очередь, и создает материальные объекты, такие как, например, керамические сосуды. «Культура состоит из идей, — пишет Тейлор, — это ментальный феномен, а не материальные объекты или внешнее поведение... Например, в сознании индейца имеется представление о танце. Это и есть культурная черта. Эта идея заставляет его тело вести себя соответствующим образом», т.е. танцевать<sup>28</sup>.

Такое представление о социокультурной реальности наивно. Оно основано на примитивной, до-научной и уже преодоленной метафизике и психологии. Это напоминает концепцию Женщины-Мысли у индейцев пуэбло (кересан), которая якобы вызывает различные события, предварительно подумав о них. Мысль бога Птаха, считалось, создала всю культуру Древнего Египта. И Бог сказал: «Да будет свет», — и появился свет. Но мы уже не можем объяснять происхождение и развитие культуры, просто сказав, что она возникла из мысли человека.

Безусловно, мысль была причастна к изобретению огнестрельного оружия, но если мы констатируем, что огнестрельное оружие есть продукт человеческой мысли, этого будет явно недостаточно. Почему вдруг возникла такая мысль, когда, где и при каких условиях она воплотилась в жизнь? И, кроме того, идеи — те идеи, которые могут привести к реальному результату, — рождаются из столкновения с реальной жизнью. Работа с почвой навела древнего человека на мысль о гончарном ремесле; календарь является побочным продуктом интенсивного земледелия. Культура лишь отчасти содержится в идеях, но отношения, внешние действия и материальные предметы есть тоже культура.

### **Культура состоит из абстракций**

Вернемся снова к достаточно широко распространенному определению: «культура есть абстракция» или «культура состоит из абстракций». Как мы уже отмечали выше, те, кто подобным образом определяют куль-

---

<sup>28</sup> Taylor W.W. A Study of Archeology // American Anthropological Association Memoir. 1948. № 69. P. 98-110.

туру, не поясняют, что именно они называют «абстракцией», и есть основание подозревать, что они сами это не очень хорошо понимают. Вместе с тем достаточно очевидно, что они не считают абстракцией зримый предмет или явление. И возникший недавно вопрос о «реальности» абстракций указывает на то, что употребляющие этот термин не уверены в его значении. Однако у нас на сей счет имеются некоторые соображения.

Культура «в основе своей есть форма, или модель, или образ, — пишут А.Л. Крёбер и К. Клакхон, — даже культурная черта есть абстракция. Черта — это идеальный тип», поскольку двух полностью идентичных глиняных горшков или двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует»<sup>29</sup>. Культурная черта «глиняный горшок», таким образом, есть идеальная форма, воплощением которой является каждый реально существующий глиняный горшок; некая платоническая идея, идеал. Каждый глиняный горшок, утверждают далее А.Л. Крёбер и К. Клакхон, реален, но полностью «идеал» не может быть воплощен ни в одном реальном горшке. Некий «средний американец» может быть таковым: рост — 5 футов 8 1/2 дюймов, вес — 164,378 фунтов, женат, имеет 2—3 детей и т.д. Вот что, по нашему мнению, они считают абстракцией. В таком случае, как мы уже знаем, это есть концепция в сознании наблюдателя, ученого.

Можно взглянуть на абстракцию и несколько иначе. Двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует. Давайте проанализируем небольшую выборку брачных церемоний. Мы обнаружим, что 100% церемоний содержат элемент А (взаимное желание вступить в брак), 99% содержат элемент Б. Элементы В, Г, П будут присутствовать соответственно в 96, в 94 и в 89% случаев. Можно построить кривую и обозначить на ней средний разброс различных данных.

Таким образом, у нас получится типичная брачная церемония. Но так же, как и в предыдущем случае с типичным американцем, у которого 2-3 ребенка, «идеалу» не суждено воплотиться в жизнь. Это будет «абстракция», т.е., по сути, концепт, разработанная ученым-наблюдателем и существующая лишь в его сознании.

Невозможность увидеть в абстракциях концепции приводила к частому смешению этих понятий, особенно когда речь шла об их местоположении и их «реальности». Признание же факта, что так называемые «научные абстракции» (подобные «твердому телу» в теоретической физике... твердых тел в реальности не существует) и есть концепты (понятия) в сознании ученых, помогает прояснить оба этих вопроса: культур-

---

<sup>29</sup> Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 155, 169.

ные «абстракции» — это концепты («идеи») в сознании антропологов. Что же касается их «онтологической реальности», то, обитая в умах ученых, концепты не становятся менее реальными — ведь более реальной вещи, чем, например, галлюцинация, не существует.

Это очень удачно подметил Бидни в своей рецензии на «Культуру» Крёбера и Клакхона: «Суть проблемы заключается в том, что есть абстракция и каково ее онтологическое значение. Некоторые антропологи настаивают на том, что они имеют дело лишь с логическими абстракциями и что культура не имеет помимо абстракции иной реальности, но трудно предположить, что другие ученые, представляющие общественные науки, могут с ними согласиться в том, что объект их исследования не имеет онтологической, объективной реальности. Таким образом, Крёбер и Клакхон смешивают *понятие культуры, которое есть логическая конструкция, с реально существующей культурой*» (выделено Л.А. Уайтом)<sup>30</sup>.

В этой связи любопытно заметить, что один теоретик антропологии, Корнелиус Осгуд, определил культуру как состоящую из идей в сознании антропологов: «Культура состоит из идей о производстве, о поведении, о сущности человека — идей, которые возникли, были переданы и осознаны субъектом»<sup>31</sup>. М.Е. Спиро также настаивает на том, что «культура — это логическая конструкция, абстракция человеческого поведения, и в качестве таковой она существует лишь в сознании *исследователя*» (выделено М.Е. Спиро)<sup>32</sup>.

Те, которые определяют культуру как идеи, абстракции или как поведение, с логической неизбежностью вынуждены признать, что материальные предметы культурой не являются и являться не могут. «Строго говоря, — утверждает Гёбель, — «материальная культура» — это вовсе не культура»<sup>33</sup>. Еще дальше идет У. Тейлор: «Понятие «материальной культуры» ошибочно», поскольку «культура — это чисто ментальный феномен»<sup>34</sup>. Билз и Хойджер пишут: «Культура — это абстракция поведения, и ее не следует путать с реальными элементами поведения или с материальными объектами, такими как орудия труда...»<sup>35</sup>. Отрицание матери-

---

<sup>30</sup> *Sidney D.* Review of «Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions» by Kroeber and Kluckhohn // *American Journal of Sociology*. 1954. P. 488-489.

<sup>31</sup> *Osgood C.* *Ingalik*. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1951. P. 208.

<sup>32</sup> *Spiro M.E.* Culture and Personality // *Psychiatry*. 1951. P. 24.

<sup>33</sup> *Hoebel E.A.* The Nature of Culture // *Harry L. Shapiro* (ed.) *Man, Culture and Society*. N.Y., 1956. P. 156.

<sup>34</sup> *Taylor W.W.* A Study of Archeology // *American Anthropological Association Memoir*. 1948. No. 69. P. 98, 102.

<sup>35</sup> *Beats R.L., Hoijer H.* An Introduction to Anthropology. N.Y., 1953. P. 210.

альной культуры выглядит нелепо с точки зрения традиций этнографов, археологов, работников музеев старых инструментов, масок, фетишей и другой «материальной культуры»<sup>36</sup>.

Наше определение уводит от этой дилеммы. Как мы уже показали, нелепо говорить о сандалиях или о глиняных горшках как о поведении: их значение сводится не к оленьей шкуре или глине, а к человеческому труду: это овеществленный труд человека. Но в нашем определении символизирование является общим фактором идей, отношений, действий и предметов. Существует три рода символатов: 1) идеи и отношения, 2) внешние действия и 3) материальные объекты. Все их можно рассмотреть в экстрасоматическом контексте; все они могут считаться культурой. И это отбрасывает нас назад, к тому, что давно уже признано в культурной антропологии: «Культура есть то, о чем пишут в этнографических книгах».

### Реификация культуры

Существует еще одна своего рода концепция культуры, которую критики часто называют «концепцией реификации» — «овеществления». И поскольку меня тоже нередко обвиняют в «реификации»<sup>37</sup>, то должен сказать, что этот термин неудачен. Реифицировать — значит сделать вещь нечто, что таковым не является, например надежду, честь, свободу. Но ведь не я же сделал определенные предметы культурой. Я лишь выделил предметы и явления в окружающем мире в класс, существование которого зависит от символизирования и который можно рассмотреть в экстрасоматическом контексте, и назвал этот класс предметов и явлений «культурой». То же самое сделал Э.Б. Тайлор. То же самое сделали Лоуи, Уисслер и другие ранние американские антропологи. У Дюркгейма: «посылка, позволяющая относиться к социальным фактам, т.е. элементам культуры, как к предметам, лежит в самой основе нашего

---

<sup>36</sup> Характерно замечание Дюркгейма, который употребляет термин «общество» в тех случаях, когда антрополог американской школы сказал бы «культура» или «социокультурная система»: «... неверно утверждать, что общество состоит только из индивидов; в него входят и материальные объекты, играющие существенную роль в обыденной жизни» (*Durkheim E. Suicide, a Study on Sociology. Glencoe, Ill., 1951. P. 313-314*). В качестве примеров он называет дома, орудия труда, механизмы и т.д. «Социальная жизнь... таким образом, кристаллизуется вокруг материальных объектов».

<sup>37</sup> Макс Глюкман «реифицирует структуру точно так же, как Уайт реифицирует культуру», — пишет Мердок (*Murdock G.P. British Social Anthropology // American Anthropologist. 1951. P. 470*). Стронг тоже чувствует, что «Уайт реифицирует, а подчас и вовсе обожествляет культуру...» (*Strong W.D. Historical Approach in Anthropology // Kroeber A.L. (ed). Anthropology Today. 1953. P. 392*). См. также: *Herrick C.J. The Evolution of Human Nature. 1956. P. 196*.

метода»<sup>38</sup>. Не мы реифицировали культуру: элементы, составляющие, согласно нашему определению, культуру, были вещами изначально.

Конечно, если определять культуру как совокупность неуловимых, непознаваемых, онтологически нереальных абстракций, то воплощение этих признаков в реальные, материальные тела и в самом деле будет выглядеть как реификация. Но мы под таким определением не подписывались.

### **Культура: процесс *sui generis***

«Культура есть вещь *sui generis*...», — сказал Лоуи много лет тому назад<sup>39</sup>. Эту точку зрения разделяли Крёбер, Дюркгейм и др.<sup>40</sup> Данное положение многими было неверно понято и принято в штыки. Но Лоуи в том же абзаце подробно разъяснил, что именно он имел в виду: «Культура есть вещь *sui generis* и может быть объяснена только в своих собственных терминах...». Этнологу следует изучать каждый новый факт культуры, включая его в группу аналогичных фактов или отталкиваясь от других, которые обусловили появление данного факта<sup>41</sup>. Например, обычай считать родство патрилинейно можно интерпретировать, сравнивая его с традицией полового разделения труда, с обычаями проживания супругов — патрилокально, матрилокально или неолокально, со способами добычи пропитания и т.д. То же самое можно выразить в терминах предложенного нами определения культуры: «Символат в экстрасоматическом контексте (т.е. культурную черту) следует интерпретировать во взаимосвязи с другими символатами в том же контексте».

Эта концепция культуры так же, как и связанная с ней идея «реификации», была понята неверно. Ее часто называли «мистической». Как может культура возникнуть и развиваться самостоятельно? («Культура... развивается сама из себя»<sup>42</sup>). «Не вижу необходимости, — писал Боас, — считать культуру мистической субстанцией, которая существует вне общества и развивается по своим собственным законам»<sup>43</sup>. Бидни заклеил итог взгляд на культуру словами: «Мистическая метафизика судьбы»<sup>44</sup>. Критиковал эту точку зрения Бенедикт<sup>45</sup>.

---

<sup>38</sup> *Durkheim E.* The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. XLIII.

<sup>39</sup> *Lowie R.H.* Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 17, 66.

<sup>40</sup> *White L.A.* The Science of Culture. N.Y., 1949. P. 89-94.

<sup>41</sup> *Lome R.H.* Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 66.

<sup>42</sup> *Redfield R.* The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941. P. 134.

<sup>43</sup> *Boas F.* Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 235.

<sup>44</sup> *Bidney D.* The Concept of Cultural Crisis // *American Anthropologist*. 1946. P. 535.

<sup>45</sup> *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston; N.Y., 1934. P. 231.



Однако никто ведь не утверждал, что культура представляет собой некое единство, которое существует и развивается самостоятельно и совершенно независимо от людей. И, насколько нам известно, никто не утверждал, что можно понять происхождение, природу и функции культуры, не принимая во внимание род человеческий. Совершенно очевидно, что, изучая эти аспекты культуры, необходимо учитывать биологические особенности человека. Общепризнанно было лишь то, что каждую данную культуру, культурные вариации во времени и пространстве и все процессы культурных изменений следует объяснять в терминах самой культуры. Именно это имел в виду Лоуи, когда говорил, что «культура есть вещь (удачнее было бы сказать «процесс») *sui generis*». Представления о человеческом организме при интерпретации процесса культурных изменений излишни. «Это не мистицизм, — добавляет Лоуи, — а общепризнанный научный метод»<sup>46</sup>.

Всем известно, что ученые используют такой принцип интерпретации многие десятилетия. Совершенно излишни представления об организме человека и при научном объяснении изменений денежного курса, письменности, готического искусства. Паровой двигатель и текстильные станки появились в Японии в последние десятилетия XIX в. и повлекли за собой определенные общественные изменения; рассуждения об организме человека ничего не добавляют в изучении этого процесса. Конечно, живые люди принимали в нем участие. Они играли активную роль во всех имевших место событиях, но они не имеют никакого отношения к объяснениям произошедшего.

### **Все делают люди, а не культура**

«Культура «не работает», не «движется», не «изменяется», но все это делают с ней люди», — сказал Линд<sup>47</sup>. Это утверждение он подкрепил смелым соображением о том, что «не культура, а люди красят ногти». Можно было бы продолжить, сообщив, что у культуры ногти вообще отсутствуют.

Точка зрения «все делают люди, а не культура» широко распространена среди антропологов. Боас писал, что «силы, несущие перемены, заключены в людях, которые объединяются в социальные группы, а не в абстрактной культуре»<sup>48</sup>. Халлоуэл заметил, что «культуры в буквальном смысле никогда не встречались и никогда не встретятся. Имеется в виду,

---

<sup>46</sup> *Lome R.H. Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 66.*

<sup>47</sup> *Lynd R.S. Knowledge for What? Princeton. N.Y., 1939. P. 39.*

<sup>48</sup> *Boas F. Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 236.*

что встречаются люди, и в результате процесса социального взаимодействия, аккультурации могут происходить изменения в образе жизни одного или обоих народов. Динамическим центром процесса взаимодействия являются индивиды»<sup>49</sup>.

Мнение, согласно которому взаимодействуют культуры, высмеивает и Рэдклифф-Браун: «Несколько лет тому назад в результате поворота культурной антропологии от изучения общества к изучению культуры нам было предложено вообще отказаться от подобного рода исследований и обратиться к исследованию так называемых «культурных контактов».

Вместо того чтобы изучать общество во всей его сложности, нам предлагалось исследовать, что происходит в Африке по мере того, как некое единство, которое называется «африканской культурой», вступает во взаимодействие с единством, которое называется «европейской» или «западной культурой», и как следствие этого возникает некое третье единство, которое нужно описывать как «вестернизированную африканскую культуру».

Мне все это представляется фантастической реификацией абстракций. Европейская культура есть абстракция, абстракцией же является и культура африканского племени. И мне кажется фантастикой, что эти две абстракции вступают во взаимодействие и в результате появляется третья абстракция»<sup>50</sup>.

Мы бы назвали данную точку зрения, согласно которой все делают люди, а не культура, ловушкой псевдореализма. Конечно, культуры не способны существовать и никогда не существуют независимо от людей<sup>51</sup>. Но, как мы уже отмечали, культурные процессы можно объяснить, не принимая во внимание живых людей: представление о человеке как о живом организме не имеет ни малейшего отношения к решению многих проблем культуры.

Вот пример проблемы, к решению которой рассуждения о живых людях не имеют никакой отношения: додумались ли в доколумбовом Перу до мумификации мертвых сами или это влияние Древнего Египта. Конечно, и самостоятельное изобретение мумификации, и проникновение этого обычая из Египта в Анды не могли произойти без участия людей

---

<sup>49</sup> *Hallowell A.I. Sociopsychological Aspects of Acculturation // Linton R. (ed). The Science of Man in the World Crisis. N.Y., 1945. P. 175.*

<sup>50</sup> *Radcliffe-Brown A.R. On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1940. P. 10-11.*

<sup>51</sup> «Конечно, эти явления культуры не могли бы существовать без живых людей... культурологи прекрасно понимают, что культурные черты не странствуют, подобно духам или привидениям, взаимодействуя друг с другом» (*White L.A. The Science of Culture. P. 99-100*).

«во плоти». Так же и Эйнштейн не смог бы додуматься до теории относительности, если бы не дышал. Но нам вовсе незачем думать о его дыхании, когда мы изучаем историю возникновения или развития этой теории.

Те, кто без конца повторяет, что все делают люди, а не культуры, путают описание с объяснением. Сидя на галерее в Сенате, можно увидеть, как люди пишут законы; на судостроительной верфи люди строят суда; в лаборатории люди синтезируют энзимы; в полях сеют зерно и т.д. Так вот, описание подобных процессов в том виде, в каком их можно наблюдать, для этих исследователей и есть объяснение: люди сами пишут законы, сеют зерно, синтезируют энзимы. Это простая и наивная форма антропоцентризма.

Однако научное объяснение — дело гораздо более сложное. Если кто-то говорит по-китайски, избегает тещи, не пьет молока, селится в доме своей жены, помещает тела мертвых на подмостки, пишет симфонии или синтезирует энзимы, он делает это потому, что рожден или вырос в определенной экстрасоматической традиции, которую мы называем культурой и которая содержит все эти элементы.

Поведение людей — функция культуры. Культура — константа, поведение — переменная: если изменится культура, изменится и поведение. Все это довольно известные вещи, о которых рассказывают в течение первых недель вводного курса по антропологии. Конечно, люди сами лечат болезни молитвами и заговорами или вакцинами и антибиотиками. Но нельзя ответить на вопрос: «Почему одни заговаривают болезнь, а другие используют вакцину?» — просто объяснив, что одни поступают так, а другие иначе.

Ведь требуется ответить на вопрос, почему люди делают то, что они делают. И для научного объяснения этого сами люди не представляют собой такой уж важности. Что же касается вопроса: «Почему в одной экстрасоматической традиции используются заговоры, а в другой — вакцины?», — то при ответе на него живые, конкретные люди не принимаются во внимание. Ответить на него способна лишь культурология: культуру, как заметил Лоуи, можно объяснить только в терминах самой культуры.

Культуру «в реальной жизни нельзя отделить от единства идей и чувств, которые создают индивида», т.е. культуру нельзя отделить от индивида, утверждает Сепир<sup>52</sup>. Конечно, он прав: в реальной жизни культура неотъемлема от человека. Но если в реальной жизни культуру нельзя отделить от человека, это можно сделать в логическом (научном) анализе, и мало кому удалось это лучше, чем самому Эдварду Сепиру: в его

---

<sup>52</sup> Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 233.

монографии «Южный пайуте, шошонский язык»<sup>53</sup> нет ни одного индейца — ни одного нерва, мускула или органа чувств. Не странствуют люди и по его книге «Перспектива времени в культуре аборигенов Америки»<sup>54</sup>. «Наука неизбежно абстрагируется от одних элементов и пренебрегает другими, — говорил Морис Коэн, — поскольку *далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу*» (выделено Уайтом)<sup>55</sup>. Признание и осмысление этого факта стало бы значительным шагом вперед в этнологической теории. «В реальной жизни гражданство нельзя отделить от цвета глаз», поскольку каждый гражданин имеет глаза, а глаза обладают цветом. Однако цвет глаз, по крайней мере, в Соединенных Штатах, не имеет никакого отношения к гражданству: «Далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу».

Так что совершенно верно говорят Халлоуэл, Рэдклифф-Браун и другие, что «встречаются и взаимодействуют люди». Но это вовсе не должно удерживать нас от того, чтобы при решении определенных проблем принимать во внимание символы в экстрасоматическом контексте: орудия труда, утварь, обычаи, верования, отношения — одним словом, культуру. Встреча европейской культуры с африканской и возникновение вследствие этого евро-африканской культуры может показаться Рэдклифф-Брауну и другим «фантастической реификацией абстракции».

Однако в течение многих десятилетий антропологи занимались подобными проблемами и будут продолжать ими заниматься в дальнейшем. Взаимодействие обычаев, технологий, идеологий — столь же значимая научная проблема, сколь и взаимодействие человеческих организмов или генов.

Мы не говорили и не хотим сказать, что антропологам в целом не удалось представить культуру как процесс *suū genēis*, т.е. не принимая во внимание живых людей; многие, если не большинство, именно этим всегда и занимались. Но в области теории некоторые из них не признают научной ценности такого рода объяснений. Сам Рэдклифф-Браун дает нам образец чисто культурологической постановки проблем и чисто культурологического их решения в работах «Социальная организация австралийских племен» и «Брат матери в Южной Африке»<sup>56</sup> и др. Но как только он облачается в одежды философа, то тут же начинает отрицать научную ценность этой процедуры<sup>57</sup>.

Тем не менее, многие антропологи признали и на теоретическом уровне, что можно изучать культуру, не принимая во внимание живых людей,

---

<sup>53</sup> Sapir E. Southern Paiute, a Shoshonean Language. 1930.

<sup>54</sup> Sapir E. Time Perspective in Aboriginal American Culture. 1916.

<sup>55</sup> Cohen M.K. Fictions // Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y, 1931. P. 226.

<sup>56</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Social Organisation of Australian Tribes // Oceania. 1930—31.

<sup>57</sup> Подробнее см.: White L.A. The Science of Culture. P. 596-598.

что представление о человеке во плоти не имеет никакого отношения к решению проблем, связанных с экстрасоматическими традициями. Мы уже ссылались на некоторых из них – на Тайлора, Дюркгейма, Крёбера, Лоуи<sup>58</sup>.

Однако считаем уместным сделать еще несколько отсылок. «Наилучшие возможности для лапидарного описания и объяснения культурных феноменов, – пишут Крёбер и Клакхон, – дает изучение культурных форм и процессов как таковых при максимальном отстранении от индивидов и личностей»<sup>59</sup>. Стюард замечает, что «определенные аспекты современной культуры лучше всего изучать, абстрагируясь от индивидуального поведения. Структура и функции денежных систем, банковского и кредитного дела например, представляют собой супраиндивидуальные аспекты культуры». И далее: «Формы политического правления, правовая система, религиозная организация, система образования и т.д. имеют определенные аспекты, в целом – национальные, которые можно объяснить, отстранившись от поведения живых людей»<sup>60</sup>.

Здесь нет ничего нового: именно этим и занимались антропологи и другие исследователи в области общественных наук в течение многих лет. Однако признать этот неоднократно использовавшийся на практике принцип в теоретическом плане для многих оказалось непреодолимым препятствием.

### **Сколько человек «делают» культуру**

В этнологической теории довольно широко распространена концепция, согласно которой принадлежность некоего феномена культуре определяется тем, сколько человек является его носителями: один, два или «несколько». Так, Линтон пишет о том, что «любой элемент поведения, который свойственен лишь одному человеку, не может считаться принадлежащим культуре общества... Нельзя, например, считать частью культуры новую технику плетения корзин, пока она известна лишь одному человеку»<sup>61</sup>. Эту точку зрения разделяют Уисслер<sup>62</sup>, Осгуд<sup>63</sup>, Малиновский<sup>64</sup>, Дюркгейм<sup>65</sup>.

---

<sup>58</sup> Подробнее см. мои статьи «Расширение сферы науки» («The Expansion of the Scope of Science») и «Наука о культуре» («The Science of Culture») в сборнике «Наука о культуре».

<sup>59</sup> *Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge, 1952. P. 167.*

<sup>60</sup> *Steward J.H. Theory of Cultural Change. Urbana, III, 1955. P. 46-47.*

<sup>61</sup> *Linton R. The Cultural Background of Personality. N.Y., 1945. P. 35.*

<sup>62</sup> *Wissler C. Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 358.*

<sup>63</sup> *Osgood C. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. P. 207-208.*

<sup>64</sup> *Malinowski B. Man's Culture and Man's Behavior // Sigma Xi Quarterly. 1941. P. 73.*

<sup>65</sup> *Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. LVI.*

Против такого представления о культуре можно выдвинуть два аргумента.

1. Если критерием, отделяющим культуру от некультуры, служит множественность выражения изучаемого поведения, тогда можно утверждать, что шимпанзе, описанные Вольфгангом Кёлером в «Ментальности обезьян»<sup>66</sup>, обладают культурой, потому что в стае обезьян всякое новшество, используемое одним из ее членов, передается другим очень быстро. Подобным же свойством перенимать друг у друга новое обладают и некоторые другие виды животных.

2. Второй аргумент таков: если персонификация в одном человеке недостаточна, чтобы какое-то действие было признано элементом культуры, то сколько людей требуется? Линтон считает, что «как только новшество будет воспринято хоть одним членом общества, его можно считать принадлежащим культуре»<sup>67</sup>, Осгуд настаивает на необходимости «двух или более человек»<sup>68</sup>, Дюркгейм — «по крайней мере, нескольких»<sup>69</sup>, Уисслер утверждает, что отдельный предмет или акт не поднимется до уровня культуры до тех пор, пока его не воспримет группа индивидов<sup>70</sup>, Малиновский же полагает, что «факт становится фактом культуры тогда, когда индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе»<sup>71</sup>.

Очевидно, однако, что такое представление не соответствует научным критериям. Как можно определить, когда «индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе»? Представим себе орнитолога, который вдруг стал бы говорить о том, что единичная особь какого-либо вида птиц не может называться почтовым голубем или журавлем, что голубями и журавлями является лишь определенное количество особей. Или физик сказал бы, что один атом элемента не может быть медью, что медью назвать можно только «множество атомов». Необходимо определение, согласно которому предмет «X» принадлежит или не принадлежит классу «Y» независимо от количества предметов «X» (логически рассуждая, класс может состоять и из одного компонента или даже не иметь их вообще).

---

<sup>66</sup> Kohler W. The Mentality of Apes. 1926.

<sup>67</sup> Linton R. The Study of Man. N.Y., 1936. P. 274.

<sup>68</sup> Osgood C. Culture: Its Empirical and Non-empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. P. 20.

<sup>69</sup> Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Chicago, 1938. LVI.

<sup>70</sup> Wissler C. Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 358.

<sup>71</sup> Malinowski B. Man's Culture and Man's Behavior // Sigma Xi Quarterly. 1941. P. 73.

Наше определение отвечает научным критериям: предмет – представление или верование, действие или вещь – считается элементом культуры, во-первых, если он символизирован, и, во-вторых, когда он рассматривается в экстрасоматическом контексте. Безусловно, все элементы культуры существуют в социальном контексте, но то же самое можно сказать и о таких действиях, как ухаживание, совокупление, кормление грудью, которые отнюдь не являются специфически человеческими (т.е. связанными с символизированием). Ведь чисто человеческий, или культурный, феномен отличается от нечеловеческого вовсе не социальностью, дуальностью или множественностью и пр.

Главная отличительная черта – символизация. Способность быть рассмотренным в экстрасоматическом контексте совершенно не зависит от числа предметов или явлений: один, два, несколько. Предмет, или явление, может считаться элементом культуры даже в том случае, если он является единственным представителем своего класса, точно так же, как один атом меди может считаться атомом меди, даже если он единственный во всем космосе.

И конечно, нам давно уже следовало указать на то, что представления, будь то какое-то действие или идея, могут быть продуктом деятельности лишь одного члена человеческого общества иллюзорно; это еще одна ловушка антропоцентризма. Каждый член общества подвержен социокультурной стимуляции со стороны других членов своей группы. Все специфически человеческие действия и помыслы, а также многие из тех, что свойственны и человеку, и животным, являются функцией социальной группы в той же мере, в какой и человеческого организма. Любое действие, даже если его лишь единожды совершил только один человек, по сути своей есть действие групповое<sup>72</sup>.

### **Культура как совокупность «характерных черт»**

«Культуру, – пишет Боас, – можно определить как совокупность ментальных и физических реакций и действий, которые *характеризуют* поведение индивидов, составляющих социальную группу» (выделено Уай-

---

<sup>72</sup> Более ста лет тому назад Карл Маркс писал: «Человек есть в самом буквальном смысле *zoon politicon* (общественное животное – см.: *Аристотель*. Политика). (В источнике по-гречески. Прим. перев.), не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества <...> – такая же бессмыслица, как развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой индивидуумов». (Перевод дан по: *Маркс К.* Введение: (Из экономических рукописей 1857-1859 гг.) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 710. (Прим. перев.)

том)<sup>73</sup>. Херсковиц сообщает нам, что «при детальном анализе культуры можно увидеть лишь серии смоделированных реакций, характеризующих поведение индивидов, которые составляют данную группу»<sup>74</sup>. (Не совсем понятно, какое отношение имеет «детальный анализ» к данной концепции.) Нечто похожее встречаем и у Сепира: «Совокупность типических реакций, которые называют «культурой»...»<sup>75</sup>. Аналогичных взглядов придерживаются и многие другие.

Против подобного представления о культуре можно выдвинуть два аргумента. Первый: как отличить черты, которые характеризуют группу, от тех, которые ее не характеризуют, т.е. где провести границу между культурой и некультурой? И второй аргумент: если черты, характеризующие данную группу, назвать «культурой», то, как следует назвать черты, ее не характеризующие?

Скорее всего, антропологи, которые придерживаются подобной точки зрения, имеют в виду какую-то конкретную культуру или культуры, а не культуру как особый феномен. Действительно, «французская культура» отличается от «английской культуры» какими-то характерными чертами. Но если француз и англичанин действительно отличаются друг от друга разностью некоторых черт, то наличием ряда сходных черт они друг на друга походят. Причем сходные черты являются частью их «образа жизни» в такой же степени, в какой и различные. Почему же лишь последние следует называть «культурой»?

Подобные затруднения и неопределенности устраняются нашим определением культуры: культурой являются все черты образа жизни каждого народа, которые зависят от способности к символизации и могут быть рассмотрены в экстрасоматическом контексте. Если требуется отличить англичанина от француза на основе сопоставления их культур, то это легко сделать, выделив «черты, которые характеризуют» определенный народ. Однако нельзя утверждать, что «нехарактерные» черты культурой не являются.

В этой связи уместно вспомнить, как некогда Сепир провел различие между поведением человека и «культурой»: «В реальной жизни думает, действует, мечтает и протестует всегда индивид. Те его мысли, действия, мечты и протесты, которые каким-то образом влияют на изменение или сохранение совокупности типических реакций считающихся культурой, мы называем «социально значимыми»; *остальные же, хотя с пси-*

---

<sup>73</sup> Boas F. The Mind of Primitive Man. Revised edition. N.Y., 1938. P. 159.

<sup>74</sup> Herskovits M.J. Man and His Work. N.Y., 1948. P. 28.

<sup>75</sup> Sapir E. Do We Need a Superorganic? // American Anthropologist. 1917. P. 442.

---



хологической точки зрения они ничем не отличаются от предыдущих, мы называем «индивидуальными» и не придаем им никакого исторического и социального значения (т.е. они — не культура).

Важно отметить, что дифференциация этих двух типов реакций весьма произвольна и зиждется фактически целиком на селективном принципе. А селекция зависит от принятой шкалы ценностей. Излишне упоминать, что граница между социальным (историческим, т.е. культурным) и индивидуальным смещается в зависимости от воззрений исследователя. Мне представляется совершенно невозможным провести раз и навсегда четкую грань между ними» (выделено Л.А. Уайтом)<sup>76</sup>.

Сепир воспринимает общество как множество или, скорее, совокупность личностей. По нашему мнению, он предпочел бы это словосочетание термину «общество», поскольку говорит о «теоретическом [фиктивном] сообществе людей», добавляя при этом, что «сам термин «общество» является культурной конструкцией»<sup>77</sup>. Люди мечтают, думают, действуют, протестуют — все это делают именно индивиды, а не общество и не культура. Сепир видит только отдельных индивидов и их поведение, больше ничего.

Культура, утверждает он, — это некоторая часть того, что является поведением индивида. Иные же элементы его поведения — «некультура», несмотря на то что, по собственному признанию ученого, с психологической точки зрения они не отличаются от элементов, являющихся культурой. Граница между «культурой» и «некультурой» произвольна и зависит от оценки исследователя.

Трудно представить себе более неудачное определение. Фактически утверждается следующее: «Культурой мы называем некоторую часть поведения некоторых индивидов, выбор делается произвольно в соответствии с субъективными критериями».

В уже цитированной нами статье «Нужно ли нам суперорганическое?» Сепир полемизирует с культурологической точкой зрения, изложенной Крёбером в статье «Суперорганическое». В аргументации Сепира культура действительно исчезает; она растворяется во множестве индивидуальных реакций. Культура становится, как он сам говорит в другом месте, «статической фикцией»<sup>78</sup>. А если отсутствует объективная реальность, которую можно назвать «культурой», то, следовательно, невоз-

---

<sup>76</sup> См.: там же.

<sup>77</sup> Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. P. 236.

<sup>78</sup> Ibid. P. 237.

можно и наука о культуре. Аргументация Сепира искусна и убедительна. Но она несостоятельна, мнима.

Его аргументация убедительна, поскольку он подкрепляет ее яркими аутентичными фактами. А ее несостоятельность, мнимость – в том, что в результате граница между культурой и поведением оказывается сугубо произвольной.

Совершенно верно, что элементы, составляющие поведение человека, и элементы, составляющие культуру, принадлежат к одному классу предметов и явлений. Это символаты – они связаны с уникальной способностью человека создавать и воспроизводить символы. Верно также и то, что «с психологической точки зрения» эти элементы схожи. Но Сепир упускает из виду (а его аргументация еще более скрывает от внимания читателей), что данные «мысли, действия, мечты и протесты» могут быть рассмотрены и интерпретированы в двух совершенно различных контекстах: соматическом и экстрасоматическом. В соматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с организмом человека, эти символические действия являются *человеческим поведением*. В экстрасоматическом же контексте, т.е. во взаимосвязи друг с другом, они составляют *культуру*. Поэтому вместо того чтобы, тщательно взвесив, отнести некоторую их часть к культуре, а остальные – к поведению, мы все эти действия, помыслы и прочее помещаем либо в один, либо в другой контекст, в зависимости от цели нашего исследования.

### **Выводы**

Среди множества классов предметов и явлений, рассматриваемых современной наукой, есть один, для которого нет названия. Это класс феноменов, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Мы предложили назвать предметы и явления, связанные с символизированием, «символатами». Дать название этому классу феноменов совершенно необходимо, чтобы стало возможным выделить его среди других классов предметов и явлений.

К этому классу относятся идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т.д.

Так повелось, что эти предметы и явления, связанные со способностью человека к символизированию, ученые рассматривали в двух различных контекстах, которые можно обозначить как соматический и экстрасоматический. В первом случае для исследователя важна взаимосвязь

между этими предметами и явлениями и организмом человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, называются «поведением человека»; точнее, поведением являются идеи, отношения, действия; топоры и керамика непосредственно не могут быть названы «поведением», но они созданы трудом человека, т.е. они являются овеществленным поведением человека. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека. И в данном случае названием им будет «культура».

Преимущество нашего подхода состоит в следующем. Различие может быть проведено четко и по существу. Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосязаемых, непознаваемых, эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности.

Предложенное определение уводит нас также от проблем, перед которыми мы неизбежно оказываемся, вставая на другую точку зрения. Мы не думаем больше о том, состоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы; может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура «красить ногти».

Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой. Раз оно оказывается продуктивным в одном случае, то может быть продуктивно и в другом.

Ну и, наконец, наш подход и наше определение находятся в соответствии с многолетней антропологической традицией. Обращение к тексту «Первобытной культуры» показывает, что Тайлору был свойствен тот же самый подход. И практически его использовали почти все антропологи небиологического направления. Что они изучали во время полевых исследований и что описывали в своих монографиях? Реально существующие предметы и явления, подвергающиеся символизированию.

Вряд ли кто-нибудь возьмется утверждать, что изучал неосязаемые, непознаваемые, неуловимые, онтологически несуществующие абстракции. Конечно, и полевой исследователь может интересоваться предметами и явлениями в соматическом контексте: в этом случае он будет изучать психологию (точно так же, как если бы он заинтересовался словами

в соматическом контексте). Антропология включает в себя целый спектр исследований: анатомических, физиологических, генетических, психоаналитических и культурологических. Но это вовсе не означает, что психология ничем принципиально не отличается от культурологии. Отличается, и весьма существенно.

Основные тезисы нашей статьи не новы. Это вовсе не разрыв с антропологической традицией. Наоборот, по существу — это возврат к традиции, к традиции, основанной Тайлором и продолженной многими и многими антропологами. Мы лишь дали ей точное вербальное определение.

*Перевод Е.М. Лазаревой*

## ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

**Н.Б. ОТРЕШКО**

# КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНОГО МИРА В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

На сегодняшний день в социогуманитарном познании наблюдается — во многом под влиянием философов постмодернизма и социологов-конструктивистов — изменение представлений о социальной реальности и субъектах, действующих в ней. Кроме того, можно сказать, что и сама социальная реальность становится все более динамичной. Это ставит перед исследователями задачи, которые уже не укладываются в привычные теоретические схемы описания и анализа процессов в устойчивых и равновесных социальных системах.

Современная социальная теория в данном случае должна выступить как критическая метатеория, выявляющая достоинства и недостатки уже существующих концептов и методологических принципов, и наметить путь перехода к новой парадигме в рамках социогуманитарного познания. Социальные и социологические теории неразрывно связаны с той социокультурной реальностью, в которой они создаются, и обусловлены контекстом исторической ситуации. Поэтому социология знания и социология социологии как направление, развивающееся в рамках социологии знания, будет иметь существенное значение для обоснования критики классических, неклассических и постнеклассических концепций социального мира.

Но, помимо критического анализа предыдущего опыта построения социальных теорий, авторы современного теоретического знания должны попытаться наметить методологические основы новой парадигмы, более пригодной для анализа процессов современной социальной реальности, чем уже раскритикованные постмодернизмом клас-

---

**Отрешко Наталья Борисовна** — кандидат социологических наук, заведующая кафедрой фундаментальных исследований социогуманитарного факультета Международного Соломонова университета (Киев, Украина). E-mail: [otreshko71@mail.ru](mailto:otreshko71@mail.ru).

---

сические и неклассические версии. Этап критики был неизбежен, однако он уже исчерпал себя, поскольку современная ситуация требует более связной картины социальных процессов, имеющих место на разных уровнях — от макропроцессов мирового масштаба до микропроцессов повседневности.

В связи с этим одной из наиболее существенных задач современной социальной теории становится определение новой категориальной сетки понятий и описание новых методологических принципов работы с этими понятиями как на уровне теории, так и на уровне эмпирических исследований. На наш взгляд, социальная теория не должна стать очередной абстрактной теорией, которая дает умозрительное определение социальным процессам, вынося за скобки проблемы эмпирического анализа реальных фактов. Скорее, ее задача — обоснование понятий как рабочих концептов, которые возможно применять в качестве теоретико-методологической основы для сбора и анализа эмпирических данных. Благодаря этому в новой парадигме появится возможность преодоления разрыва между теоретической и эмпирической социологией.

В связи с формированием новых принципов социогуманитарного знания возникает необходимость переосмысления теоретических основ с тем, чтобы сформировать целостное видение современной социальной реальности. Это предполагает прежде всего смену основных теоретических метафор. Представление о социальной реальности как о реальности, состоящей из отдельных объектов как субстанциональных элементах единого целого, сменяется представлением о сети двусторонних взаимосвязей, о динамичном социальном поле, где субстанциональные элементы отсутствуют, а их место занимают социальные процессы, как правило, наделенные обратной связью. По аналогии с такой динамичной моделью социальной реальности строится и ее теоретическое видение — как взаимосвязанной сети понятий и моделей, в которой отсутствует раз и навсегда заданная онтологическая основа.

Объект исследования в этом случае каждый раз создается заново, в зависимости от поставленных в исследовании задач. Создание такой исследовательской модели прежде всего предполагает учет социокультурного контекста, фона, который во многом определяет специфику взаимосвязей внутри заданного объекта. Соответственно, речь идет не о создании универсальной модели социальных процессов, пригодной для любых сегментов социальной реальности. Скорее, данный исследовательский подход предполагает комплексный анализ локальных процессов с последующей попыткой описания по возможности большого спектра их взаимосвязей с другими, столь же специфично заданными процессами.

Для примера можно привести возможность анализа процессов глобализма/антиглобализма в вышеуказанной исследовательской рамке. Поскольку эти процессы диалектично взаимосвязаны, то целесообразно было бы рассматривать их как проявление сети взаимодействующих субъектов, выступающих сторонниками противоборствующих картин мира, наделенных разным смыслом в одном локальном социальном пространстве, например в пространстве России или Украины, или Беларуси. В этом случае на смену универсальной концепции глобализации или антиглобализации, основанных(ой) на общих абстракциях и часто необоснованных умозаключениях ее автора (ов), придет более детальный научный анализ реальных проблем взаимодействия субъектов, сориентированных на разный смысл действия, в рамках единого социального пространства с последующим выявлением латентных взаимосвязей этих локальных процессов с общемировыми тенденциями.

Прежде чем анализировать различные картины социального мира, предложенные в современной социальной теории, следует обозначить, что собственно составляет предмет социальной теории как метатеории, ее отличие от социальной философии и теоретической социологии.

В своей статье Р. Антонио<sup>1</sup> ссылается на определение специфики социальной теории Д. Ливайном, который считает, что «социальная теория представляет собой «метанаучное предприятие», которое вырастает из длительной обеспокоенности «проблемой модерна», ставит «вопросы, на которые надо искать ответ даже при всей ограниченности возможностей науки», и обеспечивает «светскую» и «диалогическую» альтернативу абсолютистским и трансцендентным нормативным взглядам»<sup>2</sup>. По мнению Д. Ливайна, «социальная теория придает нормативным вопросам историчность, открывая их для социологически просвещенных общественных дебатов, воспитывающих плюралистическую, расколдованную демократическую культуру»<sup>3</sup>.

Ценность, утверждаемая социальной теорией, — сохранение в современных условиях поля рациональности дискурса. Это подразумевает сохранение возможности диалога, поиска новых подходов к решению проблем современного общества. Норма, которая предлагается авторами современной социальной теории, — это плюрализм мнений, диалог, в котором каждая точка зрения может быть услышана, если она была высказа-

---

<sup>1</sup> Антонио Р. После постмодернизма: реакционная клановость // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 33-34.

на аргументированно и имеет достаточные рациональные основания. Это не предполагает поиск единой универсальной истины. Это предполагает (означает), что, при всей разности подходов к основам современной рациональности, социальная теория создает некий язык понятий и концепций, в котором может найти место любая точка зрения на социальную реальность, если она имеет какое-либо научное обоснование.

Направленности на конструктивный диалог социальной теории противостоят дискурсы, которые Р. Антонио называет дискурсами «реакционной клановости». К таким дискурсам можно отнести современные формы неотрадиционализма — теории расового превосходства, национализма, идеи возрождения патриархальных традиций в условиях современного общества.

На первый взгляд, неотрадиционализм занимает оборонительную позицию по отношению к дискурсу глобализации, выполняет задачу сохранения национальных и культурных идентичностей, которым грозит растворение в глобальном мире. Но существенными недостатками приверженцев теорий неотрадиционализма является догматизм, непринятие иной, кроме их собственной, точки зрения, а также достаточно явная идеологическая ангажированность. Нельзя сказать, что социальные теоретики могут претендовать на абсолютную научную объективность, однако достаточно весомым преимуществом социальной теории есть сохранение пространства для диалога представителей различных научных подходов и парадигм и толерантное отношение к картинам социального мира, создающим разнообразие современного социогуманитарного знания.

### **Картины мира как способ познания реальности**

В философской антропологии, помимо других характеристик, человек определяется как существо, стремящееся к упорядочению окружающего мира. Отсюда необходимость создания того, что в социологии называется социальным порядком как естественная(ой) необходимость(и) человеческой природы: поиск упорядоченной реальности в противовес окружающему хаосу, часто враждебному или, по крайней мере, безразличному к человеку с его жизненным инстинктом. Но при этом следует отметить следующий факт: нуждаясь в социальном порядке, человек всегда остается им недовольным, т.е. диалектика социальной жизни состоит в том, что она необходима и в то же время недостаточна для человека. Значение культуры, религии, философии, позднее — целого корпуса социо-гуманитарных наук состоит в том, чтобы компенсировать эту недостаточность, смягчить недовольство существующим положением вещей, представить несколько вариантов возможных альтернатив существующей социальной реальности.



«Человек постоянно действует в контексте наличествующих в культуре, исторически опосредованных форм «жизненного уклада», которые открываются ему как «объективно данные» будучи предзаданы культурой и тем самым исторически обусловлены, и которые он в то же время должен заново индивидуально приспособлять к себе и заполнять»<sup>4</sup>. Он может их также переистолковать, трансформировать и даже отвергнуть. «Это диаметрально противостояние — культурной предзаданности и все время обновляющегося индивидуального освоения, переосмысления или неприятия — создает динамику жизни индивидов и групп»<sup>5</sup>.

Потребность в системе ориентации в обыденном сознании реализуется в поиске сильного лидера, который расскажет, что есть правда, а что есть ложь, т.е. даст мировоззренческие ориентиры для людей. Однако Э. Фромм считает, что история человечества — это история все возрастающей степени осознания. Осознание означает освобождение людей от иллюзий, но любое освобождение от старых иллюзий означает приобретение новых. Основная задача, которую частично реализует социальной теория, состоит в том, «чтобы апология существующего общественного порядка не парализовала способность человека к критическому мышлению»<sup>6</sup>.

Познание окружающего мира человеком не происходит непосредственно, по принципу прямого отражения объектов внешнего мира в сознании субъекта. В качестве посредника в сознании познающего присутствует то, что принято на сегодняшний день в философии познания и социолингвистике называть картинами или образами мира. В основе этих образов лежат как идеи здравого смысла, так и научные идеи, ставшие частью установившихся представлений о мире. Но наиболее общую смысловую рамку в картинах мира создают базовые философские метафоры и допущения, ставшие истинами в определенных культурах. Они закладывают основы традиций общества и доминирующую норму мировоззрения, которая отделяет смысл от бессмыслицы, разум от безумия в повседневной жизни, а также в таких особых сферах познания, как наука, религия, философия.

Картины мира — система представлений о реальности, принятая в культуре определенного социально-исторического пространства. Картины мира формируются посредством языка как обыденного, так и научного, и создают основу для восприятия мира человеком как субъектом по-

---

<sup>4</sup> Эксле О.Г. «Образ человека» у историков // Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья: Пер с нем. М., 2007. С. 307.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Фромм Э. Революция надежды: Пер. с англ. М., 2006. С. 124.

знания. Мироззрение субъекта в социоисторическом пространстве конституируется заданным способом интерпретации реальности, которая представляется ему самоочевидной. Данный способ можно назвать картиной мира, доминирующей в групповом и массовом сознании в конкретном социокультурном пространстве.

В каждом социокультурном пространстве есть социальные группы, главная задача которых заключается в том, чтобы создавать интерпретацию мира, в том числе и социального, для всех групп, входящих в состав общества. В социологии знания К. Манхейма такие группы называются интеллигенцией. В данной статье вместо понятия «интеллигенция», в русском языке и культуре имеющего особую смысловую нагрузку, используются понятия «интеллектуалы» или «интеллектуальная элита».

Чем более статично общество, тем с большей степенью вероятности группы интеллектуалов могут приобрести особый сакральный статус и превратиться в закрытую касту, (что собой и представляла) каковой была, например, каста жрецов в Древнем Египте, Индии, а позднее в греческих городах-полисах. В средневековом западном христианстве такой закрытой группой была католическая Церковь.

Чем в большей степени слой интеллектуалов становится выразителем некоего строго организованного коллектива (например, церкви), тем сильнее он склоняется в своем мышлении к «схоластике». Первоначально «схоластика» или «метафизика» формируется как особый тип мышления, свойственный интеллектуалам, своеобразный вариант сакрального знания для избранных. Благодаря этому «схоластика» как монополистический тип мышления интеллектуалов обладает относительной отдаленностью от конфликтов повседневной жизни и вообще от реальности как таковой. Субъекты познания, обладающие «схоластическим» типом мышления, не ищут доказательства для фактов, а «удовлетворяют собственную потребность в систематизации, в силу которой все факты жизни соотносятся с традиционными данными и неконтролируемыми предпосылками»<sup>7</sup>. Задача такого способа познания — «придать догматически связывающую силу тем способам мышления, которые прежде были значимы только для определенной секты»<sup>8</sup>.

Такой догматической силой обладают базовые онтологические принципы. Они определяют глубинный смысл, заложенный в любой картине мира. Онтология описывает тот мир, который есть, определяя правила

---

<sup>7</sup> Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени: Пер с нем. и англ. М., 1994. С. 16.

<sup>8</sup> Там же. С. 15.

отделения сущности от формы. Например, смысл, заложенный классической западной онтологией, позволяет интегрировать в философии и психологии единицы поведения субъекта в единое связанное целое — и появляется идея о личности как наборе относительно постоянных характеристик. В классической социологии онтологическим статусом наделяется образ общества как системы взаимосвязанных элементов: социальных институтов, организаций, групп.

Базовые онтологические понятия представляют собой своего рода табу по отношению ко всем остальным источникам смысловых значений. С помощью таких понятий, как «человек», «Бог», «природа», «общество», в различных картинах мира, начиная с религиозных, упрощается и унифицируется реальность, исчезает многообразие форм жизни и бытия. Это упрощает возможность ориентации в мире и в социокультурном пространстве субъектам действия различных социальных групп, создает универсальный образ бытия для всего общества.

Фундаментальный вопрос любой онтологии: «Что принимать за реальное?» И второй вопрос, уточняющий первый: «Что принимать за значимое при описании этой реальности?»

То, что интеллектуальная элита в определенных религиозных, философских, научных картинах мира объявляет реальным, — на какое-то время обретает онтологию. Но при этом всегда остается открытым вопрос — а что же из объявленного существует на самом деле? Данный вопрос оказывается в социальном мире неизбежно связан с другим: «Кто и каким образом будет определять, что в мире реально существует, а что нет?». Этот вопрос неизбежно порождает борьбу между группами интеллектуалов за право производить истинное знание о мире — борьбу Церкви с язычниками и ересью, правящей элиты с разными формами оппозиции, в научном сообществе — борьбу между представителями различных научных школ и теоретических направлений.

### **Четыре модели социальной реальности в социальной теории К.С. Пигрова**

Субъект—объектные отношения в рамках социальной реальности являются ключевыми для рассмотрения основных проблем современной социальной теории. Одна из гипотез социальной теории состоит в том, что представление о субъекте действия и субъекте познания в картине социального мира будет меняться в зависимости от того, каким образом определяется социальная реальность.

К.С. Пигров предлагает считать модели социальной реальности курсами в структуралистском и постструктуралистском их понимании.

Определим, какой аспект концепта дискурс имеется в виду в данной ситуации. Дискурс здесь следует понимать как «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального пространства условия выполнения функции высказывания»<sup>9</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что выбор той или иной модели социальной реальности в исследовательской практике зависит от философской позиции аналитика, его социальных и культурных стереотипов восприятия окружающего мира, а также от его отношения к существующему социальному порядку, т.е. принятия его или отторжения.

Две модели – реалистическая и натуралистическая – являются субстанциалистскими в социальной теории К.С. Пигрова, поскольку «в них постулируется некая субстанция, выступающая конечной причиной всего, что происходит в социальной реальности»<sup>10</sup>. Для обеих моделей существенна идея социального детерминизма. Реалистическая модель объясняет социум из Абсолюта, Бога, а натуралистическая делает то же самое, исходя из природы. Две другие модели, отвергающие идею первичной субстанции реальности как изначальной устойчивости и закона и вместо нее вводящие понятия действия и события, – это деятельностная и феноменологические модели.

Реалистическая модель выражает аксиологический аспект социальной реальности. Здесь осуществляется абстрактное познание социума в свете наивысших метафизических идей. В этой модели ценности абсолютны, поскольку провозглашаются либо Богом, либо являются фундаментальными и неизменными принципами социальной жизни. Однако это не означает, что человек как субъект действия не имеет свободы в такой модели. Скорее, он обречен на выбор стратегии действия. Например, люди в концепции двух градусов Августина берут на себя инициативу и побуждены к действию, поскольку именно эта черта изначально заложена в них Богом.

Анализируя социальное бытие в реалистическом ключе, С.Л. Франк обнаруживает конституированность этого бытия на конкретном уровне человеческими действиями и оценками. Однако уровень практической реальности в реалистической модели является только отражением Абсолюта, несовершенным его подобием. Отсюда основная задача субъекта, предусмотренная данной моделью, – найти

---

<sup>9</sup> *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Концепт как возможность постижения смысла // Теоретическая культурология. Энциклопедия. М.; Екатеринбург, 2005. С. 254.

<sup>10</sup> *Пигров К.С.* Социальная философия: Учебник. СПб., 2005. С. 101.

высшее предназначение своей судьбы и выразить его поступками. Реалистическая модель является наиболее древней из всех существующих дискурсов социального знания, она связана с религиозной картиной мира и происходит от нее.

В натуралистической модели представлен естественнонаучный подход к изучению общества. В основе анализа социальной реальности в данной модели лежит природность, которая подчиняется естественным законам и тем самым принадлежит миру необходимости. Окружающая среда предстает в натуралистической модели как тотальное средство для выживания единого субъекта – общества, которое биоморфно и представляет собой «социальный организм». Системная модель социума, разработанная в рамках данного направления, объединила и обобщила совокупность идей, типичных для органицизма.

Согласно основной идее теории систем, комплексное целое состоит из множества элементов, которые объединены различными взаимосвязями и обособлены от того, что их окружает, какими-то границами. Подобное обобщение можно применить для анализа разных уровней общества. На макроуровне в качестве системы может рассматриваться «глобальное общество» (человечество), на среднем уровне (мезоуровень) — национальные государства, региональные политические или военные союзы, на микроуровне — локальные объединения, ассоциации, фирмы, семьи и т.д. Более того, подобными терминами могут быть обозначены и такие принципиально различные сферы, как экономика, политика, культура. Таким образом, представители школы теории систем, в частности Т. Парсонс, считали понятие «система» не только ключевым, но и универсальным. Субъект, действующий в социальном пространстве, в данной модели понимается как система ролей и статусов, т.е. устойчивая, упорядоченная социальная единица, границы импровизации которой обусловлены рамками систем и структур общества.

Одной из фундаментальных антитез натуралистической модели является антитеза социальной системы и субъекта действия. Система предстает как образ связанности, а субъект — как образ свободы движения и действия. Поэтому для того, чтобы действия субъекта не разрушали систему, необходим социальный контроль над волюнтаризмом личностных стратегий поведения.

По отношению к мотивам человеческих действий в рамках натуралистической модели все время происходит так называемая игра на снижение. Например, в рамках фрейдизма «неутомимый порыв к дальнейшему совершенствованию ... объясняется как следствие вытеснения первичных импульсов, на котором и построены наибольшие ценности чело-

веческой культуры»<sup>11</sup>. Суть практически всех действий субъекта в рамках данной модели сводится к потребности выживания и с этой целью — достижения максимально возможной власти над окружающей средой и социумом. Наиболее существенным в рамках социальной реальности становится процесс социализации, понимаемый как процесс приспособления индивида в процессе обучения к основным нормативным стандартам поведения и правилам игры, принятым в обществе.

Субъект может занимать в социальной реальности натуралистической модели две полярные позиции: как субъект, наделенный властью и способный к манипуляции окружающим пространством в своих интересах, или как субъект действия, подчиненный существующему в социальной системе порядку и учитывающий реакцию на свое поведение со стороны ближайшего окружения (референтной группы). Следует отметить, что субъект власти и субъект, подчиненный порядку, — это одно и то же лицо, но в различных социальных ролях. Соотнесение власти и подчинения является определяющей дилеммой субъекта в рамках натуралистической системной модели.

В деятельностной модели получают дальнейшее развитие отдельные аспекты модели натурализма. В отличие от последней, с ее привязкой всех социальных процессов к биологической системе, в деятельностной модели выделяется новая реальность, принципиально отличающаяся от природной. Это социальная реальность, которая не существует субстанционально, а создается человеческой деятельностью. Социальная реальность в рамках данной модели предстает как действительность, где источник изменений является не трансцендентным, а имманентным ей, поскольку сами люди создают основы для изменения условий собственной жизни, социальной практики.

В рамках деятельностной модели фиксируется два момента реальности — активизм и конструктивизм. Момент активизма связан с тезисом о том, что только в действии обнаруживает себя реальное бытие, которое вне сферы деятельности существует только как потенциальная возможность, но не действительность. Конструктивизм же выражается в образе социальной реальности как реальности искусственной, создаваемой действиями, конструируемой сетью социальных взаимодействий.

В деятельностной модели социальная действительность перестает восприниматься как объективно субстанционально существующая. Признается, что даже если социальная реальность и существует независимо

---

<sup>11</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Я и Оно: В 2 кн. Кн. 1. Тбилиси, 1991. С. 172.

от субъективной рефлексии о самой себе, то образ такой реальности не доступен исследователю. Единственный способ изучения социального мира — это создание образа реальности, ее модели, паттерна и проведение дальнейшего анализа той или иной проблемы на основании такой модели.

Центральной в системной натуралистической модели была идея соответствия между институционализацией ценностей и социализацией действующих лиц. В рамках деятельностной модели происходит разделение системы и субъекта действия, в какой-то степени противопоставление их друг другу. Система в данном контексте предстает как совокупность правил, которые действующее лицо должно скорее учиться использовать или обходить, чем уважать. Инструментализм действия заключается в навыке использования субъектом условий социальной реальности в свою пользу.

В наиболее последовательной форме образ субъекта действия как субъекта, творящего новую реальность, был представлен, на мой взгляд, в работах А. Кожева. «Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грех. Но грех может быть прощен при помощи успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех — это новая реальность, которая существует»<sup>12</sup>.

Существование субъекта в деятельностной модели связано с преобразованием действительности либо с помощью действия, либо путем познания, формированием новый (ого) конструкта социального мира. Такое преобразование означает разрыв прежней реальности. Если в рамках натуралистической модели идентичность вещей сохраняется, ничто не претендует в ней на изменение установленного порядка, то в деятельностной модели субъект действия разрывает природное тождество вещей самим себе. Он устанавливает связи с ничто, стремятся выйти за пределы уже существующего и тем самым, разрушая, создает новые возможности. Так в социальной реальности проявляет себя диалектика разрыва бытия, когда через негативность, отрицание существующего порядка создается поле возможности для формирования нового порядка.

Именно благодаря идее конструктивизма, в рамках деятельностной модели поднимается вопрос о создании социальных технологий, которые помогают воссоздавать социальную реальность оптимальным образом, на научной основе, избегая ошибок рассудка повседневности. Критерием рациональности субъекта действия, который одновременно вы-

---

<sup>12</sup> Декомб В. Тождественное и иное // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 21.

стует и как субъект власти, становится использование им результатов социологического или аналитического исследования сложившейся ситуации, которые могут быть представлены в виде многофакторной модели. Субъект действия, использующий такую модель, может сделать правильный выбор стратегии управления социальной ситуацией.

Подводя итог анализа основных характеристик деятельностной модели, следует сказать, что в ней происходит отказ от субстанционализма реалистической и натуралистических моделей, где социальная реальность является объективно существующей субстанцией, независимой от сознания исследователя. В рамках деятельностной модели существует представление о том, что социальная реальность конструируется субъектами действия и субъектами познания. Субъекты действия могут быть как индивидами, так и группами. Они оспаривают друг у друга историко-социальное пространство, отстаивая свои интересы. Для этого ими используются соответствующие картины социального мира, созданные субъектами познания. Таким образом, на место однородного субстанционального образа социальной реальности в деятельностной модели приходит образ сосуществования различных конструктов в рамках единого пространства и конкуренции друг с другом. Борьба за ресурсы и власть, а также борьба за легитимность и монополию определенной картины мира — это наиболее существенная характеристики социальной реальности в рамках деятельностной модели.

Обусловленность социума борьбой за власть и разделенностью его на линии стратегий социальных действий снимается в рамках четвертой, феноменологической модели. В ней нет никакого основания, заранее заданного, неизменного, всегда равного себе, которое бы определяло социум. Для феноменолога нет никакого «внешнего» мира, существование которого не зависит от процессов его исследования и интерпретации. «Нет никакого заранее конструированного поля объектов, лишь ожидающих объяснения»<sup>13</sup>.

Социальная реальность в данной модели не сводится ни к единому, ни к множественному. Она образует многомерные множества без субъекта и объекта. «Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя»<sup>14</sup>. В отличие от классического образа структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками, социаль-

---

<sup>13</sup> Пигров К.С. Социальная философия: Учебник. СПб., 2005. С. 150.

<sup>14</sup> Тузова Т.М. Феноменология восприятия // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 858.



ная реальность в феноменологической модели состоит исключительно из линий: «линии членения, стратификации, но также и линии ускользания или детерриториализации подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу»<sup>15</sup>.

В феноменологической модели социальная реальность постоянно конструируется в процессах интерпретаций участников. Внутренняя структура реальности имеет смысловой характер, она сконструирована смыслами. Но это не значит, что она совершенно лишена того, что субстанционалисты называют объективностью, а феноменологи – фактичностью. «Социальный мир конструируется участниками деятельности intersубъективно, он экстернализируется как существующий вне их»<sup>16</sup>.

Вопрос об intersубъективности впервые ставится в феноменологии Э. Гуссерля. В его концепции реальность теряет свои устойчивые, универсальные характеристики и становится раздробленной на сегменты, поскольку каждый субъект, рефлексировав, выстраивает мир специфически. Этот мир не существует объективно, он сформирован опытом субъекта, его практикой познания. Поэтому одной из важных проблем взаимодействия субъектов в рамках социальной реальности становится проблема существования intersубъективности как совместного поля взаимосогласованных интерпретаций, где возможно понимание, по крайней мере, по ключевым вопросам и паттернам действия. Общность интерпретаций создает иллюзию постоянства социального пространства. Отсюда возникает иллюзия субстанциональной природы социальной реальности, на которую опираются идеалистическая, натуралистическая и деятельностные модели. «Но все субстанционалисты оставляют в тени то обстоятельство, что объективность социальной реальности есть воплощение приемов, используемых членами общества для его понимания, осмысления, познания»<sup>17</sup>.

Отказ от субстанционализма в феноменологической модели предполагает отказ от любой идеологии при формировании научной картины мира, поскольку идеолог всегда предполагает ту или иную модель социальной реальности субстанционального типа. «Субстанциональна сама идея социального порядка, идея общественного благоустроенности»<sup>18</sup>. С точки зрения феноменологии и постмодернизма, не годится само пред-

---

<sup>15</sup> Тузова Т.М. Феноменология восприятия // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 859.

<sup>16</sup> Пигров К.С. Социальная философия: Учебник. СПб., 2005. С. 157.

<sup>17</sup> Там же. С. 158.

<sup>18</sup> Там же. С. 159.

положение, что социальный мир вообще поддается построению и устойчивому моделированию.

На место идеи упорядоченности и подчиненности законам приходит образ хаоса, из которого временно рождаются различные формы смысловых структур интерпретации, которые сосуществуют в едином социальном пространстве. Субъект действия теряет свое решающее значение в истории, поскольку оказывается зависим от субъекта познания, формирующего для него ту или иную модель социальной реальности и возможные стратегии управления данной моделью. Конфликт по поводу ресурсов власти становится конфликтом за монополию определения смысла социальной реальности, конфликтом различных интерпретаций данного смысла.

### **Выводы**

Проведем параллель между субъектами власти разных эпох и теориями субъекта действия и познания в различных моделях социальной реальности. Власть, основанная на традиции, религии, может быть соотнесена с реалистической моделью. В ней социальная реальность вторична по отношению к реальности духовной, нематериальной, скрытой за чувственными проявлениями. Истина Бога постигается лишь посредством внутреннего опыта субъекта познания, приближения его Духа к откровению. Такая истина не подвергается сомнению, поскольку не существует рациональных критериев проверки сакрального знания. Субъект действия в рамках такой модели совершает выбор: подчиниться законам судьбы или уклониться от нее. В первом случае он соответствует своему предназначению и угоден Богу, во втором — вступает в противостояние с Божественной сущностью и неминуемо подвергается наказанию. Выбор судьбы — это выбор между добром и злом, между служением высшим ценностям и попыткой уклониться от этого. Реалистическая модель может быть использована как сторонниками, так и критиками существующего социального порядка. В первом случае служение Богу отождествляется со служением существующей власти во имя сохранения социального мира, во втором случае власть обвиняется в сатанизме и отпадении от Божьих идеалов и предлагается альтернативная социальная сила, способная выступать от лица Бога. И в том, и в другом случае существует большая вероятность фанатизма и неприятия никакой точки зрения на мир, кроме своей собственной. Очень поверхностное и даже неправильное представление о средневековой, по крайней мере европейской концепции власти!

Вторая модель — *натуралистическая* — формируется в социальном познании в эпоху Возрождения и Реформации, когда умозрительная куль-

тура сменяется, по П. Сорокину, культурой чувственной. В ней социальная реальность соответствует природе окружающего мира. Она материальна, доступна чувствам и изменчива. Служение высшим духовным ценностям уходит на задний план. В рамках чувственной культуры потребности и цели людей чисто чувственные (голод и жажда, секс, убежище, комфорт). Для удовлетворения этих целей используется внешнее окружение, социальная среда обитания. Отсюда вытекают два вывода: «истина может быть найдена лишь в чувственном опыте, и потому она имеет временный и относительный характер. Добро коренится в чувственных, эмпирических, материальных ценностях (удовольствие, наслаждение, счастье, полезность), и потому моральные принципы гибки, относительны и зависят от обстоятельств»<sup>19</sup>.

Такая картина мира соответствует мироощущению третьего сословья — бюргерства и мелкой буржуазии, формирующегося в Новое время в Европе и Америке. Они противопоставляют ценность благополучной повседневной жизни ценности чести и служения родовой аристократии. Ценность познания эмпирических фактов, имеющих реальную перспективу использования для бизнеса и политики, формирует образ субъекта познания как экспериментатора и исследователя объективной реальности, противостоящей его внутреннему миру. Субъект действия становится, с одной стороны, субъектом, подчиненным законам природного и социального мира, а, с другой стороны, по мере постижения этих законов, — манипулятором реальности, умеющим использовать ее в своих целях, приспособить для удовлетворения потребностей.

В рамках деятельностной модели субъект действия становится одновременно и субъектом власти. Отказ от образа социальной реальности как объективно существующей субстанции приводит к созданию образа социальных сетей, где изменчивость приобретает тотальный характер и субъекты, оспаривая друг у друга монополию на власть, формируют своими действиями временное состояние социального равновесия. Социальная реальность становится сетью социальных действий и взаимодействий, где баланс сил всегда временный и может быть в любой момент нарушен. Это, фактически, и есть образ рынка свободной конкуренции, сформированный в рамках классических политэкономических теорий и либерализма в конце XIX в. в Западной Европе. Таким образом, можно сделать вывод о том, что деятельностная модель соответствует картине мира субъектов власти в эпоху развивающегося

---

<sup>19</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений: Пер. с англ. / Под ред. В.А. Ядова. М., 1996. С. 198.

индустриализма, классического западного капитализма, на смену которому в современном мире приходит постиндустриальное общество новых информационных технологий.

В данном обществе формируется принципиально другие исследовательские модели – модели постмодернизма или постнеклассики. В этой статье принципы постмодерного социального познания описываются на примере феноменологической модели, но следует сказать, что методологические основания постмодернизма шире рамок феноменологии. Субъект познания в постмодернизме вытесняет субъекта действия, подчиняет его, посредством создания смысла социальной реальности, иллюзии единственности этого смысла для всех субъектов, существующих в пространстве интерсубъективности жизненного мира. Субъект познания – класс интеллектуалов и профессионалов современного мира, новый средний класс в силу своей конкурентоспособности, ощутивший себя независимым от привычных ограничений социального пространства, – на сегодняшний день способен выбирать между двумя стратегиями: поддержания существующей власти и оппозиции ей, поскольку владение оперативной информацией и умелое ее использования является одним из основных ресурсов власти.

**А.А. ПЕЛИПЕНКО**

## **СОЦИАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ**

Проблема соотношения социального и культурного, разумеется, не может быть решена и обстоятельно рассмотрена в короткой статье даже в ее чисто терминологическом аспекте. Не говоря уже о том, чтобы окончательно расставить точки над *i*. Представляется возможным лишь затронуть некоторые частные вопросы, и то в жанре постановки проблемы. Саму проблему я бы сформулировал так: ***феномен ресоциализации в контексте соотношения социального и культурного.***

Интрига здесь вот в чем. С позиций культуролога, культурное начало шире социального. Ибо культура, помимо социальных взаимодействий, включает в себя и другие сферы: артефактуальную, цивилизационную и, наконец, ментальную. Вместе с тем, современное расширенное понимание социального, включает в себя и поведение животных<sup>1</sup>. Стало быть, социальное, в такой трактовке, оказывается первичнее культурного, ибо культура, по общему признанию, присуща исключительно человеческому сообществу. Правда, накопленные в последнее время данные, связанные с изучением поведения шимпанзе и некоторых других обезьян<sup>2</sup>, «сущест-

---

**Пелипенко Андрей Анатольевич** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). Email: [demoped@yandex.ru](mailto:demoped@yandex.ru).

---

<sup>1</sup> Некоторые авторы приписывают социально поведение даже элементарным частицам, но это уже экзотика. Следуя такой логике, можно назвать социальными любые взаимодействия вообще. Но из этологии понятия социальности уже не изгнать.

<sup>2</sup> См. напр.: *Фирсов Л.А.* Высшая нервная деятельность обезьян и проблемы антропогенеза // *Физиология поведения: нейробиологические закономерности*. Л., 1977. С. 639-771; *McGrew W.C.* Chimpanzee material Culture: Implication for Human Evolution. Cambridge, 1992; *Гудолл Дж.* Шимпанзе в природе: поведение. М., 1992.; *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А.*, У истоков человеческого общества. М., 1993; *Бутовская М.Л.* Эволюция человека и его социальной структуры // *Природа*. № 9. 1998. С. 87-99; *Boesch C., Tomasello M.* Chimpanzee and human cultures // *Current Anthropology*. Vol. 39. № 5. 1998. P. 591-614; *Parker S.T., Mitchell R.W.* The mentalities of gorillas and orangutans in phylogenetic perspective // *The mentalities of Gorillas and Orangutans. Comparative Perspective*. Cambridge, 1999. P. 397-411; *Whiten A., Horner V., Marshall-Pescini S.* Cultural panthropology // *Evolutionary Anthropology*. Vol. 12. № 2. P. 92-105. 2003; *Boesch C.* Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? // *Evolutionary Anthropology*. Vol. 12. №2. 2003. P. 82-91. и др.

венно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными<sup>3</sup>. Уже появилась классификация, в соответствии с которой человек и шимпанзе рассматриваются как два подрода — *Homo* и *Pan*, образующих вместе род *Homo*<sup>4</sup>. На стыке приматологии, антропологии и зоопсихологии складывается новая дисциплина — культурная приматология<sup>5</sup>, а применительно конкретно к шимпанзе — культурная пантропология<sup>6</sup>. Однако вряд ли у этих направлений есть серьезное будущее: культуру этологам не отдадут, несмотря ни на какие их тактические успехи в наступлении на позиции культуроцентристов.

Означенный парадокс мне представляется возможным если не решить, то, по крайней мере, проанализировать с помощью концепции *ресоциализации и конвертации природных поведенческих программ в культурные практики*.

Что имеется в виду? Термины *ресоциализация* и *конвертация* используются здесь в контексте смыслогенетической концепции культурогенеза.

Под ресоциализацией понимается восстановление в качественно преобразованном виде природных программ социального поведения животных. Под конвертацией — сам механизм этого преобразования. Кроме того, особую важность здесь приобретает феномен ритуала, как универсальной первичной формы указанных процессов.

Означенная проблема уходит корнями в ранний культурогез — эпоху становления человеческого сознания.

Хлесткое высказывание Ницше о том, что человек — это животное с испорченными инстинктами («не установившееся животное»), давшее основание представлять его то «голой обезьяной» (Д. Моррис), то «ошибкой эволюции» (А. Кестлер), заложило основу концепции «патологичности» человеческого сознания как такового<sup>7</sup> и его корректировки в процессе исторического развития<sup>8</sup>. Научно-философская метафора культуры как болезни природы в ряде аспектов действительно продуктивна и

---

<sup>3</sup> Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. № 9. С. 94.

<sup>4</sup> Godman M., Porter C.A., Czelusniak J., Page S.L., Shneider H., Shoshani J., Gunnell G., Groves C.P. Towards a phylogenetic classification of primates based on DNA evidence complemented fossil evidence // Molecular Phylogenetics and Evolution. Vol. 9. № 3. P. 585-598. 1998.

<sup>5</sup> Brumann C. On culture and symbols // Current Anthropology. Vol. 43. № 3. P. 509-510. 2002.

<sup>6</sup> Whiten A., Horner V., Marshall-Pescini S. Op. cit. С. 95-105.

<sup>7</sup> У Гелена и Шелера можно встречаются такие формулировки, как «биологически недостаточное существо», «больной зверь», «дилетант жизни» и т.п.

<sup>8</sup> См. Демоз Л. Психохистория. Ростов-на-Дону, 2000; Поринев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М., 1974 и др.

эвристична; эти аспекты будут в дальнейшем высвечиваться. Но если культура — болезнь, то весьма своеобразная. Это такая болезнь, которая излечивается не возвратом к исходному «здоровому» состоянию, а исключительно путем усугубления самой болезни, т.е. превращения патологии в норму. Это само по себе свидетельствует о том, что мы имеем дело не с деструктивным процессом, а с межсистемным переходом, где пик болезни приходится на промежуточное «бескачественное» состояние.

В чем же причина болезни? Очевидная направленность антропогенетического процесса свидетельствует о том, что искать ее следует не в частных экологических обстоятельствах и тем более не в каких-либо случайных стохастических эволюционных факторах. Здесь мы имеем дело с ситуацией глобального метасистемного перехода, протекающего по своим особым законам.

Вероятно, уже австралопитеки оказались в необычайно сложной ситуации, когда значительный сектор жизненно важных инстинктивных программ был частично (а в некоторых аспектах полностью) разрушен.

Среди ключевых и теснейшим образом взаимосвязанных аспектов этого разрушения можно выделить три: *распад природной ритуальности как формы психическо-поведенческой самонастройки, деформация и фрагментарная деструкция сигнальной коммуникативности и разлад свойств приматам социальных структур.*

Вследствие изменения структуры и состава популяций<sup>9</sup> оказалась разрушенной основа биологической социальности, а когнитивные дисфункции и выпадения из ритмических регуляций разрушили психическую основу животной ритуальности.

Поток психической активности животного *непрерывен*, и с этой точки зрения не только параллелен текуче-сплошному континууму реальности, а просто неотделим от него, чем и обуславливается невыделение животным себя из окружающего мира. Как бы ни усложнялись сами по себе поведенческие программы, какие бы конфликты ни возникали между условно-рефлекторными формами поведения и их инстинктивным базисом, связанность животной психики с самоощущением континуумом реальности остается неразрывной. Впрочем, у высших млекопитающих поведенческие сбои все же ситуативно возникают, но неизменно «лечатся» с помощью ритуальных действий, либо спонтанных актов ин-

---

<sup>9</sup> Это было вызвано увеличением продолжительности жизни, растянутости детства и присутствием в популяции представителей разных поколений. Все эти изменения главным образом — следствие неотенического комплекса, развивавшегося по причине увеличения удельного метаболизма. Это означало, что прежние биологические программы либо более не срабатывали, либо должны были наполниться иным содержанием.

дивидуального поведения, восстанавливающих исходную «правильность». Чем сложнее организована психика животного, выше психическая автономность отдельной особи, тем чаще возникают ситуации «неправильного», неадаптивного поведения, взламывающего рамки автоматических инстинктивных программ. Усложнение ритуальных форм поведения у высших млекопитающих – свидетельство возрастания сбоев в ритмически организованном инстинктивном поведении и латентном конфликте между ними и условно-рефлекторной «надстройкой». Прорывы этой конфликтности в виде неадаптивного поведения на уровне отдельных особей нивелируются коллективными ритуальными действиями. Чем острее ощущаются надрывы в континууме универсальной эмпатической связи, тем более насущна необходимость коллективных действий, направленных на вторичную концентрацию и фокусировку психической энергии с целью гармонизовать и восстановить нарушенную целостность психического пространства.

Причина сбоев может заключаться и в неадекватном срабатывании самих инстинктивных программ. Этология накопила большой материал об аномальных формах поведения животных, точнее, об отклонениях от наиболее эффективных, с точки зрения данной особи, способах действия. К ним относятся, например, случаи поедания собственного потомства, неадекватная агрессивность при брачных «церемониях», вскармливание чужого потомства, «ухаживание» за представителями другого вида и т.п. Здесь особое значение приобретает способность (или неспособность) особи отклоняться от инстинктивной предзаданности, проявлять начала индивидуального поведения. И эта тенденция закрепляется эволюционно. Давно доказано, что по мере продвижения по эволюционной лестнице врожденный набор автоматизмов, ввиду нарастающей сложности, ослабевает. Например, строгая стереотипность ритуала брачной церемонии, выраженная у рыб, птиц и многих млекопитающих, заметно редуцируется у высших обезьян, у которых индивидуальные модификации приобретают все больше значение<sup>10</sup>. Таким образом, по мере усложнения психической организации система инстинктивного поведения неуклонно расшатывалась. Но, чтобы совершить эволюционный скачок от доминанты генетически обусловленных инстинктов, через возрастание роли условно-рефлекторных навыков, к поведению на основе доминанты актов сознания, требовался весь комплекс морфофизиологических и психических изменений, которые в совокупности и составляют антропогенез.

---

<sup>10</sup> Вопросы ритуального поведения у животных основательно исследованы К. Лоренцом и его школой.



Вернемся к ритуальности. Психическая матрица коллективных ритмически организованных действий, направленных на коррекцию поведенческих программ, у гоминид осталась, но и ее содержание, и процессуальный порядок осуществления оказались необратимо разрушены. Содержание прежней животной ритуальности оказалось неадекватным новой ситуации ввиду того, что прежняя инстинктивная «правильность» животного поведения не соответствовала более сложной психической конституции ранних гоминид. К тому же сами *алгоритмы* ритуальных действий были утрачены под действием болезненной аритмии. В силу необратимости эволюции ни о каком прямом «возвращении в природу» естественным путем не могло быть и речи; эволюция прямых возвращений не знает. Оставалось, стремясь к достижению утраченной гармонии, вырабатывать принципиально иные, по отношению к природным, регулятивы жизнедеятельности.

Таким образом, австралопитеки оказались перед суровым вызовом, имеющим не только внешнюю, но и внутреннюю причинность и никак не сводимым к одному лишь давлению экосреды. Потому и появление неординарных для природной виталистичности мотивов и форм поведения было продиктовано не «естественными биологическими потребностями» (в этом случае переход к надбиологическому способу решения биологических задач просто невозможно объяснить), а необходимостью нахождения ответа на глобальный эволюционный вызов. Поиск ответа был неосознанно направлен на *реконструкцию ритуал* как интегративной программы, в которой было возможным как достижение психической гармонизации, так и *ресоциализации*. Вернее, на это был ориентирован весь комплекс спонтанных психическо-поведенческих изменений. И хотя здесь, еще вполне по-природному, действия, ведущие в означенную сторону, закреплялись и передавались из поколения в поколение, а дисфункциональные — нет, сама *измененность* психических и поведенческих практик уже, несомненно, была связана с проявлением *смыслогенетических процессов*, которые у австралопитеков еще, разумеется, могли носить лишь точечный, обрывочный и ущербный характер.

Ответом на критическую разбалансировку биопрограмм стал синкретический протокультурный/проторитуальный комплекс, включающий в себя три главные компоненты: артефактуальная деятельность, начала языка (первые аудиально выраженные семантемы) и начала дуальной организации. Подчерку еще раз: последовательное перечисление этих аспектов не означает ни какой-либо между ними иерархии, ни тем более возможности их отдельного бытования. Все они — грани единого культурно-генетического процесса и связаны единством генезиса. Единство

же это выражено в том, что все они, опираясь на биологические основы, обрели свое культурно иное бытие посредством смыслогенеза.

Можно условно выделить три группы задач, решаемых этими первичными протокультурными практиками. Первая – прямое и непосредственное достижение гармоничного и комфортного состояния на психофизиологическом уровне отдельного, условно взятого индивидуума. Вторая группа задач связана уже с надындивидуальным уровнем: это ресоциализация в форме *реконструкции ритуала*. Происходит переструктурирование разбалансированных биопрограмм в новое культурное качество. И третий уровень задач – начало точечного, фрагментарного бытия культуры как самоограничивающейся надприродной среды, направленного на самооформление в систему.

Не знаю, это ли имел в виду М.К. Мамардашвили, когда говорил, что «Хаос...окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры», но применительно к описываемой ситуации это звучит очень точно.

Можно сказать, что элементы природных поведенческих программ в ходе «эволюционной болезни» как бы «развинчиваются» на отдельные подвижные компоненты, а затем «свинчиваются» уже в другой конфигурации. В этом, собственно, и состоит механизм конвертации биопрограмм в социокультурные практики. В раннем культурогенезе содержанием ее выступает ресоциализация. А формой ресоциализации – реконструкция ритуала.

Но каково содержание реконструируемого ритуала? Ведь не ритуал же ради самого ритуала? Как уже говорилось, содержанием ритуала является: во-первых, гармонизация психосенсорных и поведенческих режимов на уровне индивидуума и, во вторых, ресоциализация как форма коллективного выживания. Причем, речь здесь идет не об отдаленных целях, обнаруживающих свое действительное содержание в далекой исторической перспективе, а о самых что ни на есть насущных жизненных проблемах антропоидов нижнего палеолита. Посредством проторитуального комплекса, включающего в себя артефактуальную практику, первичные морфемы языка и начала дуальной организации, антропоид, стремясь вернуться в природу, сам того не ведая, попадает в культуру – иноприродную сферу, стиснутую со всех сторон полуютчужденной природностью. Эта природность дает палеосознанию своего рода подсказки, основанные на неких мерцающих в глубинах психики матрицах, которые в виде неясного образца направляют смысловую, а затем и формообразовательную деятельность раннего сознания.

Но весь фокус в том, что эти подсказки палеосознание воспринимает «неправильно», на свой лад. Вызвано это тем, что последнее имеет дело

уже не с однозначными программными сценариями в рамках видového кода и его сколь угодно сложного сигнального выражения, а с *многозначной семантикой смысла*. Осмысленные действия и их результаты, которые в рамках биологического поведения почти не выпадали из жесткой связи: «действие – результат» в ее сигнальной опосредованности, теперь оказываются эпицентром взрыва семантических возможностей: ветвлением, умножением и комбинированием коннотативных и ассоциативных цепей. Этим семантика отличается от животной сигнальности. Смыслогенез рассредоточивает, распускает, рассеивает линейную конкретность природной однозначности и потому образцы и подсказки «оттуда» воспринимаются, мягко говоря, с искажениями.

Прежде всего это относится к самому ритуалу. Реконструируемый ритуал заимствует некоторые элементы из бессознательного опыта животной ритуальности, который не мог быть полностью утрачен. Но при этом он наполняется новыми функциями, или, вернее, множеством дополнительных функций, тогда как прежние сильнее всего образом трансформируются.

Так, в действиях животных, прикрывающих ветками тела умерших сородичей, принято усматривать начала ритуала. Можно спорить о том, есть ли здесь действительное ритуальное содержание или следует обойтись объяснениями в рамках неких биологических потребностей. Но суть не в этом, а в том, что данная модель действий, проходя через «конвертор» смыслогенеза, реализуется в культуре «неправильно», не по-природному, ибо целостный природный сценарий оказывается разъят на составляющие, каждая из которых теперь интерпретируется семантически. Например, насыпание холмика над местом погребения служит магической имитацией беременности, связывающей круг смерти и рождения. (Разумеется, такие развитые магические представления относятся уже к гораздо более поздней эпохе, но это дела не меняет)<sup>11</sup>. Таким образом, на полуразрушенном фундаменте природного поведения вырастают совершенно иные, надприродные феномены.

Кстати, обычай ставить камень на приводит нас даже не к неандертальцу, а прямо в олдувай, где сбитый камень (характерно, что необработанному камню можно поклоняться, наделяя его магическими свойствами, но камень, связанный с памятью о конкретном человеке обязательно должен быть обработан) – это, помимо прочего, и «визитная карточка»

---

<sup>11</sup> Самые ранние признаки погребального обряда присутствуют у *Homo sapiens idaltu* («человека разумного старшего») из Херто в Эфиопии 160–154 тыс. лет назад. У неандертальца – раньше.

человека, оставившего на нем не только след своей особенной, неповторимой обработки, но и эманацию своей психической субстанции, которая позднее будет осознана как душа. Причем, если у родственного предмета – алтарного камня в раннем культуругенезе еще могли быть, хотя и редко, заменители вроде черепа какого-либо животного и т.п., то магическая репрезентация в семантике жизни/смерти – это непременно камень.

Движущей силой ресоциализации в раннем культуругенезе выступает устремленность психики к социальной трансляции партиципационного переживания. (Партиципация здесь понимается как экзистенциальное природнение в самом широком смысле.) Первичными ее проявлениями выступает появление зачатков *речевых функций* как семантической (а не просто сигнально-знаковой) деятельности и *начала дуальной организации*. Именно с ними связано становление специфически человеческих форм социальности в контексте развития культуры как «внешней» их оболочки. Поэтому именно об этом и следует сказать несколько слов.

Представляется, что ни одна из теорий происхождения языка не сможет ответить на главные свои вопросы, если будет рассматривать его отдельно, т.е. вне связей с синкретической нераздельностью раннего культуругенеза, где артефактуальная и семантическая деятельность связаны глубочайшим изофункционализмом.

Если смысл сам по себе есть содержательное переживание, то надприродная (культурная) знаковость – это его самое первичное опосредование. Причем, в ходе этого опосредования экзистенциальная полнота смысла умалется, ограничивается, упаковываясь в оболочку протознаковых репрезентаций. Знаковость оказывается чем-то вроде эманации смысла, его формализованной проекцией, ментальным модусом. «Чистая» интенциональность и абстрактно-всеобщая семантическая потенциальность смысла умалется, эксплицируясь и проецируясь в реальность, пронизывая, пропитывая ее собой и, «уплощаясь», преобразуется в знаковость.

Поэтому, знак – это не репрезентант некоего единичного смысла или смыслового конструкта, а сколок широкого поля потенциальных смысловых возможностей. Незримое присутствие этих неэксплицированных смысловых потенциалов индуцирует нечто наподобие магнитных полей, подспудно направляющих векторы образования семантем и их структурные, знаково закрепляемые конфигурации. В силу этого обстоятельства человеческий язык даже в самых ранних своих формах коренным образом отличался от животной сигнальности. В отличие от последней, морфемы человеческого языка под воздействием неформализованных смысловых возможностей приобретают *модальность*, т.е. всякий раз особую

семантическую ориентированность, направление которой задано силовыми линиями многомерного смыслового поля.

Проще говоря, модальность языковых морфем — это указание на направлений их семантической конкретизации, в которой животная сигнальность, при всей ее сложности, совершенно не нуждается: здесь достаточно простого выкидывания однозначно распознаваемых «флажков». Да и отсутствие многозначно-распыленного смыслового поля в животной психике делает модальные вариации языковых форм принципиально невозможными. Модальные изменения языковых морфем суть интенциональные связи, направленности, «прицелы», цементирующие смысловой конструкт изнутри. Выходя за его пределы, они провоцируют коммуникативную ситуацию. Таким образом, интенциональность, определяющая характер связей внутри смыслового конструкта, модифицируется в синтаксис<sup>12</sup>, онтология прафеномена упаковывается в его *семантику*, а эмоциональная окрашенность переживания выражается *интонационностью*. И каждый из этих компонентов начинает жить самостоятельной жизнью, порождая не только специфические языковые формы, но и самостоятельные культурные традиции (например, музыка как чистая интонационность и т.д.). Кстати, именно интонационность могла быть изначально важнейшей компонентой ранних речевых форм.

Разумеется, если пребывать в уверенности, что человеческий язык, так же как и языки животных, выполняет лишь информационно-коммуникативную функцию, то и само возникновение синтаксиса оказывается трудно объяснимым. Причем, в данном контексте неважно, как именно представляют его возникновение: как результат мутационного скачка (Bickerton) или длительного эволюционного процесса (Dundar, Armstrong, Tobias, Aiello, Mithen). Рассуждения о том, что увеличение количества объектов, явлений и отношений требовало более эффективного способа повышения информационной емкости коммуникативной системы, сродни рассуждениями «трудовиков» о «возрастающих потребностях», критиковать которые я не берусь. Утверждаю: возникновение человеческого языка не имело прямого отношения ни к коммуникативным, ни тем более к информационным потребностям ранних гоминид. Все эти потреб-

---

<sup>12</sup> Знаковое поведение животных, отметим, при любом уровне сложности не имеет ни синтаксиса (или имеет его в самых зачаточных формах), ни грамматики. Именно наличие синтаксиса, по мнению ряда исследователей, служит ключевым признаком человеческого языка в отличие от языка животных. Впрочем, в своем развитии язык, видимо, прошел и бессинтаксическую стадию, называемую, применительно к ранним гоминидам, прото-языком. См. *Bickerton D. How protolanguage became language // The Evolutionary Emergence of Language. Cambridge: Cambridge University Press. 2000., P.264-285.*

ности прекрасно удовлетворялись животной сигнальностью, и резерв ее усложнения был еще далеко не исчерпан. Можно сказать, что первые языковые семантемы в той же примерно степени служили информационно-коммуникативным целям, как первые каменные артефакты служили орудиями. И то, что язык стал формироваться сравнительно поздно, хотя мозг гоминидов был уже достаточно велик и развит, говорит о том, что человеческий язык не есть прямое продолжение животной сигнальности, в рамках которой даже птицы (не говоря уже об обезьянах), обладающие несравнимо меньшим мозговым потенциалом, строили сложнейшие языковые формы и даже специфические диалекты.

Причиной возникновения языка был смыслогенез и поначалу точечное преобразование аффективных (а не сигнальных) аудиальных форм в семантемы. Или, наоборот, аффективная экспликация первичных, рожденных в смыслогенезе семантем. А становление синтаксиса, *совершенно ненужного для любого рода сигнальной коммуникации*, стало ни чем иным, как сворачиванием потенциальной семантической многозначности до определенной *смысловой модальности*, т.е. выстраиванием внутри сложного смыслового конструкта некоей взаимосвязи семантем, ограничивающей широту ее интерпретаций и задающей более узкий коридор смысловых прочтений. Под этим углом зрения первые слова-имена — аудиальные слепки индивидуальных партиципационных актов, были действительно бессинтаксичны и потому не просто подобны, но и в какой-то мере *изофункциональны* первым каменным артефактам, столь же точечным, морфологически «бессинтаксичными» и представляющим собой прямые экспликации индивидуальных психических состояний. И слова-имена, и галечные камни как первичные продукты смыслогенеза не были изначально нацелены на коммуникативную функцию. И лишь затем они стали конструктивными первоэлементами культурно-семантического типа коммуникации, развивающейся в процессе реконструкции ритуала, где ресоциализация выступала, условно говоря, прагматической стороной этого взаимосвязанного процесса. Разумеется, измерить зазор между изначальным «индивидуальным» и последующим «коммуникативным» этапами развития первосмыслов невозможно.

Ранний культурогенез, напомню, — это установление заново распавшихся в результате «болезни антропогенеза» связей между переживающей психикой и различными (вернее, постепенно обнаруживающими свою автономность) сферами реальности. И первые каменные артефакты, и первичные языковые формы — точечные прорывы в оболочке природного психизма, через которые предчеловек заглядывает в пространство потенциальных культурных смыслов. А ограничение их абстракт-

ной, почти беспредельной вариативности — это начала формообразования (относящиеся, скорее, уже к ашельской эпохе) и развитие синтаксиса, простейшие формы которого исследователи склонны все же допускать применительно к ранним гоминидам (Bickerton).

Начало человеческого языка, как бы ни трактовать его генезис, — это переход от сигнальности к семантике. Причем, первые семантемы, по моему убеждению, были «именами» адресатов партиципационных актов, а вовсе не искажениями или модификациями природных сигналов. Рождаясь как аффективные аудиальные корреляты смыслогенетических ситуаций, они, возможно, были произвольны по своей звуковой форме, хотя не исключено, что эта форма определялась также и интуитивным вчувствованием в субстанциональную природу адресата партиципации. Предполагаю, что в этом спонтанном вчувствовании и заключается тайна имянаречения, где индивидуальные психические особенности индивидуума встречаются с глубинной субстанциональностью имянарекаемого прафеномена. А результатом этой мистической встречи выступает синкретическое единство семантики и морфологии в протоязыке, постепенно расслаивающееся по ходу его развития.

Есть здесь еще один важный момент. Энергия партиципационного акта, воплощенная в речевой деятельности или деятельности по созданию артефактов, — это энергия, изъятая из природных виталистических процессов. *Это уже энергия культуры*, которая начинает подпитывать ее собственную субъектность, энергию ее самоструктурирования и целеполагания. Первоначально зона утечки природной энергии невелика и даже почти не заметна. Но постепенно преобразование психической энергии в энергию актов мышления, а энергии инстинктивного поведения — в энергию социокультурной деятельности привело к тому, что культура из маргинально точечного и болезненного явления развилась во всеохватную систему, почти полностью подчинившую себе природу и, по сути, растворившую в себе последнюю.

Первичные акты смыслогенеза и развитие на их основе партиципационных режимов самым непосредственным образом связаны с «перестановлением» социальных связей в популяции. Устанавливаемые заново социальные связи возникали как результат процесса расширения круга адресатов партиципации. Антропоиды как бы заново узнавали друг друга, постигая «ближнего своего» в новом, иноприродном (или скажем осторожнее, не совсем природном качестве). Роль медиатора здесь выполняли первичные артефакты, экзистенциально не отделимые от процесса их изготовления, который сам по себе был мощным социализирующим фактором, и первичные семантемы праязыка. Последние, будучи

инокачественны по отношению к животной сигнальности, продуцировали социализирующий контакт посредством обмена смыслами, а не сигналами. Причем, именно смыслами во всей полноте их экзистенциального содержания, а не просто «информацией» и даже не просто семантическими комплексами, хотя и последние — уже нечто гораздо большее, чем природная сигнальность.

Психическое разнообразие составляющих популяцию антропоидов, в природе вызывающее лишь отклонения от стандартности инстинктивного поведения, в ситуации обмена смыслами оказывается, наоборот, продуктивным фактором рекомбинации элементов поведенческих программ и выстраивания их рекомбинированных протокультурных версий. Иными словами, когда в результате смыслогенеза наряду с животной сигнальностью (которая, разумеется, остается главной формой коммуникации) возникают первые семантемы, начинает включаться не востребованный до того потенциал индивидуальных (протосубъектных) психосенсорных, рецептивных и поведенческих различий между членами популяции. Семантический комплекс, пережитый одним индивидуумом в ходе смыслогенетической ситуации, транслируясь вовне, воспринимается уже в иной смысловой модальности.

Отсюда берет начало не только ставшая общим местом семантическая поливалентность мифологического мышления с почти беспредельной широтой смысловых интерпретаций, но и первичные усилия культуры по ограничению этой широты. Конкретные ограничения широты субстанционального смысла достигались путем его модальных версификаций. На уровне языка это возникновение синтаксиса и грамматики, а на общекультурном уровне — первые проторитуальные правила: табу и нормы, регламентирующие хаотический разброс семантических версий первосмыслов.

Таким образом, реконструкция ритуала становится экзистенциально необходимой программой, выстраивающей новую, надприродную социальность и, методом проб и жестоких ошибок, пытающейся культурными средствами «исправить» описанные выше демографические трансформации. До ашельской эпохи, когда в результате очередного когнитивного прорыва, сделанного, заметим, уже другим биологическим видом (*Homo Erectus*), появились ментальные предпосылки для возникновения прототрадиционного поведения и сам принцип копирования (воспроизводства) образца, вышеописанные смыслогенетические регулятивные механизмы были локальны, неустойчивы и не гарантировали надежного «терапевтического» эффекта. Оттого «болезнь» антропогенеза для подавляющего большинства его участников имела летальный исход.



Только в русле проторитуальных форм возможно было перейти к искусственным, или точнее, не вполне природным формам регулирования внутренней жизни популяции (а не только ее численности). При этом смыслогенетический принцип экспликации универсального дуализма самым непосредственным образом выводил на первый план фактор *асимметрии* как динамизирующего фактора структурной самоорганизации. Разбалансировка коитальных режимов между мужскими и женскими особями<sup>13</sup> дала толчок к развитию того, что потом стало пониматься как индивидуальная любовь. То есть означенный дисбаланс вынуждал первобытных людей искать и находить способы гармонизации *на индивидуальном уровне*, что в высшей степени способствовало пробуждению субъектной самости. Но самость эта – отнюдь не аналог животной спонтанности в рамках инстинкта. Здесь культура устанавливает свои собственные рамки и правила, что, в конце концов, оформляется в сложнейшую систему сексуальных табу и ритуализированных норм, регламентирующих брачно-сексуальные отношения в донеолитическом обществе.

Трансформация половых отношений, превращающихся в ходе этого процесса в гендерные и вызванных, как уже отмечалось, не только морфофизиологическими, но и эколого-демографическими причинами, также протекало в логике смыслогенетической конвертации. Опираясь на природный фундамент, палеосознание, столкнувшись с «выплеснувшимся» в сферу культурного осмысления дуализмом, стало выстраивать основы *дуальной организации*, истоки которой, как полагают, восходят еще к олдувайской эпохе. Окончательное же ее складывание оформилось, вероятно, к концу эпохи мустье. И не позже верхнего палеолита она облекается в традиционализированные фратриально-родовые формы.

Дуальная организация – это не просто копирование биологического образца и продолжение инстинкта, как это может показаться на первый взгляд. Это именно его *инобытие*. Достаточно сравнить контекст моногамных отношений у животных и у людей. Бинарный принцип здесь осмысляется, ритуализируется и обретает черты социокультурной нормы. «Будучи первой упорядоченной формой общества, дуальная организация оказала глубочайшее влияние на мировоззрение человечества. В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира. ...Первым

---

<sup>13</sup> Это явление имело под собой глубокую морфофизиологическую основу в виде полового диморфизма: у австралопитеков мужские особи могли иметь мощное, грубое, «звероподобное» строение, тогда как женские – более грациальное. Причем, в пределах одного и того же вида.

и, видимо, древнейшим из известных нам мифов, был миф о введении дуальной организации»<sup>14</sup>.

Ресоциализация, достигнутая на основе ритуальной сакрализации бинарного принципа (данного не только в модусе дуальной организации), стала фактором останковки, или, по крайней мере, существенного замедления биологической эволюции человека, выведенного из-под воздействия популяционных волн. Теперь «последние штрихи» морфофизиологической эволюции (хотя можно ли называть эти подвидовые различия в собственном смысле эволюционными?) наносились в контексте социокультурной динамики и макродемографических процессов.

Развитие смыслогенетических процессов, казалось, расчищало дорогу назад в природу, но на самом деле расширяло пространство культуры. Число адресатов партиципации неуклонно росло количественно и качественно, и в результате локальные очаги культурных смыслов стали организовываться в структуры. Таким образом, возврат в природность как стихийное средство от болезни антропогенеза оборачивался культуругенезом, а сама природа представала теперь в новом, семантически преображенном качестве. Это была природа, данная не в самотождественных кодах видového инстинкта, а в виде набора культурных смыслов. Адресатами партиципации становились не только артефакты, но и все более широкий класс природных реалий, попадающих в поле смыслогенеза. Реалий, не просто вовлеченных и инстинктивные действия, а осмысленных и семантически поименованных, т.е. превратившихся тем самым в феномены культуры.

Все это, однако, стало возможным лишь в ходе ашельской революции, когда начал вырабатываться механизм традиции — инобытия инстинкта в культуре, который, в свою очередь, был вызван к жизни стремлением к закреплению положительного опыта партиципационного переживания на путях воспроизводства образца, т.е. многократного воспроизведения партиципационной ситуации. А это само по себе явилось и сильнейшим стимулом социализации, и фактором развития проторитуальных практик. Причем, здесь как раз можно говорить о минимальном зазоре между прямой и обратной связью: внешней операционной «оболочкой» ритуально-магических действий и их партиципационным эффектом.

---

<sup>14</sup> Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 291-292. О значении бинарного принципа на материале культуры народов тропической Африки, помимо классических трудов К. Леви-Стросса, см. также: *Йорданский В.Б.* Хаос и гармония. М., 1982. С. 236-237 и др. авторов.

Тем не менее, можно выделить, по крайней мере, два культурногенетических фактора, неуклонно расширяющих этот зазор и не позволяющих остановить и законсервировать культурогенез на его первичной синкретической стадии. Первый – вмешательство в ситуацию имманентных свойств адресата партиципации: прафеномена, превращающегося в «объект», т. е. обнаруживающего свою *объективность*.

Возможность понимания объектных (объективных) свойств предмета неразрывно связана со способностью к надситуативной активности, которая здесь делает существенный шаг в своем развитии. Развивается когнитивная техника экстраполирования партиципационного переживания предмета, в том или ином его модусе, за пределы *конкретной единичной ситуации, т.е. представления* об этом модусе (наборе специфических свойств) вне их актуально переживаемого присутствия. Здесь – исток апперцепции объектности прафеномена (того самого нечего, которое выпавшая из природной «правильности» психика воспринимает, переживает и осмысляет уже в режиме не природной, а протокультурной когнитивности) и объективности его эмпирических свойств. В олдувае это лишь намечалось, но в ашельскую эпоху проявилось в значительно большей мере, что открыло возможность построения таких когнитивных структур, как целеполагание, образное представление о результате каких-либо действий вообще и, в частности, — соединения и взаимодействия изначально разъятых реалий (например, орудия и предмета его приложения).

Именно с этого времени можно говорить не только об изготовлении орудий *как орудий*, (что никоим образом, впрочем, не выводит их за пределы ритуальной функции!), но и о началах тех целенаправленных практик, которые обычно связывают с первобытным производством и надприродными способами жизнеобеспечения вообще. При этом печать развивающейся ритуальности лежала на всем, что попадало в зону партиципационного переживания и, соответственно, культурного осмысления. Ритуализация постепенно охватывала не только собственно культурные практики, но и естественные: прием пищи, охота, половые отношения и др., что в конечном итоге привело к установлению тотальности ритуала. Но и в олдувае, и в ашельскую эпоху до этого еще очень далеко.

Второй момент связан с тем, что копирование образца – первый шаг к десинкретизации времени (дискретизации) и пространства, первичный акт «рефлексии» прошлого. Копирование образца – своеобразное *хроноборчество, т.е. стремление вернуть нераздельность времени и пространства*. Но парадоксальным образом именно эти устремления и приводят к их десинкретизации: *чтобы смысловым образом воспрепятствовать расогласованию пространственно-временного континуума, надо его сперва*

*смысловым же образом пережить и зафиксировать.* И вот здесь-то нарождающаяся культура и уготовила раннему сознанию одну из самых коварных своих ловушек. Выходя из партиципационной погруженности в, казалось бы, вновь обретенную пространственно-временную нераздельность, сознание всякий раз обнаруживает, что зазор между ними увеличивается. А это, в свою очередь, понуждает искать адресаты партиципации на более дальнем экзистенциальном расстоянии. *Perpetuum mobile* культурогенеза набирает обороты.

«Физической» предпосылкой возникновения культурного времени является выпадение из природных ритмов с их естественными регуляциями. До концепции времени еще далеко, но ощущение сбоя в ритмическом протекании природной процессуальности чрезвычайно важны сами по себе, поскольку именно они и являются причиной разнообразных психических дисфункций. Поэтому в палеолите одним из магистральных направлений культурогенеза оказывается процесс перенастройки ритмических структур: появляются разного рода «календарные метки» — зарубки и т.п., как первичные следы заново устанавливаемых темпорально-ритмических регулятивов, структурирующих уже не природно-виталистические процессы, а психизм, погруженный в природно-протокультурный синкрезис. Но культурное время есть время *социальное*, и его структурирование — один из аспектов (причем, системообразующих) выстраивания надприродной системы социальных отношений

Кроме того, из раннего смыслогенеза берет начало еще одна важнейшая линия. Любое действие имеет ритуально-магическую и операционную компоненту. На основе последней развивается операционный и психологический автоматизм. Поскольку цель всякого действия — достижение партиципации, то, естественно, возникает потребность отбросить опустевшую, лишенную всякой сакральности операционность. Отсюда берет начало дуализм сакрального и профанного в значении, близком к первоначальному, дюркгеймовскому пониманию этих терминов. Это универсальная, принципиально неснимаемая оппозиция в культуре. Отсюда проистекает неизбывное стремление разгрузить сознание от психологически фрустрирующей профанно-рутинной работы, что, в свою очередь, порождает *технологизм как принцип перекладывания рутинных операций на некий технологический эрзац сознания, способный осуществлять тот или иной набор стандартных операций.* Важность этого явления для генезиса социокультурных систем трудно переоценить. Закон, в силу которого операционная форма отделяется и эмансипируется от своего изначального партиципационного содержания, имеет не только прямое отношение к развитию технологизма как такового, но и к дифференци-

ции социальных функций в обществе и целому пакету связанных с ним проблем и коллизий, вплоть до формирования в наше время омертвело-профанной техногенной среды и появления «одномерного человека», монофункционального винтика бездушного социального механизма.

Таким образом, основной вывод из вышеприведенных рассуждений таков: человеческая социальность, инкорпорируя в себя социальность природную, качественным образом преобразует последнюю на всех уровнях, начиная с психического. Развитие социальности в оболочке культурогенеза лишь внешним образом напоминает социальность животных и протекает в совершенно ином когнитивном режиме, что и делает социальные практики человека компонентом культуры.

**Н.К. ИКОННИКОВА**

## **СОЦИАЛЬНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ КОММУНИКАТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

### **Постановка проблемы**

Анализ коммуникативных взаимодействий – межкультурной коммуникации представителей разных культуры, легальных и нелегальных организационных коммуникаций, коммуникаций представителей неких общин (религиозных, мигрантских) с сообществом в том числе по каналам институциональной и массовой коммуникации – выявляет как специфику каждой ситуации, так и предъявляет требования к выработке некоторой общей модели, демонстрируя определенное структурное и динамическое сходство. Основные исследовательские вопросы, которые встают для меня в каждом случае как нуждающиеся в теоретическом осмыслении, а не только эмпирическом описании, следующие:

– в чем состоит собственно коммуникативное качество рассматриваемых взаимодействий, а что в них коммуникацией не является?

– должны ли эти взаимодействия описываться как культурные или социальные, или социальные по форме и культурные по содержанию, или наоборот (что, в принципе, тоже возможно)?

– каково участие в этих взаимодействиях личности, организации, социальных институтов, сообщества и, может быть, даже общества в целом (скорее даже народа, если его рассматривать как эмпирически наблюдаемую целостность, а не статистическую или онтологическую абстракцию)? Собственно, суть вопроса касается именно механизмов и характера структурных соединений личности (в терминах Н. Лумана) с социальной системой при определенной центрированности коммуникативной или культурно-антропологической интерпретации изучаемых явлений, которые я разделяю.

---

**Иконникова Наталия Кирилловна** – кандидат социологических наук, доцент, доцент Государственного университета - Высшая школа экономики. E-mail: n.k.ikonnikova@gmail.ru.

---

Можно сформулировать и другие положения, являющиеся отправными позициями для сомнений, но в данном случае попытаемся предложить схематичные ответы на уже поставленные.

Индивид в контексте конкретного общества и культуры воспринимает, интерпретирует и транслирует социальные нормы, правила, ценности, мифы, обычаи, традиции, которые создают общее символическое пространство смыслов как условие коммуникации. Они образуются как результат интеграции определенных социальных порядков, сначала основанных на привычках поведения, а затем все более внутренне жестких и замкнутых, в том числе с помощью государственного устройства и границ, экономических регуляторов национального рынка и внешней торговли, официального языка и культуры, нормативов образования, принятых форм повседневного поведения. Одновременно регламентируются и каналы общения с внешним миром и устанавливаются способы вхождения в складывающиеся системы отношений. Таким образом, подход к анализу социальных взаимодействий в терминах коммуникативных процессов позволяет избежать принятого до сих пор противопоставления социальных форм культурному содержанию (или наоборот). Представляется, что латентным содержанием являются именно смысловые структуры, которые далее могут функционировать и в символическом пространстве — как значимые социальные различия и структуризации, культурные маски и оценки, и в объективированном, «овеществленном» виде — как социальные группы и институты, артефакты культуры. Механизм трансформации смыслов в «социокультурно видимые» символы и объекты, на наш взгляд, описывает понятие «практика». Обращение к понятию практики означает (по крайней мере, обозначает как намерение) попытку выйти за рамки противопоставления системно-институционального и повседневно-бытийного анализа, практики рассматриваются не как нечто дополнительное к социальным структурам и институтам, а являются способом реинтерпретировать (реконструировать) институциональный и структурный анализ на мезо- и макросоциальном уровне, показать связь социальных норм с системами ценностей и смыслов, воспроизводимых в каждом социальном действии. В зависимости от субъекта практик, они могут быть индивидуальными и коллективными, в разной степени институционализированными (от привычек-габитусов и обычно-правовых норм до законных и формализованных (бюрократических) практик).

Подход к коммуникации как процессу, пронизывающему все виды социальной активности, принципиально отличается от социологии коммуникации, теории СМИ (журналистики) как особых институтов или практик. Скорее он предполагает социальную теорию коммуникации (в

которой традиционные для теории коммуникации семантические, лингвокультурные, социально-психологические, институционально-организационные проблемы ставятся в контексте социальных структур и взаимодействий). В центре внимания – трансформация типов (уровней) коммуникации и их взаимосвязь в контексте функционирования культур и сообществ как символически номинированных и нормативно организованных целостностей.

### **Социально-организационные и культурно-означающие аспекты социокультурных взаимодействий**

На наш взгляд, необходимо различать *два параллельных процесса в социокультурной системе – социальный и культурный*, каждый из которых позволяет конвертировать некоторое *содержание* (соответственно, социальное или культурное) в разные типы *форм*. Эти формы являются, с одной стороны, способом культивации и социального присвоения ресурсов – физико-химических (позволяющих создавать предметную среду), биологических или организмических, включая свойства организма человека к активности разного рода, психофизиологических и т.п. С другой стороны, они оформляют, объективируют символическое по сути содержание социальных и культурных феноменов. Различение этих процессов присутствует в самих практиках как разные типы направленности деятельности, хотя и не отрефлектировано в полной мере.

Символическое (как «область высших смыслов» у Т. Парсонса) выступает другим (противопоставленным названным «материальным» ресурсам) полюсом напряжения, создавая особую «намагниченную», измененную среду социальных и культурных процессов.

Любое социальное взаимодействие, сколь бы масштабным и формально-объективным оно не было на институциональном уровне (международные организации наций–государств, мировые и этнические церкви, почти столь же международные организации террористов, государственные институты и т.п.), это социальное взаимодействие основано на локальных социальных связях и обменах. Последние нельзя свести к межличностному, межиндивидуальному взаимодействию в данном контексте. Следует принять такой ракурс их рассмотрения, когда в поле зрения оказываются межперсональные связи людей на уровне сообщества (общины, поселения, коллектива), в которой индивиды выступают репрезентантами разных как локальных, так и более общих структур, институтов и т.п. При этом способы осуществления межперсональных связей и являются основой формирования институтов культуры, воспроизводящих сообщества как организованные целостности.



Идея «напряжения» как свойства социокультурной реальности разрабатывалась во многих работах по истории обществ и культур, фиксировавших в разных категориях (отражающих, отчасти, предпочтение видеть влияние того или другого «полюса») – от духовной (религиозной, экзистенциальной) напряженности до пассионарности, когда эту напряженность рассматривают как особое свойство социокультурной среды, обеспечивающее (благодаря напряжению) устойчивость и позитивную динамику сообщества.

Кстати, учитывая возможности преобладающего влияния того или другого полюса, можно построить классификацию способов социальной мобилизации как социальных форм и стоящих за ними нормативных систем и, далее, механизмов легитимации: от «мобилизационного развития» советского типа (когда «энергетическая составляющая» перераспределяется для легализации и закрепления норм в официальной идеологии, обедняя предметную среду культуры) до религиозной аскезы, легитимизирующей гражданскую активность и высвобождающую формотворчество комфортного мира культурных артефактов.

*И социальный (точнее сказать социально-организационный), и культурный (культурно-означающий) процессы имеют как свои специфические формы, так и собственное содержание.* Выделение социального содержания имеет как концептуальные, так и социально- (культурно-) критические основания. Если мы говорим, что социальное всегда лишь оформляет культурное, то тем самым подтверждаем позицию политиков и журналистов, рассматривающих «культуру как проблему». Что позволяет, с одной стороны, говорить об опасностях (много-) культурного развития, с другой – объяснять социальные проблемы исключительно глубинными и непреодолимыми культурными факторами. Одновременно из поля зрения выпадают социальные различия и рамки существования («оформления») культуры, хотя сегодня культуры гораздо больше различаются не по тем основаниям, которые всегда считались именно культурными – этническим, религиозным, локальным, – а скорее именно социальным: стратификационным, обуславливающим и реализацию вышеперечисленных.

Итак, культурное содержание составляют, согласно общепринятым концепциям, ценности, идеи, знания, верования и пр., основанные на них цели, оценки... С определенной долей условности можно сказать, что оно отвечает на вопрос «почему?», объясняя (по крайней мере, приводя аргументы, не обязательно рациональные) и оценивая.

Культурное содержание воплощается в культурных формах – знаках, артефактах культуры, включая и предметы повседневности, и предметы искусства. Это, безусловно, «что?» социокультурных практик.

Социальное содержание — это нормативно обусловленные образцы нормы, правила (в том числе законы, обычаи), паттерны отношений, габитусы...

Отнесение норм к именно социальному содержанию основывается на принятых в социологических теориях позициях. Приведем две из них. Т. Парсонс утверждает: «Нормы, в отличие от ценностей, являются преимущественно элементами социальной системы. Они имеют регулятивное значение для социальных процессов и отношений, но не воплощают «принципы» (т.е. ценности и цели в нашей интерпретации — *Н.И.*), применимые за рамками социальной организации... В более развитых обществах структурным фондом норм является правовая система»<sup>1</sup>. Э. Гидденс основой структурирования социальных взаимодействий считает правила — «техники или обобщающие процедуры, применимые к действию или производству социальных практик», «упорядоченных в пространстве и во времени»<sup>2</sup>.

Собственно, этот аспект социальных практик акцентирует и П. Бурдье, в концепции которого нормативность габитуса позволяет осуществлять первый из видов структурирования и дифференцируется им от собственно институциональных данностей. «В качестве порождающего принципа, сформировавшегося из упорядоченной импровизации, — пишет П. Бурдье, — габитус, практическое чувство, совершает реактивацию смысла, объективированного в институциях. Габитус формируется работой по внушению и присвоению, необходимой для того, чтобы эти продукты коллективной истории, являющиеся также объективными структурами, смогли воспроизвестись в форме устойчивых и отрегулированных диспозиций — условия своего функционирования»<sup>3</sup>. Это, — пишет он в другой работе, — «система схем производства практик», в отличие от «системы схем восприятия и оценивания практик»<sup>4</sup>, отнесенных нами к культурному содержанию.

Эти нормативные компоненты создают определенные наборы требований, обозначающие статусные позиции и в этом смысле идентичности действующих в социокультурных отношениях сил. («Юридическое лицо», образованное уставом, штатным расписанием и др. нормами яв-

---

<sup>1</sup> Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1996. С. 511.

<sup>2</sup> Гидденс Э. Элементы теории структурации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995. С. 57, 41.

<sup>3</sup> Бурдье П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 111.

<sup>4</sup> Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть // Бурдье П. Социология социального пространства. М.; СПб., 2007. С. 75.

ляется наглядным примером<sup>5</sup>, так же как и «гражданин государства», нормативно сконструированный удостоверяющими его личность документами и законами, включая конституцию, определяющие его позицию в социальном пространстве. Социальное содержание позиции «нелегального рабочего», при поверхностном правовом взгляде может быть и выглядит чем-то принципиально отличным, но также основывается на вполне принудительно действующих нормах («неформальных») и обычаях.) В этом смысле можно сказать, что социальное содержание отвечает на вопрос «кто?».

Формами существования социального содержания являются непосредственно наблюдаемые социальные агломерации – взаимодействующие группы и организации, устойчиво наблюдаемое коллективное поведение (обозначаемое обычно как институты). Широкое понимание социального института, выработанное социальной (культурной) антропологией, позволяет нам сказать, продолжая предыдущие рассуждения, что социальные формы отвечают на вопрос «как?». Они формируют социальные способы действия – именно как социальные (именно благодаря институту, названному К. Леви-Строссом «кухней», некоторые физико-химические и биологические техники, технологии, процессы становятся «приготовлением», «трапезой» и т.д.).

Социальное и культурное содержание, как и социальные и культурные формы тесно связаны между собой. В первом случае отношениями легитимации – легализации, во втором опосредования – производства. Очевидно, что ни один из компонентов не может существовать без всех других.

Эта категориальная схема может быть представлена далее в виде «натянутой паутины». Ее верхняя «точка крепления» – символическое, нижняя – вещественное. Соответственно, они «стянуты» и одновременно разделены между собой двумя осями:

1) культурная: символическое связано с культурным содержанием, которое, свою очередь оно – с культурными формами. Последние же опосредуют и являются способом присвоения сообществом «вещественного».

Через эти механизмы они смыкаются с принадлежащими следующей оси социальными формами. Итак:

---

<sup>5</sup> См.: Чхиквадзе (Иконникова) Н.К. Нормативные структуры в современных российских организациях: границы принятого и правового поведения // Социальные проблемы общества. М.: Экслибрис-Пресс, 2005; Чхиквадзе (Иконникова) Н.К. Обозначения легального и обычного организационного поведения: опыт социально-антропологического анализа // Право в зеркале жизни. М., Издательский дом «Стратегия», 2006.

2) социальная ось: социальные формы, которые складываются и вкладываются в социальное содержание (как габитусы у П. Бурдьё в социальные институты), нормы которого через символичность оказываются, замыкая круг, связанными с ценностным содержанием культуры.

Большая часть процессов, связывающих культурные и социальные формы и содержание так или иначе обсуждаются в различных теориях. Легитимация и структурирование (как задание внутренней связанности, недоступной наблюдению в изолированной ситуации) связывают культурное и социальной содержание. При этом легитимация задает идеалы для выстраивания иерархии ценностных ориентаций, норм и установок в соответствии ними (именно этим определяются предпочтения тех или иных законных и обычно-правовых норм и их действенность). Структурирование в данном случае осуществляет горизонтальное упорядочивание ценностных ориентаций, знаний, верований и пр. Процессы на другом «полюсе напряжения» меняются осями. Институты осуществляют актуализацию культурных форм во временной вертикали. (Это объясняет механизмы функционирования культурного наследия, памятников культуры в обществе<sup>6</sup>.) Культурные формы опредмечивают формы социальной деятельности, и это механизм порождения горизонтального многообразия культуры, столь хорошо описанный в исследованиях.

### **Социальные культуры и «внутренний город» индивида**

Данный подход позволяет сконцентрировать внимание на том типе культурных различий, который основывается на культурной легитимации социально-структурных, социально-организационных дифференциаций (как «приращений» ценностей социальной объективацией). Для обозначения их предлагается понятие «*социальные культуры*» (возможно даже использование термина «классовые культуры») – иерархии ценностных, знаниевых и аффективных компонентов, задающие символические пределы социальных групп. Перевод обсуждения проблем различных сообществ (маркируемых как субкультуры) в термины «культурных различий» как наиболее важных их характеристик позволяет маскировать социальное неравенство, различия в доступе к символическому и другим видам капиталам. При этом происходит мифологизация культуры: она объявляется либо универсальным средством достижения взаимопонимания, создания целостности, чувства общности; либо наоборот

---

<sup>6</sup> См.: Иконникова Н.К. Памятники культуры и их социальные функции // Актуальные проблемы марксистско-ленинской философии. М., 1988.

источником всех бед, когда игнорируемые социальные проблемы, которые могли бы быть решены средствами социальной политики, объясняются коренными и непреодолимыми культурными различиями.

В процессах конструирования и воспроизводства социальных групп, сообществ наглядно проявляется с одной стороны, взаимосвязь, а с другой – автономность социальных и культурных средств коммуникации.

Социально-организационные аспекты взаимодействия задают нормативные, организационные, коллективные рамки восприятия и интерпретации культурных смыслов. Социальное происхождение, способ социализации, факторы стратификации мобильности, специфика социальной среды, усвоенные модели адаптации определяют отношение с культурному наследию, языковую компетентность, стили культурного потребления и участия, структуру знаний, профессиональную карьеру, ценностную и аффективную легитимацию практик.

С другой стороны, культурно-означающие аспекты канализируют активность и диспозиции членов сообщества. Жизненные цели, ценностные ориентации, способность к интимной/ эмоциональной коммуникации, повседневные и профессиональные навыки и знания, привычки и обычаи обуславливают характер занятости или предпринимательской деятельности, степень формальности в отношениях, тип институциональной интеграции, число партнеров по коммуникации (широту социальной коммуникации), определение социального статуса, юридическую легализацию социального положения.

Анализ социальных культур и их социальных и культурных механизмов, приведенных выше, может быть далее операционализирован при изучении различных сообществ, маркируемых повседневным сознанием по разным основаниям, скрывающим сложность процессов их конструирования и взаимодействия с социальной средой. Укажем, в частности, на такой «сильный пример», как религиозные сообщества (вайшнавизм, старообрядцы и др.), структурируемые по культурным основаниям, определяющим конкретные диспозиции и модели поведения их членов в разных структурных соединениях общества. Однако успешность, легальность, конфликтность и др. эффекты, возникающие как следствия этих структурных включений, определяют направления трансформации иерархии смыслов в каноническом ядре учения. Не менее информативным оказывается и анализ хозяйственных и организационных по видимому генезису мигрантских коллективов, когда формирующийся в результате социальной и политико-юридической адаптации опыт приводит к селективной трансляции и презентации ценностей культуры (в том числе, и религиозных), и одновременно выработке специфических форм социаль-

ной организации, включения в принимающее общество и поддержания отношений с обществом происхождения<sup>7</sup>.

Наряду с ролью сообществ в функционировании символического пространства как разделенного социальными культурами, следует учитывать и тенденции *индивидуации*, характерные для современных обществ. Индивид становится той базовой социальной структурой, которая «строит город внутри себя», конструирует индивидуализированный набор социальных ролей и культурных идентичностей, мультиплицируя и умножая их. Не «внутреннего человека», личностную целостность, а именно общество (а город – это модель общества, называемого современным) внутри себя. Эта идея не абсолютно нова в социологии. Все теории, так или иначе учитывавшие коммуникативные взаимодействия, обмены, фиксировали и роль индивида в этом процессе: коммуникация (общение) всегда может быть рассмотрена как атомарная структура межиндивидуальных контактов. Дж. Хоманс в этом связи отмечал, что «личностное и социальное не должны быть разделяемы. Поступки человека, которые мы рассматриваем как проявления его личности, не отличаются от тех его поступков, которые вместе с действиями других индивидов создают специальную систему. Это два идентичных ряда действий»<sup>8</sup>. Это дает индивиду как определенную свободу в присвоении, разделении (*share in*), номинации и т.д. ценностей и ресурсов, так и определяет его растущую социальную ответственность, степень включенности в социокультурные процессы. Мультиплицирование идентичности акцентирует ценности подлинности, искренности, эмпатичности, а их умножение требует поддержания социального доверия и публичности. П. Сорокин сформулировал это как «самую насущную потребность нашего времени»: человек должен быть способен «контролировать себя и свои желания», для устойчивости и безопасности социокультурной системы необходим инди-

---

<sup>7</sup> См.: *Иконникова Н.К.* Коммуникативная модель описания социальных практик рабочих-мигрантов из Средней Азии в московском регионе // Социальная политика и социология. 2008. № 4 (40). С. 96-103; *Иконникова Н.К.* Религиозная самоидентификация и социальные капиталы сообществ в поликонфессиональном регионе (на материале эмпирического исследования в Республике Башкортостан) // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития: Материалы международной конференции. Москва, Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 13-16 сентября 2007 года / Под обд. ред. В.К. Егорова. М.: Изд-во РАГС, 2008. С. 473 – 476; *Иконникова Н., Мельникова А.* *Bazkińscy starowierycy jako mniejszońk kulturowa we w spyciesznej Rosji* (на польск. яз.) // “Status mniejszońciowy” i ambiwalencja toisamyci w spycieczestwach wielokulturowych / Pod red. J. Mucha, B. Pactwa. Tychy, 2008. С. 169 – 182.

<sup>8</sup> *Хоманс Дж.* Возвращение к человеку // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1996. С. 59.

вид, «с сочувствием относящийся к своим ближним, понимающий и ищущий вечные ценности культуры и общества, глубоко осознающий свою личную ответственность в мире»<sup>9</sup>.

Рассматривая коммуникацию (общение) как символический обмен, присущий в той или иной мере любым социальным взаимодействиям, можно увидеть общую тенденцию в стремлении найти, выделить и технологизировать культурные — и, более того, *эмоциональные, доверительные — компоненты* во взаимодействиях в организациях, политических практиках, экономических отношениях. Тем самым фиксируется, что во взаимодействии большое значение имеют чувства, ощущения (лишь отчасти передаваемые терминами эмпатия, интуиция) участников диалога, в том числе и чувство понимания — понимания, возможно, не полного, дорефлективного, не внятно артикулируемого, но рождающего убежденность в наличии диалога как такового. В этом случае «социальная реальность предстает межиндивидуальной (межличностной) реальностью, в которой существует сеть связей, привязанностей, зависимостей, обменов, отношений личной преданности»<sup>10</sup>. Такой ракурс анализа ставит новые вопросы. Является ли рефлексивное понимание всегда необходимым как более высокая степень понимания? Может ли общество, верное культуре (как живому творчеству и наследованию), а не формальной рациональности и техничности цивилизации, мы напрасно мучаемся, пытаясь вместо общности, основанной на неосознанных, эмоциональных, личных, хотя и ранжированных отношениях, создать безликое (и может быть бездуховное), зато на основе научных знаний хорошо манипулируемое общество сознательных, рациональных, прагматичных граждан?

В данном контексте мы говорим о *социальных чувствах*. Данная категория необходима для описания особого значимого опыта членов культуры, связанного с переживанием социальных ситуаций, восприятий и самовосприятия. Социальные чувства переживаются индивидуально, хотя сформированы культурой и отражают специфику и динамику социальных связей, в которые включен человек. Ф. Теннис подчеркивал, что «эмоции, хотя иногда их называют инстинктами, принимая за нечто недочеловеческое; на самом деле, они часто связаны с высшими, благородными, специфическими для человека чувствами, а нередко и происходят из таких чувств, а, следовательно, из всего того, что мы думаем и знаем»<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 727.

<sup>10</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 29.

<sup>11</sup> См.: Теннис Ф. Общность и общество // Социологический журнал, 1998, № 3-4. С. 207-227.

Насколько бесспорна традиция западной культуры, противопоставляющая разум и чувства, причем отдающая безусловное преимущество разумным, рациональным началам культуры? И действительно ли так рационален человек западной, современной культуры? Он точно отдает себе отчет в целях, к которым стремиться, он может привести аргументы и объяснить значимость ценностей, которые разделяет, он выбирает наилучшие средства достижения целей, позволяющие добиться максимального результата с наименьшими затратами? Или ему кажется и верится, что он таков? Или на самом деле, чем меньше он задумывается и руководствуется разнообразными теориями, тем большего он добивается?

Значение, приписываемое эмоционально-доверительным в противовес формально-рациональным аспектам коммуникации свидетельствует о достижении обществом новой ступени структурирования, соотношения формализованности-манипулятивности и, с другой стороны, личностности-творческой. Трансформация смыслов в социальные нормы и институциональные отношения и ценности культуры уже не является автоматической, этот процесс осознается как проблематичный и требующий «конструирования», т.е. с одной стороны, рефлексии и манипулирования, а, с другой — (в терминах М. Вебера) «призвания и страсти».

\*\*\*

Итак, обращение к социальной теории коммуникации позволяет показать механизм влияния на социальные взаимодействия их значимого ценностного содержания и организационных форм структурирования сообществ. При этом возможно различение социальных и культурных аспектов взаимодействия и учет их взаимовлияний при анализе широкого круга социальных феноменов, от религиозных сообществ до мигрантских бригад. Важным моментом является признание того, что культурные «маски» присваиваются как часть социальной стратификации, обозначая различия, но дезориентируя участников взаимодействия по поводу природы этих различий.

Мы не считаем, что смогли дать исчерпывающие ответы на поставленные в начале статьи вопросы и даже предложить однозначно интерпретируемые схемы, обозначающие направления поиска этих ответов. Однако дальнейшее размышление по поводу намеченных сюжетов, как представляется, может быть плодотворно.



**М.В. ТЛОСТАНОВА**

## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ МЕЖДУ ПОЛЮСАМИ БУТИЧНОЙ КСЕНОФИЛИИ И ДЕКОЛОНИАЛЬНОГО ВЫБОРА**

Мода на инаковость стойко держится в течение нескольких десятилетий в качестве *idée fixe* в теоретической рефлексии по поводу культуры, общества, культурной политики, а также дает обильную пищу для упражнений художников, писателей, режиссеров во всем мире. Благодаря постмодернизму, постколониальным исследованиям, «цветному» феминизму, квир-теории и т.д., эта проблематика в последние 30-40 лет уже прочно вошла в мейнстрим и стала неким общим местом, хотя репертуар ее вариаций при этом практически не изменился со времени эпохи Великих географических открытий. В XVI—XVIII вв. иное осмыслялось в теологических рамках тесной связи и взаимообусловленности христианства и капитализма, постпросвещенческая эпоха с ее эгологией сменила религиозное наполнение модерна на цивилизаторские миссии и ориентализм, создав в XIX в. идеологии, обслуживавшие будущий проект глобализации, — от либерализма до социализма. Наконец, вторая половина и особенно конец XX в. принесли диктат мифологии свободного рынка как панацеи от всех мировых бед, идущий рука об руку с «управляемой» демократией. Прежний вариант целеполагания, как и векторный характер доктрин современности, сменились телеологией иного типа, связанной с вечно отодвигающимся горизонтом потребления.

Буквально на наших глазах сегодня происходит крах этой модели, актуализация полицентрического капитала и рождение новой социокультурной сферы с совершенно иными субъектностями, которые связывать с неолиберальной глобализацией уже вряд ли имеет смысл. Эра западных имперских наций, организованных вокруг глобальных замыс-

лов модернизации и развития, транслируемых в неолиберальные проекты и рыночную демократию, закончилась, а колониальная матрица власти<sup>1</sup>, на которой строилась модернность в течение пяти веков, сегодня диверсифицируется и уходит из-под западного контроля, становясь пространством глобального спора. В полицентрическом мире с гегемонной капиталистической экономикой все равно действует колониальность власти, но теперь – вне своего места рождения, поскольку Запад теряет глобальный авторитет, связанный с атлантической экономикой, европейской политической теорией, философией и наукой.

Однако сама колониальность остается, пока конечный горизонт человеческой жизни продолжает управляться желанием накопления капитала. Ведь, по словам Н. Мальдонадо-Торреса, «колониальность отличается от колониализма. Она касается долговременных структур власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межсубъектные отношения, продуцирование знания... Колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы, как современные субъекты, вдыхаем колониальность всюду и каждый день»<sup>2</sup>. Полицентрический капитал означает не только, что возникающие сегодня новые центры отказываются выполнять рекомендации Мирового банка или ВТО по путям модернизации и борьба за власть и контроль разворачивается уже не между европейскими центрами, Западом и периферией или Западом и социализмом. Не менее важно и то, что возникает глобальное *политическое общество*, которое требует деколонизации мышления и деколониального политического и эпистемологического поворота.

При этом интерес к иному все равно остается в центре внимания, и в рамках уходящей, но пока по инерции господствующей культуры модерна по-прежнему выражается в дихотомии демонизации и экзотизации иного, между полюсами которых балансирует культурная динамика. Если 1990-е гг. были отмечены мультикультурными тенденциями, выразившимися во всплеске ксенофилии и болезненного желания «другого» во всех возможных смыслах, то после 2001 г., со становлением современной «ци-

---

<sup>1</sup> Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America // *Nepantla: Views from South*. № 1. 2000. P. 533-580.

<sup>2</sup> Maldonado Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // *Cultural Studies*. V. 21. № 2-3. March/May 2007. P. 243.

визации страха», ситуация изменилась и качнулась снова в сторону ксенофобии. Общемировая логика отката к традиционализму проявилась на всех уровнях и в разных дисциплинарных смыслах.

Например, западные левые ударились в христианство и европоцентризм (Жижек)<sup>3</sup>, западные правые, и особенно националисты – в ксенофобию, религиозные дискурсы и расизм (Хантингтон)<sup>4</sup>/ Черты поправления, консервативной тяги к ортодоксальному христианству, к европоцентристским или национальным ценностям заметны сегодня и в Европе (как Восточной, так и Западной), и в США, где 2001–2008 гг. были отмечены сворачиванием мультикультурализма и процветанием ксенофобских настроений.

В определенной мере это обусловлено тягой к ретерриторизации, как естественному желанию в условиях маргинализации европейской культуры, причем ретерриторизация отыскивается в интеллектуальной сфере – будь она религиозной, ортодоксально христианской, отмеченной эпистемологическим расизмом или марксистской. Старые новые левые как бы пытаются примириться с европейским и христианским наследием, оставаясь при этом слепыми по отношению к колониальности власти и к проекту «этической плюриверсальности»<sup>5</sup>, который выдвигается незападными теоретиками. В контексте логики развития модерности, основанной на детерриторизации и провозглашении победы времени над местом, сегодняшнее стремление западной мысли к подобной новой укорененности особенно симптоматично. Она в очередной раз маскируется под универсальную, объективную, не связанную с локалом или с определенной традицией, единую для всех истину, а значит, логика модерности остается прежней.

В сущности, разница между западной ксенофилией и ксенофобией минимальна. Они управляемы одними и теми же мыслительными операциями. Последнее стало как нельзя более очевидно в легкости соскальзывания с экзотистского интереса к другому к его очередному отторжению и сегодня. Типичный изъян западного мышления выражается в том, что различие либо воспринимается как абсолютное и сразу же отбрасывается как слишком трудное для понимания, либо каким-то образом сводится к тождеству. Чаще всего это происходит в рамках знакомой прогрессивистской универсалистской парадигмы, согласно которой представите-

---

<sup>3</sup> *Zizek S.* The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for? L., 2000.

<sup>4</sup> *Huntington S.* Who are We? The Challenges to American National Identity. N.Y., 2004.

<sup>5</sup> *Mignolo W.* Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality // *Cultural Studies*, V. 21. № 2-3. March/May 2007. P. 449-514.

ли третьего, да и бывшего второго мира находятся на некоей ранней стадии, давно преодоленной Западом, и, следовательно, можно презрительно отбросить их размышления и занять привычную позицию снисходительности. Это нивелирует любые попытки Запада проникнуть в мир незападного иного. Возникает, по словам Шу-мей Ши, «асимметричный космополитизм, при котором западным исследователям совершенно не нужно отягощать себя знаниями о других культурах, чтобы считаться интеллектуальными космополитами, тогда как представителям третьего и второго мира необходимо покупать свое право голоса в глобальном диалоге путем овладения западными теориями, языками и представлениями»<sup>6</sup>. Дело не в том, что западные ученые или творцы культурной политики не понимают, что такое различие или сходство (в этом их обвиняют обычно радикальные альтерглобалистские течения).

Дело в том, что западный дискурс обладает властью по своему усмотрению присуждать различие и сходство незападным индивидам и соответственно оценивать их, не утруждая себя реальным знанием или интересом к другому. Царствует логика выборочного восприятия незападного иного путем знакомых модусов — ориентализма и модернистской идеологии. Ориентализм выступает в качестве алиби для отсутствия интереса к пониманию другого в его собственных терминах, сведения его к абсолютному различию, стирающему необходимость и возможность понимания. Модернистская же идеология видит историю в линейных терминах, как движущуюся по прямой, от примитивности к развитости, и воспринимает другое как нечто в принципе сходное с Западом в прошлом.

В области культуры, искусства это столь же заметно, сколь и в области философии, социологии или культурной политики. Формы взаимодействия с иным остаются отмеченными типичными для модерности подавлением или присвоением, выхолащиванием смысла иной культуры или субъектности в так называемых бутичных экзотистских формах ксенофилии, по терминологии Стейнли Фиша<sup>7</sup>. В результате этого процесса любая маргинальность превращается в товар, в развлечение. В таком рыночном варианте культуротворчества, направленном во многом на саморекламу, вырабатывается определенная стратегия самоупаковки инаковости и самопредставления творцов этих продуктов как ключевых

---

<sup>6</sup> *Shu-mei Shi*. "Towards an Ethics of Transnational Encounters, or "When" Does a "Chinese" Woman Become a "Feminist"? // *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. N.Y., 2005 P. 5.

<sup>7</sup> *Fish S.* "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are not Capable of Thinking about Hate Speech" // *Critical Inquiry* 23. № 2. 1997. P. 378.

свойств мощного дискурса «желания» другого. Однако игра такого рода может легко поддаваться различным формам эксплуатации и манипуляции и включать в себя уже как бы пародию на современное театральное восприятие культурной идентичности, совмещенное с получением прибыли от этой театральности<sup>8</sup>.

Данные процессы ярко проявляются в литературе, в театре, в кино и изобразительном искусстве, в институте корпоративных премий, характерных для эпохи глобализации, нередко отмеченных идеологией превращения инакового экзотического автора в колониальный товар (примером является Букеровская премия как яркая манифестация не вполне вытесненной имперской вины)<sup>9</sup>. Наконец, крайне болезненно они проявляются в позиционировании самих творческих личностей, которые вынуждены балансировать между театрализацией различия в рыночных формах и полной невидимостью, несуществованием для потребителя культуры. Продаваемость различия давно стала общим местом в критических размышлениях о культурной динамике как на Западе, так и в незападных пространствах. Сейчас она предстает уже не в форме празднования и прославления различия в некоем конструктивистском ключе, а скорее в форме их очередной эссенциализации.

Сама мысль о коммерциализации духовной сферы и манипуляции сознанием, своего рода зомбировании хрестоматийна. Но часть пространства этой сферы уже выработала определенные трансгрессивные пути в обход коммерческой парадигмы, своеобразные сети некоммерческих явлений культуры и искусства, как и гражданской и политической активности, в том числе и основанные на дезавуировании и ироническом обыгрывании самой коммерческой рыночной парадигмы. Трансгрессия — термин постмодернистский, но можно осмыслить его и в рамках выхода из логики модерности и ее риторики, как акт эпистемологического размежевания. Важно, что трансгрессия ставит под сомнение линейность процесса и отменяет прежнюю идею преемственности, предлагая вместо логики «да» или «нет», возможность непозитивного утверждения (Фуко)<sup>10</sup>.

Главное в трансгрессии — переход границы ранее непроходимой, выход за некий непреодолеваемый предел. В рамках постмодерна это предел все равно внутри западной традиции и секуляризованного, но

---

<sup>8</sup> *Глостанова М.В.* Западные СМИ и мифология толерантности. Часть 2 // Право знать. Ежемесячный бюллетень правозащитного фонда, комиссия по свободе доступа к информации. Январь-февраль 2004 г. С. 24-30.

<sup>9</sup> *Huggan G.* The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins. L. & N.Y., 2001.

<sup>10</sup> *Lemert Ch.* Michel Foucault: Social Theory and Transgression. N.Y., 1982.

христианства. В случае с альтермодерной парадигмой это связано с тем, что люди не просто пересекают границы, а они сами и есть граница, они – жители границы. То есть возникает особая субъектность творческой личности, выходящей не только из коммерческой парадигмы, но и из глубинных эпистемологических, онтологических и иных основ современности. Они осуществляют разрыв, выходя за пределы общепринятой системы координат в акте размежевания с риторикой современности и ее скрытой логикой колониальности.

Трансгрессивные модели рождаются в сфере несистемного, стыковой интермедиальности искусства, эстетики, философии, а не чистой теории как таковой. Идеальным средством здесь является интернет. Но для этого нужны шлюзы, пусть и небольшие, инакомыслия и толерантности системы по отношению к альтерпарадигмам. Деклониальная трансгрессивная эстетика такого рода – удел стран бывшего третьего мира и транскультурных виртуальных диаспор в «мире первом». У нас же этот язык пока или вообще не понятен. Мы остаемся в рамках дихотомии модернизации и традиционализма, которая реализуется сейчас в культурном смысле в форме балансирования между потреблением отходов культурного производства Запада (интеллектуальной и культурной колонизации) и акцентацией фундаменталистских форм национального, которые все равно имеют под собой западное основание и составляют мнимую оппозицию.

Для меня парадигматическими примерами трансгрессивного творчества, которое позиционируется в пику господствующей коммерческой парадигме, являются прежде всего представители латиноамериканских, карибских культур или диаспор – чикано: философ, поэтесса и активистка Глория Ансальдуа, в визуальных искусствах – художница и теоретик искусства Коко Фуско и др. В более близкой России Восточной Европе следует назвать видео-арт и концептуализм словенской художницы и философа Марины Гржинич.

Ансальдуа представляет двойное сознание, существующее в зазоре между миром западным и незападным. Этот зазор является плодотворным локусом транскulturации как материала и катализатора рождения новых парадигм. Идентичности «пограничья» основаны на попытках осмыслить иное не как «зрелище», но как определенный голос, и постараться сменить образ «другого» как объекта, свойственный западной культуре, на другого как пишущего и думающего субъекта, который вовсе перестает быть другим. Они выживают путем культивирования в себе терпимости к противоречиям и неоднозначности. Ничто ими не отвергается – ни плохое, ни хорошее, ничто не исключается и не выбрасывается.

Они не только сохраняют противоречия, но и переводят амбивалентность в иное качество.

Для Ансальдуа важна смена типа мышления — с аналитического, центристского, настроенного на конкретную рациональную задачу, на мышление «рассеивающееся» (центробежное), отказывающееся от рациональных законов и направленное в итоге к более целостной и всеобъемлющей перспективе, имеющей множество целей и способов их достижения. Ансальдуа предлагает «жонглировать культурами», обитая в плюралистической вселенной, создавать новый способ познания и оценки себя и окружающего мира, пытаясь отказаться от субъектно-объектного дуализма<sup>11</sup>.

Что касается Фуско, хотелось бы назвать один из ее последних проектов, связанный с военной машиной США, демократической риторикой и новым образом врага в виде террориста. Она называет его исследованием современных военных сценариев как межкультурного диалога или встречи. Последний по времени вариант борьбы Америки с иными переместился с поля боя в тюрьму, где находятся обвиняемые в терроризме по всему миру. Для многих американских солдат тюрьма — единственное место, где вообще можно увидеть врага воочию, лицом к лицу. Поэтому самые противоречивые образы войны против террора можно найти именно в тюрьмах. Это групповое представление Фуско из тюрем перенесено на улицу: участники перформанса собираются перед зданием, представляющим интересы США в Сан Паоло. Они одеты в оранжевые костюмы — международный цвет одежды заключенных. Стоя на коленях, участники акции чистят лицо зубными щетками<sup>12</sup>.

В странах бывшей Югославии и юго-восточной Европы в целом существует интересная радикальная традиция политического искусства, видео и философской эссеистики, иногда плавно перетекающих друг в друга. Прекрасным примером такой позитивной реполитизации социальной теории и искусства является редактируемый Мариной Гржинич и Себастьяном Лебаном словенский журнал «Реартикуляция» (переосмысление), позиционирующий себя как пост-марксистский и анти-неолиберальный<sup>13</sup>.

В современной ситуации краха неолиберализма, который цепляется за символические знаки власти, интеллектуал, активист, творческая личность может оперировать успешно и плодотворно не в сфере государства или рынка, но только в публичной сфере — в области гражданского и

---

<sup>11</sup> *Anzaldúa G. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987.*

<sup>12</sup> *Fusco C. Coco Fusco Virtual Laboratory //www.thing.net/~cocofusco/*

<sup>13</sup> *Reartikulacija. Artistic-Political-Theoretical-Discursive Platform // www.reartikulacija.org.*

политического общества. Что здесь имеется в виду под политическим обществом? Это термин индийского политического философа Парты Чаттерджи, который требует некоторого переосмысления в современных условиях. В известной книге 2004 г. «Политика управляемых»<sup>14</sup> Чаттерджи отмечает, что сегодня генеалогия понятия гражданское общество, тесно связанная с европейской капиталистической модерностью, забыта. Термин воспринимается как универсальный для всех и для обеспечения понимания и эффективности практик модерности — прежде всего политических практик в условиях повседневной жизни обычного человека, на уровне локального сообщества.

Однако этот локальный повседневный уровень, на котором происходят попытки справиться с насилием, подавлением, нарушением прав, в особенности в незападных пространствах, совершенно не вписывается в понятие гражданского общества, которое было сформулировано для описания жизни буржуазного общества и его политики. В незападных пространствах большинство людей не имеет отношения к буржуазии. Чаттерджи задает вопрос: зачем применять формы современного закона и административные процедуры к людям, которые не смогут выжить, если мы будем всего лишь настаивать на защите частной собственности, равенства перед законом, свободы продавать свой труд и т.д. Большинство людей на планете просто погибнет или восстанет против такой структуры.

Поэтому современные формы управления могут работать только при условии компромисса с местным локальным уровнем и создания местных норм, без учета которых гражданское общество, государство и экономика не сумеют существовать. Чаттерджи вводит понятие политического общества, чтобы подчеркнуть, что гражданское не обязательно равно политическому, между ними существует зазор. Во многих незападных странах есть узкая зона гражданского общества со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но она, скорее, имеет сослагательное наклонение — рассказывает о том, каким общество должно быть, но не является. С одной стороны, существует модернизационный проект, согласно которому по его воплощению все будут уважать закон и права друг друга и обладать гражданским сознанием. Но как оперирует общество, пока этого не произошло? Ясно, что надо принимать во внимание многочисленные исключения и находить компромиссы, которые имеют фундаментально политический характер.

Развивая идею Чаттерджи, можно представить себе либеральную модель социального устройства в виде треугольника, углами которого

---

<sup>14</sup> *Chatterjee P. The Politics of the Governed: Considerations on Political Society in Most of the World. N.Y., 2004.*



являются государство, экономика и гражданское общество. Но в колониальной матрице власти вместо треугольника будет четырехугольник, где четырьмя сторонами станут государство, рынок, гражданское и политическое общество. В этих четырех областях и будет происходить борьба за контроль, доминирование и освобождение. Один из основных компонентов гражданского общества в либеральной модели, который питает и государство и рынок, — это образование.

В рамках деколониальной парадигмы образование находится в области знания и субъектности и делится между обучением навыкам для практических целей (корпоративный университет) и воспитанием (знанием и пониманием для личных и общественных целей благосостояния). В либеральной модели образование как обучение коммуницирует с государством и рынком и направлено к формированию экспертов, с одной стороны, и граждан, с другой. Можно представить себе двойные стрелки, соединяющие граждан в гражданском обществе с государством и рынком<sup>15</sup>.

Однако стрелки, соединяющие государство и рынок, обеспечивают создание области «неприкасаемых», к которой члены гражданского общества не имеют доступа. В колониальной матрице власти либеральная модель ставится под сомнение посредством возникновения национального и глобального политического общества (часто называемого социальными движениями). Роль деколониального интеллектуала тогда определяется его задачей участия в процессе деколонизации знания и бытия. Хотя не вся сфера политического общества является деколониальной (например, это касается сферы, которая требует улучшения условий жизни, не ставя под сомнение колониальную матрицу власти), существует растущий сектор политического общества, который может быть назван деколониальным — деколониальное политическое общество.

Таким образом, политическое общество — это широкий спектр коллективной деятельности, которая выходит за рамки гражданского общества, поскольку эта деятельность не ограничивается ни государством, ни рынком. Либеральная модель общества не способна вместить в себя все эти явления. Тогда можно представить себе отдельные области социума, которые оформляются как продолжение или ответвление между гражданским обществом и государством и между гражданским обществом и экономикой. Деколониальный поворот не претендует на то, что станет представлять всю тотальность политического общества. Поскольку деколониальное мышление — это мышление в обход, не в логике и в риторике модерности, и в этом смысле оно есть мышление, освобождающееся от

---

<sup>15</sup> *Mignolo W., Tlostanova M.* “Global Coloniality and the Decolonial Option”. Forthcoming, 2009.

модерности по всем направлениям — экономики, бытия, власти, образования. Это, иначе говоря, не альтернативные модерности, а альтернативы самой модерности/колониальности, альтернативы постоянному воспроизводству колониальной матрицы власти. Демодернизация означает в данном случае размежевание с западной эпистемологией модерности, с позиции которой все время задаются вопросы о репрезентации и тотальности. Но это не значит, что следует вернуться назад в «темные века», как обычно интерпретируют этот тезис приверженцы векторных моделей модерности, находящиеся во власти мифа о противопоставлении модерности и традиции как ее «темного инога». Поставить под сомнение этот миф уже будет деколониальным шагом.

Деколониальный интеллектуал и деколониальное политическое общество соединяют эпистемологию, политику и этику в процессе деколонизации знания и бытия. Радикальные социальные движения (такие как *La Via Campesina*) и движения коренных народов представляют собой яркие примеры транснациональных проектов по деколонизации знания и бытия.

Можно сказать, что существует коридор — сфера пересечения профессиональной деятельности, академической среды и деколониального политического общества. Деколониальное мышление является трансдисциплинарным, а не междисциплинарным, так как оно преодолевает существующие дисциплины, стремясь к расдисциплинированию знания, к отказу от дисциплинарного декаданса, согласно Л. Гордону<sup>16</sup>. Деколониальное мышление в академической среде означает акцент на тех проблемах, которые артикулирует деколониальное политическое общество. Это сдвиг в географии разума: вместо объекта исследования, определяемого дисциплинарными и академическими требованиями, мы занимаемся проблемами, формулируемыми «проклятыми мира»<sup>17</sup>, ничего не стоящими жизнями в деколониальном политическом обществе. Живой опыт, как условие формирования отвлеченных понятий, не может быть универсальным. Знание генерируется в постоянном процессе трансформаций, происходящих в деколониальном политическом обществе. Поэтому деколониальное мышление в академической сфере выполняет как бы двойную роль — деколонизирует знание и бытие, задавая вопросы о том, кто продуцирует знание, зачем, когда и для кого, и непосредственно участвует в процессах, инициируемых акторами политического общества.

---

<sup>16</sup> *Gordon L. Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times. Paradigm Publishers. Boulder. London, 2006.*

<sup>17</sup> *Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2. М., 2003. С. 15-78.*

**Ю.М. РЕЗНИК**

## **ЧЕЛОВЕК ЗА ГРАНИЦАМИ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНОСТИ: ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ (МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ)**

### **К постановке проблемы**

Социальная теория не всеядна. Как показывают авторы предыдущих статей, она может иметь свою географию и топологию, может быть глобальной или региональной. Но ее нынешний кризис свидетельствует нам о том, что новые попытки построить общую социальную теорию «с юга» или «с севера» по-прежнему, как и двадцать лет назад, эксплуатируют старую концептуальную базу, а их авторы продолжают дискурс о социальном и культуре, не выходя за пределы этих категорий. Возможно, чтобы понять социокультурную реальность, надо выйти за концептуальные рамки нынешних подходов в социальной теории, которая, как и 50 лет назад, оказывается по-прежнему «привязанной» к проблеме социального порядка.

Я полагаю, что настало время перевести наш дискурс в «пограничное пространство», туда, где понятия «культура» и «социальность» утрачивают свое первоначальное значение, как впрочем, и многие другие понятия. И только человеческое в его природной и метафизической сущности вызывает, как и прежде, самый пристальный интерес философов и ученых.

### **Системные ограничения социальности и культуры**

Человек тяготеет своим пребыванием в социуме и страдает от ограничений, налагаемых культурой. Он не только инициирует социокуль-

---

**Резник Юрий Михайлович** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

---

турные практики, являясь субъектом творчества, но и сам подвергается постоянно системному воздействию социальных и культурных инноваций, испытывая на себе негативные последствия инновационной деятельности. В известном смысле он вступает в противоречие с господствующей культурой и данной ему социальностью, оказываясь в поле действия вырабатываемых ими стандартов, стереотипов, типовых образцов, технологических новшеств и т.д.

Культура и социальность обладают «системностью», которая ограничивают и сужают творческое пространство человека. При этом системность я понимаю в данном случае не в духе общей теории систем, а как любое *организационно оформленное социокультурное единство, обладающее иерархически сложной властной структурой, материальными и символическими ресурсами, аппаратом насилия и стремящееся установить полный контроль над своими частями и доступными ему ресурсами*. В реальном мире она воплощает в себе репрессивные функции культуры и контрольные функции общества.

Системность обладает закрытой, формальной, анонимной и нерациональной природой. По мере ее усиления пространство существования человека оказывается свернутым, деформированным. Но человек за долгие годы сосуществования с системными институтами социальности научился избегать их негативного воздействия, ускользать от прямых ударов культурной индустрии. Он оказался более мобильным, чем громоздкая и во многом инертная социокультурная система. И все же последняя использует человеческий потенциал для создания системных технологий и инноваций, призванных ограничивать пространство свободного творчества человека.

Поэтому системному насилию и контролю подлежит не вообще творчество, как таковое, а свободное творчество, осуществляемое человеком как автономным субъектом. При этом под творчеством я рассматриваю не просто процесс создания нового, а порождение нового для самого субъекта в различных видах его деятельности и конкретно-исторических условиях.

В мире, где господствует массовая культура и институты системного насилия, человеку трудно осуществлять процесс свободного творчества, не будучи ущемленным и деформированным социальными структурами и технологиями. По словам П.С. Гуревича, «человек не только утратил идентичность. Он совсем постепенно сходит на нет. Умирает как антропологическая данность»<sup>1</sup>. Гуревич называет это феноменом *деантрополо-*

---

<sup>1</sup> См.: Гуревич П.С. Новые темы философской антропологии. Очерк 1. Феномен деантропологизации человека // Личность. Культура. Общество. 2009. Вып. 1. №№ 46-47.

гизации человека, имея в виду, прежде всего, утрату человеком своего физического и морального облика.

Но антропология следует собственным методологическим ориентациям. Поэтому она занимается не самим человеком, как это ни странно звучит, а его *фантомом человека* или следами его прошлой деятельности — «останками», «остатками» и другими артефактами<sup>2</sup>.

Еще раз подчеркиваю: научная антропология в силу своей предметной специфики и методологических оснований изучает частичного, фрагментированного человека, расщепленного на кусочки — социальные, биологические (физические), культурные и пр. Фрагментация — бич современной антропологии и основная причина ее нынешнего кризиса. Это напоминает ситуацию в медицине, где лечат болезни по отраслевому признаку, а не человека в целом. Так и антропология изучает не человека в его целостности, а социокультурные множества индивидов, рассматриваемые в их разнообразных связях. По сути дела, это — *наука об искусственном*, выдуманном, вымышленном, дифференцированном и во многом «выхоленном» человеке.

Можно предложить далее для обсуждения три версии существования человека, сложившиеся скорее вне рамок научной антропологии, а именно в современной философии: (1) человек как случайностное существо, заброшенное в мир и затерявшееся в нем, выпавшее из потока истории и потерявшее свои жизненные ориентиры; (2) человек как исторический субъект, творец истории, имеющий миссию и преследующий свои цели и интересы; (3) человек как метафизическое существо, преодолевающее пределы своего родового развития и стремящееся к Абсолюту. Думаю, что первые две версии неполны и только третья версия позволяет нам уйти от ложной дихотомии «быть или быть».

Да, действительно, в своей ипостаси индивидуального бытия в мире человек есть случайностное существо, не ведающее того, для чего он создан и, что он творит. В этом смысле человек, по Ф. Ницше, есть еще *незавершенное животное*; он не завершен и не может быть завершен до конца. В ипостаси же божественного предназначения человек создан Богом по своему образу и подобию, но от него самого зависит, каким он предстанет перед Господом в свой последний час.

Как писал К. Ясперс: «Человек — не просто разновидность животного; но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не

---

<sup>2</sup> Как известно, фантом означает буквально призрак, привидение или причудливое явление. Но есть и второе значение данного термина: это модель человека или животного (или части тела) в натуральную величину, которая выставляется как наглядное пособие в паноптикумах, музеях и т.п.

знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее следовало бы сказать, что человек — это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. Богословие и философия во все времена высказывались в пользу особого положения человека; оно было поставлено под сомнение лишь в период господства позитивизма. В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы — Божественному как *трансценденции* (выделено мною — Ю.Р.), которая, как он знает, есть источник его свободы»<sup>3</sup>.

Вторая модель существования человека оставляет за ним возможность свободного выбора: с этой точки зрения каждый приходит в этот мир, чтобы осуществить свою миссию или *матрицу предназначения и стать субъектом истории, как своей собственной, так и общественной*. И тем самым он «вписывает» свое имя в историю. И кем бы он ни был — незавершенным проектом, открытой возможностью и т.д. — он должен выполнить (во что бы то не стало) свое предназначение. Так, многие философы прошлого, по словам П.С. Гуревича, (С. Кьеркегор, У. Джеймс, А. Бергсон, Т. де Шарден) полагали, что человек — истинный творец истории и собственной судьбы.

Причем эта миссия осознается человеком лишь отчасти, как его собственный *жизненный и профессиональный выбор*. В остальной же своей ипостаси она является производной от культуры или социальных условий. Субъективная составляющая миссии определяется *жизненной стратегией человека и уровнем его духовности*, а его объективная составляющая зависит от конкретных жизненных обстоятельств и условий.

Но имеется еще один смысл существования человека — *метафизический*, который делает его миссию и стратегию практически неосуществимыми. Человек, по А. Шопенгауэру, есть существо метафизическое, осознающее факт конечности своего существования. Полагаю, что он как существо конечное не может вообразить себе бесконечное; только став бесконечным существом, он может попытаться поймать жар-птицу за хвост — найти свой путь в бесконечность (а, возможно, и в бессмертие). Но для этого ему необходимо перестать быть человеком в системном смысле, т.е. *выйти за пределы нынешнего общества и прежней культуры с их репрессивным потенциалом, привнеся всеобщие ценности и идеалы в новую социальность*.

Удивительно, что человек, будучи связующим звеном между природой и обществом, выступает инородным существом как по отношению к

---

<sup>3</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 40.

первому, так и второму началам. Он отчасти относится к природе, будучи сложным биологическим организмом, и к обществу, где ему отводится роль агента социальных сил. Одним словом, потенциал человека нельзя объяснить только его биосоциальной природой.

Причем общество существует как такая часть природы, которая в своем стремлении к самодостаточности стремится, не ведая того, оборвать природную «пуповину» и окончательно потерять связь с породившим его целым. Культура же как искусственное образование присутствует в жизни человека повсеместно, выступая в качестве «рамки», не только ограничивающей творческие возможности человека, но и предоставляющей ему необходимые условия<sup>4</sup>.

В культуре господствуют стили, образцы, каноны и пр. Именно там имеют место типичные, унифицированные представления человека о мире, в котором недостаточно пространства для реализации творческих индивидуальностей. Одним словом, культура типизирует, упрощает, реифицирует жизнь, отбрасывая все индивидуальные различия как несущественные для нее и порожаемого ею социума. И все же культура и творчество — не антиподы, а взаимодополняющие явления. Культура не означает смерть творческого человека. Но она «бальзамирует», «замораживает» его творческую сущность, оставляя потомкам лишь то, что стало социально приемлемым для современников и значимым (востребованным) для потомков. Поэтому она оказывается не в состоянии ухватить и выразить творческий дух человека во всех его проявлениях.

Однако имеются и другие суждения, указывающие на примат социальности (и соответственно — культуры) по отношению к личности. Так, омский профессор В.И. Разумов полагает, что социум как объект познания является более сложным, чем человек, который инкорпорирован в него как одна из ветвей эволюционного ряда наряду с коллективами и экосферами, что вызывает у меня недоумение<sup>5</sup>. Конечно, все зависит от точки отсчета: можно и кошку считать более сложным существом, чем человек, и в этом будет своя доля истины. Но чтобы человек, обладающий всей мощью интеллекта и силой духа, оказался не сопоставимым по

---

<sup>4</sup> Поэтому я в отличие от профессора В.Л. Рабиновича считаю, что культура и творчество находятся в разных измерениях человеческой реальности. Творчество как способ самореализации человека лежит в сфере его персональной реальности. Это штучное производство, а культура образует собственную сферу, регламентируя и опосредуя взаимодействие человека с миром. Она тиражирует типичное, социально узнаваемое, поддающееся регламентации и нормативной регуляции со стороны различных институтов.

<sup>5</sup> См.: Разумов В.И., Сизиков В.П. Специфика объекта и метода социальной теории // Личность. Культура. Общество. Т. 10. Вып. 3-4 (42-43).

своей глубине и сложности с созданным им же самим социумом, это — уже явное преувеличение<sup>6</sup>.

К сожалению, мне приходится констатировать, что социоцентризм как исследовательская ориентация и организационная практика прочно вошел в умы многих социальных ученых и чиновников и пока не изжил себя окончательно. И не стоит питать иллюзии относительно природы социоцентризма, который оказывается хорошей питательной средой для этатизма и псевдоколлективизма. Необходимо понять, как и почему человек, сопротивляясь системному воздействию культуры и социальности, уходит в мир инобытия, поднимаясь на высоту всеобщих интересов человечества.

### От персональности к трансперсональному состоянию человека

Проблема трансперсональности широко представлена в психологической литературе. Самое простое определение трансперсональности приводится в словаре Вебстера: «простирающееся или идущее за пределы персонального»<sup>7</sup>. Трансперсональная психология интересуется проблемами предельных способностей и возможностей человека, что значительно расширяет представления о его идентичности.

Психологическая концепция трансперсональности не возникает на пустом месте. Ей предшествуют философские взгляды на трансцендирование личности, выход ее за пределы собственной персональности в мир иного, приобщение к Абсолюту. Об этом писали не только представители философии персонализма (Н.А. Бердяев<sup>8</sup>, А. Мунье<sup>9</sup>, Ж. Лакруа<sup>10</sup> и

---

<sup>6</sup> Ведь социальностью обладают и животные. И, возможно, человек духовнее, чем обезьяна, но вряд ли он социальнее ее. Мы можем найти массу примеров того, что социальный порядок в стаде обезьян гораздо более устойчив и предсказуем, чем в обыкновенной человеческой толпе.

<sup>7</sup> См.: Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 510.

<sup>8</sup> По Н.А. Бердяеву (1874–1948), считавшему, что объективация выражает драматизм судьбы человека, не способного (культура — «великая неудача») выйти из пределов «царства природы», *трансцендирование* (выделено мною — Ю.Р.) — это творческий прорыв, преодоление, хотя бы на миг, «рабских» оков природно-исторического бытия (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/1/11/1002166.htm?text>).

<sup>9</sup> С точки зрения известного персоналиста Э. Мунье (1905–1950), если индивид представляет собой замкнутую в себе абстракцию, не имеющую выхода к окружающему миру, то личность — это открытость миру, другим и Богу; она постоянно ведет с ними диалог. Личность укоренена в мире живого (через тело), непрерывно общается с миром, всегда пребывает в конкретной ситуации, требующей от нее выбора и самопреодоления. Внутри самого вовлечения в мир, в любой ситуации личность должна сохранять свободу и устремленность к бесконечному, к Абсолюту. В этом смысле в личности совершается процесс двойного рода — *трансцендирование* (выделено мною — Ю.Р.) и воплощение (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/9/9e/1009572.htm?text>).

<sup>10</sup> Личность, по мнению другого французского персоналиста Ж. Лакруа (1900–1986) живет в своих внешних формах, но ни одна из них ее не исчерпывает полностью. Всякая под-



др.), постмодернизма (например, Э. Левинас<sup>11</sup>), но и другие мыслители прошлого века (С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и пр.).

Один из создателей трансперсональной психологии А. Маслоу считает «персонализацию» не завершением процесса развития «Я», а как промежуточной целью, предварительным шагом на пути к «трансценденции индивида». Он рассматривает потребность в самотрансценденции (самоактуализации) как более значимую, чем потребность в самореализации и независимости<sup>12</sup>. Однако уже в конце 60-х годов прошлого века он приходит к выводу, что кроме самоактуализации имеются и другие возможности преобразования личности, а человеческие переживания содержат вполне выраженный духовный аспект, связанный с переживанием трансцендентальных ценностей.

В своей программной книге «Новые рубежи человеческой природы» (1971) он излагает по сути дела манифест трансцендирования личности<sup>13</sup>. «Трансцендирование в метапсихологическом смысле есть преодоление своей телесности, в частности, при отождествлении с бытийными

---

линно человеческая деятельность, подлинное мышление – диалог... Лишь в отношении с другим личность обретает смысл существования, собственную внутреннюю свободу. Одной из важнейших характеристик личности Лакруа считал ее социальную вовлеченность – причастность семье, родине, человечеству... Вовлеченность глубинным образом связана с другой способностью личности – к *трансцендированию* (выделено мною – Ю.Р), выходу за пределы самой себя. Пребывая в постоянном развитии, в диалоге с собой и другими, личность вступает и в диалог с Богом – единственным Другим, который может обосновать реальность отдельного субъекта, «я», и дать ему возможность открыться себе подобным, создав отношение «мы» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/3/36/1009569.htm?text>).

<sup>11</sup> У французского философа-постмодерниста Э. Левинаса (1906-1995) трансцендентализм редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, не идентичной повседневному общению. Он обосновывает постулат о существовании человека на пересечении двух сфер – *интериорной* и *экстериорной* (выделено мною – Ю.Р). Интериорное, внутреннее представляет собой чистую субъективность, не принадлежащую сфере бытия, но и не относящуюся к небытию. Левинас называет этот феномен «иначе, чем быть», или «инобытием», находящимся «вне бытия» и обозначающим «субъективность, или человечность». Как буферная зона между бытием и небытием она характеризуется субъективностью (освобождением «Я» от всего внешнего в самом себе, или распознаением Самости как идентификацией личности) и интенциональностью (посредством трансцендентальной редукции среди направленных к экстериорности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание). Только «аутентичное Я» способно выйти на-встречу Другому, имманентно трансцендентному. *Трансцендирование* (выделено мною – Ю.Р) как человеческая способность «обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его способности общения с “другим”, с иной субъективностью» (И.С.Вдовина). (см.: [http://slovari.yandex.ru/dict/hystory\\_of\\_philosophy/article/if/if-0216.htm?text](http://slovari.yandex.ru/dict/hystory_of_philosophy/article/if/if-0216.htm?text)).

<sup>12</sup> См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0618.htm?text>.

<sup>13</sup> См.: Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999.

ценностями, так что они становятся внутренними по отношению к Я... Трансцендирование относится к высшим и в максимальной степени включающим, или холистическим, уровням человеческого сознания, поведения и отношения — как к цели, а не средству — к себе, к значимым другим, к людям вообще, к другим видам, к природе и к космосу»<sup>14</sup>.

А. Маслоу впервые обосновал тезис о «чуждости» культуры трансцендирующему человеку. «В некотором смысле самоактуализирующий человек, и тем более трансцендирующий себя..., — это универсальный человек. Он *представитель человеческого рода* (выделено мною — Ю.Р.). Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от нее и смотрит на нее с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и неспособны взглянуть на почву, в которую углубились корни. Я писал о *сопротивлении самоактуализирующейся личности ее поглощению культурой* (выделено мною — Ю.Р.). Такая личность может исследовать свою культуру, в которой находятся ее корни, отстраненным и объективным образом»<sup>15</sup>.

В рамках же самой трансперсональной психологии разрабатываются несколько моделей трансперсональности: «вечная», преемственностьная модель<sup>16</sup>, «новая парадигма» (Т. Кун, Тарт)<sup>17</sup>, «духовная» модель К. Вилбера<sup>18</sup>, модель С. Грофа<sup>19</sup>, модель психосинтеза (Р. Ассаджиоли)<sup>20</sup> и

---

<sup>14</sup> См.: Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999 (<http://psvlib.org.ua/books/masla03/txt21.htm>).

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> «Вечная» модель трансперсональности базируется на следующих положениях: 1) существует трансцендентальная реальность или единство, охватывающая все явления; 2) Эго (индивидуальное «Я») есть отражение трансперсонального единства; 3) индивиды воспринимают это единство как центр духовных ценностей; 4) опыт восприятия этих ценностей преобразует саму личность. См.: Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 511-512.

<sup>17</sup> Согласно «новой парадигме» в трансперсональной психологии: между физической и психической реальности существует связь; каждый индивид — космическое создание, его корни находятся в космосе; мы используем в своей жизни лишь малую толику нашего разума и возможностей; измененные состояния сознания следует рассматривать как естественные для человека. См.: Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 512-513.

<sup>18</sup> В книге «Спектр сознания» (1977) Кен Вилбер попытался интегрировать западную и восточную модели личности, что позволило ему отчасти преодолеть разрыв между сознанием и подсознанием, персоной и тенью, разумом и телом. Целью такой интегративной модели трансперсонального состояния является достижение единения человека с космосом. Трансперсональное характеризует, по Вилберу, духовное развитие от самосознания к сверхсознанию, которое берет свое начало с глубокого «я», обладающего развитой интуицией и экстрасенсорным восприятием и завершается высочайшими уровнями духовной

др. По словам А. Маслоу трансперсональная психология стала «четвертой» силой всей западной психологии после бихевиоризма, психоанализа и гуманистической психологии.

Следовательно, можно высказать предположение, что трансперсональность выступает высшей ступенью духовного единства человека и Абсолюта. Ей предшествует персональность как единство социального (коллективного) и духовного (родового) «я». Трансперсональное единство предполагает особое мировосприятие и техники духовной работы, благодаря которым индивидуальное сознание обретает силу сверхсознания, а индивидуальная картина мира поднимается до уровня панорамного видения, способного воспринимать любой предмет одновременно с разных сторон.

Моя же задача заключается в том, чтобы обосновать в данной статье следующий тезис: *трансперсональность выступает как высший уровень запредельного и «пограничного» духовного существования человека, достигаемый при условии его сознательного и поэтапного восхождения от индивидуального (частного) и коллективного (группового) «я» ко всеобщему (родовому) и космическому (вселенскому) «я».*

Как считает П.С. Гуревич, «человек остается частью природы, он неотторжим от нее, хотя и понимает, что “заброшен” в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Он единственное животное, для которого существование — проблема: он ее должен решить, и от нее нельзя никуда уйти. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самого себя»<sup>21</sup>.

И решить проблему своей «заброшенности» в мир человек может исключительно как существо духовное и метафизическое<sup>22</sup>. И в этом, а

---

просветленности человека. См.: Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 513-514.

<sup>19</sup> Согласно С. Грофу наш разум содержит не только личный опыт, но и универсальные модели (паттерны), которые связаны с трансперсональными опытами — ощущениями преодоления пространства и времени, разрыва между материей и сознанием. К таким переживаниям относятся экстрасенсорное восприятие, видение архетипических образов, воссоздание памяти предков, прежних реинкарнаций, ощущения полного единства с другими. См.: Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 514-515.

<sup>20</sup> Как известно, один из ярких представителей трансперсональной психологии Роберто Асоджоли различает личностное «я», которое отражается, в более широком трансперсональном «я».

<sup>21</sup> См.: Гуревич П. С. Новые темы философской антропологии. Очерк 1. Феномен деантропологизации человека // Личность. Культура. Общество. 2009. Вып. 1. №№ 46-47.

<sup>22</sup> Мне не очень нравится термин «духовность», который в светском понимании чаще всего трактуют как высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности. В религиозной же традиции духовность тесно связана с опытом постижения сакрального. Полагаю,

не только в социальной природе следует искать его родовую сущность, отличную от системных атрибутов культуры и социальности, «преодоление» которых становится возможным в процессе перехода к трансперсональной реальности.

В этом смысле трансперсональным считается поведение любого человека, который сознательно ставит на первый план «универсальные смыслы» (идеалы и ценности), а не религиозные, этнокультурные, корпоративные, групповые ценности, преодолевая тем самым культурные «барьеры» и социальные «перегородки». Ведь далеко не всякая культура духовна. Например, культуру обустройства фашистских концлагерей вряд ли можно считать духовной. Трансперсональность противостоит материальному, чувственному и осязаемому, устанавливая свои пределы, выходящие за рамки существующей культуры. Именно она придает социальности *человечесоразмерное бытие*. Приобщение к универсальным смыслам бытия делает человека родовым и трансперсональным существом, а не просто социальным атомом или агентом культуры<sup>23</sup>.

Трансперсональность – «нарыв» на теле социокультурной реальности, и одновременно – прорыв к Абсолюту («мировой разум» и «абсолютную идею» Гегеля или «объективные мыслительные формы», если использовать удачное выражение С. Франка). Для характеристики духовного универсума, порождающего трансперсональное состояние человека, вполне уместно использовать термины «всеобщее», «родовое», «объективно-идеальное», «универсальное», которые имеют надъисторическое значение.

Между трансперсональностью и индивидуальной персональностью (пространством человеческого Эго) существуют «промежуточные» и переходные формы человеческого существования: *коллективная* (социальное единство человека и его непосредственного окружения) и *родовая* (духовное единство человека и всего человеческого рода) персональности.

Трансперсональность как приобщение человека к духовному универсуму мира (или метафизическое единство индивида и Абсолюта) связана с

---

что ни то, ни другое понимание духовности не раскрывает в полной мере сути особой, запредельной, транспарентной («сквозной») реальности. Поэтому я предпочитаю использовать вместо термина «духовность» термин *«трансперсональность»*, сопряженный по смыслу с индивидуальным поиском и личностным переживанием человеком универсальных смыслов бытия посредством данной ему культуре, а иногда – вопреки ей. Это – *стремление привнести себя в мир, преодолев его пространственные и временные границы, выйти за пределы обыденного и культурно узаконенного поведения в сферу иного, запредельного, «вселенского» (космического) существования.*

<sup>23</sup> Вопрос о том, где «хранятся» эти универсальные смыслы я оставляю открытым. Для одних людей они имеют истоки в мире божественного, для других – в самой культуре.

персональностью и, прежде всего, с родовой сущностью человека, которая воплощается в историческом плане в понятии гражданственности. Родовая сущность — это предел развития человеческой персональности<sup>24</sup>.

*Родовой человек* — это свободный человек, преодолевший прямую зависимость от природы и социума, а также освоивший достижения всего человеческого рода ради достижения всеобщих интересов человечества и конкретных людей. Трансперсональность означает обретение человеком своей родовой сущности и его превращение в гражданскую личность, способную к служению всеобщим интересам человеческого рода.

Трансперсональность означает переход от индивидуального, социального и родового творчества человека на уровень космического творчества. Можно предположить, что творчество человека проходит в своем развитии три стадии, или ступени, различающиеся между собой уровнем или масштабом личностных изменений:

1. Ступень *индивидуального творчества*, осуществляемого человеком в соответствии с его потребностями и интересами и затрагивающего непосредственное социальное окружение.

2. Ступень *социального творчества* жизни людей, представленная на современном этапе разнообразными формами гражданской активности и общественной самодеятельности<sup>25</sup>.

3. Ступень *творчества родовой жизни* людей, возвысившихся в своем духовном развитии до осознания общечеловеческих интересов и взявших на себя бремя ответственности за судьбу всего человечества<sup>26</sup>.

4. Ступень *космического творчества* человека, вышедшего в своем духовном развитии за пределы земной цивилизации и развившего в себе способность взаимодействия с Абсолютом, Космосом и пр.

---

<sup>24</sup> Как известно, человек, по Гегелю, может достичь *родовой сущности* лишь путем преодоления своей эмпирической сущности, т.е. путем сознательного отказа от всех форм материальной, предметной зависимости и углубления в свое самосознание. По Марксу же, *родовой сущностью* всего человеческого бытия выступает свобода.

<sup>25</sup> Ей соответствует в настоящее время такая конкретно-историческая форма социальности, как *национальное гражданское общество* — социальная организация, сложившаяся на стадии индустриального развития западной цивилизации и характеризующаяся наличием автономных субъектов (индивидов, групп, социальных классов и организаций), имеющих самостоятельные и независимые от государства (и других системных институтов) источники существования. Именно такое общество становится ареной исторического творчества людей, поднявшихся на высоту осознания и выражения родовых интересов всего человечества.

<sup>26</sup> Этому уровню творчества соответствует «всемирное гражданское состояние» или *глобальное гражданское общество*, преодолевшее национальные, культурные перегородки и превратившееся в общечеловеческую цивилизацию (или «всемирное гражданское состояние», по Канту) благодаря коллективному разуму жителей всей Земли.

Схематически можно представить творческую направленность процесса перехода человека от персональности к трансперсональному состоянию следующим образом: *гражданская личность* как качество и способность человека подняться над индивидуальными и групповыми интересами в сферу исторического творчества, в которой он приобретает статус представителя всего человеческого рода (единичное); *гражданственность* как выражение идеи служения родовым интересам всего человечества в конкретных условиях места и времени (особенное); «*духовный универсум*» как пространство «объективных мыслительных форм» и сфера космического творчества (всеобщее).

Таким образом, формированию трансперсональности предшествуют, с одной стороны, *историческая реальность*, выраженная в понятии «гражданственность» (социальное творчество), а с другой, *родовая реальность* (родовое творчество).

#### **Родовая сущность как метафизическая предпосылка трансперсональной реальности**

Обратимся теперь к более детальной характеристике метафизических аспектов трансперсональности. Исходным пунктом перехода к трансперсональному состоянию человека выступает его *родовая сущность*. Значительная часть «матрицы предназначения» человека находится именно в пограничном пространстве, выходящим за рамки его индивидуальных и групповых интересов и выступающим проекцией «высших», всеобщих и универсальных смыслов на его персональную реальность.

Одним из условий родового существования человека является принятие другого, *толерантное отношение* к социокультурному разнообразию мира людей. В данном контексте персональная реальность одного человека дополняется и проникается персональностью другого, а их совокупный опыт может служить источником коллективного и социального творчества. Подлинный же смысл родовой персональности заключается в служении общечеловеческим интересам независимо от того, чем и как занимается человек, ведущий, разумеется, нравственный образ жизни.

Каким же путем человек приобщается к всеобщим и универсальным смыслам, т.е. становится родовой персональностью? Как и посредством чего он раздвигает пространство своего персонального бытия до масштабов трансперсональности?

Можно предположить, что трансперсональность есть переход персональной реальности от родовой сущности человека, выраженной на данном этапе исторического развития в феномене гражданской личности, к состоянию трансцендентного субъекта, преодолевающего всемир-

ную историю и существующего в лоне духовной эволюции Космоса. Поэтому далеко не каждый человек оказывается способным перейти в трансперсональное состояние, а лишь тот, кто осознанно включает в свою стратегию жизни родовые интересы человечества. У родовой персональности нет национальных и культурных границ, нет единого центра. Она концентрирует в себе универсальные смыслы, пропущенные через ценностные фильтры самой личности. Трансперсональность — это то, что присутствует в родовом человеке, выходя за рамки его родовой жизни и вовлекая его в метафизическое пространство (духовный универсум Космоса).

Линии энергетического напряжения развития родовой персональности задаются перспективой жизни человека или нравственными императивами, отображающими противоречивую направленность его повседневной жизни: польза — благо; хорошее — плохое; счастье — несчастье (горе).

Я убежден, что главная линия перехода человека к родовому существованию проходит между ориентацией на пользу<sup>27</sup> и ориентацией на благо<sup>28</sup>.

Общество, в котором живет человек, он может воспринимать сквозь призму своей родовой персональности как «хорошее» или «плохое». Как известно, образы хорошего и плохого общества, входящие в представления человека, зависят, прежде всего, не от локальных, а цивилизационных факторов. На уровне коллективной персональности обычный человек может, например, считать свое общество хорошим, если оно оказывается в состоянии обеспечить ему и его близким достойный уровень жизни и безопасности. С точки зрения родовой персональности хоро-

---

<sup>27</sup> Польза есть извлечение выгод из какой-либо ситуации или хороший результат, обладающий для субъекта полезными свойствами. Под лозунгами «жизнь ради общей пользы» небольшими организованными группами совершались целые революции, творились события, праведные и неправедные дела. Можно предположить, что многие западные общества (которые мы иногда знаем лучше собственного благодаря интеллектуальной активности их представителей) пронизаны ценностями пользы и выгоды, а культура этих обществ — прагматическим духом. «Общество получения пользы» (потребительское общество) имеет своим источником рецептивную (потребительскую) активность людей. Это общество, в котором доминируют в основном ориентации на получение жизненных благ.

<sup>28</sup> Не случайно поэтому в современных словарях слов, имеющих общий корень «польза» (польза, полезный, бесполезный), значительно меньше, чем слов с корнем «благо». Благо — это не только то, что содержит в себе положительный смысл, служит добру и счастью людей. Данный термин содержит в себе универсальный смысл и выражает также стремление человеческого духа к высшим проявлениям, к которым должны или могут стремиться все разумные существа. Некоторые исследователи утверждают, что именно благодеяние есть характерная черта российского менталитета. Не случайно это слово получило столь широкое распространение в русской православной традиции. Творить благо — это далеко не одно и то же, что ожидать благ от общества или получать их у него в обмен на свои услуги. «Общество всеобщего благоденствия» — идеал всего христианского мира.

шее общество – это общество, которое основано на приоритете всеобщих (родовых) ценностей и создает благоприятные условия для свободного развития всех людей земного шара.

На уровне родового развития человек может быть также счастливым или несчастливым в данном обществе. Да, да, именно в обществе, а не в семье или личной жизни, что проявляется в его индивидуальной персональности. Счастье, как и благополучие, – многомерный феномен. Оно встречается и в социальной жизни. Жить в обществе и быть не только свободным, но и счастливым в нем – это серьезная философская проблема. Счастье нельзя зафиксировать в виде константы или необходимой дозы, которая будет поступать регулярно из общественного котла. Оно зависит в первую очередь от устремлений и запросов человека, реализованности одного из его личностных смыслов. Это – состояние «когда», а не «почему» и «сколько», состояние, которое достигается человеком в ходе свободного (и осознанного) выбора и позитивного осуществления, как правило, одного и наиболее желательного для него варианта жизненного пути.

Можно предложить еще одну ось напряжения, привносимого в человеческую жизнь из социума: господство (власть) – подчинение (зависимость). Ведь современное индустриальное общество расколото на два лагеря – управляющих и управляемых. Причем управляющих становится с каждым годом все больше и больше. А их недостаточная компетентность и преимущественная ориентация на личную выгоду создают угрозу благополучию всего общества<sup>29</sup>.

Следовательно, родовая сущность человека задает обществу собственные критерии, которые не ведут автоматически к достижению всеобщего счастья, а лишь ориентируя его на подлинные смыслы человеческого бытия и поднимая повседневность на высоту всеобщих интересов.

Итак, преодоление системного насилия культуры и социума находится в сфере родовой персональности человека, в мире неподвластных социальной системе универсальных смыслов и ценностей, разделяемых этим человеком и вовлекаемых в его личностную стратегию. С этой точки зрения каждый человек запрограммирован культурой на определенное, вполне конечное число событий (например, «делание карьеры»). И выйти из порочного круга социальных статусов, стандартов и стереотипов культуры он оказывается в состоянии лишь тогда, когда поднимается на уровень родового существования, т.е. в сферу значимых для него общечеловеческих смыслов, которые делают осмысленной и его собственную жизнь.

---

<sup>29</sup> В последнем случае мы имеем дело не с отдельными управляющими или чиновниками, а с бюрократической системой как формой институционализированного насилия над человеком.



### **Гражданственность как предел развития родовой персональности человека и историческая предпосылка трансперсональности**

Трансперсональность предполагает в качестве своей исторической предпосылки формирование гражданственности человека. В формальном смысле это – качество, свойство поведения человека, проявляющееся в его готовности и способности активно участвовать в делах общества и государства, сознательно пользоваться своими правами, свободами и добросовестно исполнять свои обязанности. В своей же родовой сущности гражданственность человека – это *форма его самодетельного творчества* в современном обществе, которая направлена:

а) на раскрытие родовых сил и способностей, на воссоздание и развитие социокультурного опыта всего человечества в конкретных ситуациях взаимодействия (данном регионе, стране и пр.);

б) на включение людей в общую историю и судьбу мира (судьбу планеты, страны, народа, эпохи, группы и т.д.);

в) на практическую реализацию конвенциональных (взаимосогласованных) представлений людей данной эпохи о желательном для них типе (способе) человеческого общежития.

Гражданственность характеризуется такими общими чертами, как *сознательность и ответственность, свобода и творческая направленность, активная жизненная позиция и рефлексивно-критическое отношение к действительности, самоактуализация* (стремление человека наиболее полно раскрыть свой личностный потенциал)<sup>30</sup> и *самотождественность* (стремление субъекта быть в согласии с самим собой, соответствовать своему потенциалу).

Разумеется, гражданственность и гражданская личность – это *идеальные типы*, как и само гражданское общество, которые не могут быть

---

<sup>30</sup> Самоактуализация, по Маслоу, «предполагает: 1) полное, живое и беззаветное переживание своего внутреннего мира; 2) выбор в пользу развития, а не безопасности; 3) предоставление своему “Я” реальной возможности проявиться; 4) честность и принятие ответственности за свои действия; 5) развитие способности “лучшего жизненного выбора”; 6) постоянное развитие своих потенциальных возможностей ради естественной связи с миром, а не единичного достижения; 7) “пик переживаний”, ощущение себя более интегрированным, целостным, гармонично организованным, способным к творчеству; 8) обнаружение своих границ и работу по их преодолению с целью раскрытия своего “Я”. “Трансперсональность” мотивов, т.е. мотивов, лежащих за сферой персональных интересов самоактуализирующихся людей, порождает гуманистический образ цивилизации, который предполагает не только требование индивидуальной самореализации (достижение личного успеха за счет потерь и неудач другого), но и требование “синергии” – объединенного действия, кооперации и гармонии людей» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0618.htm?text>).

оторваны от социокультурного контекста. Их отличает от трансперсональности (как символического выражения идеи «мирового разума») конкретно-историческая определенность. Так, предполагается, что гражданское общество, устанавливая свои социокультурные пределы, превращает людей в субъектов исторического творчества. Но оно не может решить все проблемы их социального существования — неравенство, бедность, рост бюрократии, коррупции и пр. Нельзя сделать всех людей счастливыми, активными и свободными в отдельно взятом обществе. Предполагается также, что ориентация на родовое развитие как способ преодоления системных противоречий выходит за рамки конкретно-исторического измерения в сферу всемирной истории, что означает вместе с тем и изменение самого типа субъектности: из исторического субъекта человек становится родовым (всеобщим) субъектом.

\*\*\*

Итак, между системными воздействиями культуры и социальности (в т.ч. инновациями) и процессом творчества самого человека обнаруживается противоречие, которое возможно преодолеть путем реализации родовых интересов и движения в сторону трансперсональности. И все же вывод о возможности избежать полностью системного воздействия культуры и социальности посредством выхода человека в трансперсональное состояние делать еще рано. От культуры нельзя убежать, но ее можно изменить, что и предполагает процесс социального и родового творчества.

### **О подходе к изучению трансперсональности (вместо выводов)**

Проблема трансперсональности пока не изучена основательно, хотя и не нова для науки, в частности психологии. Ее решение требует комплексного, философского и социально-научного анализа. Поэтому еще раз уточню ключевые понятия данной статьи.

Персональность человека формируется на протяжении всей его жизни, вбирая в себя как собственные представления, так и восприятие других людей<sup>31</sup>. Это — рефлексивное себя *социальное единство*, дополняемое в разных жизненных ситуациях образами другого (или других). Чтобы понять персональный образ человека, необходимо выработать под-

---

<sup>31</sup> Я рассматриваю персональность как обобщенный образ личности, включающий его собственный рефлексивный опыт и представления о нем других, которые формируются на протяжении длительного времени. Если персона — это буквально маска, то персональность есть интегративная характеристика жизни человека, рассматриваемой сквозь призму его индивидуальности и того особенного, что ему удалось привнести в социальный и жизненный миры.

ход, адаптированный к особенностям его мировосприятия и учесть оценки людей, знающих человека по совместной жизни<sup>32</sup>.

Трансперсональность же выходит за рамки привычного образа человека и его обыденного опыта. Это — духовное единство человека и Абсолюта (Космоса, мирового разума и т.д.), находящегося за пределами его индивидуального, коллективного и родового бытия и преодолевающего, следовательно, рамки культуры и социальности.

Можно предположить, что к изучению трансперсональности следует подходить только со стороны персональности людей, их индивидуального опыта жизни. С этой точки зрения необходимо вначале «вычлечь» все персональное, индивидуально и социально значимое, чтобы выявить то, что осталось в «осадке». Но это весьма формальный и поверхностный подход.

Чтобы проникнуть в загадку трансперсональности необходимо понять то, что связывает между собой многие персональности, «проходит сквозь» персональные образы и самопрезентации людей, побуждая их действовать в интересах всего человеческого рода.

Анализ жизненного мира человека с позиции трансперсонального подхода позволяет принципиально изменить взгляд на него и его роль в мире. В этом смысле его можно рассматривать как незавершенный проект более высокого, трансцендентного порядка, в котором он выступает транслятором или носителем «высших», несознаваемых полностью смыслов бытия, несмотря на интеллектуальные уловки и «хитрость» нашего разума.

Мой подход к изучению трансперсональности базируется на коррекции типизирующих методов, применяемых мною в других работах для описания персональности: от модального конструирования жизни к метамодальному конструированию (трансцендированию), от анализа практик (как устойчивых сетей жизненных событий), формирующихся на основе социокультурных различий, к анализу метафизических различий; от метода «зеркального отражения» к методу «зазеркалья». Эти и другие методологические приемы призваны выявить общезначимый контекст жизни человека, в котором обнаруживается его интенциональность — готовность и способность выражать себя посредством перехода от своей персональности (и персональностей других людей) к трансперсональности, постижению всеобщих смыслов и ценностей бытия<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Как известно, персональный образ человека включает в себя как интуитивно-чувственную и эмоциональную картину, содержащие в субъективных мнениях и оценках людей, так и онтологические основания, поддающиеся изучению средствами науки.

<sup>33</sup> Конкретизация и обоснование моего подхода к изучению трансперсональности даны в статье «Трансперсональность человека: к методологии конструирования» (См.: Личность. Культура. Общество. Т. 11. Вып. 2 (48-49)).

## МАТЕРИАЛЫ ДИСКУССИИ

# ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: МНОГООБРАЗИЕ ПОДХОДОВ

(Институт философии РАН,  
14 мая 2008г.).

## Стенограмма семинара

Заседание проходило в рамках ежемесячного междисциплинарного семинара «Социальная теория и социокультурная динамика России» в форме выступлений, дискуссии и обмена мнениями между участниками.

### *Участники семинара:*

**Резник Юрий Михайлович**, доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество», главный научный сотрудник Института философии РАН. Руководитель семинара.

**Гречко Петр Кондратьевич**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии РУДН (Москва).

**Келле Владислав Жанович** — доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество», главный научный сотрудник Института философии РАН.

**Иконникова Наталия Кирилловна**, кандидат социологических наук, доцент, старший научный сотрудник РИК, ответственный секретарь журнала «Личность. Культура. Общество».

**Пелипенко Андрей Анатольевич**, доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии.

**Оганян Каджик Мартиросович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Санкт-Петербургского инженерно-экономического университета (Санкт-Петербург).

**Шевченко Владимир Николаевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором Института философии РАН.

**РЕЗНИК Ю.М.:** (*Приветственное слово участникам семинара*). Сегодня у нас тема собственно та же, что и раньше. Мы уже пытались «вгрызаться» в нее на симпозиуме в Рязани, и завершили это подведением про-

межуточных итогов, так как тема необозрима и слишком серьезна для одной дискуссии. Докладчиком по плану является Петр Кондратьевич Гречко, а я выступлю с небольшим содокладом.

**ГРЕЧКО П.К.:** Уважаемые коллеги, тема моего выступления «Природа социальной реальности: многообразие подходов». Начну с определения понятия «социальность». Тут есть о чем думать и даже спорить — с теми авторами, которые, обобщая данное понятие, включают в него так называемую социальность животных и даже социальность растений. Есть некоторые подобия или аналогии, их можно вычленишь, с ними можно работать. Но дадут ли они что-то для понимания сути, т.е. специфической сущности, собственно человеческой социальности? Думаю, что нет. Главный (отличительный) ориентир здесь — что гены в случае человеческой социальности заменены на символы. Символы есть гены социального. Но символы в предельно широком их понимании — как все смыслы и значения. Их нет в первых двух мирах. Этим мы, люди, и выделяемся, притом специфически-сущностным образом.

У намечаемого таким образом определения есть свои контексты — ближайшие и самые отдаленные. Самый широкий контекст здесь — дух времени. Прежде чем наметить ориентиры для исследования, надо определиться со временем, в котором мы живем. Если обратиться к истории философии, то дух времени эпохи Модерна прекрасно выразил Макс Вебер. Это дух протестантский, дух капитализма. Теперь спрашивается, а в чем особенность духа нашего времени — явно уже не модерна? В какое время мы живем? Что с нами происходит? Ясного ответа пока нет, но два тренда, как теперь выражаются, можно с определенностью наметить. Два уклона, два радикальных изменения или сдвига: первый — лингвистический, второй — коммуникативный. Я не знаю, наверно, есть еще сдвиги, которые можно зафиксировать, создавая карту духа нашего времени. На ней наверняка найдется место и для кризиса, обостряющего вопрос о времени, в котором мы собираемся или хотели бы жить.

Для меня в плане методологии важна также футурологическая перспектива: какое будущее намечается, вернее — выбирается. На основании выбора будущего мы можем выбирать и прошлое. Что брать из прошлого, чтобы оно через настоящее работало на будущее? Это далеко не простой вопрос. В нашем теоретическом прошлом, давайте вспомним, была категория «деятельность». Мы ее рассматривали в качестве методологического ключа. Почему нельзя на деятельностной основе выявлять специфику социального? Я не хочу сказать, что парадигмальный потенциал деятельности исчерпан. Но сегодня мы чувствуем ее недостатки.

Какие конкретно? Прежде всего, деятельность, как она у нас представлялась и представляется сейчас, — это самый общий взгляд на то, что творится в истории, что делаем мы в ней. Деятельность, далее, построена на доверии к репрезентации, в эпистемологической терминологии — на отражении. Репрезентация, замечу, касается всех социальных институтов. Предполагается, что социальный институт выражает адекватно какие-то интересы или потребности. Сейчас всем очевидно, что репрезентация находится в глубочайшем кризисе. Р. Рорти это хорошо показал, и не он один. В деятельностной парадигме, наконец, есть еще один непроясненный момент — связь деятельности и общественных отношений (для социально-гуманитарного знания понятие «общественные отношения» является коренным). Я пытался найти в нашей литературе ответ на вопрос, что такое общественное отношение как единица анализа. Вы знаете, внятного ответа нет, речь переводят на социальные связи, другие понятия.

Итак, я назвал несколько точек сомнения, которые просматриваются в деятельностной парадигме и из-за которых она потеряла доверие у исследователей. Никто не отрицает, что этот подход, как некий фрейм, как общая рамка, еще сохраняется, к нему по-прежнему обращаются, но, скорее, по инерции, из чувства некритически понятой преэминентности.

В свете футурологической перспективы, т.е. идя в будущее, я выбираю коммуникативность — как тренд постмодерный, действительно современный. К этому коммуникативному тренду, разворачивая его, я добавляю социальную феноменологию. Имеется в виду Шютц, конечно, а не Гуссерль. Потому что есть принципиальная разница между социальной феноменологией и чисто философской, собственно гуссерлевской. Вообще говоря, феноменология работает со смыслами, и это неплохо у нее получается. В социальной феноменологии фантом под именем «смысл» обретает онтологическую структуру в виде конструкторов разного уровня или порядка. Что касается собственно коммуникативного тренда, то на сегодня здесь две главные фигуры — Хабермас и Луман. Хабермас часто критикуют, потому что он представил чисто идеальный тип коммуникации на основе языкового ресурса. Кстати, это известная (по Веберу) методология, она многое проясняет и в эмпирической реальности. Но идеальность смущает: что-то неадекватное себе, своей реальной жизни мы в ней находим. Видимо, надо глубже погружать эту идеальную модель в грубую земную плоть и тщательнее выявлять различия. Познавать — значит, различать.

Теперь о Лумане. Его самореферентность, аутопойезис весьма эвристичны, они вскрывают, притом радикальным образом, системный потенциал коммуникации. Коммуникации как таковой, в ее имманентной

или собственной определенности. Мне также нравится его различение внутренних и внешних границ — это действительно нечто новое. В то же время есть у меня и замечания — к лумановской концепции коммуникации. Не буду (здесь не место) называть их все, укажу на главную: ресурсами самой коммуникации объяснить коммуникацию невозможно. Хотя само по себе это стремление похвальное и во многом продуктивное. Оно очень рафинированное, продвинутое, во всем доходит до мелочей, деталей, в которых, как известно, дьявол-то как раз и прячется.

Самое общее для меня определение коммуникации — это диалог различий, направленный на взаимопонимание. Но за различиями стоят субъекты. Так что коммуникация представляет собой взаимодействие субъектов, телеологически (в форме какой-то энтелехии) устремленное к взаимопониманию. Самое загадочное здесь, конечно, взаимопонимание: как люди, а они все разные, способны понимать друг друга, как они, начиная с «нет», приходят все-таки к «да». Вот этот переход — от «нет» к «да», — он какой-то эмерджентный, неожиданный, не все звенья в нем, естественно, прояснены. И наша задача — их прояснить.

Мне кажется, есть еще один — дополнительный ресурс у концепции коммуникации, от его «эксплицитного» привлечения она только выиграет, станет более полной и убедительной. Ресурс этот — диспозиционность, диспозитивы. Для нашей литературы он во многом *terra incognita*. Достаточно сказать, что в «Новой философской энциклопедии» такой статьи нет вовсе. Есть очень маленькая («диспозициональный предикат») в старой, еще советской «Философской энциклопедии». Но там фигурируют одни классики: Карнап и др. Между тем проблема эта достаточно современная, в чем-то даже постнеклассическая. На Западе о ней пишут много и разносторонне. Я тут недавно прочитал книгу одного французского автора по диспозиционности, так там целых 20 страниц библиографии. Представляете? Вот в каком отрыве мы находимся.

Для меня диспозиционность — не логическая, а, прежде всего, онтологическая проблема. С ее дискурсивным введением онтология становится более гибкой и мягкой, можно даже сказать — «интенциональной». Диспозиционность несет с собой особый — не каузальный, а вероятностный — детерминизм. Пожалуй, любой предикат имеет диспозиционное или диспозициональное измерение. Давайте я поясню, о каких конкретно диспозитивах может идти речь в случае коммуникации. Подчеркну: без этой, диспозициональной, прибавки взаимопонимание было бы невозможно в принципе. У Парсонса есть очень интересная работа — «Эволюционные универсалии в обществе». Красноречиво уже само название. Можно, разумеется, спорить, является ли и в какой мере история эволю-

цией, но ясно одно: человечество вырабатывает какие-то механизмы (организационные комплексы) для своего (само)регулирования, И не человечество как таковое, в целом, а его конкретные субъекты – отдельные или индивидуальные общества. Речь идет, в частности, о механизмах рынка, конкуренции, демократии и т.д. Так вот, я считаю, что если бы не было таких универсалий-диспозитивов, то, когда встречаются представители разных культур, к взаимопониманию они бы никогда не пришли. Можно назвать в качестве диспозитивов и общечеловеческие ценности. Или возьмем антропный принцип, который конституирует наблюдателя во Вселенной. Если бы Вселенная была устроена по-другому, если бы в ней не было места наблюдателю, то, во-первых, было бы невозможно само познание, а, во-вторых, мы бы никогда ни о чем не договорились.

**АШМАРИН И.И.:** Еще раз повторите, пожалуйста. Если бы не было кого? Наблюдателя?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да. В этой Вселенной.

**АШМАРИН И.И.:** А кто бы тогда договаривался, если бы не было наблюдателя?

**ГРЕЧКО П.К.:** Нет. Я имею в виду другое. Если бы Вселенная была устроена без ориентации на наблюдателя (он уже в ней), – я это измерение беру, – тогда бы мы ее не смогли познавать. Перед нами, таким образом, некая внутренняя предрасположенность (а это и есть диспозиция) мира к тому, чтобы мы его познавали. Далее. Есть, я полагаю, универсальная человеческая природа. А если бы она была у нас не универсальная, не родовая, а видовая, скажем, смогли бы мы понять друг друга? Думаю, что нет. Такие вещи надо прояснять, на них надо указывать. Есть всякие фоновые формирования и т.д. Можно обозначить их по Хайдеггеру – со-бытие. Уже в самом бытии как со-бытии содержится, заключена некая сопряженность, некая конвергенция, которая онтологически подталкивает нас к перспективе или возможности взаимопонимания. Примеры можно множить.

Проблема здесь, однако, такая: а откуда берется вот этот ресурс, который завершается каким-то диспозиционным эффектом, облегчающим нашу участь в поиске истины, взаимопонимания и т.д.? Мне кажется, что в онтологически-диспозиционном плане резонно думать о релевантности самой динамики для жизни человека и общества. Диспозиционность, диспозитив требует активности, взаимодействия – это некая «энергия», которая, вполне возможно, способна превращаться в «массу-материю». Если нет интерактивности, диспозитив не срабатывает, не проявляется, и мы не имеем соответствующих эффектов. Не исключено, что диспозитивность есть канал, по которому мы черпаем какой-то «матери-



альный» ресурс из самой динамики жизни. В этом смысле мне нравится западное общество. Оно достигло очень многого именно потому, что доверилось самому развитию, самой динамике бытия.

Да, в развитии, в динамике есть риск. Но риск – не всегда плохо. Если вы боитесь риска, не надо шевелиться, не надо делать развитие социальной ценностью, социальным ориентиром. Но если вы доверяете динамике и готовы к риску, то есть надежда, что когда-нибудь, возможно, и выпьете шампанского. Те же, кто страшатся динамики и связанного с ней риска, не рискуют ничем – это правда, но шампанского в их жизни точно не будет. Тут, однако, возникает вопрос, а зачем человеку вообще шевелиться? Тем более что есть и другие предложения. Есть фундаменталисты, которые зовут нас в прошлое, туда, где исторического шевеления не было и в помине. Более надежно, более стабильно и более бездумно – чем не тихая гавань в этом бушующем мире! Я думаю, что если говорить метафизически, по большому счету, то в основе доверия к динамике бытия лежит поиск смысла жизни. Мы его пока, я имею в виду человечество в целом, не обрели. Нет, есть ответы, но вряд ли они могут быть приняты как универсалии, т.е. как что-то нас всех удовлетворяющее. Это, безусловно, подстегивает, толкает. Вот Запад, занятый поиском удовлетворительного смысла жизни, и толкается неустанно... Хочется верить, что за счет этой динамики Запад, возможно, куда-то и прорвется.

В заключение я бы хотел сказать следующее. Необходимо углублять наше понимание коммуникации, переходя на уровень диспозиционной контекстуальности, потому что без такого подхода мы вряд ли что-то различим и, значит, познаем в природе социального. Коммуникативный крен, я в этом глубоко убежден, несет с собой эвристику и для наших, отечественных, исследований. Может быть, с его помощью мы начнем шагать вместе с нашими западными коллегами. Самый трудный вопрос здесь – как сопрячь, притом онтологически, смыслы с материальными структурами и предметами. Есть интересные предложения на этот счет у постмодернистов, у того же Делеза, попытавшегося показать, что смыслы располагаются только на поверхности, что их нельзя встроить в вещную структуру бытия, в эту темную и пугающую нас глубину. То есть, человеческое сугубо и исключительно поверхностно в плане онтологии.

**АШМАРИН И.И.:** Как это?

**ГРЕЧКО П.К.:** А очень просто. Вспомним Апину: «А любовь, она и есть только то, что кажется». Я глубоко убежден, что все истинно человеческие формирования носят кажимостный характер. Это не принижает и не уничтожает их – нет. Но другого, более надежного и устойчивого существования у них нет. Уберите эту кажимость, и все рассыпет-

ся. Здесь много женщин. Адресуясь к ним, хочу процитировать Бодрийяра: соблазн – это чистейшая видимость. Одежды могут не только укрывать, но и раздевать, обнажать, и современная западная мода нам это еще раз показывает. Да, человеческое хрупко и ненадежно, а что – наша жизнь более солидна и устойчива? Нужно просто более адекватно и, значит, трогательно ко всему этому относиться. Не ровен час – исчезнет. Еще одно перспективное измерение в рассматриваемой проблеме: вот мы говорим, история – это некий поток событий. А где у нас прояснение – структурное, феноменологическое – того, что такое событие. Что это за реальность, из чего состоит? Ясно, что событие как реальность не есть просто какая-то вещь или что-то на нее навешанное. Но если даже и навешанное, то все равно эффект сочетания дает некую дополнительную реальность. В общем, требуется аналитическое прояснение. Для себя я уже давно сделал вывод, что там, где нет аналитики, нет и философии. Мы часто бросаемся общими идеями, и считаем, что с их помощью уже что-то ухватили и охватили, а на самом деле без аналитического прояснения получается один «пшик». Аналитика, если она настоящая – не позитивистская, тесно связана с прагматикой бытия. Коммуникация – это, прежде всего, прагматика. Я думаю, что этот ресурс мы еще не осмыслили до конца. Ну почему в жизни что-то получается, а в теории мы начало с концом связать не можем? Жизнь, выходит, как-то проскакивает, что-то и на каком-то уровне в ней меняется. Мы невольно выходим на прагматику фундаментального порядка. Исходно прагматика – вещь американская, но в последнее время ее существенно углубляют немцы – Хабермас, Апель. Я думаю, что в фундаментальной прагматике можно найти свои диспозитивы. Впрочем, и без них понятно, что надо больше доверять практике, практическому разуму. Я думаю также, что было бы интересно вернуться к шотландской школе в философии, к философии «здорового смысла». К тому, как кто-то или что-то – пусть эволюция – закладывает принципы здравого смысла, которые помогают нам жить. И это тоже некие диспозитивы, работающие на коммуникативное взаимопонимание. Вот так я понимаю всю эту тематику-проблематику.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Хорошо. Все у Вас, да?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, у меня все.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Сейчас мы перейдем к вопросам, потом продолжим обсуждение. У меня в этой связи вопрос... Точнее два вопроса. На предыдущем симпозиуме было несколько докладов, в которых докладчики пытались нащупать природу социального. И, с моей точки зрения, мы, включая меня и всех там присутствующих, по-прежнему далеки, как и Вы сей-

час, Петр Кондратьевич, от того, чтобы перевести эту проблему на язык философии науки.

Но два акцента в Вашем выступлении я отметил и в этой связи мои вопросы на прояснение. Первый акцент касается самого социального. Как и коммуникацию, социальное нельзя объяснить через само социальное. Следовательно, напрашивается вопрос: что такое социальное и, где лежат его онтологические основания? Если они лежат вне социального, то укажите их. Если же Вы указываете на них, то тем самым должны указать нам мостик между самим социальным, собственно человеческим социальным, о чем Вы все время говорили, указывая на символы, как гены социального, и несоциальным. Какой механизм преобразует человеческое в собственно социальное или любые другие компоненты реальности, в которой мы живем? Это первый вопрос.

Второй вопрос. Меня, честно говоря, смущает Ваш постоянный пафос относительно превосходства западных мыслителей, практически ориентированных в отличие от отечественных исследователей. Из выступления в выступление Вы в своих лекциях, докладах, указываете на то, куда нам всем нужно стремиться, рассматривая западный опыт как образец теоретизирования. Но если мы сейчас находимся на границе западной прогрессивной мысли, то стоит ли нам повторять их путь, если они уже ушли настолько далеко, что при всем нашем желании мы их уже никогда не догоним? По этой логике мы остались далеко позади. Может, нам выбрать какую-то свою тропинку и двигаться ею, а не пытаться угнаться за уходящим поездом, последний вагон которого уже давно мигает нам красными огоньками. И эта постоянная, изматывающая и изнуряющая гонка порождает у нас комплекс научной неполноценности и, в конечном счете, ни к чему хорошему не приведет. Вот два вопроса, которые я хотел бы Вам адресовать.

**ГРЕЧКО П.К.:** Первый вопрос: что такое социальное? Я его действительно не обозначил. Видимо, полагаясь на контекст и перспективу интерактивного участия.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Да, приведите, если можно, свое определение социального.

**ГРЕЧКО П.К.:** Для меня это некий интуитивный образ, вполне, впрочем, ориентирующий. Социальное есть синтез человеческого и общественного. Синтез, однако, не симметричный, в нем есть приоритет – это общественное. Я в этом плане следую за первым позитивистом – Контом, который буквально молился на Человечество. Ну, что есть реальность, и достаточно упругая, выходящая за границы нашего индивидуального бытия, – мы ее называем общественной, – это очевидно. Хотя

тут тоже требуются пояснения: что это за реальность, каковы ее отличительные признаки и т.д. Но я бы хотел соединить эти два измерения: собственно человеческое или индивидуально человеческое и intersubъективно общественное.

**РЕЗНИК Ю.М.:** А что же тогда «общественное», если Вы разводите между собой «социальное» и «общественное»?

**ГРЕЧКО П.К.:** Общественное — это способы и формы деятельности. Вот что для меня, прежде всего, «общественное».

**РЕЗНИК Ю.М.:** Т.е., в любом случае взаимодействие.

**ГРЕЧКО П.К.:** Не совсем — это не просто взаимодействие, это продукты этого взаимодействия. Продукты взаимодействия, которые приобретают относительную самостоятельность по отношению к этому взаимодействию или тому или иному дискретному индивидуальному бытию, например, в виде социальных институтов.

**АШМАРИН И.И.:** Общественное содержит у Вас в основе отчетливую типологическую структурность или структурную типологизацию?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, совершенно верно.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Т.е., это некая форма...

**АШМАРИН И.И.:** Формообразующая реальность.

**ГРЕЧКО П.К.:** Я согласен. Но только форма внутренняя — как структура. Структурообразующая реальность.

**РЕЗНИК Ю.М.:** А человеческое в данном случае что собой представляет?

**ГРЕЧКО П.К.:** Прежде всего, та деятельность, о которой мы говорили. Та активность, которую проявляет индивид в той или иной ситуации.

**РЕЗНИК Ю.М.:** И где же происходит этот сплав человеческого и общественного? Когда и, главное, как рождается социальность?

**ГРЕЧКО П.К.:** Дело в том, что сама по себе активность может быть и психофизической. А собственно человеческой и элементом социального она становится только тогда, когда в нее входят структурообразующие принципы. Я согласен, надо уточнять и прояснять. И очень правильный вопрос: объясните конкретно, как они — человеческое и общественное — взаимодействуют, обозначьте все звенья. Это очень правильный подход. Но с ним надо еще работать. Я говорю пока о некоем интуитивном образе — общем ориентире, регулятивной идее, «практическом» усмотрении. Вот так я могу ответить на вопрос, что такое социальное. Но я подчеркиваю: это синтез, а значит дополнительные свойства, так называемый эффект целостности. Не будь этого синтеза, не было бы и социальности.

**ШАПИНСКАЯ Е.Н.:** Можно вопрос? Почему, на Ваш взгляд, наши исследователи так боятся современности? Знаю то, что Вы писали, и сама

это все прекрасно понимаю. Почему все что угодно мы любим: от Древнего Египта и далее? Почему все, что касается духа времени, вызывает не просто боязнь, а отторжение? И даже больше – насмешку? Может наше отставание состоит именно в этом, в нашем страхе перед современностью, а не в том, что мы «отсталые». И поэтому проблемы исследуются, когда они давно уже ушли в прошлое. Это первое. Второе. Тоже совершенно личный вопрос. Вы говорили о коммуникации, знании и понимании языков коммуникации – и, в частности, об английском. Ведь у нас английский учат теперь в каждой школе с первого класса. Невероятное количество соответствующих учебников, чего только нет. Почему же у нас упорно не знают английский? Язык, который, казалось бы, во всех университетах должен быть своим. Это что, отторжение, неспособность или еще какой-то барьер? Что это на Ваш взгляд? И третий уже совершенно другого типа вопрос. Вы говорили о лингвистическом повороте, о котором сегодня много говорят как о характеристике XX века. Но есть и другая характеристика, – это визуальная культура. И, как показывает опыт общения с молодежью, там с лингвистическим поворотом плохо. Там хорошо с визуальностью, а в лингвистическом плане там двух слов связать не умеют без «короче», «как бы» и т.д. Не умеют выражать мысли, мало того, читать разучились. Так о чем же говорить в нашем контексте: о лингвистическом повороте или о супервизуальном повороте, который, наоборот, уничтожает языковое мышление?

**ГРЕЧКО П.К.:** С вашего позволения сошлюсь на свой опыт пребывания в Йельском университете. Там проводятся (стоят в расписании) специальные семинары по writing, по письму, писанию значит. Есть специальный университетский Writing Centre. Кроме того, в Йеле есть т.н. residential colleges. Это общежития, но там живут по типу community. Так вот, в каждом колледже есть специальный тьютор по writing, по письму. Он помогает студентам выполнять письменные задания: готовить тексты выступления на семинаре, писать рефераты и т.п. Через какое-то время, на старших курсах во всяком случае, студенты прекрасно пишут и говорят как по писаному.

Теперь о визуальности. Да, переход от культуры книги к культуре образа идет стремительно. И это – задача для педагогов. В общем методологическом плане все вроде бы ясно – the medium is the message, если по Маклюэну. Но вот что за мессидж несут с собой современные визуальные или экранные техники-технологии, пока не ясно. Ведь по-разному воспринимается текст на листе бумаги и на экране компьютера. Чуть ли не два разных текста получается. Так что нужно продолжать исследовать. Что-то с определенностью теряется, но – что? Визуальный образ

более закончен, завершен, более готов – к потреблению. Читая, скажем, «Евгения Онегина» Пушкина, мы же лепим образ Татьяны. А тут – клик, и вот она перед тобой стоит! О чем думать?! Все уже кем-то продумано, упаковано – только глотай. Вот и глотают – бездумно, всеядно.

Относительно первого вопроса: почему мы отторгаем современность? Я должен сказать, что это действительно бросается в глаза. Наши курсы по философии до современности, как правило, не доходят. Ведь современность (та, которую принято фиксировать с помощью английского прилагательного contemporary) на самом деле после Второй мировой войны начинается. Я думаю, что здесь у нас отставание методологическое и методическое. Мы не готовы обрабатывать – это намного сложнее – новую реальность. Мы же в основном пересказываем. Опираясь на экспертный опыт работы в ВАКе, я бы в данной связи выделили три ступени (степени) инновационности. Первая ступень – нулевая. Это значит сплошная реферативность. Большинство наших кандидатских диссертаций, могу ответственно заявить, носит чисто реферативный характер, новизна там действительно никакая. Вторую ступень я называю генеративной. Прочитав хороший текст, вытянули оттуда – имплицитно, по аналогии, ассоциации – очень даже приличные мысли и свели их в научный трактат... Большинство докторских диссертаций выполняется у нас как раз на этом уровне. На креативность же, ступень третью, поднимаются единицы. Креативность – чистая инновационность. Но удержаться на ее гребне очень трудно. Да и условий часто нет.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Позвольте возмутиться. Коллеги, я хотел бы сразу же сделать замечание и аудитории, и докладчику. Докладчику просьба отвечать покороче, потому что у Вас вместо ответов на вопросы получаются мини-доклады. А аудитории – не задавайте докладчику вопросы не по существу.

**ГРЕЧКО П.К.:** Принимаю замечание.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Уважаемые коллеги, напоминаю Вам, что у нас сегодня тема обсуждения «Природа социального и социальной реальности». Давайте вкладывать содержание в копилку данной дискуссии. Вопрос Игоря Ивановича.

**АШМАРИН И.И.:** Я постараюсь короче быть. Увиделось мне в Вашей концепции две яркие точки, хотелось бы уточнить, что Вы в них вкладываете понятийно: ресурс коммуникативности и коммуникационный потенциал. Это разные понятия. И дополнение к этому вопросу: насколько биологичен потенциал, насколько социален ресурс? Следующий вопрос. Видятся ли Вам фундаментальные различия в природе социальности в восточном, конфуцианском представлении и западном?

**ГРЕЧКО П.К.:** Первое. Насчет ресурса. Это тот материал, из которого выстраивается взаимопонимание. Мне кажется, не важно, на что, на какие диспозитивы — естественные или исторические — мы опираемся, все равно их ресурс социальный, поскольку он возбуждается и вызывается к жизни интеракцией со стороны субъекта. В любом случае, даже если мы работаем с биологией в плане диспозиционности, все равно эффект и тот ресурс, который мы извлекаем из этой биологии, является социальным, от субъекта и его интеракций зависимым. Поэтому я не говорю о чистой биологии. В самой биологии есть предрасположенность, она дремлет, она спит. Мы ее через интеракцию вызываем — вот это и есть реальный ресурс. Теперь потенциал. Потенциал, вообще говоря, — это общее название для всех ресурсов, которые вовлечены в ситуацию коммуникации. Помимо события коммуникации, самого процесса коммуникации, есть еще ситуация коммуникации. Потенциал — все те диспозиционные привязки, условия, обстоятельства, которые так или иначе сказываются на конечном результате, на взаимопонимании. Это все ресурсы ситуации коммуникации.

**АШМАРИН И.И.:** То есть ресурс, погруженный в ситуацию — это потенциал?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да. А ситуация структурно скорректирована на взаимопонимание.

**АШМАРИН И.И.:** Второй вопрос: Восток-Запад.

**ГРЕЧКО П.К.:** Для меня очевидно, что западная социальность пронизана тем, что еще в античности называли агонистикой. А мы сегодня называем конкуренцией как цивилизованной формой «борьбы за развитие». Западная конкуренция к тому же вездесуща, ею пронизаны все слои, уровни, формы социального, вплоть до того, что англичане называют grass roots. На Востоке призывают человека «не высовываться», и меч Немезиды беспощадно срезает любую высунувшуюся голову. А агонистика, начиная с Античности и сейчас, в условиях конкуренции, — это приглашение «высовываться». Здесь есть очень интересная компаративистика. Для американца, как показал в частности Бодрийяр, весьма репрезентативна фраза «I did it!» — «Я сделал это!». А у нас что пишут (и делают, конечно)? «Мы их сделали!». Главное отличие именно в этом. Два разных выражения, два разных общества: традиционное и современное.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Спасибо. Ваш вопрос, Андрей Анатольевич.

**ПЕЛИПЕНКО А.А.:** В вашем выступлении прозвучали такие понятия как символы, смыслы и значения. Прозвучали они, если я правильно понял, как синонимические.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, действительно. Я представил символ максимально широко, охватив им все смыслы и значения.

**ПЕЛИПЕНКО А.А.:** Т.е. смысл у Вас в таком кассиреровском понимании?

**ГРЕЧКО П.К.:** Совершенно верно.

**ПЕЛИПЕНКО А.А.:** Тут возникает масса проблем, но я понимаю, что сейчас мы их не обсудим. И второй вопрос. «Коммуникативность» или «коммуникация» — как соотносятся эти понятия? Язык животных и общение животных между собой создают коммуникативную ситуацию. Работает ли язык животных в этом — коммуникативностном — качестве? И просто еще одна реплика. Именно реплика. Возможно, как затравка для какой-то будущей дискуссии относительно альтернатив либеральной демократии, которой вроде бы нет. Вообще-то эта мысль работает, и я был бы готов обосновать экспертократическую модель. В качестве альтернативы как, с одной стороны, азиатскому социоцентризму, так и либеральной демократии. Но это, повторяю, как реплика для будущей дискуссии.

**ГРЕЧКО П.К.:** По поводу последнего замечания. Я скажу, что как раз институт экспертизы на Западе переживает сегодня большие потрясения. Они уже прошли эту экспертократию.

**ПЕЛИПЕНКО А.А.:** Как политической формы ее не существовало.

**ГРЕЧКО П.К.:** Нет. Там все-таки политики прислушиваются к экспертам. Этим они отличаются от нас. Наши политики не умеют слушать экспертов. Впрочем, там тоже по-разному бывает. Но дело даже не в этом. Если мы органически проходим некие естественные этапы развития, то, может быть, перспектива экспертократии есть наше будущее, этап этот надо пройти. Однако в эпоху постмодерна формируется явная оппозиция экспертам. Их обвиняют в претензии на привилегированное и потому властное знание.

**АШМАРИН И.И.:** Вы не учитываете этическую экспертизу, к которой они еще идут.

**ГРЕЧКО П.К.:** Нет, почему же. Этическая экспертиза на Западе жесточайшая. Сошлюсь на конкретный пример: в Северо-Кентукском университете как раз накануне моего прибытия туда (так совпало) уволили трех преподавателей: двух индийцев и одного американца. Они работали на постоянной основе. Коллеги обнаружили небольшой плагиат в их работах. На правовом уровне их никто не обсуждал и не осуждал. Сработала мораль: преподаватель, допускающий плагиат, не имеет морального права преподавать студентам. Все — уволили, рассчитали. Не забывайте, что Америку строили пуритане. Теперь насчет животных. Вы знаете, я действительно различаю «коммуникативность» и «коммуникацию». Коммуникация может быть чисто технической — средства связи и т.д., и на уровне инстинктов в животном мире. Инстинкт работает как машина.



Он — коммуникация, но без коммуникативности. Поскольку коммуникативность обязательно предполагает символическое, смысловое изменение. Насколько это звучит, можно ли это принимать, — это другой вопрос, но для себя я так развожу эти понятия.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Хорошо, спасибо. Есть ли еще вопросы, коллеги?

Тогда несколько слов в порядке обсуждения. Много лет мы бьемся с вами над природой социального. И я не скажу, что мы серьезно продвинулись, независимо от того, кого бы и как мы ни привлекали для обсуждения. И, наверное, это сама по себе проблема.

Чем ближе и глубже мы пытаемся проникнуть в сущность социального, тем дальше мы оказываемся от него. Какие бы мы при этом не принимали аналитические ходы, они, оказываются, видимо, слишком опосредованные, чтобы продвинуться к сути изучаемого феномена. Или, возможно, по мере того, как мы приближаемся, как нам кажется, к открытию тайны социального, она всякий раз ускользает от нас, делается непрозрачной и невидимой тканью.

И в этой связи попытка Петра Кондратьевича мне представляется хотя и продуктивной, но с тем же ощущением в конце дискуссии очередного познавательного тупика, как и в большинстве ранее предложенных вариантов. Опять, возвращаясь к вопросу: где искать основания и понимание социального — в самом социальном или за его пределами, в некоем трансцендентном начале? Вот эта извечная дилемма оказывается столь же неразрешимой, как и прежде. Наверное, это вечная проблема. Поэтому для меня, Петр Кондратьевич, совершенно не понятно Ваше разведение человеческого и общественного, в синтезе и во взаимодействии которого рождается, на ваш взгляд, социальное. Я пытался прояснить для себя, но так до конца и не уловил, в чем же смысл данного разделения. Вы выделяли вначале два тренда: лингвистический и коммуникативный. Но далее стали более последовательно развивать коммуникативный с неким дополнением в виде диспозиционности.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да.

**РЕЗНИК Ю.М.:** И здесь, видимо, есть какие-то продуктивные моменты, но их просто еще нужно прояснить. Что же касается самой природы социального, то, увы, она также оказалась Вами не ухваченной. Вы говорите о символах как генах социального (и, наверное, в этом есть какой-то смысл), но тогда нужно развернуть это положение. И поэтому здесь остаются до конца не развернутыми посылки в виде гипотез. Или, точнее, вопросов, обращенных «во внутрь» самой проблемы. Для всех нас, кто был на симпозиуме, тоже осталось много непроясненного в природе социального. Тогда, на симпозиуме, я выделил несколько подходов на-

ших философов и социальных исследователей относительно того, как можно понимать категорию «социальное» — как транспарентную (сквозную) реальность, как рамочную конструкцию, как сферу общественной жизни, которая связана с воспроизводством человека, наконец, как сетевую, матричную структуру. В числе прочих я называл и коммуникативный подход. Но каждый из этих подходов позволяет схватить лишь фрагмент, сегмент или срез социальности, как таковой. Но ни один из них не угадывает ее суть и, следовательно, не укладывается в лоно целостного представления о целостной социальности. И в этом смысле возможна комбинация разных подходов и перспектив, хотя так называемая программная эклектика, с моей точки зрения, не является продуктивной. Сегодня ведутся поиски в разных направлениях, в том числе и через понятие «практика» или точнее социальные и культурные практики.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, во множественном числе.

**РЕЗНИК Ю.М.:** И я позволю себе высказать предположение, что мы, к сожалению, засорили, затемнили смысловое содержание многих понятий и без того сложных, сделав их еще более неперевариваемыми. И если все-таки вернуться к понятию «практики», то здесь вводится момент того человеческого, о котором Вы говорили в своем докладе. И тогда социальное можно рассматривать как то, что создано человеком. Не вообще как нечто существующее в виде рамки, задающей пределы его существования, и некой объективной данности, известной нам через взаимодействие, совместную деятельность, другие способы существования. А именно, как реальность, сотворенную человеком по своему образу и подобию, реальность, содеянную и тем самым превращенную в интересах человеческой деятельности.

**ОГАНЯН К.М.:** Но ведь это культура получается?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Возможно, но не только. Я говорю о социокультурных практиках и для меня культура — это что-то встроенное, «вмонтированное» в них. И когда я выстраивал свое представление о социальности, я делал трехуровневую структуру: социальность, над которой надстраивается в качестве надстройки культура — своего рода метасистема деятельности человека, оказывающая регулирующее и опосредующее воздействие на социальность, снабжая ее нормами, ценностями и другими образцами, но не растворяясь полностью в ней. Культура — это некий нарост на теле социальности, но не сама социальность, как таковая. Ну, если хотите, в каком-то смысле это и рудимент на теле социальности, что придает ей качественную определенность.

Поэтому социальностей в мире много. И это не только общества Востока и Запада, но и много опосредующих форм, которые существуют

между этими двумя, искусственно созданными нами полюсами. Не так сложен Запад, как его представляют, и не так прост Восток — и мы это все прекрасно понимаем. И характеристики, прозвучавшие в докладе по поводу западной социальности и восточной и базирующиеся в основном на представлениях о традиционном и нетрадиционном, у меня, честно говоря, вызывают внутренне сопротивление. И вот почему. Мне кажется, что, говоря о социальности, мы забываем еще об одном срезе проблемы: она имеет разные ипостаси и разные измерения с точки зрения перспектив существования человечества вообще. И когда Петр Кондратьевич говорил о будущем, точнее о своих представлениях будущего, что очень важно заметить, то он указывал именно на такой способ существования человеческой цивилизации, как развитие. Для него он является краеугольным камнем и, если хотите, форпостом социальности.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, это действительно так.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Именно от него, Петр Кондратьевич, Вы отталивались, когда пытались описать современную социальность. А с моей точки зрения, в этом как раз и состоит большой-пребольшой вопрос: является ли развитие единственным способом существования всего человеческого сообщества? Ведь имеются и другие способы. В частности я писал о парадигме становления.

Становление, которое предполагает не движение снизу вверх, от простого к сложному, а, наоборот ведет к большему разнообразию. Поэтому оно, в отличие от развития, не предполагает резких скачков, необратимых изменений и непрерывности, а есть нечто длящееся во времени и пространстве, фактически уходящее своими истоками в бесконечность.

Становление существует как реальность «по горизонтали», а не «по вертикали», как развитие. Потому что любое восхождение в парадигме развития предполагает и нисхождение. Нисхождение как окончание прежнего качества социальности и переход в иное. И в этом смысле для меня важно подчеркнуть данную антитезу, задать альтернативу развитию социальности, заложенную в парадигме становления.

Становление — недооцененный момент и до конца неиспользованный ресурс в истории человечества, хотя он хорошо проработан на уровне социокультурных практик на Востоке. Не зря там принципу активизма, характерному для всей западной социальности, противопоставляется принцип недеяния. И вот эти два вектора существования человечества, к сожалению, так и не нашли между собой какого-то соединения, практического синтеза, хотя Вы, Петр Кондратьевич, пытаетесь перенести этот синтез в другую плоскость — интеграции человеческого и общественного.

А, с моей точки зрения, синтез как раз заключается в том, чтобы взять все конструктивное и значимое в парадигме развития, и привнести в нее то, что есть полезного в парадигме становления. Например, некоторые институты и уклады жизни, которые предлагает Восток. Причем именно продвинутый Восток с его многотысячелетней культурой.

И, возвращаясь к проблеме практик, я хотел бы сказать, что практики — это не просто способы совместного бытия людей, которые реализуются в определенном контексте, временных и пространственных рамках. Практики суть нечто большее или просто иное. Это — производство человеком как субъектом деятельности событий. То есть то, что человек на каждом шагу делает, претворяя, реализуя свою человеческую (родовую) сущность. Поэтому и социальность выражает, с моей точки зрения, целостность совместного и родового бытия людей. Я бы даже сказал, используя известный термин, — *целокупность*. Но чем задается эта целостность, каким является состояние качественной определенности — это большой вопрос. И поэтому содержательная и качественная специфика социального, как я пытался показать в своем докладе на симпозиуме, определяется сразу несколькими векторами — «история», «природа», «культура».

И в каждом таком случае сопоставления можно выявить некие сущностные признаки социального. Сопрягая социальное с историческим контекстом, природным универсумом, культурой как иной, собственно человеческой природой, мы тем самым можем прояснить для себя природу и самой социальности, как таковой. Культура не поглощается социумом и не ограничивается рамками социального бытия. Ведь значительная часть слоев культуры обращена не в социальность, а в космос, в природу, да куда угодно. И здесь появляется потребность в новом понятии. Я его обозначил вначале как «духовность», а у Вас это прозвучало как символическое. Но на самом деле нужно говорить о трансперсональном бытии, которое выходит за рамки конкретно-исторического социума и данной культуры.

**ГРЕЧКО П.К.:** Наверное, так.

**РЕЗНИК Ю.М.:** И, может быть, чтобы не вызывать разные толкования по поводу так понимаемой духовности, которую фактически сегодня приватизировали наши священники, можно говорить о символической или трансперсональной реальности. Над социальностью и культурой появляется еще третий тип или уровень реальности, который невозможно себе представить без участия персональной реальности. То есть разговора о самой культуре здесь недостаточно. Разумеется, культура придает качественную определенность социальности, заключая ее в определенные рамки и способствуя построению каркаса всего здания. Но

наполняет ее смысловым содержанием не культура, а некая символическая реальность. Именно в ней сосредоточены так называемые человеческие универсалии, о которых Петр Кондратьевич сегодня говорил. Это — наиболее общие смыслы деятельности человека, которые находятся на самом высоком уровне этого здания, а, возможно, и за его пределами. И именно она есть самая высшая точка, в которой концентрированном виде выражена человеческая реальность вообще. По-видимому, в ней находятся более высокие императивы бытия человечества, в том числе и те, которые имеют нравственную окраску — польза и благо, хорошее и плохое, счастье и несчастье, порождая представления людей о разных типах социальности и культуры.

И если культура может распространяться в разных регионах, сохраняющих при этом свою национальную и этническую специфику, то духовность (как трансперсональность) принадлежит всему человечеству. Это — тот слой человеческой реальности, который становится его общим достоянием. Поэтому социальность, с моей точки зрения, это — неполная и ущербная реальность, форма, которая нуждается в наполнении. И здесь культура выполняет опосредующую роль, но не она является конечным пунктом для осознания и понимания социальной реальности.

Итак, качественная специфика социальности определяется духовным (трансперсональным) содержанием. И каждый человек наполняет социальность через нее. При этом выстраивается своеобразный аналитический мостик: социальность — часть природы; культура — это то, что делает социальное, выводит его на уровень человеческого, но доходит только до определенного уровня; и, наконец, трансперсональность или духовность — надсоциальная и надкультурная.

И если мы говорим о трансперсональной реальности, то именно через ее осознание можно произвести синтез двух парадигм социального существования человека — развития и становления. Только на этом высоком уровне рефлексии можно понять, чем же мы отличаемся от обычных животных. А мы отличаемся от них не по биологическим и даже социальным основаниям своей жизни (им это не чуждо), и не по наличию у нас культуры (ученые фиксируют сегодня элементы протокультуры у высокоразвитых животных), а по духовным основаниям. И, возможно, это глубинное различие имеет надцивилизационный характер. Цивилизации можно еще как-то примирить и сблизить между собой: например, убрать разделяющие их социальные перегородки и барьеры, в т.ч. через модернизацию, глобализацию или другие интеграционные процессы.

Но различия онтологического характера, которые коренятся в духовной ипостаси существования человека, очень трудно примирить друг с

другом. Вот здесь и проявляется в полной мере тот подводный камень, который мы никогда с вами, по крайней мере, в ближайшие годы не сможем убрать из нашего социоцентристского сознания. И в этом смысле Запад никогда не станет более восточным, а Восток и Россия не станут более западными.

И, наконец, человек конструирует свои социальные миры, опираясь на систему различий и посредством практик. Сами социокультурные практики устроены так, что каждый раз мы находимся в ситуации выбора: мы выбираем и нас выбирают. И то, что мы называем социальной реальностью, соткано в свою очередь не только из различных событий, которые производятся в практиках, но и присутствует в виде своего рода опознавательных механизмов как разделяющих людей социокультурных различий, особых, чаще всего бессознательных ориентиров поведения, которые дают нам возможность каждый раз безошибочно угадывать наших и чужих, правое и левое, словом, находить и осуществлять адекватный выбор в сложных проблемных ситуациях нашей жизни. Причем социокультурные различия находятся в лоне культуры. А еще дальше находятся высшие смыслы или человеческие универсалии, которые, не смотря на их общность, одновременно нас разделяют и сближают. Я не буду сейчас вдаваться в подробности, как я понимаю социокультурные практики. В свое время этим занимался уважаемый Петр Кондратьевич, написав на эту тему диссертацию и монографию. Так ведь, Петр Кондратьевич?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Сейчас стало более актуально говорить не о практике, а о «практиках». Я хочу еще раз присоединиться ко многим положениям, которые высказал сегодня наш уважаемый коллега. Но все-таки, мне кажется, что в ходе нашей дискуссии снова упускается главное: в ней не хватает чего-то определяющего, того, что дает человеку возможность сделать настоящий прорыв. Ведь прорыв из социальности дан только человеку. Животное не может вырваться из своей социальности, а человек может. Через свои духовные искания, поиски и т.д. И есть еще нечто, что нащупывается, но пока не осознается, не рефлексивируется. Это нечто я и называю условным понятием «трансперсональность». Это — не сквозная персональность, которая находится где-то между различными слоями и уровнями социокультурной реальности, между людьми, между индивидами, группами и т.п. А то, что, в конечном счете, выпадает в осадок, остается из прошлого опыта, но одновременно и преумножается опытом будущих поколений. Вот эта сквозная и непознанная до сих персональность содержит, с моей точки зрения, точку прорыва из чистой

социальности и выхода за пределы культуры в трансцендентный мир, мир высших смыслов и универсалий. Без понимания этого, как мне кажется, трудно осмыслить и саму социальность. Пожалуй, все. Есть ли вопросы ко мне?

**АШМАРИН И.И.:** Юрий Михайлович, делаете ли Вы различие, если да, то какое, между понятиями «развитие» и «эволюция»?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Делаю. Эволюция более широкий термин, чем развитие. Развитие предполагает переход к новому качеству, по крайней мере, другому качеству. Эволюция допускает веер самых разнообразных возможностей, в т.ч. и развитие.

**ГРЕЧКО П.К.:** Но ведь и в эволюции имеются переходы, появляются целые виды.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Почему? Существуют, например, многие племена в Африке или где-нибудь еще, которые находятся до сих пор в собственном эволюционном процессе и ничто им не мешает так жить целыми тысячелетиями. Это эволюция замедленного действия. И они вовсе не стремятся к тем условиям и перспективам развития, которые характерны для постоянно бегущего от порожденных им же самим опасностей и одновременно убегающего от себя западного человека. Честно говоря, у меня возникает протест каждый раз, когда рассказывают о Западе и его превосходстве. Так же, как и присутствующим, мне не нравится наша социальная патология, о чем мы сегодня говорили. Мы никак не можем вырваться из патологического пространства, которое определяет во многом наш образ жизни и наши поведенческие модели. В то же время существуют и другие способы и направления эволюции, которые не обязательно сводятся к развитию. Развитие для меня — это частный случай эволюции человечества, который, к сожалению, заполнил большинство лакун и ниш его существования и определил на долгие столетия направленность движения. Хоть он и возникал как частный способ наряду с другими моделями, но со временем стал для большинства человечества чуть ли не единственно приемлемой моделью существования. Логика его проста: все больше и больше, выше и выше, сложнее и т.д. и т.п. Через парадигму развития мы слишком далеко, почти безвозвратно ушли от природы. Если говорить о неких полюсах или гранях нашего движения (например, в терминах «социальность», «природа», «культура»), то мы больше ушли в культуру. И отдельные человеческие индивидуумы даже за пределы культуры попытались вырваться, но здесь они столкнулись с некоторыми, пока еще непознанными границами.

**ГРЕЧКО П.К.:** Юрий Михайлович, у меня вопрос уточняющий. Ну, Вы конкуренцию, надеюсь, не исключаете?

**РЕЗНИК Ю.М.:** А дальше вопрос в чем?

**ГРЕЧКО П.К.:** А дальше вопрос такой: те страны, которые представляют развитие, — у них имеется конкурентное преимущество по сравнению с теми, у которых развитие не наблюдается, более того, которые к нему и не стремятся? Ведь если мы уберем конкуренцию, то очень простую (упрощенную) жизнь получим. Итак, как быть с конкуренцией различных форм социального бытия?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я Вам вопрос на вопрос задам, а потом попытаюсь что-то ответить?

**ГРЕЧКО П.К.:** Да-да.

**РЕЗНИК Ю.М.:** А скажите, пожалуйста, что является биологическим аналогом конкуренции? Или социобиологическим?

**ГРЕЧКО П.К.:** Борьба за выживаемость.

**РЕЗНИК Ю.М.:** С моей точки зрения, конкуренция — это и есть не совсем человеческая, хотя и социально приемлемая и даже культурно опосредованная (как и все в обществе) форма борьбы за выживание.

**ГРЕЧКО П.К.:** Правильно. Цивилизованная форма.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Ну, насколько она цивилизована в западных или в других странах и, особенно, в нашей стране, я не уверен.

**ГРЕЧКО П.К.:** Так и есть.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Да, я думаю, что есть разные мнения относительно степени ее цивилизованности. Вообще, критерий цивилизованности — это другая тема для обсуждения. Я считаю, что конкуренция — один из способов взаимодействия, который характерен для человеческого сообщества. Но, к сожалению, конкуренция сопутствует парадигме развития. Это близнецы-спутники. Там, где господствует парадигма развития, там присутствуют конкуренция, преимущества, диспозиции бедных и богатых, властвующих и подчиненных. И прочая масса дифференциаций, ограничивающих пространство свободы человека и налагающих на него разные ограничения.

**ГРЕЧКО П.К.:** Юрий Михайлович, я понимаю: там, где развитие, там и конкуренция. Хорошо. А вот, условно говоря, Восток спит, а Запад развивается. Конкуренция между ними есть или нет? — вот в чем вопрос.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я думаю, что они живут в разных исторических временах, и то, что Вы определяете как «дух условий», «дух времени» или «дух истории», как раз и позволяет нам объяснить такое различие и принципиальную несоотнесенность двух типов цивилизованного существования людей. Не думаю, что здесь Восток озабочен своим отставанием, или своей непохожестью, кажимостью и пр. Мне представляется, что часть Востока вообще западнизировалась, точнее модернизировалась по запад-



ным образцам, и, следовательно, начинает существовать по принципам Запада, т.е. в логике парадигмы развития. А другая часть Востока остается в парадигме становления.

Тем не менее, не стоит переоценивать значение парадигмы развития, которое, с моей точки зрения, ведет человечество к гибели, уже привело. Чем больше мы будем стремиться к этим дифференциациям, усложнениям, чем больше будет появляться разных заменителей, посредников в виде техники, информационных, символических и прочих ресурсов, которые мы возводим в качестве огромных бастионов между собой и природой, тем быстрее мы себе подготовим как бы дорогу на кладбище. Но, к сожалению, земля не может похоронить всех. Часть разлетится по Вселенной в виде частиц и т.п. Но в любом случае я вижу опасность в самом акценте на парадигму развития. С моей точки зрения, сегодня нужно обратить внимание на парадигму становления как рядоположенную с парадигмой развития. И как вполне, условно говоря, конкурентоспособную.

**АШМАРИН И.И.:** А в чем заключается разница становления и развития?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Можно двумя путями попытаться объяснить. В античности существовали две философских традиции относительно как становления, так и развития. И можно восходить к античным истокам, а можно попросту объяснить: развитие предполагает наращивание потенциала, движение снизу вверх, движение по восходящей линии. Становление исключает такой путь, который ведет к неминуемой смерти. Все равно за восхождением последует нисхождение, гибель и т.п. Умирание организма. Становление – это разновекторное существование. Я допускаю возможность перемещения из одного пространства в другое. Я не озабочен этими циклами и тем, что мы называем карьерным ростом.

**ГРЕЧКО П.К.:** А результат у становления есть? Он отличается от начала?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Результат – это категория, используемая в контексте парадигмы развития. Там же присутствует оценка результата в виде эффективности и пр. В парадигме становления нет результата. Важен сам процесс бесконечной самореализации.

**АШМАРИН И.И.:** А что же тогда дает становление?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Становление предоставляет человеку различные возможности самореализации, не предполагающей точек определенности и привязки к результатам. Развитие пронизано результативностью, нацеленностью на достижение и успех. Там свои критерии: эффективность, поступательность и целесообразность. Ты закончил успешно сред-

ную школу, стремишься поступить в вуз. Удалось поступить в престижный вуз, идешь дальше в аспирантуру. Заканчиваешь вуз или аспирантуру, стремишься попасть на престижную работу. И так до бесконечности. Другими словами, у тебя есть вектор, имеются реперные точки, которые определяют твое движение в жизни, но движение не в бесконечность, а к смерти. И мы знаем, что за этими скачками и внешними успехами рано или поздно последует дальнейший наш уход из жизни.

**ГРЕЧКО П.К.:** А как выглядит траектория становления? Что же, по Вашему мнению, не надо поступать в вуз, искать престижную работу?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Вы помните, как я говорил во время своего выступления по поводу социокультурных различий, что за парадигмой развития и парадигмой становления, тянется целый шлейф понятий. В том числе и пресловутый «профессионализм» (все это возможно в лоне развития) или осуждаемое в профессиональной среде «дилетантство» находится в другом измерении. Но дилетантство происходит от слова *delecto* (от итальянского), что означает буквально «наслаждаюсь, получаю удовольствие; развлекаю себя и других». И, прежде всего, я услаждаю свой дух. А не в смысле поверхностного времяпровождения, что обычно понимается под дилетантством.

**ГРЕЧКО П.К.:** Но если Вы попали на прием к врачу — не профессионалу, то я боюсь за Вас. Он может оказаться дилетантом, наслаждающимся «становлением» — процессом лечения.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Настоящий врач-дилетант доставляет удовольствие своим мастерством лечения и разнообразием используемых методов, а не узкопрофессиональным подходом, заставляющим его каждый раз сверять свои действия с принятыми канонами. Поэтому, Петр Кондратьевич, я не пытаюсь утверждать примат парадигмы становления в абсолютно любом деле. Я лишь говорю о том, что у дилетанта гораздо шире диапазон возможностей или репертуар действия. Относительно профессионализма некоторых врачей, которые не излечивают больных, следуя из десятилетия в десятилетие неуклонно определенной методике или работая в рамках правил определенной школы, Вы знаете сами. Лично у меня они не вызывают доверия. Вместе с работниками фармацевтической промышленности они образуют один клан, корпорацию. Сегодня им трудно противопоставлять всяких там знахарей и целителей. И, тем не менее, есть нечто у целителей, что дает явные преимущества по отношению к узкоспециализированным врачам. Хороший целитель рассматривает человека в единстве духа и тела.

**АШМАРИН И.И.:** Юрий Михайлович, можно ли себе так представить, что развитие — это движение по железнодорожному полотну или по

дороге с четким следованием указанному маршруту, а становление – это прохождение определенных населенных пунктов и станций с временным пребыванием и без четкого маршрута?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Ну, возможно, и так, хотя и упрощенно.

**АШМАРИН И.И.:** Конечно, любая модель, любая иллюстрация она огрублена!

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я попытался образно представить и описать модель становления. Но я не могу выразить его определенным строем, образом или порядком. И, тем не менее, представьте себе, что вы существуете во множестве миров одновременно. Или что у вас имеется возможность путешествовать, осваивая то одно жизненное пространство, то другое. А ведь развитие не дает такой перспективы. Оно определяется одним доминирующим вектором, определяющим, куда и как мы должны идти.

**АШМАРИН И.И.:** То есть Вы имеете в виду одномерность развития и многомерность становления?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Да.

**АШМАРИН И.И.:** А насколько становление многомерно?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Да оно многомерно, но у него нет силы и энергии развития, которая позволяет человеку достигать конкретных результатов, а не жить в соответствии со своими ситуативными установками.

**АШМАРИН И.И.:** Но ведь и в развитии тоже можно всегда поменять точки развития?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Можно поменять, но тогда придется идти на риск и, возможно, потерять то, что достигнуто на предыдущем этапе. И, тем не менее, у становления всегда присутствует возможность пребывания человека сразу в разных пространствах. Только профессионал, пребывая в логике развития, может четко делить: вот это мое профессиональное пространство, где я обладаю определенными специальными навыками и преимуществами, а там начинается уже не мое, я туда не пойду. Запрета же для человека, который находится в парадигме становления, не существует. Он пробует свои силы в разных делах, осваивает новые и смежные пространства, не будучи озабоченным при этом требованиями профессионального сообщества.

Главное для него не то, что он лепит, а как он лепит самого себя. Он делает себя богаче, всестороннее. Вот так складывается многогранный образ человека, который для него не является самоцелью, а скорее является следствием процесса жизни. И опять же, развитие – это существование «конечного человека». Этот человек заранее обречен, запрограммирован на гибель. И все его попытки отдалить эту гибель через карьерный рост, упоение властью, накопление капитала или коллекции не при-

водят к желаемому состоянию, которым можно хоть как-то оправдать свою жизнь: оставить след в мире, осуществить свое предназначение. Фактически это означает, что человек не принадлежит самому себе, а вынужден соответствовать социальным стандартам.

**ГРЕЧКО П.К.:** Минуточку. А вот Нобель, который после себя оставил фонд, — он для кого жил? Он ведь в парадигме развития существовал.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я не могу отвечать на все иронические вопросы. Но, если отвлечься от некоторой иронии, скрытой в вопросах, то можно возразить Вам тем, что для большинства людей в мире, которые не получают нобелевские премии, не важно то, как и для кого жил Нобель. Нет в мире справедливости, как и четких критериев того, кто и за что должен быть вознагражден в первую очередь. И отбор победителей ведут люди, принадлежащие к профессиональным и экспертным сообществам, которым важен, прежде всего, значимый результат, условно говоря, научное открытие.

**ГРЕЧКО П.К.:** Согласен. Но представьте себе, в плане конкурентной борьбы, что культура отторгает развитие, — что тогда будет, в конечном счете?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я считаю, что пламя конкурентной борьбы, в конечном счете, превратит мир в пожар. И все мы в этом пламени сторим...

**ГРЕЧКО П.К.:** Нет, мне понятно, что этим может завершиться. Но пока этого нет — что будет с нами в обозримом будущем?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Конечно, следуя Вашей неявной подсказке можно ответить так: в системном мире господствуют логика развития и профессиональные ценности, а в жизненном — логика становления и поиски в безбрежном океане; и что не следует переносить ценности одного мира в другой. Но это было бы слишком просто.

Поэтому я не буду искать окольных путей и выскажусь определенно, предоставляя Вам дополнительные возможности для критики. Альтернатива парадигме развития только одна — любовь. Любовь к природе, людям и т.д. И с этой точки зрения возможно правы верующие люди. В парадигме становления все люди — братья и все живые существа на этой планете имеют право на существование.

**ГРЕЧКО П.К.:** Я чувствую, что нас побьют. И очень больно.

**РЕЗНИК Ю.М.:** По-видимому, Вам есть, что терять, если Вы опасаетесь вероятного возмездия. Вы рассуждаете сейчас в логике развития, где сильные побеждают слабых (непрофессиональных, менее подготовленных, бедных и пр.). И нужно быть сильным, чтобы удержаться на плаву, иметь конкурентные преимущества. Тем не менее, когда мы объясняем

убийство животных, которых мы потребляем, только тем, что очень хочется кушать и другого выбора как убивать у людей нет (вместо того, разумеется, чтобы найти альтернативные источники питания), то это — опять же издержки нашей философии развития и сопутствующей ей психологии насилия и завоевания.

**ГРЕЧКО П.К.:** Не согласен с вами. По территории Йеля в США бегают животные: белки там всякие и пр. Но вы попробуйте их тронуть!

**РЕЗНИК Ю.М.:** Не стоит нам рисовать рай на чужой земле. И там не все так гладко. Белку может и не тронут ради эстетического удовольствия, а миллионы голов рогатого скота забивают ежегодно, отправляя на верную смерть ни в чем неповинных животных.

**ГРЕЧКО П.К.:** О да! Масса, масса.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Ваша ирония, переходящая в сарказм, мне очень импонирует. Тем не менее, даже если нам не удалось убедить друг друга, мы продолжаем высказывать свои мнения о проблеме социального.

**ОГАНЯН К.М.:** Юрий Михайлович, Вы сказали, что нужно все-таки следить за церемонией. Можно подключиться к беседе уже?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я, думаю, что не только можно, но и нужно. Подключайтесь, Каджик Мартиросович.

**ОГАНЯН К.М.:** Петр Кондратьевич говорил об эволюционных универсалиях, а здесь я вижу духовность как отдельный пласт... Я думаю о том, как сформулировать синтез ваших позиций? И пришел к выводу, что нужно это объяснить другой, более универсальной социальной теорией. Это, я считаю, это может сделать синергетическая теория. Если эволюционные универсалии заменить социокультурными универсалиями: культура, язык, духовность, обычаи — все вместе от одного поколения к другому они передаются через турбины, которые можно механически представить.

Вот я могу объяснить социальность совокупностью этих универсалий. И тогда можно развитие рассматривать условно с научного знания Платона, Аристотеля до сегодняшнего дня. Концепция диалектического развития теоретического знания состоит в том, чтобы не рассматривать эмпирическое в противоречии теоретическому, поскольку эмпирическое противоречит умозрительному, а теоретическое — синтез эмпирического и умозрительного. И таким образом, дойти от Платона и Аристотеля, все виды знания перечислять, чередовать. Но говорить, что каждый эмпирический вид имеет свои разновидности имеет: эмпирический свои разновидности имеет, умозрительный — свои, теоретический — свои. В конечном итоге выйдем на научную теорию как вид достоверного знания.

Можно, таким образом, развитие со становлением знания рассматривать. Так вот сейчас посмотрим в социальности. Когда англичане уехали в Америку, забыли взять с собой определенные отношения. Я называю это «общественные отношения». Они уехали туда, но не взяли с собой все типы экономических отношений, в Европе давным-давно развитые, а в Америку их надо было привезти вместе с приходом туда людей. Так вот, они переносят туда социальность ...

**РЕЗНИК Ю.М.:** И культуру переносят.

**ОГАНЯН К.М.:** Тогда культура, как Вы говорите, то, что человек трогает руками, превращается в культуру, — тогда все что угодно культура.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Нет, это практика для меня.

**ОГАНЯН Х.М.:** Но тогда мы расходимся.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Да.

**ОГАНЯН К.М.:** Ну очень хорошо. Я имею в виду, что любые вещи, которые человек трогал руками, превращаются в предмет культуры. Чтобы понять их культурный смысл, надо включить духовность. А чтобы духовность включить, необходимо в социальность вложить смысл человечества и ответить на вопросы: куда идет цивилизация, человечество в целом? То, что сейчас философы смысл видят только в выживании человечества, не позволяет нам увидеть социальное в истинном свете. И если дальше человеческое развитие будет обусловлено такой прагматической целью, то о социальности не может речь идти. Я прошел стажировку в социальных службах Германии, Франции, Швеции, Дании. И везде спрашивал: «А сколько вы тратите на создание и поддержание такой уникальной социальной службы?» Мне отвечают: «Мы не считаем. Главное — удовлетворенность клиента. Чтобы клиент удовлетворенным уходил».

Обязанность современного социолога — останавливаться на развитии самого социального, а не заботиться о его выживании. И в русской социологической мысли это тоже было главное, начиная с 60-80-х гг. XIX века. Социальность надо определить как главный предмет социологии, и туда как раз включить все эти Ваши универсалии. В моем понимании, синергетическая теория дает ответы на все эти вопросы.

Почему я хотел социальность через синергетическую теорию объяснить? Думаю, что через аттракторы мы выйдем к тому, что конец истории не сегодня, не завтра, не через миллион лет. Смысл истории и цивилизации, смысл социального мы видим в будущем. Если мы не включим этот компонент в научную картину социального, то ни на шаг не продвинемся вперед.

И последнее. Я полагаю, что предложенные здесь трактовки социального суть не взаимоисключающие, а взаимодополняющие. Питирим

Александрович Сорокин говорил, что интегрализм – единственный путь развития социальной науки в России. И дальше мы можем интегрализм развивать. Не бросать то, что мы создали, а, учитывая европейские либеральные ценности, их сочетая, стремиться предложить новые подходы.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Каджик Мартиросович, я просто хотел отреагировать. То, что Вы развиваете синергетическую теорию, мне, конечно, отраднo. Я просто хочу отнести к тому, что сказали Вы, и в большей степени к тому, что сказал уважаемый докладчик. Относительно того, что альтернативы демократии нет. Что Россия просто обречена на демократию.

Демократия – это продукт цивилизации, существующей в парадигме развития. Это доведенная до крайности логика развития со всеми ее плюсами и минусами. Я вижу себе это так. Представьте себе красивую золотую клетку со всеми удобствами, где все блага присутствуют. Это и есть либерально-демократическая система. Ведь ограничения в такой системе существуют и очень жесткие ограничения: туда не пойдешь, здесь не сядь, этого не делай. И главный ограничитель – это не право, а доллар, рубль или что-то еще, что делает право и все пресловутые свободы удобной ширмой, за которой скрываются эгоистические интересы представителей правящего класса.

Дело в том, что для меня важен другой момент: то, что западные исследователи, отстаивая преимущества демократии, отнюдь не размышляют о таких категориях, как счастье. Наверное, для американского человека быть счастливым – это значит жить в американском обществе. Свое счастье они имплицитно сплавливают с американским образом жизни, с демократией, с либеральными ценностями, экспортируя их в другие страны. Тот человек, который не живет на Западе, просто не может быть счастливым по определению. И свой американский образ жизни, свою мечту, воплощенную в Америке, они разносят по всему миру, желая сделать счастливыми других людей. «Живите в демократии, живите как мы, и вы будете рано или поздно жить в хорошем обществе».

Возможно, американская клетка очень хорошо оборудована всякими техниками слежения и огромная пропагандистская машина работает на то, чтобы держать людей в состоянии лояльности. Но по клетке ты можешь ходить до тех пор, пока твои действия не придут в противоречие со всей системой. Не дай вам Бог посягнуть на святая святых либеральной системы – американский образ жизни.

**ГРЕЧКО П.К.:** Если бы американский профессор Вас послушал, он бы непременно возмутился. Как это так, он по клетке ходит?!

**РЕЗНИК Ю.М.:** У них большая клетка, красивая и роскошная, но все-таки клетка. И это, я еще раз говорю, доведенная до крайности логи-

ка развития, которая дает при жизни людей только один выход — жить в клетке, соблюдая все системные требования и условности. Но нельзя всем обеспечить благополучное существование в одной клетке. Кто-то обязательно окажется за ее пределами, а кому-то не достанется желаемое количество жизненных благ. Так что придется искать новые формы существования.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да. Они ищут, пытаются найти.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Потому что не видят для себя иной альтернативы, кроме эксплуатации ресурсов всего мира и собственных людей.

**ГРЕЧКО П.К.:** Если бы хорошая была элита, мы бы жили лучше.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Давайте ради счастья и благополучия немногих пожертвуем личным благосостоянием. Когда-нибудь наша элита станет образованной, богатой и удовлетворенной, чтобы, наконец, обратить внимание на собственный народ, которому она обязана служить.

Но есть и другая логика: давайте уже сегодня жить хорошо сами, и без всякой элиты, а ради себя, своих детей и близких. И не стремиться к той бешеной гонке, на которую нас обрекает парадигма развития, оставляя нам только одно: бежать и смотреть на уходящий поезд в олицетворении западной демократии и т.п. Ну не хочу я за ним бежать, мне он не интересен. Не то, чтобы противен, вызывает у меня отвращение... Вообще не вызывает никаких чувств. И не хочу я того, чтобы потом, когда я сбавлю темп движения, меня сменили по эстафете мои дети и внуки. Давайте выберем другой путь. Пусть он будет не столь привлекательным в материальном плане, но даст возможность человеку жить в соответствии со своей природой. Вот к чему подводит нас парадигма становления. Давайте жить счастливо уже сейчас, а не потом, в отдаленном будущем, участвуя в строительстве очередного *-изма* под предводительством очередной элиты, узурпирующей все самое лучшее и жизненно необходимое.

**ОГАНЯН К.М.:** Юрий Михайлович, для Вас социальное благополучие является критерием цивилизации?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Какой цивилизации? Да, является. Хорошо. Но скажите, социальное благополучие, закрепленное как в Конституции, законодательстве, что-нибудь значит на практике?

**ОГАНЯН К.М.:** Хорошо, оставим законы. Сейчас социальное благополучие является для Вас критерием развития общества?

**РЕЗНИК Ю.М.:** Смотря что мы будем рассматривать в качестве критериев благополучия. Давайте жить счастливо, — говорю я. Но для счастья одного человека достаточно кружки молока или чашки риса, а для другого, возможно, нужно возводить замки и дворцы. Но планета не в состоянии сегодня переварить все наши потребности, рожденные пара-



дигмой развития. Шар разлетится вдребезги. Я считаю, что счастье — главный критерий существования человека. Мы рождены не для того, чтобы сказку сделать былью, а чтобы быть счастливыми и жить благополучно.

**КЕЛЛЕ В.Ж.:** Юрий Михайлович, а что значат для Вас понятия «застой» и «стагнация»?

**РЕЗНИК Ю.М.:** В парадигме развития возможны застой и стагнация. Застой — это остановка в пути, прекращение развития, стагнация же означает нарушение механизмов развития, сбой в системе, который приводит к ее преждевременной гибели. Для становления эти процессы совершенно не характерны. Что такое застой в обществе? Это когда оно перестает развиваться, оставаясь в прежнем историческом измерении, и не может вырваться из него без очередного «пинка» в виде революции, бунта, народного гнева. И социальное взрывается, рассыпаясь на мелкие осколки и хороня под собой невинные души! Петру Кондратьевичу нравится, когда происходят социальные взрывы.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да, я восхищен динамикой, это точно.

**АШМАРИН И.И.:** А потом, наверное, важен временной масштаб. Тысячелетняя стагнация Востока — это мгновение в масштабе социо- и культурогенеза. И наше отставание на тридцать, на триста лет, допустим, от Европы, это вообще не мгновение, а так... Все зависит от того, в каком масштабе мы рассматриваем социальную динамику? Если она рассматривается в масштабе двух, трех, семи, четырех поколений — это одно. Если в масштабе генезиса всего человечества, — это совершенно другое.

**КЕЛЛЕ В.Ж.:** У Гюнтера Стента, известного молекулярного генетика первой половины XX века, есть книжка, которая называется «Золотой век». Там идея такая: наука исчерпала себя, все познано, наступил золотой век. Понимаете, и смысл такой: вообще это страшно — теряется смысл всего, развиваться дальше некуда, делать больше нечего, человечество потеряло смысл существования. Поэтому очень плохо, если люди все познают, люди должны вечно стремиться куда-то, иначе они гибнут. Вот такое дело. Поэтому я считаю, что парадигму развития не надо так сразу закапывать.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я ее просто рядышком хотел поставить, а не закопать.

**КЕЛЛЕ В.Ж.:** Это вопрос, требующий осмысления.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Я согласен Вами.

**КЕЛЛЕ В.Ж.:** Есть разные типы развития.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Но имеются и другие типы существования. Например, то, что я называю становлением.

**КЕЛЛЕ В.Ж.:** Простите. Первобытное общество существовало в одних и тех же формах миллион лет. А современность появилась в послед-

ние десятки лет. Мне кажется, мы несколько преувеличиваем значение современного общества.

**РЕЗНИК Ю.М.:** Владислав Жанович, временные рамки были другие. Люди жили в другом историческом времени, они не мыслили, что будет с ними завтра или послезавтра. В лучшем случае, через двадцать лет, как говорит наш уважаемый премьер-министр.

**ГРЕЧКО П.К.:** Да. Счастье придет через двадцать лет.

**РЕЗНИК Ю.М.:** На этой обнадеживающей ноте предлагаю, коллеги, завершить сегодняшнюю дискуссию.

## Раздел II. Социальный мир в эпоху перемен

### ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Л. ВИРТ

### ГОРОДСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Те, кто стремится достичь прогресса в познании социального мира через усердное накопление фактов, возможно, ошибаются не меньше тех, чей взор прикован только к космическим обобщениям. Мы не можем выявить факт, не постулировав заранее рамку соотнесения (*frame of reference*), внутри которой он имеет место, а также некоторый набор критериев, по которым мы опознаем его и отличаем его от фантазии. В то же время мы не можем прийти ни к какому надежному обобщению, имеющему хотя бы какое-то отношение к реальным людским проблемам, не отталкиваясь от каких-то предшествующих обобщений, которые мы модифицируем так, чтобы в них были учтены конкретные новые факты опыта, которые мы открываем. Прогресс в социальной науке, как и в других областях знания, наиболее вероятен тогда, когда мы смотрим на то, что внешне явлено нам как беспорядочное нагромождение фактов, с какой-то относительно новой точки зрения или когда расширяем и дифференцируем наши перспективы так, чтобы вовлечь в поле зрения упрямые факты, до тех пор сопротивлявшиеся рациональному анализу в уже существующих перспективах. Таким образом мы ставим какие-то относительно новые вопросы и, возможно, приближаемся к каким-то новым

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2006. Т. 8. Вып. 2. С. 21-32). Перевод выполнен по источнику: *Wirth L. The Urban Society and Civilization // 1126: A Decade of Social Science Research. Chicago, 1940. P. 51-63.*

ответам. Дайте нам подходящую точку опоры, и тогда у нас появится надежда понять — если уж не перевернуть — мир.

Помещение урбанизации западного мира в центр нашей перспективы дает нам основания надеяться на достижение новых пониманий. Но дабы никто не счел, что я предлагаю просто предаться кабинетной научной игре в «ку-ку», в которой одна перспектива ничем не лучше любой другой, позволю себе уточнить, что есть веские основания выбрать для нашего анализа современной социальной сцены платформу урбанизма. То, что мы называем цивилизацией, в отличие от культуры, было выпестовано в городе; город — это центр, из которого влияния современной цивилизованной жизни расходятся круговыми волнами во все концы земного шара, и точка, из которой они контролируются; постоянные проблемы современного общества обретают свою наиболее острую форму в городе. Проблемы современной цивилизации — это типично городские проблемы.

Хотя кого-то и можно было бы убедить в том, что выдвигать урбанизм как центральную тему значительной части текущих социально-научных занятий вполне законно, они, возможно, склонялись бы к утверждению, что он, в конце концов, конституирует лишь одну из многих возможных точек зрения, при которой много важного и интересного в социальной жизни человека остается не объясненным и еще больше подвергается искажению. Но это, вероятно, касается в равной степени и любой альтернативной концепции, призванной интегрировать высокоспециализированные и обширные интересы социальных ученых. Между тем сам факт, что население сегодняшнего мира является в значительной мере городским, а процесс урбанизации и образ жизни, с ним согласующийся, за короткое время радикально преобразили весь западный мир, предполагает, что почти любое значимое утверждение, которое может быть выдвинуто по поводу нынешнего общества, будет содержать урбанизм как один из своих каузальных терминов. Более того, почти любое утверждение, призванное объяснить проблемы, затрагивающие наши культурные ценности, с необходимостью должно будет включать современную городскую социальную структуру либо в качестве независимой, либо в качестве зависимой переменной. И наоборот, попытка понять город неизбежно выводит нас на основные аспекты цивилизации.

Возможно, кому-то из читателей эти комментарии покажутся простыми рационализациями, состряпанными постфактум для оправдания того, что было сделано случайно. Я бы не стал преуменьшать тот факт, что, разрабатывая эту перспективу, социальные ученые нашего университета имели перед глазами пульсирующую жизнь неудержимо растущее-

го метрополиса, в котором они жили, и были склонны, хотя бы ради экономии исследовательских усилий, так формулировать вопросы, чтобы для ответа на них можно было пользоваться наблюдениями, сделанными буквально со ступенек крыльца собственного дома. Однако и они, и другие социальные ученые, работавшие в других местах, вскоре обнаружили, что конкретные и непосредственные социальные проблемы Чикаго и лежащие в их основе процессы являются в существенных своих чертах проблемами и процессами каждого города, что они на самом деле типичны для всего нашего индустриализированного, урбанизированного мира и что они, если должным образом их проанализировать, покажут, что представляет собой этот космос (или хаос) двадцатого века и как он таковым стал.

Изучение города предложило себя как решающее не только для научного понимания самого города, но также для понимания сегодняшнего социального порядка в некоторых более широких его аспектах и управления им. Несмотря на интеллектуальный и практический вызов большого города, в котором обитали социальные ученые, их небольшая компания, собранная здесь в 90-е гг. XIX в., могла, конечно, и дальше следовать проторенными путями традиционной учености, которые практиковались в то время европейскими и американскими университетами. Случилось, однако, так, что наш университет был основан в то время, когда этот феноменально растущий город был еще очень молод и когда социальные дисциплины, в особенности социология и политическая наука, еще только начинали искать эмпирическую базу вместо поклонения тем поспешно сформулированным грандиозным системам, которые прежде над ними довлели. Следовательно, почти с самого зарождения университета социально-научная группа здесь обратилась к тем обыденным, но интересным проблемам, которые обрушились на домашнее, экономическое и политическое тело города Чикаго. Одним глазом они посматривали на традиционную теорию, а другим деловито наблюдали распростершийся перед ними живой город. С самого начала нашей недолгой жизни в качестве академического учреждения теория и эмпирические исследования никогда не разлучались и взаимно обогащали друг друга.

Спустя всего два года после того, как университет открыл свои двери, появилось два документа, подготовленных членами его факультета социальной науки. Хотя сегодня они вполне могут показаться нам курьезами, они служат также свидетельствами раннего и устойчивого интереса к изучению городской жизни. Одним из этих документов был «*Catechism of Social Observation*» Чарльза Ричмонда Хендерсона<sup>1</sup>, вторым —

---

<sup>1</sup> *Henderson C. R. Catechism for Social Observation. Boston, 1894.*

отчет об американском городе Альбиона У. Смолла и Джорджа Винсента<sup>2</sup>. Вскоре за этим последовала работа Чарльза Зюблина о муниципальных проблемах и управлении, а к началу Первой мировой войны целое поколение студентов, изучавших экономику, политику и социологию, уже было посвящено в тайны исследования городской социальной структуры. Однако лишь в 1915 г. появились первые свидетельства зарождения согласованной исследовательской программы, ибо в этот год Роберт Э. Парк опубликовал статью, озаглавленную: «Город: предложения по исследованию человеческого поведения в городской среде»<sup>3</sup>, которая была призвана привлечь внимание к возможностям эмпирических исследований и дать систематический корпус гипотез для будущего социального ученого, которого можно было бы на достаточно долгое время выманить из библиотеки, дабы он увидел городскую жизнь собственными глазами. Интеллектуальный фермент, разбуженный этой (нестандартной для того времени) статьей социолога, чуткого ко всему новому, или, скорее, журналиста, получившего обширную и основательную подготовку в области философии и социальной науки, начал по-настоящему обретать форму только к концу войны. Тем временем на свет явилась целая серия докторских диссертаций, тематика которых простиралась от описаний социальных проблем на Скотных дворах до «Изучения великосветской жизни Чикаго»<sup>4</sup>. В целом, они строились по образцу новаторских исследований американских общин, начатых в 1883 г. университетом Джонса Хопкинса и публиковавшихся под редакцией Герберта Б. Адамса, но отличались от них тем, что базировались не на чтении книг, а на непосредственных наблюдениях жизни. Нельзя сказать, что чикагские исследования проявляли забывчивость в отношении того, что было сделано раньше. Имеются обильные свидетельства того, что эти многообещающие социальные ученые были знакомы с классическими трудами сэра Генри Мэна, Тённиса и Дюркгейма. Активно читалась книга Чарльза Бута «Жизнь и труд населения Лондона»<sup>5</sup>; исследования супругов Уэбб и Джеймса Брайса владели людскими умами, в особенности занимая тех, кто отслеживал политическую атмосферу в городе. Разоблачительные описания «разгребателей грязи» жадно прочитывались, вызывая волну бледных подражаний; и в то же время уже добилось признания более прозаичное, хотя, пожалуй, и более научное социальное обследование.

---

<sup>2</sup> *Small A.W., Vincent G.* An Introduction to the Study of Society. N.Y., 1894.

<sup>3</sup> *Park R.E.* The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment // American Journal of Sociology. 1915. Vol. XX. P. 577–612.

<sup>4</sup> *Thomas James Riley.* A Study of the Higher Life of Chicago (Ph.D. thesis, Chicago, 1904).

<sup>5</sup> *Booth C.* Life and Labour of the People in London. N.Y., 1903.

Кое-чего, однако, недоставало, пока не проявило себя воодушевляющее влияние профессора Парка. Речь идет о связанном корпусе понятий, который давал бы подходящую оптику для формулировки проблем и отбора, описания и систематической интерпретации фактов. Здесь оказались весьма полезными в качестве общих ориентиров категории, включавшие такие полярные понятия, как статус и договор, симбиоз и консенсус, общность и общество, механическая и органическая солидарность. Более того, в первые три десятилетия нашего века ни один исследователь американской городской сцены не мог не обратить внимания на тот факт, что то, что было явлено общественному вниманию в виде городского беспорядка, являлось отчасти симптомом «болезни роста» порядка, совершившего за короткий отрезок времени, охватывающий всего пару-другую поколений, скачок от простого аграрного уклада к сложному городскому индустриализму. Факты этого развития были достаточно хорошо известны и даже статистически задокументированы в таких работах, как «Рост городов в XIX веке» Адны Ф. Вебер<sup>6</sup>. Однако фундаментальные факторы, ответственные за рождение городской цивилизации в Америке, и метод, адекватный для постижения странных новых форм, принимаемых социальной жизнью в городских центрах, еще только предстояло найти.

К счастью, финансовая помощь со стороны фондов не только послужила катализатором, в подходящий момент кристаллизовавшим исследовательские интересы, сложившиеся в умах таких людей, как Парк и Мерриам, в связанные исследовательские программы, которые до тех пор зависели от весьма скромной поддержки, не всегда к тому же наличествовавшей, но и привела к появлению беспрецедентной в академической истории организации, созданной специально для содействия социально-научным исследованиям. Речь идет о Комиссии по исследованию локального сообщества (Local Community Research Committee), взявшей за освоение *terra incognita* города Чикаго. Но хотя Чикаго и был главным центром, в котором развернулась работа, внешние границы, к счастью, никогда не уточнялись. За период с 1923 г., когда Комиссия приступила к работе, по 1929 г., когда ей было предоставлено это здание<sup>\*</sup>, была завершена целая серия пионерских исследований, отчет о которых десять лет назад был представлен в книге Т.В. Смита и Л.Д. Уайта, озаглавленной «Чикаго: опыт социально-научных исследований»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Weber A.F. The Growth of Cities in the Nineteenth Century. N.Y., 1899 (Columbia University Ph.D. thesis).

<sup>\*</sup> Настоящий текст был прочитан в качестве доклада в здании LCRC. — Прим. перев.

<sup>7</sup> Smith T.V., White L.D. Chicago: An Experiment in Social Science Research. Chicago, 1929.

Минувшее десятилетие принесло нам новые замечательные достижения. То, что рассматривалось тогда как опыт, увенчалось корпусом организованного знания, выходящим своими импликациями далеко за пределы локальной сцены, и исследовательскими методами, заслужившими признание социальных ученых во всех уголках мира.

Один из поразительнейших контрастов между городским и сельским образом жизни, описываемый в литературе, — это разница между обществами, основанными на родстве, и обществами, основанными на территории. Признание важности этого различия пробудило интерес к пространственному порядку городской жизни, возникающему из плотной концентрации больших масс людей на компактной территории, а также к тому, как люди и институты размещаются относительно друг друга в этих условиях. В последнее десятилетие возникла и получила широкое распространение фактически новая дисциплина в корпусе социальных наук — человеческая экология. Благодаря исследованиям Парка, Бёрджесса, Маккензи и других физическая структура различных естественных ареалов и сообществ, образующих физический каркас городского мира, а также экологические процессы концентрации, дисперсии, сегрегации и сукцессии людей, институтов и культурных черт, происходящие внутри него, стали выявляться с помощью весьма точных количественных показателей, позволяющих проводить сравнения между городами. Господство города над окрестностями стало выявляться через все более расширяющийся радиус его влияния в экономических, политических и культурных делах. Было показано, что не только наши политические единицы в пределах города часто в значительной мере не совпадают с экологическими и культурными ареалами, но и сам город, имея соответствующее жизнеобеспечение, превращается в конце концов в метрополис, поскольку действительная орбита его жизни стремится вырваться за пределы юридически установленных статичных границ. В итоге на периферии каждого растущего города мы получаем ничейную землю, в которой отсутствует какой-либо социальный контроль, и это объясняет значительную часть наших пустых трат, нашего беспорядка и наших проблем. Конкретно это выражается в неразберихе правительственных учреждений и, соответственно, в многочисленности пересекающихся и конфликтующих друг с другом служб и властей. Исследования этого типа, проведенные здесь, включают исследования организации здравоохранения, налогообложения, маркетинга, транспортного обслуживания, полицейского контроля, образования, водоснабжения, судебных учреждений; политические и административные импликации этих исследований были подытожены Чарльзом Мерриамом и его коллегами в книге «Уп-



*равление метрополисным регионом Чикаго»<sup>8</sup>*; сейчас мы пытаемся синтезировать их с экономическими и социологическими исследованиями и свести в одну книгу, которая могла бы стать основой для целостного плана развития метрополисного региона (metropolitan region) Чикаго.

В последние годы, поскольку эти проблемы приняли в Чикагском ареале острую форму, мы переключились с детального анализа локальных сообществ внутри города на более широкие секторы и зоны метрополисного региона. Понятие метрополисного региона, отчасти благодаря нашим стараниям, закрепилось достаточно прочно, и это позволило подвергнуть анализу и истолкованию многие из нелегких проблем, вызываемых ростом города и усложнением его взаимосвязей с окрестностями. Связное представление данных о городских ареалах и их росте в региональном масштабе уже доказало свою незаменимость для решения практических проблем землепользования, жилищного строительства, транспортного обслуживания, коммунальных услуг и планирования. Гипотеза, из которой исходят эти региональные исследования, состоит в том, что в экономическом и социальном отношении метрополисный регион Чикаго фактически являет собой единое целое, которому до сих пор не уделялось должного политического и административного внимания по причине относительной непоколебимости юридически установленных границ. Проблема управляемости в этом регионе, в решение которой мы старались внести свою лепту, сводится к тому, как перенести в политику и администрирование то единство, которое уже существует в экономической и социальной сферах. Благодаря счастливому совпадению интересов мы увидели наши локальные и региональные исследования спроецированными на общенациональный масштаб через сотрудничество с Национальной комиссией по ресурсам, итогом которого стала серия публикаций об урбанизме<sup>9</sup>; последние, в свою очередь, были взяты за образец многими странами, коих коснулась волшебная палочка урбанизации. Таким образом, мы содействовали признанию стратегической важности города для общенационального благополучия или неблагополучия.

Город — не просто точка, где в ограниченном пространстве скапливается большая людская масса; это еще и собрание людей, демонстрирующее самую необычайную гетерогенность почти во всех характеристиках, в которых люди могут друг от друга отличаться. В этом отношении

---

<sup>8</sup> *Merriam C.E. et al. The Government of the Metropolitan Region of Chicago. Chicago, 1933.*

<sup>9</sup> *Our Cities: Their Role in the National Economy. Washington, 1937; Urban Government. Washington, 1939.*

город представляет, быть может, самую разительную противоположность тем социальным сущностям (entities), которые мы называем примитивными, народными или крестьянскими обществами. Следовательно, методы, подходящие для понимания населения метрополиса, кардинально отличаются от методов, приспособленных к более простым и гомогенным обществам. Этим объясняется тот факт, что, пытаясь понять город, мы были вынуждены прибегнуть к обширным статистическим исследованиям с целью определения человеческих элементов, из которых он состоит. Они, как и во всех других обществах, различаются по полу и возрасту, но вместе с тем демонстрируют своеобразное распределение по возрастным и половым группам и огромные вариации в этих параметрах от одного ареала к другому. Они очень отличаются друг от друга по роду занятий, ввиду более широкого разделения труда, ставшего возможным благодаря развитию рынка. Они отличаются по благосостоянию и доходу, занимая разные положения в диапазоне, на одном конце которого мы находим крайности изобилия, а на другом — глубины ужасающей нищеты и необеспеченности. Более того, в силу своего центрального положения в комплексе капиталистической цивилизации город вовлек в свои пределы расовые и этнические группы со всего мира, более или менее амальгамировал их и, перемешав их черты, создал новый агрегат гибридов, которые где-то живут вперемешку, а где-то сегрегируются друг от друга, где-то сотрудничают, а где-то враждуют, но в любом случае выстраивают комплекс культур, не имеющий прецедентов в человеческой истории. Эта гетерогенность человеческого материала в городе является источником как творческого брожения и стимуляции, так и трений и конфликтов, характерных для современного общества.

Для того чтобы постичь этот агрегат, столь несовершенно спаянный в социальное единство, мы обратились первым делом к детальному анализу всех тех доступных для исследования характеристик, по которым жители города отличаются друг от друга. Чикаго был одним из первых городов, который стал предоставлять социальным ученым богатые материалы переписей в форме, в которой они поддавались строгому анализу. Комиссия по социально-научным исследованиям (Social Science Research Committee) стараниями Бёрджесса и его коллег создала для нас настоящую сокровищницу базовых материалов, которые использовались не только для теоретических, но и для практических целей. В нашей монографии о населении метрополисного региона Чикаго, которая скоро должна выйти в свет, мы включили в описание и классификацию, строящуюся на основе мелких переписных участков и локальных сообществ; более широкие секторы и зоны, составляющие метрополисный регион; а

также спроецировали текущую ситуацию в будущее, исходя из опыта и обстоятельств, объясняющих замедление темпов роста и перераспределение людей в направлении от центра к окраинам. Ясно, что только безличный язык статистики способен справиться со столь впечатляющими массовыми феноменами.

Однако для более близкого знания населения города — знания, которое не поддается выражению через такие показатели, как уровни рождаемости и смертности, половой состав, средняя арендная плата, гражданство, грамотность, уровень образования, профессиональная принадлежность, расовое и этническое происхождение и т.п., — невозможно, а при наших современных познаниях и нет необходимости изучать каждого. Взамен этого мы обращаемся к анализу репрезентативных выборок, процедуре, к которой не приходится обращаться в случае меньших по размеру агрегатов и менее гетерогенных сообществ, таких, с какими привыкли работать антропологи. Вместе с тем, социальный ученый — поскольку он имеет дело с людьми в их взаимосвязях и обществами, т.е. не просто с количественным агрегатом, а с сетью притязаний и ожиданий, которая связывает людей, — вынужден изобретать особые методы, приспособленные к изучению именно этих феноменов, которые являются социальными, в отличие от физических, и имеют, наряду с внешними, внутренние аспекты. Это требует общения, опроса, интервью и того, что обрело известность как «человеческие документы». Начиная с исследования Томаса «*Польский крестьянин в Европе и Америке*»<sup>10</sup> и по сей день наши социально-научные исследования бьются над вопросом, как сделать эти человеческие документальные материалы поддающимися научному толкованию. Целая серия книг, сочетающих в себе процедуры статистического исследования, *case study* и полевого наблюдения, удостоверяет прогресс, достигнутый в совершенствовании метода, который был бы как можно более точным и в то же время не ограничивался внешними сторонами человеческой жизни, а был пригодным для понимания осмысленного поведения (*meaningful conduct*) и социальных ценностей.

Один из самых разительных контрастов между сегодняшним городским миром и сельским и примитивным прототипом, из которого он развился, можно увидеть в очень разных социальных структурах, характерных для этих двух идеально-типических полюсов существующих и исторически существовавших обществ. Аномальная ситуация, символичная для городской жизни, состоит в наличии тесной физической близости между людьми при огромных социальных дистанциях между ними. Это

---

<sup>10</sup> Thomas W.I., Znaniecki F. *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago, 1918; N.Y., 1927.

принципиально изменило основу человеческой ассоциации и оказало сильнейшее давление на черты человеческой природы, сформированные более простыми социальными организациями<sup>11</sup>.

Само выживание многомиллионных масс людей вдали от пригодной для возделывания почвы предполагает обширный технологический аппарат, являющий собой триумф современной естественной науки и инженерного искусства. Эти технологические нововведения, сделавшие города возможными, в то же время постоянно их переделывают. Так, если паровая энергия собрала нас в плотные скопления, то электричество способно нас перераспределить и рассеять. Технологическая революция, лежащая в основе развития городской цивилизации из доиндустриального народного общества, никоим образом не завершилась. Хитроумные и высокоэффективные машины, на которых зиждется современное общество, несут с собой как благотворные, так и дезорганизирующие влияния. Вероятно, никто из социальных ученых не внес в изучение социальных аспектов изобретения и технологии так много, как Уильям Ф. Огборн. Возьмем семью. В простом обществе она была поистине социальным микрокосмом, но, как показал Огборн, под воздействием современной технологии ее структура и функции изменились. И действительно, изучение семьи в городе есть изучение не столько ее организации, сколько процесса ее дезорганизации. Бёрджесс и его студенты Маурер, Фрейзер и другие весьма подробно проанализировали эти импликации городской жизни и подкрепили свои выводы внушительными массивами данных, эмпирически почерпнутых в семейных типах, находимых в разных расовых, национальных и экономических мирах города Чикаго.

Совсем недавно мы приступили к серии систематических исследований социально-экономической стратификации городского общества. Здесь мы обнаруживаем, что экономическая, социальная и политическая надстройка, выстраивающаяся на экологическом и технологическом базисе, подтверждает прежние гипотезы, что в ходе урбанизации и индустриализации западного мира рождается новая форма социальной организации, новая социальная структура, для которой характерны безличные отношения и в которой наиболее значимой связующей силой является денежная связь. Вместо родства и традиции интерес и идеология начинают служить тем цементом, который скрепляет человеческих индивидов в эффективно работающие группы. Связи между людьми тяготеют к деперсонализации, так что никто в городе буквально ничего не значит, разве что его голос может выступать от имени какой-нибудь ор-

---

<sup>11</sup> *Wirth L. Urbanism as a Way of Life // American Journal of Sociology. 1938. Vol. XLIV (July). P. 1-24.*

ганизованной группы. Исследования тред-юнионизма и коллективного торгова, проведенные Миллисом и его учениками, наглядно документируют это обобщение, а исследования наших политических ученых показывают эту же тенденцию в сфере политики. Исследования электорального процесса и политического лидерства Мерриам и Госнелла показывают мучительный процесс перехода, связанный с попытками заставить наши формы представительной демократии, родившиеся в деревнях Новой Англии, работать в современных многоязычных городах.

Наши социологи, между тем, занимались не только семьей, но и другими социальными институтами и структурами. Они стремились понять различные профессиональные группы, как то: медиков, юристов, агентов по купле-продаже недвижимости, церкви и деноминации, рекреационные и культурные службы, а также организации, создаваемые со всевозможными соответствующими всем мыслимым человеческим интересам целями ради того, чтобы дать действенное выражение потребностям и устремлениям городского человека. Более века тому назад один проницательный француз, де Токвиль, уже указал на расцвет всякого рода добровольных организаций в американской жизни<sup>12</sup>. Сегодня мы, опираясь на собственные исследования, обнаруживаем, что одну из крупных проблем города порождает тот факт, что людей интересуют цели, относительно которых беспристрастный наблюдатель заключил бы, что они не отвечают их интересам. Несмотря на сложную сеть добровольных ассоциаций, вырастающую в городе, рядом с нею всегда сохраняется остаток подвижных неорганизованных масс, который может стать жертвой динамичных лидеров и захватывающих лозунгов и оказывается беззащитным перед напористыми группами давления, попадая под воздействие современных инстанций формирования мнений, коими теперь в первую очередь являются уже не школа и церковная кафедра, а скорее газета, кино и радио. Если исследования социально-экономической стратификации и добровольных ассоциаций в городе, которыми мы сейчас занимаемся, окажутся настолько успешными, насколько нам хотелось бы, то мы сможем надежнее, чем прежде, описать генезис проблем коллективного действия в нашем современном городском обществе, факторы, которые ими управляют, и те приспособления в нашей институциональной жизни, которые необходимы для того, чтобы с ними справляться.

Многие из этих новых форм социальной организации уже нами проанализированы: фондовая биржа, кредитный рынок, частные и государ-

---

<sup>12</sup> *Tocqueville A. de. Democracy in America* (trans. Henry Reeve). Rev. ed. N.Y., 1899. Vol. II. P. 114. (См. рус. перевод: *Токвиль А. Демократия в Америке*. М., 1992. С. 378.)

ственные корпорации, профессиональная организация, секта, клуб и политическая партия. Исследования Уайта в области государственного управления, особенно управления кадрами в государственных учреждениях, и исследования Леланда в области государственных финансов демонстрируют рост научного знания, в основу которого положено эмпирическое изучение влияния нового городского образа жизни на функционирование государства.

Между тем предметом систематического анализа для наших социальных ученых становились не только базовые процессы, но и практические проблемы, возникающие там, где традиционные институты и механизмы контроля рушатся под ударом городской жизни. Исследования Бёрджесса и его учеников, посвященные делинквентности, преступности, сумасшествию, самоубийству и семейной дезорганизации, исследования Дугласа по безработице, исследования политических ученых на темы взяточничества, боссизма и коррупции, а также многочисленные вклады, внесенные факультетом «Школа управления в сфере социального обслуживания» в развитие практических методик работы с теми проблемами, которые поджидают человека в пока еще непривычной для него городской среде, подняли наши методы решения социальных проблем с уровня магии на те уровни, где во главу угла ставится рациональная процедура.

Исследование всех этих характерно городских феноменов опиралось на материал, которого прежде по большей части попросту не было или которым пренебрегали, поскольку считали не подлежащим научному изучению. В ходе попыток собрать этот материал разрабатывались новые методы, которые часто оказывались пригодными для более широкого использования. Обычно мы не могли или не хотели продолжать сбор рутинных материалов там, где они уже не могли служить дальнейшим научным целям или где эта функция могла быть передана другим службам, располагающим более адекватными ресурсами и непосредственно ответственным за их сбор. Так, эксперименты с регистрацией социальной статистики, начатые МакМилленом и Джетером, зашли достаточно далеко, после чего были переданы в ведение государственной службы; теперь они стали регулярной функцией правительства. То же касается и дорогостоящей публикации материалов переписей, с которой мы тоже экспериментировали. В новаторском проекте «История Чикаго»<sup>13</sup>, реализуемом под руководством мисс Бесси Л. Пирс, схожим образом делается ставка на нахождение новых путей. Он нацелен на то, чтобы проде-

---

<sup>13</sup> *History of Chicago*. Vol. I. N.Y., 1937; Vol. II. N.Y., 1940.

монстрировать возможности использования данных локальной истории при помощи методов современного исторического анализа. Его открытия будут важны как общий фон для всех других социально-научных исследований, но вместе с тем его важность выходит за рамки просто исторической информации, которую он нам предоставит. Он будет, особенно для последних периодов истории Чикаго, лишь схематично набрасывать общие контуры городского развития, оставляя другим ученым задачу наполнения этих контуров монографическими содержаниями, которые в конце концов сложатся в мозаику. Это будет еще одной демонстрацией того, что история цивилизации может быть написана в терминах истории городов и что наши американские города, конституирующие наряду с прочими современными городами фронтир цивилизации, являются частями и продуктами экспансии Европы.

Для революций характерно, что они не распознаются до тех пор, пока не достигнут своих финальных драматических стадий. Это полностью применимо к революции в социальной жизни, превратившей мир, в котором мы живем, из ряда относительно обособленных локальных, простых ремесленных, статичных, кастовых обществ в единый, взаимозависимый, сложный, технологичный, динамичный и внутренне высокодифференцированный космос. У нас все еще много культур, но цивилизация у нас одна. Город — символ этой цивилизации. Мы либо подчиним себе эту угрожающе сложную сущность, либо погибнем под ее обломками. Общую жизнь для благородной цели, о которой некогда говорил Аристотель, вероятно, лучше всего, — как, видимо, показывает человеческий опыт, — вести в городах. К этой цели, требующей в качестве первой своей предпосылки научного понимания основополагающих процессов этого нового образа жизни, как раз и направлены наши исследования.

*Пер. с англ. В.Г. Николаева*

**РОБЕРТ Э. ПАРК**

## **СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО\***

Много было написано об обществе до и после того, как Г. Конт и О. Спенсер впервые описали его как организм. Меньше было написано об обществах. Когда ученые хотели сказать об обществе во множественном числе, они употребляли выражение «социальная группа». Едва ли не для всей нынешней социологии, как, впрочем, и для других социальных наук, общество образуется из обществ, а обществами являются социальные группы.

Конта и Спенсера, которые стремились превратить социологию в науку, сегодня отнесли бы скорее к философам, чем к ученым. Как бы то ни было, они в величественной манере философов писали не об обществах, а об обществе; и поскольку общество они видели в широкой исторической перспективе, оно, пожалуй, интересовало их больше как идея, нежели как вещь.

Позднее ученые, обратив внимание на анализ и описание общества в его существующих конкретных формах, открыли в огромном многообразии меньших по размеру социальных единиц по существу одни и те же социальные процессы, производящие по существу те же самые социальные структуры, что и наблюдаемые философами истории. Это подвигло их предпринять несколько рискованный эксперимент по, так сказать, изъятию обществ из их локальных и исторических окружений, с тем, чтобы увидеть их *sub specie aeternitatis*, то есть как индивидуальные случаи какого-то класса или типа. О таких классах и типах могут выдвигаться некоторые общие утверждения. Видимо, таков, по крайней мере отчасти, метод естественных наук, в отличие от наук исторических. Во всяком случае, история не задает вопросов о том, что вещи собой представляют.

---

**Роберт Парк** (1864–1944) – американский социолог, глава научной школы по социальной экологии.

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2001. Т. 3. Вып. 4). Перевод выполнен по изданию: *Park R.E. Society, Colletive Behavior, News and Opinion, Sociology and Modern Society. Glensow, III., 1955. P. 322-341.*



Таксономические задачи перед ней не стоят, так как обычно она не стремится выдвигать общих утверждений. Она просто использует их для толкования своих утверждений об исторических фактах. Поскольку и когда историки пытаются высказывать общие, а не частные суждения, история перестает быть историей и, возможно, становится социологией.

Однако вещи, классифицируемые наукой, меняются. Скопления людей при определенных обстоятельствах становятся толпами; религиозные движения возрождения создают религиозные секты; социальные движения преобразуются в социальные институты. Именно этими изменениями и процессами, которые их вызывают, интересуются в конечном счете социология и другие социальные науки, поскольку они принимают характер естественных наук. В этих обстоятельствах стал широко употребляться более абстрактный термин для описания разных социологических видов. Этот термин, «социальная группа», сегодня обычно применяется для обозначения любой формы общества — от семьи до собрания жителей района. В словаре социальных наук слово «общество» еще используют в том смысле, в котором его употребляли Спенсер и Конт, но теперь — лишь для описания той всемирной сети социальных отношений, в пределах которой в нашем современном мире все народы и все институты очевидным образом связаны друг с другом и продолжают связываться все теснее. Именно в этом смысле Грэм Уоллес употребляет термин «Великое Общество». Великое Общество — это современное общество.

Джордж Мид, глубже чем кто бы то ни было, кого мне довелось знать, проанализировавший отношения, которые мы называем социальными, описал социологию как науку об институтах. Однако мне кажется, что социальные институты служат предметом изучения специальных социальных наук — экономики, политологии и, возможно, сравнительного религиоведения. Каждая из дисциплин занимается каким-то типом институтов, причем типом, характерным для одного из нескольких уровней, на которых происходит социальная интеграция.

Мы говорим об экономическом обществе, политическом обществе и если не о религиозном обществе, то, по крайней мере, о религиозных обществах. Мы говорим о них так, словно каждое из них не представляет всего лишь один аспект — или одну систему человеческих отношений — того более всеохватного социального агрегата, который описывается Контом и Спенсером как социальный организм.

Эта сегментация общества вместе с соответствующей ей специализацией социальных наук логична и возможна, поскольку на каждом из этих уровней — экономическом, политическом и культурном — возникли особые функции, отвечающие потребностям неуклонно расширяющегося

общества. То, что эти структуры и процессы в современном обществе функционируют относительно независимо друг от друга, факт настолько известный, что мы даже не всегда представляли его значимость. В настоящий момент, когда старый социальный порядок, похоже, рушится и уплывает в прошлое, как лед весной вниз по реке, мы яснее, чем когда-либо раньше, видим, что эти разные уровни социальной интеграции лишь относительно независимы друг от друга и что мы никогда не сможем постичь целиком ни экономический, ни политический, ни моральный и религиозный аспекты общества, если не будем рассматривать их, по примеру антропологов, как неотъемлемые части единого организма.

Рассматриваемые в своей целостности как социальные единицы, а не как совокупности социальных институтов, общества подразделялись и могут для удобства подразделяться на два типа по простому основанию — наличию или отсутствию письменности. Есть письменные народы и дописьменные народы. Едва ли не все наше знание о современных обществах исчерпывается знанием о письменных народах. Мы не мыслим примитивные общества как современные. «Современное» в том смысле, в каком мы обычно употребляем это слово, не есть временная категория. Едва ли не все наше знание о современных обществах содержится в открытиях специальных социальных наук. Если отвлечься от того, что было внесено в наше познание специальными науками, оставшееся, мягко говоря, не впечатляет.

С другой стороны, ни в этих специальных науках, ни в исследованиях конкретных институциональных форм, характеризующих общество на разных уровнях интеграции, мы, скорее всего, не выявим тех особых черт, которые отличают его от иных, более ранних и простых форм ассоциации. Что для современного общества, как, впрочем, и для любого другого, действительно уникально, так это, вероятно, та связь, в которой находятся эти разные уровни интеграции — экономический, политический и моральный — друг с другом и с тем общественным целым, частями которого они являются.

Речь в этой статье идет прежде всего о том, что Грэм Уоллес и другие назвали «Великим Обществом», т.к. данный термин, видимо, охватывает всю сферу социального в той мере, в какой способы совместной жизни людей приобрели институциональные формы, специфически характерные для современной жизни.

Но сфера социального в том смысле, в каком ее понимают некоторые ученые, включает в себя не только привычки человека, но и его среду обитания. Во всяком случае, сфера социального, в обычном ее понимании, существует в рамках (и зависит от) экономики, которая не является

социальной в том смысле, в каком этот термин применяется только к человеческим существам. Это экономика, в которой участвуют все живые существа постольку, поскольку они повсюду связаны воедино тем, что было названо «паутиной жизни»<sup>1</sup>.

От примитивных и дописьменных обществ, какие все еще существуют на внешних окраинах нашей разрастающейся мировой экономики, современное общество отличается настолько очевидно, что это почти скрывает фундаментальной факт подобия в общих чертах человеческого общества и в человеческой жизни. Вместе с тем, современное общество отличается от более ранних и менее утонченных обществ некоторыми способами, которые не столь очевидны. Каковы отличительные характеристики современного общества? Их много; я упомяну только несколько.

(1) *Размер*. В рамках существующей мировой экономики, навязанной европейской торговлей и промышленностью всему остальному миру, имеется растущая совокупность обычаев, практик и артефактов — короче говоря, цивилизация, — в радиусе влияния которой живут ныне все народы Земли. Эта цивилизация, новая и обнимающая собою весь мир, унаследовала культурные традиции более древних и простых народов. Нет, вероятно, ни одного расового меньшинства и ни одной локальной культуры, которые бы не внесли свою лепту в культурные ресурсы этого космополитического общества.

В этой цивилизации, как и в любой другой, имеются два типа культурных элементов: (1) элементы, имеющие местное происхождение и представляющие собой открытия и изобретения народов, ими обладающих, и (2) экзотические элементы, занесенные к ним процессами культурной диффузии. Эти два типа элементов образуют «ткань культуры народа, или его цивилизации». Роланд Б. Диксон на этот счет говорит: «Основа этой ткани берется изнутри; экзотические элементы, или уток, — извне. Основа статична, поскольку привязана в какой-то мере к среде. Уток динамичен, подвижен, дрейфует по линиям диффузии»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «В каждой среде обитания мы находим наличие некоторого рода сообщества, или общества организмов, не только охотящихся друг на друга, но и зависящих друг от друга, а также поддержание некоторого равновесия между различными видами, пусть часто резко нарушаемого, которое позволяет этому сообществу *сохраняться*... Этому предмету, исследующему жизненное равновесие и взаимообмены, было дано особое название — Экология. Слово «Экология» было введено в оборот знаменитым немецким биологом Геккелем в 1878 г; оно происходит от греческого слова ойкос, «дом», от которого произошло также и более старое слово «экономика». Последний термин используется только применительно к человеческим делам; в сущности, экология есть распространение экономики на весь мир жизни». (*Wells H. C., Huxley J. S., Wells G. P. The Science of Life. V. I. III. N. Y., 1931. P. 961.*)

<sup>2</sup> *Dixon R. B. The Building of Cultures. N.Y., L., 1928. P. 271.*

Основа новой цивилизации представлена элементами, проистекающими из попыток народов жить в городах, особенно в больших городах, выросших в последние годы вдоль морских магистралей мира. Эта основа, имеющая европейское происхождение, — продукт машинной эпохи.

Уток, в свою очередь, образуется из элементов, привнесенных народами и культурами внеевропейского мира. Эти экзотические черты, по крайней мере, во многих случаях, были до такой степени трансформированы, перекрыты и приглушены позднейшими добавлениями и процессами аккультурации, что только профессионалы, владеющие методами культурного анализа, имеют шанс распознать их в существующей ткани культуры.

К числу прочих вещей, характеризующих эту новую и все еще растущую цивилизацию, относится то, что ее границы уже совпали с географическими границами человеческой среды обитания. С тех пор, как Стэнли в 1877 г. открыл истоки Нила, в мире не осталось почти ничего, что еще можно было бы открыть. Арктические регионы не в счет. Они не попадают в пределы того, что греки называли *ойкуменой*. Значение этого факта кроется не просто в том, что современное общество достигло территориальной протяженности, которой еще не достигало ни одно предшествующее общество, но в том, что достигнутая им протяженность совпала с географическими пределами обитаемого мира. Любая дальнейшая экспансия Великого Общества, следовательно, будет происходить в направлении большей сложности, а не территориального расширения.

Этот физический факт устанавливает пределы для очень многих вещей. В первую очередь, он ставит предел капиталистической системе, возникшей с экспансией европейской торговли и выросшей в рамках и на основе неуклонно расширяющегося рынка. С тех пор, как Европа стала экспортировать капитал в экономически и политически зависимые от нее страны, европейский рынок не расширяется, а, наоборот, сужается. Кроме того, свободная конкуренция в силу кажущейся необратимой тенденции всюду создала монополии: либо в форме международных торговых соглашений — либо в форме государственных тарифов.

Современная цивилизация, уже в силу одного только размера созданной ею социальной единицы, решительно изменила функционирование не только экономических, но и всех других типов социальных институтов.

Одно из следствий размера Великого Общества следующее: по мере того как паутина человеческих отношений росла в своей протяженности, возрастала мобильность и, как следствие этого, межличностные отношения становились более случайными, беспорядочными и «демократичными». Повсюду диффузия европейской культуры сопровождалась все

большим ослаблением семейных и племенных связей, которые так или иначе скрепляли общество в прошлом и без всякой полиции или судов поддерживали в нем некоторый род дисциплины.

Так, диффузия европейской культуры всюду несла с собой разрушение местных и традиционных религиозных вероисповеданий и замену религиозного социального порядка светским.

Небольшие религиозные секты, возникавшие спонтанно и в немислимых количествах на фронтах европейской цивилизации, в Соединенных Штатах, да и везде, в каком-то смысле и до известной степени выполняли в современном мире функцию, выполняемую в примитивных обществах кланом и племенем. В большинстве случаев они представляют собой жалкие попытки потерянных душ обновить свою религиозную веру. Там, где попытки эти завершались неудачей, это происходило, по всей видимости, потому, что в них рекрутировались по большей части обращенные из разнородных в расовом и культурном отношении групп. Они не базируются или пока не базируются, как в случае евреев и других племенных религий, на родовом единстве. Они, как мормоны, адвентисты седьмого дня или приспешники Христианской науки, набираются по существу из народов одного класса, а не одной расы. В итоге связи, их объединяющие, являются не расовыми или родственными, а идеологическими.

Так и должно быть, учитывая, что эти секты находятся пока на стадии пропаганды. В противоположность им, родовые общества обычно, как и касты, являются закрытыми и поддерживаются только естественным ростом.

«Масштабная социальная организация, — пишет Грэм Уоллес, — вещь не совсем новая... По мере того как древние империи возрастали в размерах, они становились слишком далекими и нереальными, чтобы пробуждать чувства преданности или гордости в своих подданных. Методы их деятелей становились более механическими и бесчеловечными, а страсти, группировавшиеся вокруг меньших единиц — локальных, расовых или религиозных, — порождали все более растущее напряжение... «Денежная связь», — добавляет он, не больше, чем «связь через право голосования», гарантировала то общее членство в Великом Обществе, которое означало бы общую солидарность»<sup>3</sup>.

(2) *Сложность*. Современное общество, очевидно, сложнее, чем общество в любой предыдущий период истории. Сложности приумножаются с каждым территориальным расширением мировой экономики и с каждым приращением в населении мирового сообщества. Территориаль-

---

<sup>3</sup> Wallas G. The Great Society. N.Y., 1914. P. 10.

ной единицей локальной экономики может быть примитивная деревня, город или метрополис. В каждом случае она будет включать территорию, поставляющую товары на центральный рынок и зависящую от него. Этот рынок служит в то же время посредником для обмена благами, услугами и новостями. Вне зависимости от того, сколь мала или велика территориальная единица, экономический, а со временем и каждый другой аспект жизни в локальном сообществе будет реагировать на события и новости, приходящие из каждого другого.

Когда мы говорим, что одна часть мира реагирует на новости из другой, это всего лишь означает, что каждая часть мира реагирует не на то, что просто происходит в каждой другой, а на то, что ее в ней интересует. Такова природа механизма, скрепляющего и координирующего разные деятельности Великого Общества. Общество в том смысле, в каком это термин применяется к людям и некоторым высшим животным, существует, по словам Дж.Дьюи, «в коммуникации и через коммуникацию».

Сложность современного общества является отражением необычайного разнообразия и взаимозависимости в современной промышленности. Такая организация, какая существует между его широко разбросанными единицами, базируется на всемирном разделении труда, которое появилось с современной коммерцией и тесно с ней связано. Особенно оно связано с хитросплетениями и тайнами международного банковского и финансового дела. Рост мировой экономики вызвал, помимо прочего, такое состояние взаимозависимости всех частей мирового сообщества, что — приведем сравнительно свежий пример — цена сырого каучука на лондонском рынке стала оказывать глубокое влияние на жизнь туземцев в Центральной Африке и в верховьях Амазонки<sup>4</sup>. По такой же причине забастовка портовых рабочих в Шанхае, Бомбее или Сан-Франциско может неблагоприятно отозваться на основных мировых путях сообщения, на которых располагаются эти города.

Самым интересным и значимым выражением этой интернациональной взаимозависимости народов в Великом Обществе является, однако, то, которое вытекает из специализации и разделения труда между людьми науки в каждой части цивилизованного мира. Цивилизованный мир, по-видимому, стремится отождествиться с миром грамотным, но в конечном счете не со всем, а только с той его частью, которая способна ассимилировать систематическое знание. Во всяком случае, действительную значимость этому широкому и более или менее неосознанному сотрудничеству ученых придает тот факт, что оно основано на взаимном

---

<sup>4</sup> См.: *Rubber*. Encyclopedia of Social Sciences. V. I. 13. P. 460.

понимании и солидарности, делающих возможными коммуникацию и сотрудничество, невзирая на расовые, религиозные и политические различия. И это, в свою очередь, делает людей науки участниками общего дела, призванного создать и сохранить фонд знания, составляющий общее наследие всех наций и всех народов.

Эта возрастающая сложность современного общества, обусловленная все большей взаимозависимостью народов, как и следовало ожидать, колоссально затруднила проведение национальной и международной политики. Она сделала необходимыми более полную артикуляцию и *Gleichschaltung*<sup>5</sup> (если можно употребить этот термин) национальных институтов и международных отношений.

Она сделала часы и расписание — столь необходимые для поддержания эффективной социальной организации в других аспектах жизни — все более возрастающим по значимости фактором распространения и поддержания того растущего согласия, которое необходимо для корпоративного действия во все более расширяющемся масштабе.

Наконец, она привела к трансформации экономических деятельностей в своего рода политическое действие, отчего то, что в прежние времена сочли бы коммерческим кризисом, в последнее время стремится приобрести характер политической революции. В таких условиях международные войны приобрели характер международных революций.

Все это, казалось, должно было (позволю себе практический пример) сделать более насущной, чем когда-либо, потребность в таком международном секретариате, какой был создан Лигой наций. Такая потребность назрела, ибо, только сделав мгновенно доступной реальную и безличную информацию о международных делах, можно надеяться избежать необходимости решать международные споры, когда они возникнут, такими жесткими средствами, как международные войны.

Я мог бы добавить, что со стабилизацией международных отношений международные новости, по всей вероятности, будут все больше вытеснять в международных делах пропаганду. На самом деле? кажется даже, что в условиях, которые навязывает современная жизнь, они должны это сделать, поскольку в случаях международного недопонимания пропаганда является ныне всего лишь более мягкой формой войны. С другой стороны, знание, служащее прояснению фундаментальной общности интересов разных народов и партий, будет давать по крайней мере один надежный способ, пользуясь которым, любая партия или нация может отстаивать свои индивидуальные интересы.

---

<sup>5</sup> Насильственное приобщение к господствующей идеологии (нем.).

Во всяком случае, сегодня, как никогда раньше, кажется очевидным, что единственный способ, с помощью которого индивид может жить, — это найти себе работу, а единственный способ, с помощью которого могут выжить нация или общество, — это найти себе место, в котором они смогут функционировать, внутри всеобъемлющего социального порядка, неотрывной частью которого они являются<sup>6</sup>.

(3) *Скорость*. Общества можно сравнивать и их сравнивали с точки зрения относительной мобильности, т.е. общего объема движения и миграции, характеризующего их или образующие их единицы. Исходя из примерно такой точки зрения, расы и народы классифицировали на кочевые и оседлые, и это различие имеет историческую и социологическую значимость.

Судя по всему, цивилизация появилась с развитием оседлых народов. В то же время, как замечает Карл Бюхер, «каждый новый прогресс в культуре начинается, так сказать, с нового периода миграции». Исторически государство, видимо, брало свое начало в покорении и постоянном порабощении оседлых народов кочевыми<sup>7</sup>.

Мобильность всегда считали показателем, если не причиной социального изменения. Более того, поскольку формы изменения могут быть сведены к модификациям в отношениях, пространственных или иных, между отдельными лицами или другими социальными единицами, из которых образуется общество, эта гипотеза кажется вполне оправданной. Пока исследователи пытались отыскать статистическую единицу для измерения мобильности, последняя в разное время отождествлялась с миграцией, с изменениями места проживания или профессии и статуса в социальной иерархии.

Значимыми эти факты делает то, что, поскольку миграция и мобильность предполагают прерывание существующей социальной рутины или разрыв с традицией и обычаем, они являются, возможно, одной из самых важных причин социальных изменений. Я мог бы еще добавить, что мобильность, по-видимому, связана с общественным беспокойством, которое представляется субъективным аспектом социального изменения.

---

<sup>6</sup> Именно существование в таких центрах мировой торговли и политики, как Нью-Йорк, Лондон и Берлин, а также (возможно, в меньшей степени) в крупных городах, стоящих на основных мировых путях сообщения, все большего фонда информации, к которому эксперты, редакторы газет и широкая публика могут иметь мгновенный доступ, позволяющий им интерпретировать и оценивать мировые новости, — именно оно будет делать для мира все более возможным эффективное разрешение каждого нового мирового кризиса, как только он возникнет.

<sup>7</sup> *Oppenheimer F. The State: Its History and Development Viewed Sociologically. Indianapolis, 1914. P. 54.*



Эта тесная связь мобильности и социального изменения в личностном и социальном аспектах — явление настолько устойчивое и глубокое, что кое-кто из авторов стал считать миграцию и сопутствующее ей прерывание социальной рутины источником и причиной прогресса<sup>8</sup>.

Продвижение фронта на запад в Соединенных Штатах иллюстрирует, как ослабляются или укрепляются миграцией семейные и общинные связи. В ходе этого исторического движения разные элементы, из которых образуется американское население, были успешно атомизированы, основательно смешаны и демократизированы. Во многом то же самое происходит сегодня с недавними иммигрантами в американских городах, особенно в северных штатах.

Миграция не тождественна мобильности, хотя, как в случае кочевничества и сезонной миграции, тяготеет к этому тождеству. В случае, если миграция имеет конечную точку в постоянном поселении, она является вековым и необратимым движением, которое нарушает существующее равновесие, но инициирует новое. Будучи сезонной, миграция принимает форму циклического движения и имеет (либо стремится приобрести) характер процесса приспособления, т.е. процесса, посредством которого существующее равновесие не нарушается, а, наоборот, поддерживается.

Этот переход от векового к сезонному типу миграции, т.е. от миграции, которая может быть описана как социальное движение, к миграции, имеющей характер социального процесса, отчетливо виден в изменениях, происшедших за последние пятьдесят лет в характере миграции в США. Но это изменение произошло не только в США, но и в мире в целом в период, предшествовавший началу первой мировой войны. Пожалуй, наиболее замечательным примером последнего типа миграции служит сезонная миграция итальянских рабочих в Аргентину. В этом случае волна мигрантов движется из Италии осенью и возвращается в Италию весной, несомненно, оставляя после себя каждый сезон осадок постоянной миграции. Благодаря этому рабочие-мигранты получают возможность круглый год наслаждаться летом.

По мере того, как с совершенствованием средств транспорта неуклонно уменьшались трудности, сопутствующие путешествию, этот цикл иммиграции и эмиграции настойчиво занимал место миграции и колонизации прежних дней. Так, в Америке позднейшая миграция из Европы приобрела характер волны, которая уже не движется в одном направлении, из Старого Света в Новый, а меняет свое направление либо с сезон-

---

<sup>8</sup> См.: *Bageht W. Physics and Politics*. N.Y., 1904; а также главу XV «Метод Юмаи Тюрго» в: *Teggart F.J. Theory of History*. New Haven, 1925.

ной периодичностью, либо просто в ответ на изменения в экономической конъюнктуре.

В наше время миграция – за исключением миграции беженцев – почти прекратилась во всех районах мира. С другой стороны, мобильность мирового населения, похоже, велика как никогда. Каждое усовершенствование в сфере коммуникации и транспорта, упрощавшее и удешевлявшее не просто миграцию, но само перемещение, как правило, повышало общее количество мобильности в мире и делало возможным пересечение более широких пространств за меньшие промежутки времени. Иными словами, оно повышало скорость – скорость движения и скорость социального изменения.

Скорость – не просто скорость, с которой люди движутся, но скорость, с которой совершаются социальные изменения в результате этого движения, повышалась в последние годы все более ускоряющимися темпами. Сегодня, несмотря на прекращение миграции, она явно выше, чем когда бы то ни было в истории. Любопытно, что в то самое время, когда продолжительность человеческой жизни ощутимо увеличилась, темп, в котором протекает жизнь, настолько ускорился, что человека больше, чем когда-либо прежде, впечатляет тот факт, что время не ждет и, по словам Макса Лернера, «за ним не угнаться». Время течет быстро, когда много чего происходит; а в сегодняшнем мире много всего происходит.

Одним из факторов ускорения темпа современного общества является почти полная замена денежной экономикой примитивной формы натурального обмена. Например, ничто так не способствовало мобилизации и секуляризации существующего общества, как все большее использование денег в качестве меры ценности и средства обмена. Оно вызвало их, поставив во всех жизненных отношениях на место личной и моральной связи безличную и рациональную связь между членами Великого Общества.

Именно это имеет в виду Брукс Адаме, когда пишет: «Даже в медленно меняющихся цивилизациях сложившийся тип разума не может адаптироваться к изменениям в среде так быстро, как изменяется сама среда. А потому наступает момент, когда разумы любого данного общего типа перестают удовлетворять требованиям, которые к ним предъявляются, и на смену им приходит какой-то более молодой тип, который, в свою очередь, отстает в сторону еще более молодым, пока не будет, наконец, достигнут предел административного гения этой конкретной расы. Тогда начинается дезинтефация, социальная инерция постепенно ослабевает, и общество отбрасывается на уровень, на котором оно способно гармонизироваться. Для нас, однако, наиболее угнетающим аспектом этой

ситуации представляется то, что социальная акселерация прогрессирует пропорционально активности научного разума – производящего механические открытия, – и, следовательно, именно торжествующая наука производит те все быстрее происходящие изменения в среде, к которым люди на свой страх и риск должны приспособиться»<sup>9</sup>.

(4) *Механизация*. Жизнь древнего примитивного человека, как для нас воссоздали ее в последнее время в наблюдениях и размышлениях антропологи, проявлявшие особый интерес к данному предмету, изображается как некое идиллическое существование, когда *homo sapiens*, подобно высшим обезьянам, жил в состоянии невинности, т.е. без институтов, орудий труда и традиций<sup>10</sup>.

Возможно, такого золотого века человечества никогда не существовало, и, вероятно, простейшая жизнь примитивного человека была не счастливее, чем наша. Тем не менее кажется верным, что с древнейших времен и до наших дней каждый важный шаг вперед в развитии цивилизации если не вызывался, то по крайней мере сопровождался изобретением какого-нибудь нового орудия или какой-нибудь новой техники, призванных удовлетворять потребности все более сложного – или даже более желанного – человеческого существования.

А, следовательно, это не просто совпадение, что современный мир, где столь беспрецедентного прогресса достигла технология, должен характеризоваться как «машинная эпоха», или век механизмов. Машинерия фактически вошла в саму структуру общества, и человеческая природа, какой мы ее знаем, вероятно, не могла бы существовать без механических средств, которые дала технология, и без привычек и дисциплины, которые навязала механика. Этот факт, пусть с самого начала не очевидный, обсуждался столь часто и многократно, что нам нет нужды здесь на нем останавливаться.

Не столь очевидны некоторые более отдаленные и глубокие последствия машинной техники для человеческих отношений и конфигурации культуры в современном мире. Например, одним из признаков, отличающих ментальность современного человека от ментальности человека примитивного, является то, насколько он оказался готов в сфере выполнения обыденных жизненных задач заменить традиционные и магические методы новыми, более рациональными, т.е. то, насколько он преуспел в замене инстинкта, привычки и обычая разумом, рефлексией и техникой. Разум – единственная прирожденная черта, которая, по общему

---

<sup>9</sup> Adams B. The Theory of Social Revolutions. N.Y., 1913. P. 204-205.

<sup>10</sup> Smith E. Human History. N.Y., 1929. P. 183.

согласию, отличает человеческий род от низших животных. Однако разум созревает медленно; у младенцев, по всей видимости, его нет, и, будучи функцией индивидуальной и социальной жизни, он в немалой степени зависит от вербальной коммуникации и является ее побочным продуктом»<sup>11</sup>.

Разум, во всяком случае, у цивилизованного человека, достиг весьма высокой степени совершенства благодаря дискуссии и диалектике. Кроме того, глубокое влияние на него оказала технология.

Как я уже говорил ранее, нет ничего рациональнее и понятнее машины<sup>12</sup>. Стоит понять, как машину разобрать и собрать, и в ней не останется никакой тайны. Вот перед вами вещь, так сказать, полностью разоблаченная; не остается ничего неясного в ее прошлом и ничего проблематичного в ее будущем, что могло бы подтолкнуть к размышлениям или подвигнуть на мистицизм, ведь ее поведение полностью предсказуемо.

Это на самом деле и имеется в виду, когда говорят, что вещь становится понятной, а поскольку задача науки, видимо, состоит в том, чтобы сделать вещи понятными, она выполняет эту функцию, трактуя вещи как машины, т.е. как такие вещи, которые могут быть разобраны и собраны снова. Там, где, как в случае живых организмов, науке удалось разложить вещи на части, но где ей не вполне удалось снова их воссоединить, живые существа и сама жизнь остались, с точки зрения науки, в большей или меньшей степени тайной.

Технология расцвела главным образом в городах, где она полностью трансформировала человеческую среду обитания. При этом она глубочайшим образом повлияла на структуру таких более древних и традиционных форм общества, как семья и деревенская община. Механизация и рационализация сельского хозяйства привели, в частности, к уменьшению населения в сельских районах; превратив фермерское хозяйство в фабрику, а крестьянина в наемного работника и пролетария, они настолько ускорили темп сельской жизни, что это бросило общество в целом в такое состояние неустойчивого равновесия, при котором может произойти все что угодно — как самое лучшее, так и самое худшее. Дабы придать этой идее больше конкретности, сошлюсь на рассказ Джона Стейнбека об испольщике в его романе «Гроздь гнева». Этот рассказ, несомненно, комментарий рассерженного человека; однако в любом случае это жиз-

---

<sup>11</sup> *Mead G.H. Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist / Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago, 1934. P. 334-335.*

<sup>12</sup> *Парк Р.Э. Физика и общество // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. М., 1997. № 4. С. 151-152.*

ненно достоверное заявление, принимающее во внимание такие стороны жизни, которые не находят адекватного отражения в официальной статистике.

В городе, в отличие от сельской местности, человек обычно рождается в больнице, проводит почти всю жизнь в гостинице, бараках или многочисленных жилищах подобного рода и умирает в каком-нибудь учреждении, возможно, в доме престарелых. Даже если это преувеличенное изображение действительной ситуации, оно, по крайней мере, дает понять, насколько жизнь в современном обществе была институционализирована, а дом превращен в место проживания людей, чьи связи в большей степени случайны, чем интимны, поскольку у них очень разные интересы.

Технология, разумеется, не идентична науке, но, только став прикладной, наука достигает своей цели сделать объект собственных исследований в полной мере понятным. А потому каждый новый шаг в науке предполагает, в конечном счете, открытие нового механизма или нового метода выполнения старых задач. Успешное применение науки — конечный критерий достоверности сделанных ею открытий.

Наука, какой мы ее знаем, есть в действительности наука физическая, и каждый новый шаг в научном познании, даже в области биологии, психологии и социальных наук, предполагает открытие какого-нибудь нового «механизма» — психологического, биологического, физиологического или политического, — который немедленно становится основанием для какой-нибудь новой техники решения проблем социальной и личной жизни. Каждая привычка и каждый обычай — это механизмы, и стоит только науке открыть, при каких условиях формируются или могут быть видоизменены привычки, как это открытие сразу стремится стать основой для новой техники в сфере образования или политики.

Сегодня социологи и психологи энергично анализируют и освещают в своих докладах новые методы пропаганды, рекламы и паблисити, с помощью которых могут быть достигнуты или уже достигаются новые и удивительные результаты. Большинство из нас изумились, а некоторые ужаснулись тому, чего достигли герр Гитлер и его соратники, возродив в короткие сроки германскую армию и превратив дезорганизованную Германскую империю в самую мощную военно-политическую машину из когда-либо известных в мире.

Эти результаты были достигнуты отчасти благодаря новым применениям физической науки, но в не меньшей степени за счет новых методов пропаганды, т.е. новых техник пробуждения, активизации и управления не просто армиями, а стоящими за их спиной неорганизованными

и более или менее беспомощными массами. Одновременно Германия достигла такого же успеха в так называемой духовной войне, подрывая моральный дух наций, с которыми она вступала в конфликт. Эта новая духовная война возродила среди политических и других ученых интерес к реалистической политике Н.Макиавелли, который был, видимо, первым философом, предположившим, что политическое действие будет более успешным, если в его основу положить социальные механизмы, а не моральные принципы.

Наука и технология основательно изменили наши методы обращения с людьми в других социальных отношениях. Они привели к замене в политике, образовании и бизнесе методов понимания методами манипулирования. Всюду в Великом Обществе отношения между людьми, бывшие прежде близкими и личными, были более или менее целиком вытеснены отношениями безличными и формальными. В результате этого в современном мире, в противоположность обществам более ранним и простым, по всей видимости, каждый аспект жизни механизмуется и рационализуется. И в особенности это относится к нашим современным городам, оказавшимся вследствие этого населенными по большей части одинокими мужчинами и женщинами.

(5) *Свобода*. Видимо, общей предпосылкой современного мира было и остается то, что цивилизованный человек всегда и везде был вовлечен в борьбу за обретение потерянной свободы. Французская революция и современный мир были возведены парадоксом Ж.Ж.Руссо «Человек рождается свободным, но всюду закован в цепи», а обращение К.Маркса к пролетариям всего мира, в котором он сказал им, что приобрести они могут всё и что им «нечего терять, кроме своих цепей», стало лозунгом самого фундаментального и губительного социального движения современной эпохи, а именно, борьбы труда за свержение капитала как главенствующей силы в промышленности и политике.

Тем не менее, дело, видимо, обстоит так, что при том состоянии жизни, которое для прошлого кажется нормой, большинство людей настолько мало стремились быть свободными, что иногда, похоже, искренне радовались своим цепям. Они могли желать улучшить свое положение, но у них не было желания быть эмансипированными или просвещенными. Такой бережливый, аккуратный и безобидный народ, как христиане России, или жители того, что Х.Л. Менкен называет весьма уничижительно «библейским поясом»<sup>13</sup>, и прежде всего члены маленьких пиетистских сект, таких, как менониты, моравские братья и другие, еще менее мир-

---

<sup>13</sup> Районы на Юге и среднем Западе США. — *Прим. перев.*

ские, чем они, явно хотели одного: чтобы их оставили в покое и дали им жить растительной жизнью в атмосфере мистической набожности, не нарушаемой войнами и не затрагиваемой ветрами той доктрины, которая столь часто сотрясала жизнь более утонченных народов.

Крестьяне и примитивные народы славятся своим консерватизмом, и это верно настолько, что в некоторых случаях привычка и обычай, видимо, стали у них столь же фиксированными и непоколебимыми, как инстинкты. При таких обстоятельствах индивидуальный человек становится, так сказать, пленником своих привычек, и социальная жизнь стремится стать непоколебимой рутинной и контролироваться этой рутинной, в которой изменение и прогресс трудны, если не невозможны, — за исключением тех случаев, когда, по выражению Уолтера Беджота, «овсяную лепешку обычая» раздирает на части война, революция или, возможно, массовая миграция.

За понятием «культурного отставания» кроется представление о том, что основополагающим препятствием для прогресса является традиция. Именно обычай куёт оковы, и именно он ограничивает свободу настолько, что каждому новому поколению приходится приспосабливаться к условиям не только ближайшего старшего поколения, но и фактически всех предшествующих. Есть индивиды и народы, которые с неохотой принимают изменения, насаждаемые прогрессом, люди, которых не раздражает тот социальный порядок, в коем они оказались, и которые не желают быть эмансипированными. Это, пожалуй, лишь еще одно свидетельство того, насколько основательно они порабощены.

По-видимому, свободны только те, кто сознает свое рабство. Во всяком случае, сегодня в мире очень много людей, которые сознают свое рабство и восстают против него. Современное общество в действительности (или только по видимости) состоит по большей части из эмансипированных. XIX в. стал свидетелем эмансипации рабов в Соединенных Штатах и крепостных в России, а XX в., видимо, суждено лицезреть более или менее полное исчезновение оставшихся традиционных и институциональных форм — среди всего прочего, брака, — посредством которых общество удерживало свое единство и было в то же время способно принуждать своих членов к некоторой дисциплине.

По сути дела, случайность заключения браков и внешне безболезненный способ их расторжения, особенно в Соединенных Штатах, дают показательный пример того, как работает в действительной жизни широко распространенный в современном обществе символ веры, а именно вера в то, что романтическая любовь является единственным прочным основанием для брака — фактически единственным его основанием. Эта

доктрина, или догма, относится к тому, что У. Липпман называет «кислотами современности», разъедающими традиционную структуру современной жизни.

Если мы спросим себя, что же это тогда за свобода, которой желают не все люди, то ответ будет такой: свобода имеет несколько измерений, которые, как я уже не раз говорил, соответствуют разным уровням, на которых социально интегрируется современное общество. Первой и самой фундаментальной является свобода, необходимая для существования всякой формы жизни выше растительной, свобода перемещаться, узнавать и видеть мир, или, как говорит Киплинг, «видеть и замечать». Эта свобода обрела свои нынешние параметры с необычайным развитием в последние годы средств транспорта и коммуникации и нашла свое выражение в небывалых для истории цивилизации масштабах бродяжничества, хич-хайкинга и туризма. Сегодня путешествует каждый. Люди поскромнее путешествуют в трейлерах и живут в одинокой разношерстности трейлерных стоянок. Те, кто может себе это позволить, путешествуют в тех огромных плавающих отелях, коими являются современные корабли.

Если свобода перемещаться и бывать в разных местах фундаментальна, то вряд ли менее фундаментальна свобода конкурировать. Она включает в себе свободу конкурировать за род занятий в экономике сообщества, а вместе с тем за место и статус в социальной иерархии. Безопасность и того или иного рода признание, видимо, являются минимальными требованиями, которые каждый индивид неизбежно предъявляет к обществу, частью которого он является.

Однако, в конечном счете человек в современном обществе нуждается не просто в безопасности и признании, а в праве и возможности самовыражения. И действительно, в современном обществе люди обладают такой возможностью в масштабах, не имеющих параллелей в истории. В наши дни не только каждый путешествует, но и едва ли не каждый путешествующий пишет автобиографию; и автобиография, в конечном итоге, оказывается не столько описанием этого мобильного мира, сколько личной исповедью, или — пожалуй, лучше было бы сказать — описью содержания сознания, с которыми путешественник смотрел на мир, который он описывает.

Семья, состоящая из семи детей и их родителей, уходит в кругосветное путешествие, и дети пишут восхитительно наивный и правдивый отчет о своих приключениях. Они называют его «Вокруг света за одиннадцать лет». Молодая цветная женщина без образования и без денег путешествует вокруг света и пишет автобиографический отчет о своих при-



ключениях. Она называет его «Мой великий большой прекрасный мир».

Одна из самых характерных черт современного общества — тот размах самовыражения и саморазоблачения, который оно допускает и поощряет. Стоит лишь углубиться в страницы какой-нибудь популярной книжки из тех, какие в изобилии продаются в газетных ларьках и на железнодорожных станциях, и прочесть анонимные признания и «подлинные истории», которые в них обычно выставляются на обозрение читателей, как сразу осознаешь, в каких масштабах прежде молчаливые массы находят выражение в печати и макулатуре, если уж не в том, что интеллигенция называет литературой. Это проникновение в печать и литературу индивидов, представляющих все культурные слои общества, есть одна из сторон «восстания масс», необыкновенно интересно и убедительно описанного Хосе Ортегой-и-Гассетом<sup>14</sup>.

Воздействие этого интеллектуального фермента на все унаследованные формы общества было почти таким же разрушительным, как и более очевидные изменения в материальных условиях жизни. В этом современном мире, где все движется и ничто не пребывает в растительном бездействии, уничтожаются или кажутся уничтожаемыми все социальные различия. Каждый идет учиться в колледж и каждый, подобно Кальтенборну, выпускает новости. Каждый день опросы Гэллапа оглашают суждение широко рассеянной публики по поводу вчерашних и позавчерашних новостей. В этих опросах каждый индивид имеет значение, но при этом не имеет большого значения.

Современное общество и современные манеры — плод всеобъемлющего просвещения. С помощью кино каждый, садясь на ковер-самолет, знакомится с самыми далекими сценами и самыми интимными сторонами нынешней жизни. Нас уже не сдерживают теперь никакие запреты, никакая скромность и никакие расстояния, которые в прежние времена превращали некоторые стороны жизни в таинство. То, чего не разоблачили скрытая камера и съемки, сделанные летом на пляжах, разоблачают реалистическая литература и напористая нескромность психоаналитиков.

В результате всего этого просвещения современный человек, как его описывает У. Липпман, «суетливо пробираясь сквозь поток событий и ветреность собственной души, приходит к убеждению, что Аристофан, должно быть, думал о нем, когда заявил, что Разброд — царь, отодвинувший в сторону Зевса».

«Ибо, — продолжает он, — современный человек, переставший верить, но не переставший быть легковерным, повис, так сказать, между

---

<sup>14</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3-4.

небом и землей и нигде не может найти себе покоя. Нет никакой теории, объясняющей значение и ценность тех событий, которые он вынужден принимать, и тем не менее он вынужден принимать эти события. Нет никакой моральной власти, в которой он должен теперь обращаться, но есть принудительность мнений, мод и причуд. Для него нет в мире никакой неизбежной цели, а есть замысловатые нужды — физические, политические, экономические. Он не чувствует себя актером в великой и сложной судьбоносной драме, но он подчинен давящим силам нашей цивилизации, вынужденный принимать их скорость, связанный их рутинной, впутанный в их конфликты.

Он может верить в то, что он выбирает в этой цивилизации. Но не может избежать принуждающего давления современных событий»<sup>15</sup>.

Было бы приятно, будь это возможно, завершить статью утверждением, вмещающим в одну фразу все, что было до сих пор если не сказано, то хотя бы предположено в отношении тех характеристик современного общества, которые отличают его от более ранних и простых форм ассоциации. Ограничусь, однако, суммарным утверждением, которое, если и не прибавит к сказанному ничего нового, может по крайней мере расставить надлежащие акценты. Современное общество сложное; оно неизмеримо сложнее любого общества, которое ему предшествовало. Оно движется с высокой скоростью. Вероятно, со времен Сократа и софистов Древней Греции в мире еще никогда не происходило так много событий в столь короткие промежутки времени. Современное общество механизировано. Человек сегодня не просто оказался под властью созданных им машин, но и будто бы движется к тому, чтобы они вообще его заменили. Везде, где множатся машины, падает либо численность населения, либо его прирост, так что, видимо, машины производят все больше и больше товаров для все меньшего и меньшего количества людей.

Современное общество — свободное общество. Все мы дети великой эмансипации, ставшей побочным продуктом машинной эпохи. Машинные не устранили наших древних предрассудков, но они заставили нас поставить под сомнение не просто наши традиции, но сами наши инстинкты.

Современное общество — городское и светское общество. Прежние общества организовывались по образцу семьи и родовой группы. Нынешнее общество выросло вокруг рыночной площади. Великие города, соорудившие свои башни вблизи этих рыночных площадей, стали плавильными тиглями, в которых переплавлялись расы и культуры, и центрами интеллектуальной жизни.

---

<sup>15</sup> *Lippmann W. A Preface to Morals. Macmillan C., 1929. P. 9.*

Но великие города, в которых людей объединяли скорее симбиотические, нежели социальные связи, видимо, пока не развили традиции, корпуса обычаев или моральной солидарности, достаточных для того, чтобы гарантировалось воспроизводство существующих социальных институтов или же упорядоченная последовательность экономических, политических и культурных изменений, воплощающих в себе чаяния нашего современного мира.

То, что Великое Общество достигло в своем охвате пределов обитаемого мира, свидетельствует о том, что оно достигло своего рода зрелости; однако тот факт, что люди все еще воюют для того, чтобы гарантировать воспроизводство своего образа жизни или навязать миру новый социальный порядок, говорит о том, что он вовсе не пришел ни к своему заката, как предполагает Шпенглер, ни тем более к своему концу<sup>16</sup>.

*Перевод В.Г. Николаева*

---

<sup>16</sup> «Город — это дух... Дух опрокидывает троны и ограничивает старые права во имя разума и прежде всего — во имя «народа», под которым теперь понимается исключительно народ городов. Демократия — это политическая форма, при которой от крестьянина требуют мировоззрения горожанина...

Наконец, возникает мировая столица, этот чудовищный символ и хранилище полностью освободившегося духа, средоточие, в котором сконцентрировался ход мировой истории. Мировые столицы — это весьма ограниченные по числу гигантские города всех зрелых цивилизаций, которые презирают материнский ландшафт своей культуры и дискредитируют его, низводя до понятия «провинция»...

Этот каменный колосс, «мировая столица», выситя в конце жизненного пути всякой великой культуры. Душевно сформированный землей культурный человек оказывается полоненным своим собственным творением, городом, он делается им одержим, становится его порождением, его исполнительным органом и, наконец, его жертвой. Эта каменная машина есть абсолютный город». (*Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. И. И. Маханькова. М., 1998. С. 99, 101, 102.*)

**Р.Г. ТОНИ**

## **СТЯЖАТЕЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО (Избранные главы)\***

### **Глава 1. Вступительные замечания**

Принято считать, что характерной добродетелью англичан является их способность к упорной практической деятельности, а характерным пороком — нежелание проверять качество этой деятельности в соотношении с принципами. Они нелюбопытны к теории, принимают основные начала как само собой разумеющееся и больше интересуются состоянием дорог, нежели их местом на карте. И можно со всей справедливостью утверждать, что в обычные времена этого сочетания интеллектуальной пассивности с практической энергией бывает вполне достаточно, чтобы объяснить, если не оправдать, то равнодушие, с коим его обладатели сносят критику более умственно предприимчивых народов. Это настроение тех, кто, заключив сделку с судьбой, довольствуются тем, что она им преподносит, без пересмотра существа дела. Это оставляет разуму свободу сосредоточиться без лишних волнений на выгодной деятельности, ведь его не отвлекает тяга к бесплодным рассуждениям. Большинство поколений, можно сказать, идут по пути, который не они проложили и не они открыли, но который они просто приняли; главное, они должны двигаться вперед. Шоры, носимые англичанами, позволяют им семенить все настойчивее по проторенной дороге, не терзаясь любопытством по поводу своего предназначения.

Но как лекарство для тела не должно становиться его повседневной пищей, так и повседневная пища не может стать лекарством. Бывают времена необычные, и в такие времена недостаточно следовать по проложенному пути. Необходимо узнать, куда он ведет, и, если он ведет в никуда, последовать иной дорогой. Поиск иного требует рефлексии, чуждой по духу спешащим людям, считающим себя практичными на том основании, что они принимают все как есть и оставляют все как есть.

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество» (2001. Т. 3. Вып. 4. С. 165-188; 2002. Т. 4. Вып. 1-2. С. 223-242). Перевод выполнен по изданию: *Tawney R.H. The Acquisitive Society. L., 1923.*

Однако для путника, не уверенного в своем пути, практически будет не продвигаться с максимальной скоростью в неправильном направлении, а поразмыслить над тем, как бы найти правильное. Для народа же, столкнувшегося с одним из поворотных моментов в истории, практически будет не вести себя так, словно не произошло ничего важного и будто совсем не имеет значения, куда повернуть, направо или налево, пойти ли в гору или спуститься в долину, притом что он продолжал бы делать с немного большей энергией то же самое, что делал до сих пор; практически будет задуматься о том, мудро ли то, что он до сих пор делал, и, если нет, изменить свой образ действий.

Когда обломки его промышленности, его политики, его социальной организации должны быть воссоединены после катастрофы, он должен принять решение; ибо он принимает решение, даже если отказывается это делать. Чтобы принять решение, которое выдержит проверку временем, он должен на какое-то время выйти за пределы философии и встать на сторону владельцев своих газет. Дабы не бегать с энергичной тщетностью, как белка в колесе, он должен ясно понять ущербность того, что есть, и характер того, что должно быть. А чтобы достичь этого понимания, он должен прибегнуть к какому-то стандарту, более устойчивому, чем сиюминутные обстоятельства его торговли, промышленности или социальной жизни, и судить о них по этому стандарту. Короче говоря, он должен обратиться к Принципам.

Такие доводы, возможно, не так уж и неуместны в эпоху, когда факты навязали англичанам переоценку их социальных институтов, провести которую их ни за что не смогла бы подвигнуть никакая апелляция к теории. Обращение к принципам — условие любой сколько-нибудь значительной реконструкции общества; ведь социальные институты — зримое выражение шкалы моральных ценностей, господствующей над умами индивидов, и невозможно поменять эти институты, не поменяв эти ценности. Парламент, промышленные организации, вся сложная машина, через которую общество внешне себя выражает, — это мельница, перемалывающая только то, что в нее положат. Когда в нее ничего не кладут, она мелет воздух.

Многие, конечно, не хотят перемен и, когда будет предпринята попытка их провести, будут противостоять ей. В прошлом они нашли существующий экономический порядок выгодным для себя. Они желают только таких перемен, при которых будет гарантировано, что он и в будущем останется для них таким же выгодным. *Quand le Rio avail bu, la Pologne etait ivre.* Они воистину не способны понять, почему их сограждане не могут довольно греться у огня, согревающего их самих, и, подобно фран-

цузскому генеральному откупщику, спрашивают: «Зачем что-то менять, когда все идет столь замечательно?» Таких людей надо пожалеть, ведь им недостает социального качества, присущего человеку. При этом они не нуждаются ни в каких доводах, ибо Небо отказало им в одной из способностей, требуемых для того, чтобы эти доводы понять.

Есть, однако, другие люди, осознанно желающие нового социального порядка, но пока не осознающие следствий собственного желания. Люди могут с подлинной симпатией относиться к требованию радикального изменения. Они могут сознавать пороки общества и искренне заботиться об их устранении. Они могут учредить новое ведомство, назначить новых должностных лиц, изобрести новое имя, дабы выразить свою решимость совершить нечто более радикальное, чем реформа, и менее разрушительное, чем революция. Но до тех пор, пока они не возьмут на себя труд не только действовать, но и размышлять, их старания будут оканчиваться ничем. Ибо они отдают себя в руки людей, считающих себя практичными, потому что они настолько ревностно принимают на веру свою философию, что вовсе не сознают ее последствий. Лишь только они пытаются действовать, эта философия вновь утверждает себя и становится подавляющей силой, еще глубже вгоняющей их действие в старое русло.

«Несчастный я человек! Кто вырвет меня из этих гибельных объятий?» Когда они желают поставить свою экономическую жизнь на лучшее основание, они повторяют, как попугай, слово «Производительность», потому что это слово первое приходит им на ум, не обращая внимания на то, что производительность и так уже является основанием, на котором она базируется, что возрастающая производительность есть характерное достижение довоенной эпохи (каким для средних веков была религия, а для классических Афин — искусство) и что именно в столетие, увидевшее величайший рост производительности со времен падения Римской империи, достигло наибольшей остроты экономическое недовольство. Когда они начинают терзаться угрызениями совести, они не могут придумать ничего более оригинального, чем уменьшение нищеты, потому что нищета, будучи противоположностью богатства, которое они более всего ценят, кажется им самым ужасным из человеческих несчастий. Они не понимают, что бедность является симптомом и следствием социального беспорядка, тогда как сам этот беспорядок есть нечто более фундаментальное и более неисправимое; они не ведают, что качество их социальной жизни, служащее причиной деморализации немногих чрезмерным богатством, есть также то самое качество, которое становится причиной деморализации многих чрезмерной бедностью.

«Важно развивать производство». Конечно, важно! Не нужно поднимать призраков из появившихся за последние семь лет могил, чтобы они нам сказали, что изобилие благо, а нищета зло. Но изобилие зиждется на сотрудничестве, а сотрудничество – на моральных принципах. Моральные же принципы как раз есть то, что пророки этой благотворительности ни во что ни ставят. Вот мир и «продолжает прозябать в нищете», ибо он слишком жаден и слишком близорук, чтобы стремиться к тому, «что делает людей единомышленниками в родном доме». Схемы социальной реорганизации, выдвигаемые из лучших побуждений его расчетливыми учителями, безрезультатны, поскольку пытаются совместить несовместимое; приводя все в беспорядочное движение, они ничего не решают. Эти учителя похожи на человека, который, обнаружив, что его низкосортные башмаки плохо сидят на ноге, заказывает вместо ботинок из хорошей кожи пару башмаков на два размера крупнее, или на человека, который, пожертвовав как-то на благотворительные нужды фальшивую шестипенсовую монету, решает на следующей неделе пожертвовать фальшивый шиллинг. И вот когда заряд их лихорадочной энергии оказывается израсходованным, а предъявить в результате нечего, кроме разочарования, они начинают кричать, что реформа практически неосуществима, и клеймить на чем свет стоит человеческую природу, тогда как клеймить им следует самих себя.

Между тем, принципы, на которых должна базироваться индустрия, всегда просты, как бы ни было трудно применить их на практике; и если их не замечают, то не потому что они сложные, а потому что они элементарные. Они просты, потому что проста индустрия. Индустрия, что бы там ни говорили, не содержит в своей сущности ничего таинственного и есть не что иное, как группа людей, связанных друг с другом разной степенью конкуренции и кооперации и зарабатывающих себе на жизнь, предоставляя сообществу какую-то услугу, в которой оно нуждается. Организуйте индустрию, как хотите, пусть это будет команда мастеров-ремесленников, работающих молотком и стамеской, группа крестьян, вспахивающих плугом свои поля, или целая армия механиков сотни разных специальностей, строящих корабли, являющие собою чудеса сложности, с помощью машин, венчающих собой многие столетия изобретений, функцией индустрии является услуга, а методом – ассоциация. Поскольку ее функцией является услуга, индустрия в целом имеет права и обязанности по отношению к сообществу, аннулирование которых предполагает привилегию. Поскольку ее методом является ассоциация, разные участники внутри нее имеют права и обязанности по отношению друг к другу; пренебрежение ими или превратное их толкование предполагают угнетение.

Условия правильной организации индустрии, следовательно, постоянны, неизменны и могут быть поняты самым заурядным интеллектом, если только он будет искать природу своих сограждан в крупных очертаниях истории, а не в бескровных абстракциях экспертов. И они одинаковы в своих основных чертах, как для бедного общества, так и для богатого. Последнее может предоставлять удовольствия, в которых первое вынуждено себе отказать; первое может упорно трудиться, воздвигая каменистую почву, в то время как последнее комфортно живет в своем материальном Сионе. Эти различия в экономическом оснащении определяют, что будет выпускаться индустрией; они не меняют ни целей, к которым она должна стремиться, ни моральных стандартов, с которыми должна сверяться ее организация. Пока люди остаются людьми, бедное общество не может быть слишком бедным, чтобы найти правильный порядок жизни, а богатое не может быть слишком богатым, чтобы иметь нужду его искать. И если правы экономисты (а они, возможно, правы), предупреждающие нас, что удивительный всплеск богатства, имевший место в девятнадцатом веке, лишь исторический эпизод, который уже закончился; если период роста прибылей завершился и начался период их падения; если в будущем индустриальная цивилизация Западной Европы сможет лишь посредством все больших усилий закупать в Америке и тропиках необходимые ей продукты питания и сырье, — тогда тем более нужно, чтобы принципы, на которых зиждется экономический порядок, имели свое оправдание в совести порядочных людей.

Первый принцип состоит в том, что индустрия должна быть подчинена сообществу таким образом, чтобы предоставлять ему наилучшую технически возможную услугу, что люди, честно предоставляющие эту услугу, должны достойно оплачиваться, а люди, не предоставляющие никаких услуг, не должны оплачиваться вовсе, ибо само существование функции состоит в том, что она должна обретать свой смысл в удовлетворении — но не самой себя, а той цели, которой она служит. Второй же принцип таков: руководство и управление индустрией должны находиться в руках лиц, ответственных перед теми, кем они руководят и управляют, ибо условие экономической свободы состоит в том, чтобы люди не имели над собой никакой власти, которую они бы ни могли контролировать. На самом деле, индустриальная проблема — это проблема права, а не просто материальной нищеты, и поскольку это проблема права, острее всего она стоит для тех секторов рабочих классов, чья материальная нищета наименьшая. Это вопрос в первую очередь Функции и во вторую очередь Свободы.



## **Глава 2. Права и функции**

Функция может быть определена как деятельность, которая воплощает и выражает идею социальной цели. Самая суть ее в том, что действующее лицо выполняет ее не просто ради личной выгоды или собственного удовольствия, а сознает, что отвечает за ее выполнение перед некоторой высшей властью. Цель индустрии очевидна. Она в том, чтобы снабжать человека нужными, полезными и красивыми вещами и тем самым нести жизнь телу или духу. В той мере, в какой над нею властвует эта цель, она принадлежит к числу важнейших видов человеческой деятельности. В той мере, в какой она от нее отклоняется, она может быть безобидной, занятой или даже возбуждающей для тех, кто ею занимается, но при этом обладает не большей социальной значимостью, чем дисциплинированная работа муравьев и пчел, надменные выходки павлинов или драки плотоядных животных над падалью.

Люди обычно сознавали значимость этого факта, сколь бы они ни были неготовыми или неспособными действовать в согласии с ним; и, следовательно, время от времени в той мере, в какой они были способны контролировать силы насилия и алчности, они пользовались разными средствами для превознесения общественного характера экономической деятельности. Не так легко, однако, превознести его эффективно, ведь для этого требуется постоянное усилие воли, против которого восстают эгоистические инстинкты, а для возобладания этой воли необходимо, чтобы она была воплощена в какой-нибудь общественно-политической организации, которая сама может стать настолько своевольной, тираничной и коррумпированной, что будет только препятствовать выполнению функции вместо того, чтобы ему способствовать. Когда процесс вырождения заходит слишком далеко, как это произошло в большинстве европейских стран к середине XVIII в., нужно распустить умершую организацию и расчистить почву. Когда это делается, индивид эмансипируется, и его права расширяются; но идея социальной цели при этом дискредитируется закономерной постановкой под сомнение того устаревшего порядка, в котором она воплощена.

Поэтому неудивительно, что в новых индустриальных обществах, выросших на руинах старого режима, доминирующей нотой должно было стать настойчивое требование индивидуальных прав вне зависимости от социальной цели, в которую вносило вклад их осуществление. Экономическая экспансия, сосредоточившая население в районах каменноугольных пластов, представляла собой, в сущности, небывалое продвижение колонизации, дрейфовавшей с юга и востока на север и запад; естественно, что для этих районов Англии, как и для американских посе-

лений, должна была быть характерна философия пионера и шахтерского лагеря. Изменение социального качества было глубочайшим. Но в Англии оно, по крайней мере, происходило постепенно, и «индустриальная революция», при всей катастрофичности ее последствий, была лишь зримым апофеозом незаметного морального изменения, протекавшего на протяжении многих поколений.

Становление современных экономических отношений, начало которого в Англии можно датировать второй половиной XVII в., совпало с развитием политической теории, заменившей понятие цели понятием механизма. Большую часть своей истории люди находили значимость своего социального порядка в его связи с универсальными целями религии. Его рассматривали как ступеньку в лестнице, тянущейся от ада дорая, а классы, его составлявшие, были руками, ступнями и головой корпоративного тела, которое само было микрокосмом, или несовершенным отражением более широкого мира. Когда Реформация сделала церковь ведомством светского государства, она подорвала и так уже ослабшие духовные силы, которые возвели этот возвышенный, хотя и слишком сложный синтез. Однако его влияние сохранялось еще около века после того, как были подрублены питавшие его корни. Он был воздухом, в котором люди рождались и из которого, сколь бы ни были они практичны или даже по-макиавеллиански циничны, им было не так-то легко вызвать свой дух.

Кроме того, новой государственной мудрости не было неудобно видеть добавление веса традиционной религиозной санкции к ее собственной заботе о подчинении всех классов и интересов общей цели, защитницей которой она и сама себя ощущала, и другими воспринималась на протяжении большей части XVI в. Уже не предполагалось, что линии социальной структуры повторяют в миниатюре план космического порядка. Но общие привычки, общие традиции и верования, общее давление свыше придавали им ту единую направленность, которая сдерживала силы индивидуальной изменчивости и горизонтального расползания; и центром, в котором сходились эти линии, коим раньше была церковь, обладавшая некоторыми из характеристик государства, стало теперь государство, наделившее себя многими из атрибутов церкви.

Различие между шекспировской Англией, еще посещаемой призраками средневековья, и Англией, вдруг родившейся в 1700 г. из яростной полемики двух предыдущих поколений, было в большей степени различием в социальной и политической теории, нежели в конституционных и политических формах. Не только факты, но и умы тех, кто их оценивал, основательно изменились. Сутью этого изменения было исчезнове-

ние идеи, будто социальные институты и разные виды экономической деятельности связаны с общими целями, которые давали им значимость и служили критерием их оценки.

В XVIII в. и государство, и церковь отrekliсь от той части их сферы ведения, которая состояла в поддержании общего корпуса общественной этики; тем, что от нее осталось, было классовое подавление, а не дисциплина нации. Мнение перестало рассматривать социальные институты и экономическую деятельность как подпадающие, наряду с индивидуальным поведением, под моральные критерии, ибо на него уже не влияло зрелище институтов, которые, будучи произвольными, капризными и часто затронутыми коррупцией в своей практической работе, служили внешним символом и выражением подчинения жизни целям, превосходившим частные интересы. Та часть государственного управления, которая была связана с социальным администрированием, если и не прекратила совсем свое существование, то стала, по крайней мере, устаревшей. Ибо такая демократия, какая существовала в средние века, уже была мертва, а демократия Революции еще не родилась, так что государственное управление перешло в руки классов, орудовавших могуществом государства в интересах безответственной аристократии.

Церковь, в свою очередь, отстояла от повседневной жизни человека даже еще дальше, чем государство. Филантропии было хоть отбавляй; но религия, бывшая некогда величайшей социальной силой, стала вещью такой же частной и индивидуальной, как поместье эсквайра или рабочая роба труженика. Были особые постановления и случайные вмешательства вроде повелений монарха, который либо отсрочивал приведение в исполнение смертного приговора, либо подписывал распоряжение о казни преступника. Но то, что в христианстве было знакомым, человеческим, привлекательным, то, что было в нем собственно христианским, по большей части исчезло. Бог был заброшен в холодные высоты бесконечного пространства. На Небесах была ограниченная монархия, как и на земле. Провидение бесстрастно взирало на курьезную машину, которую оно сконструировало и привело в движение, но функционирование которой оно не могло, да и не хотело контролировать. Подобно спорадическому вмешательству Короны в работу Парламента, его мудрость обнаруживалась в нерегулярности его вмешательств.

Естественным следствием отвержения авторитетов, которые, пусть даже и несовершенно, отстаивали в социальной организации общую цель, было постепенное исчезновение из социальной мысли самой идеи цели. Ее место в XVIII в. заняла идея механизма. Представление о людях как соединенных друг с другом и обо всем человечестве как соединенном с

Богом взаимными обязательствами, вытекающими из их связи с общей конечной целью, перестало запечатляться в человеческих сознаниях, когда церковь и государство покинули центр общественной жизни и ушли на ее периферию. Смутно сознаваемое и несовершенно реализуемое, оно было краеугольным камнем, на котором держалось все общественное устройство. Когда этот краеугольный камень свода был удален, остались лишь частные права и частные интересы, материалы, из которых складывается общество, но не само общество. Эти права и интересы составляли естественный порядок, который был искажен амбициями королей и священников и который родился с исчезновением искусственной надстройки, ибо они были творением не человека, а самой Природы. В прошлом их считали связанными с какой-то общественной целью, неважно, была ли это религия или национальное благосостояние. Отныне они стали мыслиться как абсолютные и неотъемлемые и стали существовать сами по себе. Теперь они были конечной политической и социальной реальностью; и поскольку они были конечной реальностью, не они были подчинены другим аспектам общества, а другие аспекты общества были подчинены им.

Государство не могло посягать на эти права, ибо оно существовало ради их поддержания. Они определяли отношения между классами, ибо самым очевидным и фундаментальным из всех прав было право собственности – собственности абсолютной и безусловной, – и те, кто ею обладал, считались естественными господами тех, у кого ее не было. Общество вырастало из осуществления этих прав через заключение договоров между индивидами. Оно выполняло свою задачу постольку, поскольку, поддерживая свободу договора, обеспечивало полный простор для ничем не ограниченного пользования ими. Оно не справлялось со своей задачей постольку, поскольку, как французская монархия, попирало их применением произвольной власти. Понимаемое таким образом общество приобретало в какой-то степени облик крупной акционерной компании, в которой политическая власть и получение дивидендов справедливо выпадали на долю тех, кто владел самыми большими пакетами акций. Течения общественной деятельности не сходились на общих целях, а расходились по множеству каналов, создаваемых частными интересами образующих общество индивидов. Однако в самой их множественности и спонтанности, в самом отсутствии всяких попыток связать их с более крупной целью, нежели цель индивида, кроется лучшая гарантия их достижения. Есть некая мистика разума, как и чувства: XVIII в. нашел в благодатности природных инстинктов замену Богу, изгнанному им из контакта с обществом, и, не колеблясь,

их отождествил. *Так Бог с природой стали заодно; Любовь к себе и к обществу — одно*<sup>1</sup>.

Следствием таких идей в мире практики было общество, которым правил закон, а не прихоть правительств, но которое не признавало никаких моральных ограничений для преследования индивидами их эгоистичного экономического интереса. В мире мысли подобным следствием была политическая философия, которая положила права в основу социального порядка, а исполнение обязательств если и принимала в расчет, то только как нечто, неизбежно рождающееся из их беспрепятственного осуществления. Первым известным выразителем этой философии был Локк, у которого главенствует идея неотъемлемости частных прав, а не предустановленной гармонии между частными правами и благом общества. У великих французских писателей, расчистивших дорогу Революции, хотя они и считали себя слугами просвещенного абсолютизма, почти также ясно подчеркиваются священство прав и непогрешимость алхимии, благодаря которой преследование частных целей преобразуется в достижение общего блага. Хотя их сочинения несут на себе явный отпечаток представления об обществе как самонастраивающемся механизме, которое стало позднее самым характерным признаком английского индивидуализма, тем, что Французская революция впечатала в разум Европы, было первое, а не последнее. В Англии понимание права было негативным и оборонительным; его воспринимали как барьер, защищающий от посягательств со стороны правительства. Из окопов, обороной которых довольствовались англичане, французы бросились в атаку, и во Франции эта идея стала позитивной и воинственной — не оборонительным оружием, а принципом организации общества. Попытка переставить общество на фундамент прав, причем прав, вытекавших не из заплесневелых хартий, а из самой природы человека, стала одновременно и триумфом, и ограниченностью Революции. Она дала ей энтузиазм и заразительную силу религии.

То, что происходило в Англии, может на первый взгляд показаться прямо противоположным. Практичные англичане, чьи мысли были настроены более приземленно, были немного шокированы помпезностью и великолепием этого удивительного кредо. Они не испытывали большой симпатии к абсолютным заявлениям Франции. Тем, что завладело их воображением, было не право на свободу, никак не взывавшее к их коммерческим инстинктам, а практическая целесообразность свободы, которая им отвечала; и когда Революция явила во всей красе взрывную мощь идеи естественного права, они искали какой-нибудь не столь угро-

---

<sup>1</sup> Строки из поэмы А. Поупа «Опыт о человеке». — *Прим. перев.*

жающей формулы. Впервые она была им предложена Адамом Смитом и его предшественниками, показавшими, как механизм экономической жизни «словно невидимой рукой» превращает осуществление индивидуальных прав в инструмент общественного блага. Бентам, с презрением относившийся к метафизическим тонкостям и считавший Декларацию прав человека столь же абсурдной, как и любая другая догматическая религия, придал завершенность новой ориентации, предложив взять в качестве конечного критерия оценки политических институтов принцип полезности. Отныне акцент был перенесен с права индивида пользоваться своей свободой, как ему заблагорассудится, на целесообразность бесперебойного осуществления свободы общества.

Изменение весьма значительное. Это разница между всеобщим и равным гражданством Франции, с ее пятью миллионами крестьян-собственников, и организованным неравенством Англии, прочно покоящимся на классовых традициях и классовых институтах; это нисхождение от надежды к смирению, от пламени и страсти эпохи безграничных перспектив к монотонному пульсу фабричной машины, от Тюрго и Кондорсе к меланхоличному математическому кредо Бентама, Рикардо и Джеймса Милля. Человечество обладает, по крайней мере, тем преимуществом над своими философами, что великие движения идут из глубины души и воплощают веру, а не тонкие регулировки гедонистического расчета. Так, Франция во имя права собственности упразднила за три года массу прав собственности, отбиравших у крестьянина при старом режиме часть продуктов его труда, и эта социальная трансформация пережила целую череду политических изменений.

В Англии добрые вести о демократии разносились слишком осторожно, чтобы достичь ушей крестьянина на пашне или пастуха в горах; происходили политические изменения без социальной трансформации. Доктрина полезности, хотя и была колкой в сфере политики, не посягала всерьез на основания общественного устройства. Ее сторонников заботило прежде всего устранение политических злоупотреблений и правовых аномалий. Их гнев обрушился на синекуры, пансионы, уголовный кодекс, процедуры судебного разбирательства. Но это затрагивало лишь внешнюю сторону социальных установлений. Они считали чудовищной несправедливостью, что гражданин должен платить одну десятую часть своего дохода в качестве налога праздному Правительству, но при этом считали совершенно разумным, что он должен платить пятую его часть в качестве ренты праздному лендлорду.

Разница, тем не менее, была в акцентах и во внешнем выражении, а не в принципе. На практике почти не имело значения, устанавливались

ли частная собственность и беспрепятственная экономическая свобода, как во Франции, в качестве естественных прав или они, как в Англии, просто полагались раз и навсегда практически целесообразными. В обоих случаях они принимались на веру как основания, на которых должна базироваться социальная организация, и по поводу которых недопустимы никакие дальнейшие споры. Хотя Бентам доказывал, что права вытекают из полезности, а не из природы, он не доводил свой анализ до утверждения, что каждое конкретное право соотносится с какой-то конкретной функцией, и тем самым без разбору соглашался как с правами, которые сопровождалось предоставлением услуги, так и с правами, которые им не сопровождалось. Короче говоря, английские утилитаристы, всячески избегая фразеологии естественных прав, уберегали нечто, мало чем отличающееся от них по сути. Ибо они полагали, что частная собственность на землю и частное владение капиталом – естественные институты, и фактически давали им новые жизненные силы, доказывая, к собственному удовольствию, что благосостояние общества должно быть результатом их продолжающегося осуществления. Их негативное учение было таким же важным, как и позитивное. Это был провод, который отводил молнию. За их политической теорией и за практическим поведением, которое, как водится, продолжает выражать теорию еще долго после того, как она была дискредитирована в мире мысли, стоит признание абсолютных прав на собственность и на экономическую свободу как не подлежащего сомнению центра социальной организации.

Результат этой установки был исключительно важен. Движущей силой и вдохновением либерального движения XVIII в. была атака на привилегию; и когда приводились в порядок основные его идеи, эта атака была в высшей степени необходимой вещью. При современном отвращении к экономической тирании имеется склонность представлять писателей, стоявших на пороге эры капиталистической промышленности, как пророков вульгарного материализма, которые всякое человеческое устремление принесли бы в жертву погоне за богатством. Не может быть интерпретации, более вводящей в заблуждение; и если в Англии она не выглядит неестественной, то применительно к Франции, где новая вера достигла полного и наивысшего развития, она фантастична. Великие индивидуалисты XVIII в. – Джефферсон, Тюрго, Кондорсе, Адам Смит – метили свои стрелы в злоупотребления своего времени, а не нашего. Критиковать их за безразличие к порокам социального порядка, который они не могли предвидеть, так же нелепо, как и прибегать к их авторитету в его защите.

Когда они формулировали новую философию, явным злоупотреблением была не власть, которой обладали владельцы капитала над насе-

лениями, не имевшими возможности работать без их разрешения; им была сеть обычных и правовых ограничений, вследствие которых земледелец во Франции, а также монополистические корпорации и государство во Франции и Англии мешали индивиду реализовать свои возможности, отчуждали собственность от труда и делали праздность пансионеркой промышленности. Великим врагом той эпохи была монополия; боевым кличем, с которым Просвещение выступило против нее, было упразднение привилегий; его идеалом было общество, где каждый человек имел бы свободный доступ к экономическим возможностям, которые он может использовать, и наслаждался богатством, которое он создал своими усилиями. Эта школа мысли представила все или почти все, что было гуманным и разумным в духе этой эпохи. Она была индивидуалистической не потому что оценивала богатство как главную цель человека, а потому что имела высокое чувство человеческого достоинства и желала, чтобы люди были свободны стать самими собой. А вульгарный коммерциализм, который в Англии сопротивлялся и до сих пор противится отмене детского труда, черпал половину своей силы из того, что философия, под крылом которой он приютился, была философией не реакции, а просвещения.

Да, именно просвещения. Но такого, которое кристаллизовывало свои доктрины тогда, когда новый индустриальный порядок был еще молод, а его следствия неизвестны. Когда писал Адам Смит, фабричная система находилась еще во младенчестве; типичным работодателем был мелкий мастер, мало чем отличавшийся от полудюжины подмастерьев, которых он нанял; современную экономическую систему с ее централизованным контролем над армиями наемных рабочих, акционерными компаниями, отделяющими владение от управления, объединениями, контролирующими целую отрасль, никто не видел и даже не предполагал. Даже сегодня мало кто сможет прочесть «*Tableau Historique*»<sup>2</sup> Кондорсе без душевного подъема. Но кредо, изгнавшее призрак аграрного феодализма, обитавший в деревне и *chateau*<sup>3</sup> во Франции, было бессильно разоружить нового великана-людоеда промышленного капитализма, распростершего свои грязные руки на севере Англии, ибо оно никогда даже не помышляло о возможности его существования. Отсюда, при всех блестящих его достижениях, видимость чего-то запоздавшего, неподходящего и неуместного, которая неотступно преследует представителей этой

---

<sup>2</sup> «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»; впервые это сочинение было издано в 1795 г. — Прим. перев.

<sup>3</sup> Замок (фр.). — Прим. перев.



школы мысли, когда они после середины XIX в. обсуждают экономические вопросы, столь разительно отличающаяся от их резкой и непоколебимой прямоты времен ее зарождения. Это кредо выразительно и чело-вечно. Но оно как будто повторяет фразы эпохи, исчерпавшей свои силы в их производстве, и поступает так, не зная этого. Ведь с тех пор, как они были отчеканены великими властителями дум, поток событий изменил лицо экономического общества и сделал их всего лишь фразами.

Когда либерализм, лишенный своего блеска и избавившийся от своих иллюзий, восторжествовал в 1832 г. в Англии, он некритично внес в новый мир капиталистической индустрии категории частной собственности и свободы договора, выкованные в более простой экономической среде до-индустриальной эры. В Англии эти идеи скручиваются и перекручиваются до неузнаваемости и со временем будут сделаны безвредными. В Америке, где необходимость заставила кристаллизовать принципы в конституции, они обладают жесткостью «железной рубашки». Величественные формулы, в которые общество фермеров, торговцев и цеховых мастеров облекло свою философию свободы, таят в себе опасность превращения в путы, когда используются англосаксонской деловой аристократией с целью обуздания повстанческих движений иммигрантского и полурабского пролетариата.

### **Глава 3. Стяжательское общество**

Эта доктрина сопровождалась на практике особыми ограничениями, что позволяло не допускать конкретных пороков и справляться с непредвиденными обстоятельствами. Но она ограничивается в особых случаях именно потому, что общая ее достоверность считается неоспоримой, и, кроме того, вплоть до начала последней войны она являлась работающей верой современной экономической цивилизации. Она предполагает, что основания общества обнаруживаются не в функциях, а в правах, что последние не выводимы из выполнения функций и что, стало быть, стяжание богатства и наслаждение собственностью не зависят от предоставления услуг, а индивид вступает в мир уже оснащенный правами на свободное распоряжение своей собственностью и преследование собственного экономического интереса, и права эти предшествуют любой услуге, которую он может оказать, и не зависят от нее.

Правда, при этом полагают, что на самом деле служение обществу будет вытекать из их осуществления. Но оно считается не первоочередным мотивом и критерием промышленности, а второстепенным следствием, которое возникает случайно в ходе осуществления прав, таким следствием, которое действительно достигается на практике, но достигается

без всякого стремления его достичь. Это не цель, на которую направлена экономическая деятельность, и не стандарт, по которому о ней судят, а побочный продукт, в точности как каменноугольный деготь становится побочным продуктом производства газа. Вне зависимости оттого, появляется этот побочный продукт или нет, отказ от самих прав не предполагается. Ведь их рассматривают не как условно доверенное имущество, а как собственность, которая действительно может отступать перед особыми требованиями чрезвычайных обстоятельств, но восстанавливает свою власть сразу, как только эти обстоятельства оказываются позади, а в обычные времена и вовсе не подлежит обсуждению.

Эта концепция фиксируется на бумаге на продолжении едва ли не всей истории XIX столетия как в Англии, так и в Америке. Доктрина, наследницей которой она стала, гласила, что собственностью владеют по абсолютному праву на индивидуальном основании; и к этому фундаментальному положению она добавила еще одно положение, исторические корни которого в принципе можно проследить еще глубже, но которое достигло всей своей полновесности лишь со становлением капиталистической индустрии, а именно, что общества действуют несправедливо и недальновидно, когда ограничивают возможности проявления хозяйственной предприимчивости. Вследствие этого любая попытка навязать обязательства как условие владения собственностью или ведения хозяйственной деятельности встречала бескомпромиссное сопротивление.

История борьбы между гуманизмом и теорией собственности, дошедшая до нас из XVIII в., известна. Никто не забыл, как во имя прав собственности сопротивлялись принятию фабричного законодательства, жилищной реформе, попыткам запретить фальсификацию товаров и даже проведению водопровода и канализации в частные дома. «Что же это, я не могу свободно распоряжаться тем, что мне принадлежит?» — таков был ответ на предложение потребовать от владельцев фабрик и домов соблюдения минимального уровня безопасности и санитарных условий. Даже сегодня, когда английский городской землевладелец может сдерживать или деформировать развитие целого города, отказываясь предоставить землю иначе кроме как по фантастическим расценкам, английские муниципальные власти не имеют адекватных полномочий, позволяющих купить землю, применив методы принуждения, и должны либо вынужденно платить бешеную цену, либо видеть жуткие столпотворения сограждан. Вся процедура, посредством которой они могут приобретать землю или даже какие-то новые полномочия, была от начала до конца тщательно продумана юристами так, чтобы защитить владельцев собственности от возможности того, что их частные права будут подчинены обществен-

ному интересу, ведь их права мыслятся как первичные и абсолютные, а интересы общества — как вторичные и условные.

Опять-таки, никому не нужно напоминать о влиянии этой же доктрины в сфере налогообложения. Подоходный налог оправдывался как временная мера, поскольку нормальным обществом считалось такое, в котором индивид тратит все свои доходы на самого себя и не имеет на этот счет перед обществом никаких обязательств. Наследственные пошлины осуждались как грабеж, так как предполагали, что право получить выгоду за счет наследования зависит от общественной санкции. Бюджет 1909 года поднял целую бурю, и не потому что налог на землю был слишком высок — совокупные сборы от этого налога были пустяковыми, — а потому что он воспринимался как протаскивание доктрины, что собственность не является абсолютным правом и что ее можно законно сопровождать особыми обязательствами, доктрины, которая, будь она доведена до своего логического конца, погубила бы священность собственности, сделав владение ею не абсолютным, а условным.

Такое следствие кажется влиятельному сектору общественного мнения совершенно неприемлемым, поскольку он привык рассматривать свободное распоряжение собственностью и неограниченное пользование экономическими возможностями как права абсолютные и ничем не обусловленные. В целом, до последнего времени у этого мнения было мало противников, которых бы нельзя было проигнорировать. Как следствие этого, сохранению прав собственности ничто всерьез не угрожало даже в тех случаях, когда было очевидно, что их осуществление не несет никакой пользы обществу — ни прямо, ни косвенно.

Никто не предполагает, что владелец городской земли выполняет *как* собственник какую-либо функцию. Он имеет право частного налогообложения; вот и все. Но частное владение городской землей находится сегодня в такой же безопасности, как столетие назад; и лорд Хью Сесил в своей интересной книжке о консерватизме заявляет, что независимо от того, вредна или нет частная собственность, общество не вправе в нее вмешиваться, потому что вмешиваться в нее — это воровство, а воровство предосудительно<sup>4</sup>. Никто не предполагает, что большие участки земли должны использоваться под парки и для игр ради общественного блага. Но наши сельские джентльмены все еще прочно сидят на своих деревнях

---

<sup>4</sup> Conservatism / By Lord Hugh Cecil. Chap. V. «Простого соображения, что плохо причинять любому человеку ущерб, вполне достаточно, чтобы установить право частной собственности там, где такая собственность уже существует... Любая собственность оказывается имеющей равное право на уважение со стороны государства».

и заколачивают свои тысячи. Никто не в силах доказать, что «невидимая рука» заставит монополиста служить общественным интересам. Между тем, в значительной части промышленности, как показывает недавний «Отчет о трестах», конкуренция уступает место объединению (combination), а объединениям предоставляется такая же безграничная свобода в использовании экономических возможностей, как и индивидам. Никто в действительности не верит, что производство угля зависит от платы за право разработки угольных месторождений или что суда не будут ходить по рекам, если судовладельцы не смогут прирастить на этом 50% к своему капиталу. Но углекопы, или в основном углекопы, все-таки платят упомянутые пошлины, а судовладельцы все-таки делают прибыли и становятся пэрами.

В тот самый момент, когда каждый твердит о важности роста производства богатства, последний вопрос, который, похоже, приходит на ум государственному мужу, — это вопрос, почему нужно растрачивать богатство на всякую бесполезную деятельность в расходах, которые либо несоразмерны предоставляемым услугам, либо вообще не сопряжены ни с какими услугами. Практика выплат на основании прав собственности, не сопровождающаяся даже видимостью предоставления какой бы то ни было услуги, укоренилась на самом деле настолько прочно, что когда в случае критического положения в стране поступает предложение добывать из земли нефть, правительство немедленно предлагает с каждого галлона платить налог землевладельцам, которые никогда даже не подозревали о ее существовании, а бесхитростные собственники полны праведного негодования в отношении каждого, кто ставит под сомнение, лежит ли на нации моральное обязательство продолжать обеспечивать их постоянным доходом. Такие права являются, строго говоря, привилегиями. Ибо привилегия определяется как право, не связываемое с соответствующей функцией.

Владение собственностью и управление промышленностью считаются, короче говоря, не требующими никакого социального оправдания, поскольку их рассматривают как права, имеющие основания в самих себе, а не как функции, о которых следует судить по тому успеху, с которым они вносят свою лепту в социальную цель. Сегодня эта доктрина, несмотря на ее интеллектуальную дискредитацию, остается практическим основанием социальной организации. Насколько медленно она отстывает даже под натиском самой решительной демонстрации ее неадекватности, видно по установке, принятой заправилами делового мира в отношении ограничений, наложенных на экономическую деятельность во время войны. Контроль над железными дорогами, шахтами и судоходством,

распределение сырья через государственное ведомство (а не через конкурирующих торговцев), регулирование цен, попытки поставить под контроль «спекуляцию» — конкретное применение всех этих мер могло быть эффективным или неэффективным, мудрым или неблагоразумным. По правде говоря, очевидно, что некоторые из них были глупыми, в частности, наложение ограничений на импорт в то время, когда миру приходится выкарабкиваться из пятилетней разрухи, а некоторые другие меры, убедительные по замыслу, были сомнительными в практическом применении. Если бы против них выступили на том основании, что они мешают эффективному выполнению функции, если бы лидеры промышленности вышли вперед и дружно заявили (как некоторые из них, к их чести, и поступили): «Мы принимаем вашу политику, но мы улучшим ее проведение в жизнь; мы желаем платы за услуги и только за услуги и поможем государству увидеть, что оно платит за это и ничто другое», — тогда, возможно, и были бы разногласия в отношении фактов, но не было бы никаких споров по поводу принципа.

В действительности, однако, суть обвинений, выдвинутых против этих ограничений, оказывается в целом прямо противоположной. Они осуждаются большинством критиков не потому, что ограничивают возможность приносить пользу, а потому, что урезают возможность получить выгоду, не потому, что мешают торговцу обогатить сообщество, а потому, что создают ему трудности в беспрепятственном обогащении самого себя; короче говоря, не потому, что они не смогли превратить экономическую деятельность в социальную функцию, а потому, что слишком затронули их преуспевание. Если верить финансовому советнику инспектора угольной промышленности, акционеры угольных шахт вели себя очень хорошо во время войны. Но предложение урезать их прибыли до 1 шиллинга 20 пенсов с тонны описывается лордом Гейнфордом как «чистый грабёж и конфискация». За редкими достойными исключениями, выдвигается требование, чтобы в будущем, как и в прошлом, руководители индустрии были свободны обращаться с ней как с делом, которое ведется ради их собственного удобства или успеха, и чтобы их не заставляли, как это частично делалось во время войны, подчинять его социальной цели.

Этого требования и следовало ожидать. Ведь согласиться, что критерием коммерции и промышленности является их успех в осуществлении социальной цели, значит перевести собственность и экономическую деятельность из прав абсолютных в права зависимые и производные, так как это значит утверждать, что они соотносятся с функциями и могут быть справедливо аннулированы, когда функции не выполняют-

ся. Короче говоря, за этим стоит предположение, что собственность и экономическая деятельность существуют для проведения в жизнь целей общества, тогда как до сих пор общество рассматривалось в мире бизнеса как существующее ради него. Тем, кто занимает свое положение не как функционер, а благодаря успеху в превращении промышленности в источник своего богатства и общественного влияния, такая перестановка средств и целей кажется чуть ли не революцией, ибо предполагает, что они должны оправдать перед судом общества те права, которые до сих пор принимали как само собой разумеющуюся часть порядка, не подлежащего никакой критике.

На протяжении почти всего XIX столетия значимость противостояния этих двух принципов — индивидуальных прав и социальных функций — была замаскирована доктриной неизбежной гармонии между частными интересами и общественным благом. Утверждалось, что конкуренция является эффективной заменой порядочности. Сегодня эта расхожая доктрина рассыпалась под огнем критики на мелкие осколки; многие теперь признались бы в верности той смеси экономического оптимизма и морального банкротства, которая заставила одного экономиста XIX в. написать: «Жадность удерживается под контролем жадностью, и алкание выгоды само устанавливает себе пределы». Склонность рассматривать индивидуальные права как центр общества и его точку опоры по сей день остается, однако, самым могущественным элементом в политической мысли и практическим основанием индустриальной организации. Мучительный труд, направленный на опровержение доктрины, что частные и общественные интересы совпадают, а любовь человека к себе есть Божий промысел, доктрины, которая оправдывала прошлое столетие за его культ экономического эгоизма, принес в действительности на удивление скромные результаты. Экономический эгоизм до сих пор в почете, и ему поклоняются, потому что на самом деле эта доктрина не была средоточием критикуемой позиции. Она была лишь внешним укреплением, а не цитаделью, и теперь, когда этот внешний бастион, наконец, взят, цитадель еще только предстоит покорить.

Индустриальной системе, построенной за последние полтора столетия, придает ее особое качество и характер, ее прочность и внутреннюю спаянность вовсе не разбитая в пух и прах теория экономических гармоний. Их придает ей доктрина, что экономические права предшествуют экономическим функциям и не зависят от них, что права имеют основания в самих себе и не нуждаются в предъявлении каких-либо высших верительных грамот. Практическим ее результатом становится то, что экономические права сохраняются независимо оттого, выполняются эко-

номические функции или нет. Они сохраняются сегодня в более угрожающей форме, чем в эпоху раннего индустриализма. Ведь те, кто держит под контролем промышленность, теперь уже не конкурируют, а объединяются в синдикаты; соперничество между собственностью на капитал и собственностью на землю давным-давно завершилось.

Основой нового консерватизма оказывается решимость так организовать общество, пользуясь политическими и экономическими инструментами, чтобы обезопасить его от всякой попытки искоренить выплаты, которые делаются не за предоставление полезной услуги, а лишь потому, что собственники обладают правом извлекать доход без нее. Отсюда слияние двух традиционных партий, предложения «усилить» вторую палату, возвращение протекционизма, быстрое обращение конкурирующих промышленников к преимуществам монополии и попытки откупиться концессиями от самой влиятельной части рабочих классов. Революции, как показывает долгий и горький опыт, имеют свойство перенимать свой цвет у режима, который они свергают. Разве удивительно тогда, что кредо, утверждающее абсолютные права собственности, должно иногда сталкиваться с противоположным утверждением абсолютных прав труда, правда, менее антисоциальным и бесчеловечным, но при этом почти таким же догматическим, почти таким же нетерпимым и бездумным, как и оно само?

Общество, которое нацелено на установление зависимости приобретения богатства от исполнения социальных обязательств, которое пытается соотнести вознаграждение с услугой и отказывает в нем тем, кто не выполняет никакой полезной службы, которое интересуется в первую очередь не тем, чем люди владеют, а тем, что они могут сделать, создать или достигнуть, можно было бы назвать *функциональным обществом*, потому что в таком обществе основным предметом общественного внимания было бы выполнение функций. Но такого общества в современном мире не существует, даже в качестве Далекоего идеала, хотя нечто подобное витало как неосуществленная теория перед умами людей в прошлом. Современные общества нацелены на защиту экономических прав, а экономическим функциям, кроме как в моменты чрезвычайных обстоятельств, предоставляют осуществляться самим.

Мотивом, придающим цвет и качество их общественным институтам, их политике и политической мысли, является не попытка обеспечить выполнение задач, нацеленных на принесение пользы обществу, а попытка расширить для индивидов возможности достигать целей, которые они считают выгодными для них самих. Если бы этих людей спросили, каковы цель или критерий социальной организации, они бы дали

ответ, напоминающий формулу наибольшего счастья для максимально большого числа людей. Но сказать, что цель общественных институтов — счастье, значит сказать, что у них вообще нет общей цели. Ибо счастье вещь сугубо индивидуальная, и делать счастье искомой целью общества — значит расколоть само общество на амбиции бесчисленных индивидов, каждый из которых ориентирован на достижение какой-то личной цели.

Такие общества можно назвать *стяжательскими обществами*, потому что все их стремление, весь их интерес и первейшая забота состоят в том, чтобы всячески способствовать стяжанию богатства. Эта концепция должна находить сильнейший отклик в людских душах, ведь она подчинила весь современный мир своему заклинанию. С тех пор, как Англия впервые открыла возможности индустриализма, она приобретала все большую силу, и по мере проникновения индустриальной цивилизации в страны, прежде от нее удаленные, по мере того как Россия, Япония, Индия и Китай втягиваются в орбиту ее влияния, каждое десятилетие свидетельствует о новом разрастании ее могущества. Секрет ее триумфа очевиден. Это призыв к людям пользоваться теми возможностями, которыми их наделили природа или общество, умением, энергией, неумолимым эгоизмом или просто везением, не задаваясь вопросами о том, существует ли какой-нибудь принцип, которым их осуществление следует ограничить. При этом подразумевается социальная организация, определяющая возможности, которыми фактически должны обладать разные классы, и сосредоточивающая внимание на праве тех, кто уже обладает властью или может ее приобрести, максимально использовать ее в целях собственного преуспеяния. Приковывая мысли людей не к выполнению социальных обязательств, которое ограничивает их энергию, поскольку определяет задачу, на которую она должна быть направлена, а к осуществлению права преследовать собственный эгоистический интерес, индустриальная цивилизация открывает бескрайние возможности для стяжания богатства и, следовательно, дает свободно развернуться одному из самых могущественных человеческих инстинктов.

Сильным она обещает ничем не ограниченную свободу применения их силы; слабым дает надежду, что и они тоже в один прекрасный день могут стать сильными. Перед глазами тех и других она вывешивает золотой приз, который не все могут заполучить, но за который каждый может побороться, — чарующее видение беспредельной экспансии. Она заверяет людей, что нет никаких целей, кроме их целей, никакого закона, кроме их желаний, и никакого предела, кроме того, который они сами сочтут предпочтительным. Таким образом, она делает индивида центром



его собственного мира и растворяет моральные принципы в выборе сиюминутных целесообразных решений. И она беспредельно упрощает проблемы социальной жизни в сложных сообществах. Ведь она избавляет их от необходимости проводить различие между разными типами экономической деятельности и разными источниками богатства, между предприимчивостью и корыстолюбием, энергией и бессовестной жадностью, собственностью законной и собственностью ворованной, справедливым пользованием плодами труда и праздным паразитизмом родившихся баблальной судьбы, а все потому, что она трактует все виды экономической деятельности как равноценные и предполагает, что излишество или порок, безоглядное расточительство или вышедшая из берегов роскошь не требуют сознательных усилий общественной воли по их недопущению, а исправляются почти автоматически механической игрой экономических сил.

Под влиянием таких идей люди не становятся религиозными, мудрыми или артистичными; ибо религия, мудрость и искусство предполагают принятие ограничений. Но они становятся могущественными и богатыми. Они наследуют землю и меняют лик природы, хотя не владеют при этом собственными душами; и они имеют эту видимость свободы, состоящую в отсутствии границ между возможностями личного подъема и подъемом тех, кому рождение, богатство, талант или везение позволили этими возможностями воспользоваться. Индивидам и обществам не трудно достичь своей цели, если она достаточно ограниченная и непосредственная и если их не отвлекают от ее преследования посторонние соображения. Характер, посвятивший себя развитию собственных возможностей и предоставляющий обязательствам самим о себе позаботиться, преисполняется решимости достичь цели, одновременно простой и практичной. XVIII век определил ее. XX век во многом ее достиг. Или, если и не достиг, по крайней мере получил возможности для ее достижения. Национальный валовой продукт на душу населения составил в 1914 году, по приблизительным оценкам, около 40 фунтов. Если человечество не выберет путь дальнейшего принесения своего процветания в жертву амбициям и ужасам национализма, то к 2000 году он, возможно, удвоится.

*Перевод В.Г. Николаева*

УИЛЬЯМ ЛЛОЙД УОРНЕР

## КОРПОРАЦИЯ В ЭМЕРДЖЕНТНОМ АМЕРИКАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ (ФРАГМЕНТ) \*

### Корпорация, сообщество и великое общество

Все американцы хорошо знают и глубоко чувствуют, что они живут в текучем мире изменений. И в самом деле, мы не только сознаем, что все части всего нашего общества изменяются, но и глубоко переживаем внутри себя эмоциональное воздействие тех меняющихся значений и ценностей, часто вырастающих из самой сердцевины нашего приватного Я, которое обрушивается на нас и вселяет в нас беспокойство. Это происходит с нами не только потому, что мы стареем, а время идет, но и потому, что мы — способами, которые выходят далеко за границы нашего нынешнего понимания, — является неотъемлемыми частями широкого социального процесса, который в своих переходах и свершениях поглощает всю нашу публичную и частную жизнь.

Корпорации и локальные сообщества в Америке, как все мы хорошо знаем, тоже быстро и стремительно изменяются. Сегодня они не такие, какими были вчера. Завтра они будут не такими, какие они сегодня. Структура и функции крупных корпораций и больших и малых сообществ, равно как и поведение тех, кто занимает в них места, явно отличны от того, какими они были в том хронологически близком, но социально далеком прошлом, которым стала для нас первая мировая война. В условиях могущественного движения нашего общества в будущее, происходящего по мере того, как общество уступает настоятельным требованиям завтрашнего дня, кажется совершенно очевидным, что наш нынешний культурный мир будет изменен, переопределен и переоценен столь радикально, что людям, которым предстоит жить в начале следую-

---

\* Перевод данного фрагмента из книги впервые опубликован в журнале «Социальные и гуманитарные науки» // РЖ. Серия 11. Социология. 1999. № 1. С. 141-169. В настоящем издании он публикуется в новой редакции. Перевод выполнен по источнику: *Warner W.L. The Corporation in the Emergent American Society. N.Y., 1962. P. 1-23.*

шего века, наша нынешняя общественная жизнь, наши корпорации, да и сами мы, пожемся далекими и наделенными такими значимостями, которые нам не дано понять.

Преобразование ментальной, моральной и технической жизни корпоративных предприятий и их едва ли не революционная перестройка, а также сосредоточение американского населения в пространстве и времени сравнительно немногих крупных городских сообществ, рассеянных в настоящее время от севера до юга и от Атлантики до Тихого океана, имеют каждое по отдельности свою особую историю и значимость. Они важны и должны быть поняты. Однако комбинированные влияния этих структур друг на друга – корпорации на сообщество и сообщества на корпорацию – многократно значительнее, нежели показывает поначалу простое арифметическое их сочетание. Если рассматривать развитие структуры и расширение функций корпораций, трансформацию прежде существовавших городских форм и появление нововведений в коллективной жизни наших сообществ в едином комплексе и понять их как единый временной процесс, то мы увидим, что они – корпорация и сообщество – конституируют даже еще более значимый сегмент социальных релей Америки. Природу и значение этого процесса мы с вами здесь и рассмотрим.

Между тем, если увидеть комбинированные процессы переходных изменений в сообществе и корпорации как неотъемлемые составные части эволюционирующего американского общества, где церковь, школа, семья и другие группы тоже движутся вперед и изменяют свое бытие, то тогда, вероятно, мы сможем понять природу этого целостного процесса, обладающего чрезвычайной важностью, как с научной, так и с практической точки зрения. Чтобы взяться за более скромную задачу и изучить собственно сообщество и корпорацию, мы должны также взвалить на себя и бремя решения более широкой задачи. Комбинированные миры корпорации и сообщества будут рассмотрены нами в изменяющемся универсуме американского общества.

Первоочередные задачи этих трех глав состоят, стало быть, в том, чтобы представить и обсудить ряд предположений, касающихся природы и направления нашей эмерджентной социальной жизни, а также процессов развития корпорации и сообщества, эволюционирующих в более широком потоке великого общества. Поскольку многое из того, что я буду говорить, вытекает из моего длительного интереса к эмпирическим исследованиям сообщества, корпорации и более широкого общества и из практического проведения такого рода исследований, то большинство утверждений здесь основывается на данных, полученных в крупных и

небольших американских сообществах, в том числе поселках городского типа, городах, а теперь еще и крупных городских агломерациях, таких как Канзас-Сити и Чикаго. Кроме того, они базируются на исследовании административных карьер и корпоративного поведения нескольких тысяч лидеров наших крупнейших корпораций, а также на недавно завершившемся исследовании военных и гражданских руководителей федерального государства. Также написанное опирается на разворачивающийся в настоящее время крупный проект, посвященный исследованию корпораций, других крупномасштабных организаций и того, что я буду здесь называть «эмерджентным обществом».

Таким образом, внимание будет уделяться, прежде всего, тому особому типу временного изменения, который, на мой взгляд, является необходимой и самой важной частью нашей социальной системы и личностей тех, кто в этой системе живет. Предметом моего интереса будет исследование природы эмерджентных процессов, посредством которых американское общество в целом, его корпорации, сообщества и включенные в них индивиды, эволюционируя, становятся чем-то большим, нежели то, чем они являются сейчас, и чем-то иным, нежели то, чем они были когда-то.

Несколько забегая вперед и опережая всестороннее обсуждение понятия эмерджентного, скажу вкратце, что имеется в виду под эмерджентным американским обществом: по моему убеждению, природа нашего коллектива такова, что изменение встроено в него и является его существенной частью; и наше общество, чтобы быть в каждый данный момент времени тем, что оно есть, должно постоянно изменяться и становиться чем-то иным. Процессы же изменения таковы, что в то время как формы минувшего прошлого впитываются в настоящее и утрачивают свою идентичность, настоящие формы, преобразуемые будущим, становятся чем-то отличным от того, чем они являются сейчас.

В таком эмерджентном процессе прошлое влияет на настоящее, а процессы, становящиеся со временем событиями будущего, уже присутствуют в настоящем и, действуя здесь, делают свою значимость ощутимой уже сегодня, еще до того, как наступит завтрашний мир. Эти деятельности протекают сейчас в телах каждого из нас, в самом буквальном смысле.

Поддержание порядка и избежание хаоса в нашем сложном обществе осуществляются благодаря тому сдерживающему влиянию, которое относительно гомогенный мир традиционного прошлого оказывает на растущую гетерогенность, выражающуюся в нововведениях и экспериментах разворачивающегося будущего. Гетерогенность растет и ширится, но всегда остается при этом под эффективным контролем. В этом мире

эмерджентного изменения все поколения вовлечены в переход. Базисные отношения между старшими и младшими поколениями, которые характеризовали все прежние общества, теперь во многом утратили свою силу; не только молодые учатся у старших, но и старшие, чтобы выжить, с необходимостью должны учиться у молодых. Все человеческие организмы вовлечены в этот эмерджентный процесс. Чтобы сохранять чувство социальной реальности и, может быть, даже чувство собственной психической реальности, их личности должны постоянно учиться и отучаться с тем, чтобы мочь учиться снова.

Есть несколько видимых и наблюдаемых массивных процессов в основных областях американского поведения, которые являются частью эмерджентного становления великого общества. Их можно сформулировать в виде простых, описательных, поддающихся проверке утверждений, на которых можно уверенно строить те выводы об эмерджентном обществе, которые сделал я. Это следующие утверждения:

1. После великих миграций Деятнадцатого Столетия, положивших конец западному фронтиру, популяции Америки продолжали расти и расселяться по всем регионам нашей страны. Вместе с тем повысился удельный вес роста крупных городских центров и ускорилось — а со временем и в огромной степени возросло — выдвигание их на передний план как коллективных сред обитания огромного множества людей. Эти текущие коллективные агломерации — физические реалии, символизирующие и воплощающие эмерджентный социальный процесс.

2. Простые экономические и иные социальные структуры — в том числе корпорации, церковь, государство, образование и ассоциации, — бывшие некогда типично локальными, во все большей степени становятся сложными, крупными, иерархическими и, часто, национальными или интернациональными организациями.

3. Штаб-квартиры корпораций и других крупных институтов, а также высокие места во всех этих сложных организациях, в которых принимаются решения, все более концентрируются в немногих крупных метрополисах; а принимаемые там решения обычно являются по масштабу своего действия, сложности и значимости общенациональными. Таким образом, движение населения, усложнение экономической и технологической структуры и других крупных организаций синхронизируются и соединяются воедино как части эмерджентного процесса.

4. Системы ценностей и представлений становятся все более рациональными, секулярными и технологическими.

5. Нерациональные представления морального порядка также разрастаются, подпитываясь в первую очередь семьей и нашими пережива-

ниями в семье; получая поддержку на общенациональном уровне, они расширяются и приобретают новую значимость.

6. Общественное мнение, структурированное политическими партиями, помогает изменить точку привязки общественного морального действия и санкции и переносит ее с локального на общенациональный уровень; таким образом, оно имеет инновационный характер, однако общий эффект влияния политических партий на политическое и моральное мнение состоит в поддержании традиционных ценностей.

7. Противодействующие силы традиционной гомогенности действуют так, что благодаря движениям, развертывающимся внутри и вне церкви, воссоздаются многие из старых форм нашей сакральной символической жизни.

8. С точки зрения потребностей текучего (fluid) и гибкого общества, жестко фиксированный статус не является более адаптивным, создает конфликт и, как следствие этого, быстро преобразуется в открытый статус, дающий индивиду и его семье большую свободу нестесненного передвижения и позволяющий им легче находить себе применение в изменяющемся мире. Все данные нашего исследования свидетельствуют о том, что каста, основанная на цвете кожи, закрытые классовые системы и другие формы ранга, навечно фиксирующие место индивида и его семьи, не могут более сохраняться.

9. Образование, особенно высшее, стало великим трансформатором. Его институтам и процессам делегирована ответственность не только за создание новых идей развивающейся эпохи, но и за развитие всех видов человеческих дарований, вплоть до того, что образование в жизненном цикле индивида все более тяготеет к тому, чтобы, начавшись в начальной школе, продолжаться путем «непрерывного обучения» в течение всей его жизни. В нашем обществе образовательная структура переместилась в настоящее время из локальных сообществ в государственные колледжи; кроме того, национальное государство и иные организации оказывают сегодня влияние на определение локальных решений.

10. С этими изменениями в наших ценностях, представлениях и поведении связано быстрое развитие разветвленного национального аппарата государственного управления, регулятивных учреждений и служб, который играет все большую роль в поддержании и санкционировании новой общенациональной морали (которая ныне покидает автономные локальные сообщества с тем, чтобы быть по-новому сформулированной в Вашингтоне). Новые государственные структуры и формы поведения уравнивают это удаление экономической и социальной власти из локальных сообществ.

11. Все это — часть эмерджентного процесса великого общества. Говорить о том, является ли происходящее вокруг хорошим, плохим или не тем и не другим, не входит в мои задачи как социального ученого; свою задачу я вижу скорее в том, чтобы придать всему этому смысл и сообщить то, о чем говорят имеющиеся данные.

Общий замысел моего исследования определяется несколькими ключевыми вопросами:

Какие процессы, действующие в моральной системе, технической системе и системе верований корпораций и других типов крупных организаций — в том числе образовательных, церковных и политических, — внедряют новое, реформируют старое и инкорпорируют то и другое в дальнейшее эмерджентное становление крупных организаций на территории всех Соединенных Штатов?

В каких направлениях развиваются в нашем обществе локальные сообщества, крупные городские агломерации, рыночные города и т.д.? И, в более широком плане, в каком направлении — по мере того, как прошлое перетекает через настоящее в будущее, — эволюционирует наше общество в целом?

Каким образом локальные коллективы, корпорации и другие организации испытывают на себе влияние эмерджентных процессов великого общества? Какое значение имеют эти базисные вопросы об обществе для понимания индивидуального поведения в Америке?

Дабы развить аргумент об эмерджентной природе меняющихся связей между сообществом и корпорацией в эволюционирующем обществе, я обращусь здесь к нашему раннему исследованию корпорации и сообщества в Янки-Сити. Далее, пользуясь нашим последним эмпирическим исследованием, я прослежу процесс превращения тех же корпораций в крупные комплексные структуры по мере их разрастания в расширяющуюся корпоративную структуру американского общества. Как только это будет сделано, я проанализирую результаты нашего исследования поведения руководителей корпораций и федеральных чиновников, охватившего все Соединенные Штаты. Я сделаю некоторые ограниченные выводы о корпорации и сообществе, после чего вновь обращусь к более широкому значению сообщества и корпорации в контексте эмерджентного процесса великого общества.

### **Расширяющаяся корпорация в сужающемся локальном сообществе**

Исследование Янки-Сити, проводившееся в первой половине 30-х годов, впервые довело до моего понимания некоторые из этих факторов, присутствующих в меняющейся американской корпоративной структу-

ре и жизни сообщества, особенно эмерджентный процесс, взаимно связывающий изменения в социальных и статусных структурах с технологией. Позднейшее исследование нескольких тысяч лидеров крупного бизнеса, проведенное в 50-е гг., расширило мои представления о том, что происходит в других сообществах США. Мое нынешнее исследование позволяет мне продолжить анализ усложнения этих крупных корпоративных предприятий.

В Янки-Сити из простого и недифференцированного общества развился особый тип экономической жизни, известный из книг по истории Новой Англии. В эпоху кораблестроения, судоходства и рыболовства получило развитие огромное множество ремесел. Сюда входили такие виды первичной промышленности, как резьба по дереву, производство снастей, кузнечное дело и изготовление парусов. Но самым важным промыслом, в свете его дальнейшего развития, было производство обуви.

Во время исследования Янки-Сити мы подвергли башмачное ремесло систематическому изучению. Частью этого исследования было ознакомление с историческими документами, а также другими исследованиями обувной промышленности в целом, с тем, чтобы понять некоторые из изменений в направлении развития этой промышленности как таковой. Вскоре мы выяснили, что имеем дело не с одной историей обувной промышленности, а с несколькими. Нам удалось отследить по крайней мере шесть таких историй. На рис. 1 они пересекают страницу слева направо, начинаясь с колонки «Технология» и заканчиваясь колонкой «Структура отношений». Истории каждого из этих аспектов идут от древних истоков, которые находятся внизу страницы, и движутся, проходя через другие фазы, к строке «Сегодня и завтра». Технологическую историю обувной промышленности Янки-Сити удобно было бы подразделить на пять этапов. В технологической истории присутствуют как минимум два важных момента. Орудия труда претерпели изменение от нескольких основных, полностью ручных, до машин и конвейерных линий; а продукт — от простой пары башмаков до десятков тысяч пар обуви массового производства.

Еще один важный момент — это изменения в форме разделения труда. Вначале либо семья сама обеспечивала себя обувью, либо башмаки для семьи делал высококвалифицированный мастер, сапожник. Со временем высококвалифицированные работы распределили между собой несколько семей; а позднее один человек стал препоручать квалифицированные работы нескольким — немногим числом — людям и их семьям. В конце концов, образовалась центральная фабрика, и работы были раз-



	Технология	Форма разделения труда	Форма собственности и контроля	Отношения "производитель-потребитель"	Трудовые отношения	Структура отношений
V Сегодня и завтра	Возрастающая автоматизация, рука и белый воротничок	Низкоквалифицированные работы	Собственность становится все более далекой	Преобладает крупная сеть магазинов	Консолидация профсоюзной силы	Национальная и международная корпоративная структура
IV 1920-1945	<i>Машинные орудия труда:</i> массовое производство, методы конвейерной линии	Почти все работы низкоквалифицированные; очень большое число рутинизированных работ	<i>Внешнее</i> владение и управление предприятием (орудия труда берутся в аренду)	Очень немного розничных магазинов; фабрика - один из источников поставок продукции в сеть обувных магазинов	Рост отраслевых профсоюзов под надзором государства - отсутствие или слабость профессиональных союзов	Центр господства: Нью-Йорк и Вашингтон. Очень сложная финансовая структура производства и сбыта. Местная фабрика не обладает в ней значимостью
III Поздний промежуточный период (примерно до Первой мировой войны)	<i>Машинные орудия труда:</i> преобладание машин; начало массового производства с применением машин (Маккей)	Центральная фабрика с машинами; все еще сохраняется высокая степень мастерства во многих работах	Сначала небольшой, а позднее большой слой местных составляющих людей, владеющих или сдающих в аренду орудия труда и машины	Национальный рынок и местный капиталист; многочисленные розничные магазины	Цеховые отношения и ученичество (Сюз св. рислина)	Центром господства является локальная фабрика; сложная иерархия в системе местной фабрики
II Ранний промежуточный период (примерно до гражданской войны)	<i>Машинные орудия труда:</i> машин немного, первый опыт их применения (Элиас Хау и другие)	Один человек препоручает высококвалифицированные работы немногим; высококвалифицированные ремесленники (система "аренды")	Мелкие, локально контролируемые производители; орудия все еще во владении рабочих, сырьем владеет капиталист; рынок контролируется "владельцем"	Владелец и торговцы, обслуживающие региональный потребительский рынок	Неформальные отношения, отношения ученичества и ремесленные цеховые отношения	Сугубо экономическая, родства более нет; рабочие подчинены управляющему
	<i>Ручные орудия труда:</i> возрастающая специализация и накопление ручных орудий труда	Специализация труда между несколькими семьями; мало высококвалифицированных работ	<i>Локальный контроль:</i> не все башмачники нуждаются во владении всеми орудиями труда; начало специализации	Местный закупщик у нескольких производящих семей продает продукцию (центральная фабрика отсутствует)	Родственные и соседские отношения между работниками	Полуэкономическая, но также родственная и соседская
I Начало (начало 1600-х годов)	<i>Ручные орудия труда,</i> немногочисленные, основные и простые	Все производственные навыки и умения сосредоточены в семье, в т. ч. производство обуви; многочисленные сапожники, работающие на локальный рынок	<i>Локальный контроль:</i> навыки, орудия и материалы находятся во владении и под контролем каждой семьи или местного сапожника	Семья производит и потребляет обувь и большинство других продуктов	Преимущественно семейные отношения между работниками	Очень простая, неэкономического характера; непосредственная семья

Рис. I. Корпорация, сообщество и эмерджентное общество

делены на большое число систематизированных и низкоквалифицированных задач. История собственности и контроля соотносится с изменениями в разделении труда. В первое время владельцем орудий труда, навыков и материалов была семья; со временем обеспечение сырьем — а вскоре также орудиями труда и машинами — перешло в ведение владельца-управляющего. Схожую историю представляет нашему вниманию и

последовательность развития отношений «производитель — потребитель». Семья производила и потребляла свою обувь всецело в кругу своей простой единицы; затем потребительско-производительной единицей стало локальное сообщество; и, наконец, рынок стал национальным и даже всемирным. Трудовые отношения тоже изменились: отношения, основанные на родстве и семейных узах, уступили место отношениям, основанным на профессиях, при которых отношения «ученик—мастер» были вытеснены, а доминирующей единицей в организации трудовых отношений стал индивид. Структура экономических отношений тоже претерпела изменение: на место непосредственной семьи пришла локальная иерархия, а на место корпорации, находящейся в локальном владении, — широкая и сложная национальная иерархия, находящаяся во владении, управлении и под властью лиц и организаций, локализованных в Нью-Йорке.

В третьей фазе появляется новая экономическая роль, а старая начинает приобретать новую форму и занимать новое место в сообществе. Родается капиталист; на протяжении последующих нескольких периодов он развивается и достигает окончательной зрелости. Тем временем рабочий утрачивает контроль над своим временем и своими навыками и занимает подчиненное положение в *локальной иерархии*. Таким образом, в системе производства обуви утверждаются различные, противостоящие друг другу силы. То, что хорошо для одной, не обязательно хорошо для другой, однако взаимозависимость этих двух противоположных сил все еще очень тесна, могущественна и в высокой степени необходима. Орудия труда, навыки и рабочие места мануфактурного производства принадлежат рабочему, но сырье, место складирования и рынок находятся теперь в собственности местного владельца и управляющего.

В четвертый период окончательно складывается капитализм; производитель теперь стал собственником орудий труда, машин и промышленного предприятия; он контролирует рынок. Капиталист стал суперкапиталистом; рабочие забыли о своей обособленной цеховой гордости, отбросили разделявшие их небольшие различия и объединились в единый отраслевой профсоюз с десятками и сотнями тысяч рабочих по всей стране, соединив свои силы в собственной иерархии, призванной отстаивать их интересы перед лицом управленческого персонала.

В пятый, сегодняшней, период началась автоматизация в области технологии, но она развивалась не так быстро, как в других отраслях промышленности; работы до сих пор остаются низкоквалифицированными, владение удаляется все дальше и дальше и становится все более дале-

ким от локального сообщества, центр господства и место принятия решений находятся теперь в другом месте, а именно, в крупном метрополисе. Короче говоря, сложные крупные организации связали Янки-Сити и многие другие сообщества, являвшиеся некогда локальными и автономными, в более масштабную структуру великого национального общества. Теперь основным местоположением экономической власти и принятия решений стал Нью-Йорк. Регулятивные органы, антимонопольные процессы и решения Верховного Суда влекут менеджеров и профсоюзных руководителей в Вашингтон. Там же зачастую локализируются и крупные отраслевые и иные ассоциации.

Федеральное правительство, благодаря эмерджентному становлению морального мнения и национальной правительственной санкции, приняло роль, находившуюся прежде в ведении частного бизнеса, и посредством регулирования и силы общественного мнения в значительной степени ограничило сферу свободного выбора для локальных сообществ. Местные руководители высшего звена чувствуют утрату власти и свободы действия, которые были к тому же еще более ограничены крупными профессиональными союзами.

Таким образом, в социальной организации обувных предприятий Янки-Сити в последние годы происходили одновременно два основополагающих изменения. Первое — это расширение иерархии вверх и за пределы Янки-Сити, происходившее вследствие роста огромных корпоративных предприятий в сотнях сообществ по всем Соединенным Штатам, а также создания головных учреждений в отдаленных крупных городах. Второе — это разрастание структуры за пределы Янки-Сити и других малых и больших городов, происходившее вследствие развития ассоциаций товаропроизводителей и профессиональных союзов, которые располагают теперь столичными штаб-квартирами и отделениями во многих других сообществах, производящих обувь, по всем США. Вертикальное и горизонтальное разрастание происходили согласованно, реагируя друг на друга; оба эти процесса уменьшают контроль Янки-Сити и других сообществ над своими предприятиями, все больше и больше подчиняя локальные корпорации, или сегменты, внешнему контролю. Власть, деньги и престиж перетекли вверх и за пределы маленького города, в крупные экономические метрополисы большого бизнеса и великий политический метрополис большого правительства.

Тем временем национальные отраслевые ассоциации частных предпринимателей, разрабатывая соглашения между конкурентами по бизнесу, все более сужающие сферу конкуренции и регулирующие и ограничивающие свободу каждого из их членов, еще более ограничивают сво-

боду местных управляющих, и это служит показателем того, что внутренняя организация бизнеса претерпевает изменения, ведущие к упадку частного предпринимательства. Так называемый «свободный договор», некогда характеризовавший отношения между трудом и менеджментом в локальном сообществе, когда местный индивидуальный работник соглашался продать местному предпринимателю свои услуги за определенное денежное вознаграждение, почти исчез. Понятие «свободного договора», когда оно применялось управленческим персоналом, было могущественным защитником экономического положения высшего среднего и высших классов и помогало держать под контролем действия и требования рабочих, принадлежащих к низшему классу. Теперь центральное правительство, обретая новый моральный авторитет, определяет минимальный размер заработной платы; социальное страхование и другие правовые оговорки сделали «свободный договор» менее значимым в сфере отношений между трудом и менеджментом.

Исследуя Янки-Сити, мы пришли к выводу, что сегментация повседневной жизни и возрастание сложности американского сообщества, сопровождающиеся соответствующим движением в сторону переклассификации социальных различий во все более крупные социальные единицы, увенчались образованием «крупных холдинговых компаний и гигантских картелей, связывающих и интегрирующих мириады самых разных единиц меньшего размера в общие корпоративные предприятия». Между тем, контроль над этими крупными структурами неудержимо перемещается вверх во все более разрастающейся иерархии и переходит в руки все более немногочисленных могущественных людей. Что касается государственного управления, то локальные низовые деятельности становятся более разнообразными и специализированными, тогда как более крупные политические единицы на более высоких уровнях продолжают абсорбировать власть и контроль. Власть неизбежно перемещается на верхние ступени государственной лестницы, находящиеся в Вашингтоне.

Функции и автономия многочисленных локальных сообществ по всем США радикально сокращаются. В прежние времена первичное взаимодействие почти всецело происходило в поселках и городах, где групповая жизнь мужчин и женщин характеризовалась отношениями лицом-к-лицу. В настоящее время, с появлением крупных сложных организаций, проникающих во все части нашей жизни – технологическую, моральную и сакральную, – произошло рождение крупного национального сообщества, и именно в нем теперь происходят непосредственное действие, коммуникация и отношения лицом-к-лицу.

### **Великое общество и крупные организации**

Недавние изменения в иерархической и аристократической структуре корпораций, а также концентрация экономической и социальной власти и престижа на верхних ее ступенях исследовались очень многими учеными. Корпоративную иерархию следует рассматривать в сравнительном аспекте, как всего лишь один из многих типов иерархий. Все прежние формальные группировки, кроме семьи, развили сложные иерархии, пронизывающие теперь все национальное общество; бесчисленные деятельности наших многочисленных локальных сообществ и многочисленные действия всего нашего народа стали, таким образом, частью великого общества. Все эти большие корпорации, большие правительства, большие церкви, большие профсоюзы и большие ассоциации взаимосвязаны друг с другом и находятся во взаимном влиянии, особенно на высших своих уровнях.

Каждая из этих крупных организаций сталкивается с проблемой того, как связать свой порядок с более широким обществом, сложность и гетерогенность которого также возрастают. Каждая «переживает» влияние со стороны других, иногда в форме ограничения того суммарного изменения, которое могло бы произойти, если бы эта организация функционировала сама по себе. Иногда, когда некая иерархия прямо или косвенно чувствует радикальные социальные изменения, происходящие в одной или нескольких других, в ней также становятся необходимыми радикальные изменения. Примером такого влияния служат экуменические движения в протестантских церквях и их попытки организовать в более широкие порядки, дабы более эффективно справляться с теми сложными социальными и духовными проблемами, которые порождаются эмерджентным становлением великого общества.

С увеличением размера, сложности и гетерогенности этих крупных иерархий происходит также их территориальное расширение и расширение в социальном пространстве. Все больше локальных сообществ и их популяций втягиваются в развитие этих колоссальных иерархий. При этом социальные институты, в рамках которых разрастаются эти иерархии, становятся все более интегрированными частями локальных сообществ, а вне каждого из них связываются со все более и более разнообразными и многочисленными институтами, людьми и субкультурами по всей Америке. По мере того, как они растут и развиваются, пятьдесят штатов быстро превращаются в единое сообщество; в любом исследовании сообщества, корпорации или других крупных организаций следует принимать во внимание эти факты.

\*\*\*

Отныне сложилось великое первичное общество. Многие локальные группы все еще сохраняют свое важное значение и остаются необходимыми частями нашего социального аппарата, однако, не обладая более своей собственной автономией, они стали теперь неотъемлемыми частями более широких американских – если не сказать мировых – социальных систем. Происходящие изменения породили великое общество, которое продолжает возникать и становится чем-то большим, нежели то, что оно представляет собой сейчас. Параллельно структуре этого великого общества происходит развитие корпоративных структур, других крупных организаций, а также новых способов мышления и символических систем, которые эффективнее связывают людей из разных регионов и разных сегментов разделения труда.

Эволюция этого нового мира неуклонно возрастающей разнородности неизбежно означает развитие крупных организаций, призванных действительно и согласованно связать всех людей в великом обществе, дабы те могли вести себя с такой упорядоченностью и эффективностью, которая позволила бы им достичь нового, более развитого и продуктивного общественного труда, в который мы включаем не только труд наших экономических институтов, но и все социальные деятельности самого общества. Только в этих рамках мы сможем достичь понимания людей и институтов, вовлеченных в те крупные сложные группы, которые составляют экономическую, политическую, гражданскую, церковную и иные части американской социальной структуры.

Исследование карьер более 8 тысяч лидеров крупнейших корпораций США, занятых во всех типах деловых предприятий, которое Джеймс Абеглен и я провели в 1952 г., открыло вниманию два очень важных набора фактических данных, свидетельствующих в пользу выдвинутого здесь тезиса об эмерджентном становлении великого общества. Один из самых общих выводов исследования, в котором изучались род занятий, образование и территориальное происхождение отца, состоял в том, что на высших уровнях управления американское общество, в самом широком смысле, не становится более кастовым; рекрутирование лидеров бизнеса снизу в настоящее время происходит и, видимо, будет возрастать. Мобильность, ведущая наверх, не уменьшается; на протяжении, по крайней мере, последней четверти столетия она, фактически, возростала.

Данные говорят о том, что наше общество стало гибче, чем раньше; больше людей и их семей находятся в социальном движении; пессимизм по поводу уменьшения гибкости и мобильности ни на чем не основан. Во всех сообществах Соединенных Штатов люди со всех уровней дви-

жуются наверх. Большинство людей оседает в очень немногочисленных корпорациях, но продолжает восходящее движение уже внутри них.

Карьеры лидеров крупного бизнеса изучались с того момента, когда они впервые поступали на работу, до момента их интервьюирования; в это время им было в среднем пятьдесят три года с небольшим. Это исследование проводилось также и с тем, чтобы определить, насколько велика циркуляция населения в США — из региона в регион, из небольшого города в крупный и из большого города в маленький. Около 40 процентов деловой элиты живут сегодня в том же штате, в котором они родились, и многие из этих людей переехали с ферм и из небольших городков в большие города. Эту группу людей характеризует высокая степень территориальной мобильности. Более половины из тех, кто родился в крупном городе, в настоящее время живут в том же штате, в котором они родились. С другой стороны, больше половины людей, родившихся в небольших городах (с населением от 2500 до 25000 человек), уехали из того региона, в котором они родились. Из этого можно заключить, что основной силой в их территориальной мобильности является потребность в перемещении в крупные города с тем, чтобы сделать там карьеру в бизнесе.

Движение людей и их семей из сообщества в сообщество происходит упорядоченно и организовано. Ежедневная и ежечасная коммуникация между людьми, занятыми в одной и той же или в разных корпорациях, не замыкается в пределах сообщества, а является общенациональной, и вся она организуется по большей части не только силой крупных корпоративных комплексов, но и силой других типов крупных организаций, существующих в нашей стране. Решения, принимаемые в корпоративных штаб-квартирах, расположенных главным образом в крупных экономических метрополисах, в политическом метрополисе Вашингтона или иногда в столицах штатов, оказывают на взаимосвязанные комплексы сообществ и корпораций такое воздействие, которое побуждает их быстро сплаваться в то, что я назвал «великим обществом».

### **Эмерджентный процесс и его будущие направления**

Теперь мы вновь готовы поставить вопрос: «Что мы имеем в виду под эмерджентным обществом?» Чтобы ответить на него, нужно сначала задать более конкретный вопрос: что мы имеем в виду под обществом? Затем мы сможем обратиться к более важному для нас оперативному вопросу: что мы имеем в виду под эмерджентным?

Американское общество, как оно здесь понимается, — это широкая взаимосвязанная совокупность первичных отношений, образуемая составными частями, целостность которых представляет собой социаль-

ную систему. Составными частями структурной формы нашей жизни являются: взаимосвязанные социальные позиции, упорядочивающие все деятельности, выполняемые членами системы; технология, которая инструментализирует систему и адаптирует общество в целом к природе; а также символы, представления и ценности социальной системы, в том числе сознательные и неосознанные взаимодействия и рациональные и нерациональные принципы, мотивирующие и определяющие поведение тех, кто включен в американскую социальную систему.

Все части этого общества, как мы можем теперь сказать, находятся в эмерджентном становлении и изменяются: каждая внутри себя, каждая по отношению к другой и каждая в рамках той тотальной системы, какой является более широкое американское общество.

Посредством возрастающего применения технического, научного и рационального знания и квалифицированного использования орудий и машин для удовлетворения материальных потребностей населения эта технологическая подсистема контролирует и трансформирует природную среду. Посредством морального упорядочения отношений между теми, кто занимает ее различные экономические и социальные статусы — такие, как статусы менеджеров и рабочих, покупателей и продавцов, родителей и детей, мужей и жен, — она регулирует человеческую видовую среду, а тем самым обеспечивает тех, кто взаимодействует в тотальной социальной системе, правами и привилегиями, обязательствами и обязанностями.

Эти адаптивные подсистемы находятся во взаимной зависимости. Символы морального порядка — символы, передающие групповые значения правил, руководящих человеческим поведением, и выражающие групповые представления и ценности о правильном и неправильном, хорошем и плохом, том, что заслуживает вознаграждения, и том, что заслуживает наказания, — являются неотъемлемыми частями базисной моральной связи общества с животной жизнью вида.

Перенесем теперь внимание на другое важное понятие, упомянутое в заданном нами ранее вопросе. Что мы имеем в виду, употребляя слово «эмерджентное»? Самое общее его значение, данное в словаре, говорит о появлении новых качеств в ходе развития и о рождении совершенно новых элементов на различных этапах жизненной карьеры некоторой сущности. Сюда, разумеется, включаются все типы объектов, как человеческой, так и нечеловеческой природы. Данный термин, как он используется здесь, имеет более узкое значение и обладает большей научной полезностью. Коротко говоря, он означает, что процессы изменения сами по себе являются неотъемлемыми частями социальной системы и что сама природа системы такова, что она, чтобы оставаться тем, что она есть, долж-



на находиться в непрестанном изменении, — иными словами, каждая ее часть содержит в себе нечто возникающее и нечто исчезающее. Более того, он означает, что культурное прошлое постоянно впитывается в настоящее, а настоящее — в будущее, и что каждое из них благодаря этому процессу впитывания теряет часть своей идентичности. Наше общество не может осуществить самое себя и быть в каждый момент времени тем, что оно есть, если не будет постоянно изменяться и становиться чем-то иным. По сути, это означает, что младшее поколение в школе, да и вообще везде, учится новым способам мышления и делания, в то время как старшее поколение должно переучиваться и заново приспосабливаться к новым обычаям в промышленности и управлении, а также к новым способам организации общественных и частных отношений каждого человека. Это значит, что сами нововведения постоянно реорганизируются и переоцениваются в терминах старого, что ничто не является статичным, что всё есть движение и изменение. Значимость этого социального факта важна также и для понимания американского индивида, его личности и ее развития.

Изменение, являющееся природой нашей социальной жизни, встроено, стало быть, и в природу каждого из нас. Что представляет собой сейчас наше общество, что мы представляем собой сейчас и что будем представлять собой завтра, можно понять лишь через призму того парадоксального факта, что и мы, чтобы быть тем, что мы сейчас как индивиды собой представляем, и наше общество, чтобы быть тем, что оно сейчас собой представляет, волей-неволей должны идти по пути превращения в нечто отличное от того, что мы собой представляем сегодня. Поэтому все индивиды в нашей культуре — как мужчины, так и женщины — не могут прекращать учиться по достижении зрелости, как делают это люди в большинстве культур. Чтобы поддерживать свою адаптацию к реальному миру, окружающему их — а вместе с тем и присутствующему в них самих, — они должны постоянно учиться связывать себя с реальностью, непрерывно становящейся чем-то новым. Если говорить конкретнее, то наша научная технология и наше в высокой степени рационализированное (по сравнению с другими) общество содержат внутри себя встроенные процессы исследования и изменения, причем не просто изменения, а накапливающегося и все более ускоряющегося изменения. Более того, хотя общие ценности, составляющие ядро нашей культуры, постоянно переформируют и укрощают новые изменения в семейной жизни, труде и досуге, политике и даже наших представлениях о природе божества, эмерджентное изменение является неотъемлемой составной частью всех их. Новые изменения — это не столько добавления к прошлому, сколько эмерджентные естественные продукты непосредственного прошлого.

Мы можем пойти дальше и не просто определить общую природу эмерджентного изменения в Америке, но и перечислить некоторые его характеристики и указать направления, в которых эта эмерджентная система будет, скорее всего, развиваться. Наше общество, как мы уже говорили, проявляет все более возрастающую гетерогенность. Оно упорно движется в этом направлении, невзирая на влияния традиции, имеющие тенденцию подталкивать его к более гомогенной композиции. Вместе с возрастанием гетерогенности растет и потребность в координации специализированных и разнородных частей. Это неизбежно ведет к усложнению координирующих статусов; развитие координации вместе с ростом потребности в решениях, которые должны принимать координаторы, обычно помещает такие статусы в высшие позиции, а координируемые статусы – в низшие. Короче говоря, когда эти новые позиции институционализируются, начинается процесс разрастания простых институтов в более крупные, и в итоге складываются иерархические системы, в которых власть и престиж неравномерно распределены в соответствии с принципами иерархии.

Наше общество движется в направлении возрастающего контроля над физической и биологической средами. Это, в свою очередь, перемещает наибольшую долю власти в руки тех людей, которые осуществляют его технологическую и моральную адаптацию. Имеет место относительное и абсолютное возрастание внутренней и внешней власти, которой пользуются индивиды, составляющие нынешнее население нашей социальной системы. Это значит, что происходят увеличение власти, осуществляемой над более крупными популяциями, образующими в совокупности биологическую систему, и возрастание технологической власти над природной средой. Весь этот прирост власти и могущества обязательно должен быть социализирован и институционализирован. Весь он должен быть облечен в технологическую форму и весь должен быть упорядочен и отрегулирован нашей моральной системой. Иногда нарастающее увеличение могущества приходит с такой огромной скоростью, что у нас возникают серьезные затруднения с тем, куда его девать, что с ним делать и как упорядочить его таким образом, чтобы он преобразовался в наш образ жизни. Уходит много времени, прежде чем нам удастся перевести то, что нам приходится делать, в форму упорядоченной совокупности моральных и ментальных суждений о том, каким образом нам надлежит действовать как моральным существам.

Еще одно характерное направление развития нашего эмерджентного общества – возрастание скорости изменений. Изменение не только встроено в эту систему, но и скорость его возрастает. Мало того. По мере встраивания нового изменения в наш мир, в нашу социальную систему,

в них, похоже, одновременно впитывается и возрастающая способность ко все большему и большему изменению.

Возможно, еще одной характеристикой нашего эмерджентного мира можно считать то, что возрастающая скорость изменения тесно связана с распространением и совершенствованием социальных методов внедрения изменения во все живущие поколения, а не только в младшие. Индивиды, научившиеся ранее тому, как действовать адаптивно, могут теперь не знать, что от них требуется. Скорость изменения настолько велика, что их методы обучения становятся недостаточными для того, чтобы позволить им, нужным образом приносившись, компетентно действовать в новых контекстах. Образование для взрослых и непрерывное обучение, вечерние и заочные курсы, прочие средства, которые мы сегодня имеем, как, например, обучение на рабочем месте, — всё это способы, с помощью которых мы быстрее инкорпорируем новое знание о нашем обществе в жизни составляющих его индивидов, делая их более компетентными и уменьшая число возможных случайностей, связанных с его устареванием.

Во всех этих процессах развития возникали новые социальные обычаи и реформировались старые, чтобы связать и поставить под контроль силы разнородности и экспансии. Красной нитью через всю нашу книгу проходит понятие подвижного социального равновесия, или приспособительного изменения частей во времени. Существует ряд базисных приспособительных процессов, действующих в подвижном равновесии нашего эмерджентного общества. По мере того как общество, образно говоря, протекает в общем направлении растущей разнородности и большей дифференциации через социальное, техническое и сакральное экспериментирование, состояние подвижного равновесия иногда приближается к балансу, а иногда к дисбалансу либо во всей целостности, либо в каких-то отдельных ее частях. Тенденция гетерогенности всегда находится под давлением консервативных контр-тенденций гомогенности. Новые развития могут впаляться в более простые формы старого. Имеет место необходимая редукция многообразия. На технологическом уровне изобретаются новые научные знания и специализированные навыки и орудия, которые затем рационализируются и интегрируются в базисные, более старые формы технологической адаптации. Иногда новые изобретения, так сказать, подобострастно ждут своей очереди, передеваются, меняют внешность — порой радикально, — ради того, чтобы вписаться в старые способы действия. На уровне морального порядка рождаются новые способы действия и новые социальные подсистемы; какие-то из них перерабатываются в старые нормы, и каждая норма, старая и новая, преобразуется в этом процессе. Институт индивидуальной бакалейной лавки развился во множество магазинов, а те, в свою очередь, превратились в торговые

сети. Теперь каждый магазин становится супермаркетом, и каждый этап несет с собой новые способы действия, новые способы маркетинга, новые способы связи покупателя с предпринимателем, а предпринимателя — с более широким рынком, на котором он закупает свои товары. Тем не менее, человек, живший два поколения тому назад, распознал бы в этих нынешних необычных учреждениях магазины и быстро выяснил бы, как с ними быть.

На уровне символов и ценностей появляются новые, более специализированные символы и значения. Некоторые переводятся в старые, более понятные формы — или приравниваются к ним — и интегрируются в единую совокупность значений. Например, некоторые секты возникают на какое-то время, сталкиваются с трудностью существования и затем исчезают. Другие перенимают некоторые из старых значений общества, вплоть до того, что становятся растущими сектами и культами, которые затем превращаются в деноминации и высокоуважаемые и неотъемлемые части более широкого морального и религиозного порядка. Например, Христианская Наука имела тернистое и трудное начало, а сейчас стала, во многих отношениях, одним из нескольких признанных способов, которыми американцы могут связать себя с Богом и миром сверхъестественного. Многие пятидесятнические культы — такие, как Церковь Бога, Божье Собрание и им подобные, — были слишком девиантными и странными для обычных американцев; теперь же они стали стабилизированными деноминациями, играющими свою признанную роль в Америке и связывающими себя с более широким телом протестантизма.

Сложные общества должны иметь общее ядро базисного понимания, каждому известное и каждым используемое; в противном случае их сложные и разнородные символические надстройки не устоят. Им необходимы общие символические системы, которые каждый не только знает, но и *чувствует*. Растущая структурная разнородность и социальная сложность современного общества, возрастание индивидуальной автономии, быстрое умножение специализированных символических систем — эти и многие другие факторы создают серьезные трудности для коммуникации и сотрудничества. Если становится все больше проблем, требующих решения, если человек познает и покоряет все больше областей реальности, то общественный труд общества должен разделяться все больше и больше, а развитие символов должно идти в ногу с техническими и социальными достижениями.

Экспериментирование, гетерогенность, специализация, возрастающее разделение труда, а также скорость изменения частично ограничиваются и сдерживаются теми социальными формами и давлениями, которые дают общие переживания, общие ценности и общие верования. Общую тенденцию к гетерогенности и разнообразию уравнивает

тенденция к гомогенности и единообразию; тенденции, делающие людей разными и труднодоступными друг для друга в силу их отдельности от общностей, уравниваются тенденциями, влекущими их в общие места культурного опыта. Возросшая социальная мобильность в Америке и региональная циркуляция отличных друг от друга людей способствуют уменьшению гетерогенности. Более того, новые законы – например, о подоходном налоге, социальном страховании и многие другие – также уменьшают социальные и экономические различия и дистанции.

Возрастающая региональная циркуляция населения, испытывающего потребность вписаться не только в свое ближайшее сообщество и регион, но и в другие регионы тоже, становится частью социальной структуры США в целом. Сегодня человек, нанимающийся на работу в «Сиэрс Робак» на Юге, может со временем научиться, как приспособиться к среде Новой Англии, а уроженец Новой Англии – к южной среде. Все это оказывает радикальное воздействие на локальные культуры. Эта потребность вписаться является не только проблемой мужчины, занятого в том или ином деловом предприятии, но и, что еще важнее, характеризует жизнь его жены и детей. Они переезжают вместе с ним с места на место, учатся изменять свое мышление и становятся изменяющимися людьми в изменяющемся мире.

Значимость локального сообщества радикально меняется. Раньше оно было тем местом, где происходило первичное взаимодействие, а групповая жизнь мужчин и женщин характеризовалась отношениями лицом-к-лицу. В наше время рождается более широкое сообщество. Именно в нем теперь продолжают прямое действие, коммуникация и отношения лицом-к-лицу, благодаря эмерджентному становлению крупных сложных организаций во всех частях нашей жизни – технологической, моральной и сакральной. И главным образом по этой причине люди часто взаимодействуют с другими в масштабе всех Соединенных Штатов.

Именно в этом мире функционируют, существуют и должны быть поняты крупные корпоративные иерархии. В следующей главе мы анализируем корпоративную иерархию и ее место в великом обществе. Для этого нам нужно будет представить обзор сопутствующих изменений в большом правительстве и особых функций, выполняемых политическими партиями в поощрении и обуздании инноваций и традиционных способов мышления и действия.

*Пер. с англ. В.Г. Николаева*

**Николаев Владимир Геннадьевич** – кандидат социологических наук, доцент социологического факультета Государственного университета – Высшей школы экономики (Москва). E-mail: [vnik1968@yandex.ru](mailto:vnik1968@yandex.ru).

## ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

П.К. ГРЕЧКО

### НОВАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Разговоры о новой социальности провоцируются сегодня кризисом, недостатками и проблемами социальности старой. Хотя не все так просто и с этой последней. Ее основания, структуры, содержательные компоненты, как мы уже убедились, далеки от однозначности и интерсубъективной ясности. Аналитически убедительный ответ на вопрос «что конкретно устарело?» предложить не так-то просто. Но общих, «синтетических», предложений (прогнозов, сценариев) много. Самые горячие головы вообще предлагают «закрыть» старую социальность и, видимо, начать все с чистого листа или вернуться в прошлое, припасть к истокам. Ничто в нашей жизни не гарантировано — с этим трудно спорить, однако время не течет вспять, и потому «приглашение в прошлое», известное как фундаментализм, нам представляется совершенно неперспективным. Заниматься им поэтому не будем, а вот в «конце социального» есть определенная эвристика, с которой стоит познакомиться поближе. Опять же не в качестве чего-то самодостаточного, а в порядке расчистки площадки для позитивного освещения новой проблемы.

#### **О так называемом конце социального**

Сегодняшняя мода (видимо, все-таки мода) на апокалиптические пророчества конца всего и вся: истории, культуры, человека, автора и т.д. — коснулась и социального. Ему тоже предсказывают конец. Хотя почему же «предсказывают» — констатируют как состоявшееся событие, вполне обозначившееся явление, как то, о чем принято говорить: невероятно, но факт. Иногда, впрочем, выражаются более мягко, паллиативно — об ус-

---

Гречко Петр Кондратьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии РУДН (Москва). E-mail: [p.grechko@mail.ru](mailto:p.grechko@mail.ru).

---

кользающей социальности. Но суть дела от этого не меняется – социальное все равно агонизирует, у него нет будущего, оно исчезает.

Дальше других в описании конца социального продвинулись постмодернисты, а среди них – Жан Бодрийяр. С его помощью мы эту проблему и рассмотрим.

Все социальное, по Бодрийяру, вращается вокруг масс. Масс как множества, или большого количества, людей, олицетворяющего собой «могущество инерции, власть нейтрального», импловивно (обрушивая, взрывающая внутрь, а не вовне) поглощающего «все излучения периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла»<sup>1</sup>. Массы – люмпенизированный враг социального, это «черная дыра, куда проваливается социальное»<sup>2</sup>. Историческое существование масс всецело актуально, оно не знает ни прошлого, ни будущего – только настоящее, только здесь-и-сейчас бытие. Их сила есть сила молчания («молчаливое большинство») и безразличия (к смыслу и идеалам жизни прежде всего). Она превосходит все внешние влияния и детерминации, «все силы, на массы воздействующие». Эта сила, сила молчания больше всего и беспокоит французского мыслителя: «Молчание масс, безмолвие молчаливого большинства – вот единственная подлинная проблема современности»<sup>3</sup>.

Масса, по убеждению Бодрийяра, радикально неопределенна, эмульсионна и анонимна. Ее нельзя отождествлять ни с населением, ни с корпорацией, ни с каким-нибудь другим социальным сообществом. Обозначается она всегда косвенно – как некий статистический (и статичный) осадок, как эффект зондажа (социологического замера: опросы, интервью) и тестирования. Настоящего референта у нее никогда не было и нет. Особенно заметно это сегодня, когда социальное, социальность «уже ничего не описывает и ничего не обозначает».

Современную социальность Бодрийяр связывает прежде всего с институтами (урбанизация, обучение в школе, социальное обеспечение, страхование и т.п.), возникшими «на развалинах предшествующих символических и ритуальных обществ»<sup>4</sup>. У последних социального, а равно и истории не было вообще. Есть свои этапы и у современной социальности. Так, социальность эпохи Модерна строилась на основе рациональности и Общественного договора (контракта). Сегодня, в эпоху Постмодерна, она «уступает место социальности контакта, множества времен-

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 30.

<sup>4</sup> Там же. С. 73.

ных связей», попадая в пространство симуляции, т.е. «место смешения реального и модели»<sup>5</sup>. В отличие от контракта, контакт не знает дистанции, расстояния. И это превращает реальность в гиперреальность, квалифицируемую Бодрийяром как «разубеждение в возможности хоть какой-то реальности»<sup>6</sup>. Наиболее убедительный пример такого превращения — «наезд камеры на объект», который «делает для нас реальным то, что реальностью никогда не было»<sup>7</sup>.

Что ж, Бодрийяр прав: «восстание масс» действительно состоялось. Мы все теперь живем в массовых обществах — и в количественном (нас просто много), и в качественном (снижение индивидуально-личностного, собственно человеческого в человеке) их понимании.

Главная, сущностная определенность массового общества, однако, идет не от людей, его составляющих, а от тех средств коммуникации, которыми они пользуются. В этом плане у массового общества и средства соответствующие — массовые. Их так и называют: средства массовой информации, сокращенно СМИ. Средства коммуникации, информация... Нет, здесь нет подмены понятий. Информация — это знание, которое побуждает к действию, т.е. к коммуникации. В массовом обществе в полную силу работает маклюэновское “medium is message” (средство, носитель сообщения есть сообщение). Так вот, сообщение, известие, которое несут нам современные СМИ, подтверждают мысль о том, что массами, представляющими собой сумму «равнозначных индивидов 1+1+1+1» управлять легче, чем «домассовыми» людьми, — конечно, с помощью все тех же СМИ.

Если раньше предметом эффективного регулирования (со стороны общества и его институтов) было только поведение человека, то ныне, дополнительно и прежде всего, — его сознание и воля, по сути «весь человек». М. Фуко убедительно показал этот сдвиг как переход от дисциплинарного общества (общества дисциплины) к обществу контроля<sup>8</sup>. Ж. Бодрийяр — как переход к социальности, приводимой в движение «техникой социального»<sup>9</sup>. Подтверждением данного перехода может служить и фиксируемое многими исследователями затухание революционности и радикальности масс.

На массу и массовость, однако, можно посмотреть и с другой точки зрения. В ней, правда, больше вопрошания, чем фактуальной констата-

---

<sup>5</sup> Там же. С. 92.

<sup>6</sup> Там же. С. 93.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 316 и др.

<sup>9</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 21.



ции, и все же... Может, все-таки массы — не коллапс социального, не «конец истории»? А нечто объективно необходимое и «проходное» в эволюции человеческого общества, направленной на рождение по-настоящему свободного человека — гражданина мира. Возможно, в этом «массовом» смешении культур и народов усреднение не станет господствующей тенденцией, и разнообразие будет сохраняться, правда, уже по-другому — на индивидуально-личностном уровне.

Может статься, что в широкой исторической перспективе прививка «массами» — необходимое средство в борьбе против «восстания масс», своеобразное лекарство от «массовой» болезни, поразившей современное общество. Интересна в данной связи позиция К. Ясперса — тоже известного критика масс и неподлинного бытия. Он выражает надежду на возрождение «бытия человека из недр массового бытия». «Путь истории, — пишет он, — неизменно ведет теперь через массы... Народное образование может привести массы на путь, который ведет к аристократии духа, — постоянно фактически идущий отбор может завершиться созданием подлинной аристократии без наследственных прав и привилегий; с исчезновением социального гнета и политического террора может исчезнуть и мышление, преисполненное возмущения и негативности, свойственное прежде всего массам.

Школы, совершающийся в свободном соревновании отбор, постоянное устранение все еще сохраняющейся несправедливости в условиях жизни, создание большей социальной справедливости — все это способно, преодолев постоянно возникающую напряженность, проложить путь к росту свободы»<sup>10</sup>.

Массовое, в свете сказанного, не обязательно противостоит социальному. Напротив, оно его поддерживает и укрепляет. Социальное в наши дни более демократично, но и более имманентно, более интериорно (действует, проникает не извне, а изнутри, через мозг и тело человека). Тут поневоле напрашивается аналогия с принудительной силой дюркгеймовских фактов-вещей.

Социальное стоит на пути полной и потому губительной хаотизации людского бытия. При этом оно очень пластично, или инклюзивно. Плюрализация и сингуляризация индивидуальных позиций, перспектив и стилей жизни им не пресекается, наоборот — всячески индуцируется и поощряется. Иначе говоря, онтология нашего бытия сегодня строится на основе различия (различий), а не единства (единств). Над импликациями (уроками) факта большей фундаментальности различий, нежели единств, социальным мыслителям еще предстоит думать. Думать и учить

---

<sup>10</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 144.

жить в постоянно меняющемся мире, а не страшить смертью социального, концом истории и прочими апокалипсическими видениями.

Выходит, к концу идет не социальное как таковое, а наше прежнее его понимание. Хотя об отмирании некоторых форм социального — тех, которые устарели, не отвечают задачам сегодняшнего дня, видимо, можно вести речь. Нельзя также не видеть и того, что социальность в современном, быстро глобализирующемся мире претерпевает серьезные, прямо-таки радикальные изменения. Все это, тем не менее, можно изучать в терминах исторической динамики (да, непривычно резкой и стремительной, но это уже другой вопрос), а не конца, смерти, кризиса и катастрофы. Разумнее ставить вопрос не о «конце социального», а действительно — о «новой социальности».

### **Новая социальность и современность**

Мир, в котором мы живем, проблему новой социальности не только не упрощает, наоборот — запутывает, усложняет.

Не приходится доказывать, что общественная жизнь глубоко исторична. Историчность же — это прежде всего изменения и различия. В своей кумулятивной последовательности они выстраиваются в определенную стрелу времени, острие которой и принято называть современностью. За оборотом «принято называть» стоит согласие относительно самого факта современности — что она есть, реально существует. Относительно же ее текстуры и содержания (когда возникла, в каких конкретно формах существует, на что ориентирует и т.д.) ведутся нескончаемые споры<sup>11</sup>. Споры отнюдь не спекулятивные — современность касается всех:

— отдельных индивидов — быть на высоте, или острие, исторического времени не только интересно, по-настоящему продуктивно, но и престижно. А поскольку престиж — важная составляющая социального статуса человека, то современность его, этот статус, весьма существенно укрепляет;

— многочисленных общностей и социальных групп — лишь будучи современными, они могут рассчитывать на устойчивую лояльность и притягательность своей идентичности. Фундаменталистские коллективные лояльности, сознательно, а то и силой тянущие назад, в прошлое, здесь не в счет — их место на обочине, в обозе истории.

— различных обществ — только определившись относительно современности как вершины истории, т.е. установив координаты своего «путешествия во времени», можно выработать адекватную стратегию даль-

---

<sup>11</sup> Панорамную картину этих споров можно найти в: *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию. М., 1999. С. 279-291.

нейшего движения вперед. Именно так — ориентируясь на современность, «чистая» себя под современность, мы можем рассчитывать на то, что знаем общество, в котором живем. По верному замечанию А.Ф. Филиппова, от ответа на вопрос, «современна ли сегодняшняя Россия?»... «зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее»<sup>12</sup>.

— человечества в целом — если оно представляет собой единый вид Homo, а так оно и есть, то должна быть и некая сквозная шкала его развития, кумулятивно устремленная к современности. Глубокая внутренняя дифференциация человечества позволяет говорить о том, что на современность непосредственно выходят только самые продвинутые его «части».

Самым значительным событием после «осевого времени» можно, вслед за К. Ясперсом, считать появление современной науки и техники. Впрочем, это не событие — целая эпоха, и притом еще продолжающаяся. Ее начало относится к XVIII в. европейской истории. Перед нами процесс, генезисно ограниченный во времени и пространстве, но у него уходящие в будущее горизонты, работа на всемирную историю. Есть здесь все: и универсальное, и локальное, и мировое, и собственно европейское. Творилось как местное, региональное, но, видимо, из-за масштаба и глубины поднятого на-гора бытия материала оказалось глобально-историческим, мировым. В итоге получилось больше, чем целеполагалось и сознательно желалось. «...Западному человеку, — по справедливому замечанию А. Тойнби, — было предназначено историческое достижение — совершить что-то не просто для себя, но для всего человечества, нечто столь крупное, что наша собственная провинциальная история будет поглощена результатами этого свершения. Делая историю, мы превзошли собственную историю»<sup>13</sup>. Это «превзошли» и есть семирно-историческое деяние западноевропейского человечества. Главное в нем — инструментальная рациональность, прогресс и эмансипация (освобождение, которое несет с собой знание). Конкретизирует и дополняет эту троицу индустриализация, демократизация, рыночная экономика, гражданское общество, индивидуальная свобода (инициатива, ответственность), культура компромисса, толерантность (в смысле терпимости) и многое другое. Через данные новации в историю, историю человечества и вошла современность. Современность как Модерн, если быть точным.

Модерн — значит, модернизация, модернизированное общество. Модернизированное, новоевропейское, нововременное, современное —

---

<sup>12</sup> Филиппов А.Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 38.

<sup>13</sup> Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.-СПб., 1996. С. 66.

синонимы. По справедливому замечанию Б.Г. Капустина, модернизация есть «*собственный способ существования*»<sup>14</sup> современности.

Могла ли современность (модерность) родиться и состояться где-то в другом месте, в иной культурной среде? Вряд ли. Тут ведь есть что-то и от удачи, случая, исторического шанса, который выпадает только однажды, сингулярно, единственным экземпляром. В дальнейшем будут выборочные заимствования и механические перенесения, творческие подражания и шаблонные повторения. Словом, продолжится обычная, рутинная работа истории. Но у нас речь именно о первом, действительно неординарном и уникальном случае (рождении современности), требующем новаторства, мужества, самоотдачи. С ним приходит, закрепляется и остается в истории все по-настоящему новое и плодотворное. На Западе и нигде больше современность по-настоящему самобытна, исторически первозданна. Иначе говоря, исторически первая современность (Модерн) возникла в определенное время и в определенном месте. Место – Запад, время – XVII–XVIII вв. Рассматриваемую историческую диалектику на примере взаимосвязи протестантизма и капитализма блестяще раскрыл Макс Вебер. Как показывает жизнь (Япония, Южная Корея, Тайвань и др.), капитализм может существовать и успешно развиваться на любой этической основе. Но своим происхождением, своим появлением на свет, Вебер прав, капитализм, безусловно, обязан протестантской (трудовой) этике.

А сейчас поставим вопрос так: насколько современен Модерн в наше время, для наших дней? К концу XX столетия на Западе – родине современности, началась критика Модерна, его базовых идеалов, понятий и норм. Ощущение конца современной эпохи стало доминирующим. Кое у кого оно окрашено в алармистские и апокалиптические тона. На самом деле кризис Модерна – процесс естественный, органический, эволюционно-последовательный. В действительности это кризис развития. Что-то по понятным причинам отмирает, проваливается в небытие, становится преданием, но основная событийная масса истории по-прежнему устремлена в будущее, продолжает двигаться вперед, выводя всю ситуацию на новый виток (этап, стадию) развития. Возможности отнюдь не сужаются, напротив, расширяются, силы не убывают, а переливаются через край. Люди не устают искать адекватную историческую форму бытия.

В данной связи можно и поспорить с Ю. Хабермасом<sup>15</sup>, который настаивает на незавершенности проекта Модерна. Он действительно не за-

---

<sup>14</sup> Капустин Б.Г. Указ. соч. С. 88.

<sup>15</sup> См.: Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

вершен, потому что его при всем желании завершить нельзя — слишком велик и идеален он для реальной исторической практики. В то же время он и завершен, потому что в данной исторической практике (Запад последних трех столетий) убедительнее и полнее воплотить его нельзя. На большее в данном направлении рассчитывать не приходится.

Выход (из-за избытка, переполненности) Модерна за свои собственные исторические границы кладет начало новой исторической эпохе — Постмодерну. Постмодерн — наследник (в истории не бывает абсолютных разрывов) и одновременно оппонент (история не знает абсолютных повторений) Модерна. Переход от одного к другому выглядит как связь отрицания, связь разрыва, отрыва. И связь последовательности, ибо не может быть полноценного Постмодерна без предшествующего и преодолеваемого им Модерна.

Обозначенный переход и его связи можно с полным основанием рассматривать также как процесс вытеснения современности Модерна современностью Постмодерна. Иначе говоря, современность в «сегодняшней» ее интерпретации, в «наши дни» и есть Постмодерн (постмодернити) или постмодернизм, если иметь в виду концептуально-теоретическую сторону проблемы. Быть современным в наше время значит быть постмодерным. Или, наполовину по-русски, постсовременным. Звучит непонятно и загадочно. А раскрывается так: в наш динамичный век нельзя плестись в хвосте времени, мало и просто шагать в ногу со временем (современность), необходимо быть хотя бы немного впереди своего (настоящего) времени. Сегодняшняя современность как никогда футуристична, в качестве времени она в прямом смысле течет из будущего (а не продолжается из прошлого).

Современность, однако, не тождественна современному миру. Жизнь много сложнее. В данном плане важно различать календарно-астрономическое и социально-историческое время. Первое течет линейно и необратимо — вперед и только вперед. Второе характеризуется многообразием, всеурностью, в нем много самых разных ниш, позиций, траекторий, режимов и темпов продвижения вперед. И, безусловно, прав в этом смысле Э. Блох: «Не все люди существуют в одном и том же Теперь (Now). В одном Теперь они объединены лишь внешним образом, благодаря тому обстоятельству, что их всех можно видеть сегодня (today). Но это не значит, что они живут в одно и то же время с другими»<sup>16</sup>. Люди действительно живут в разных временах: кто-то в прошлом, кто-то в настоящем, а кто-то уже и в будущем.

---

<sup>16</sup> Bloch E. Nonsynchronism and Dialectics // New German Critique. 1977. № 11. P. 22.

Указанная временная асинхрония, надо полагать, действительно не только для отдельных индивидов, но и для отдельных обществ (народов, наций, цивилизаций). Не будет преувеличением сказать, что любой этап в развитии того или иного общества темпорально многослоен или разномерен. Темпоральная структура общества вбирает в себя временную размерность бытия всех его индивидуальных представителей или членов. Но его историческое лицо определяется преобладанием той или иной темпоральной массы. Иными словами, современность общества не есть автоматически и современность каждого отдельного человека, в нем живущего. Люди, или индивиды, живут в разных временах и в современном обществе. Просто в этом обществе есть некая критическая масса «современников», от которых и зависит, какая вообще-то эпоха на дворе.

Нынешняя история мира представляет собой развернутую в пространстве (на поверхности земного шара) чуть ли не всю историю человечества — от первобытнообщинного строя (австралийские аборигены, например) до постиндустриального, или постмодерного, общества (развитые страны Запада и Востока).

Опираясь на расчеты О. Тоффлера<sup>17</sup>, можно представить себе такую картину: 70% населения земли живет в прошлом (разном прошлом), 25% — в настоящем (в современности), 3% — в будущем, ну, а остальные просто маргиналы — они выпадают из всякого времени. Так что ситуация наша — не классическое «распалась связь времен», а скопление, нагромождение разных времен и очень сложная диалектика их взаимосвязи. На узко профессиональном языке это звучит как симультантность, или одновременность, разновременного.

Разумеется, чистых в своей самостоятельности времен уже давно нет. Тем более их нет в наше (впрочем, для кого оно — наше?) время, когда мир становится поистине глобальным, взаимозависимым, единым. В этот процесс так или иначе втянуты все страны и народы, а значит, и все социально-исторические времена. Пожалуй, мы все сегодня живем одновременно в разных временах. Но есть темпоральные акценты и доминанты — в нихто и вся суть дела. Современность в прямом и полном смысле этого слова атрибутивна только постмодерному, или информационному обществу. Во всех остальных случаях требуются особые оговорки-ограничения.

Впрочем, следует признать, что все ниши исторической жизни подвергаются сегодня мощному социальному облучению со стороны постмодерного мира, т.е. сообщества наиболее развитых — в экономическом и политическом смыслах — стран.

---

<sup>17</sup> Тоффлер О. (А). Футурошок. СПб., 1997. С. 31.

В принципе можно жить в любое время. Темпоральная многослойность (податливость, пластичность) истории этого не запрещает. Тем не менее, перспектива современности мало кого оставляет равнодушным. Она волнует, беспокоит, злит — как жизнь, которая течет где-то рядом, как шанс, которым не воспользовались или который можно упустить. Ее можно, разумеется, и проигнорировать: подумаешь, современность! Смысла жизни она все равно не открывает — это правда. Но разве обустройство земли, комфорт быта, развитие индивидуальной инициативы, поощрение инноваций и альтернатив, уважительно-толерантное отношение к Другому ничего не значат в нашей жизни? Главное, конечно, — историческая динамика современности. Она захватывает и направляет — возможно, как раз к искомому смыслу жизни. Если же упрямо ходить по традиционнo-циклическому кругу бытия, то ему, точно, не состояться.

Современность несет с собой обустроенность, удобства и уют, быта и одновременно — неопределенность, негарантированность, дискомфорт бытия. Некоторые не выдерживают ее исторического напряжения, теряются перед ее новизной и дезертируют — подальше от «кошмара прогресса», в консерватизм, традиционализм, инволюционизм и прочие. архаизмы. Если верить В.А. Кутыреву, например, то «человечество прошло уже фазу подъема на вершину, и теперь свою энергию должно прилагать к тому, чтобы тормозить, а не двигаться»<sup>18</sup>. Что тут сказать? Пожалуй, только одно: слава Богу, что эту вершину видит или знает только философия, а не жизнь, которая потому и продолжается, что, пребывая в неведении, но верная своей трансцендирующей природе, не устает карабкаться вверх — на гору человечности, ненасилия, творческой свободы.

Вполне вероятно, что в перспективе современность как Постмодерн решает задачу второго, по Ясперсу, Осевого времени — рождения «настоящего человека». Человека, который сможет наконец-то оторваться от своей животности — и телесной (ненадежность и конечность жизненных сил организма), и духовной (зоологический индивидуализм, эгоизм, жадность и т.п.). Человека, способного добиться, как *the last man* Фр. Фукуямы, признания и уважения своего человеческого достоинства, по отношению к которому все люди действительно равны, как свободные существа — равно свободны. Без такой, по времени далеко не близкой, трансформации человека силы агрессии и зла, в нем таящиеся, внутреннее и внешнее варварство погубят человечество. Природа просто подведет черту под неудачным эволюционным экспериментом.

---

<sup>18</sup> Кутырев В.А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород, 2006. С. 87.

И еще: первое Осевое время призывало людей (человечество) к «безграничной коммуникации» (Ясперс). Второе Осевое время – время Постмодерна этот призыв, видимо, впервые и по-настоящему реализует. Скрытая некогда деятельно-коммуникативная сущность социального выйдет тем самым на поверхность исторического бытия. Человек приступит к сознательно-коммуникативному конструированию своей истории. Это перспектива (тенденция) развития сущего, но еще больше – нечто императивно-должное. Мы должны стать современными, то бишь постмодерными, если желаем быть, остаться действующими лицами в стремительно меняющемся мире.

### **Плюрализм как современный (постмодерный) тип социальности**

Социально-историческая многослойность современного мира позволяет говорить о не всегда спокойном, благополучном, но в целом вполне легитимном сосуществовании различных типов социальности – коллективизма и индивидуализма прежде всего. Существенно модифицированные виды при этом предполагаются – как, например, «коммунитарный капитализм» (Л. Туроу) и (теперь уже по исторической инерции) «коммунальный социализм». Но если верить в прогресс, а верить в него все-таки надо, и признавать хоть какую-то, пусть минимальную, конкуренцию форм человеческого общежития, то придется согласиться с некоторой исторической последовательностью или сменяемостью типов социальности. Переход от коллективизма к индивидуализму, фиксируемый сегодня многими исследователями, свидетельствует об определенном историческом развитии (и развитости) всей системы общественных отношений между людьми. Его можно рассматривать даже как определенную меру общественного развития, одну из форм выражения социального прогресса.

Более того, к концу XX в., на наш взгляд, коллективизм и индивидуализм как типы социальности обнаружили свой «физический» (историческая усталость) и моральный (отсталость) износ. К ним нет теперь былого доверия, они не вызывают уже прежнего энтузиазма – теоретически отстаивать и практически утверждать. Крах так называемого реального социализма, с одной стороны, и кризис индустриализма, или классической рыночно-экономической модели бытия, – с другой, является тому наглядным подтверждением. В общественное сознание твердо вошло ощущение какой-то завершенности, «исписанности» очередной эпохальной страницы, если не всей книги, истории. Для человека религиозного это может служить указанием на приближающийся конец света, апокалипсис. Для человека же нерелигиозного, светского это вызов времени,



ожидание и требование фундаментальных изменений, радикальных перемен.

В фундаментально-историческом плане данный вызов, порождаемые им ориентации, надежды и перспективы обретают форму плюрализма. Плюрализма как действительно современного типа социальности, идущего на смену коллективизму и индивидуализму, способного сохранить и поднять на качественно новый уровень накопленный исторический потенциал.

О плюрализме — не в теории (он там давно), а в жизни, на практике — в полный голос заговорили сравнительно недавно. И тому есть свое объяснение.

Конечно, плюрализм — не то же самое, что и плюральность (множественность). И все же количество сыграло здесь свою роль. Увеличилось, и значительно, население, общество стало массовым — в буквальном (количественном) смысле этого слова. «Города переполнены. Дома переполнены. Отели переполнены. Поезда переполнены. Кафе уже не вмещают посетителей. Улицы — прохожих. Приемные медицинских светил — больных. Театры, какими бы рутинными ни были спектакли, ломятся от публики. Пляжи не вмещают купальщиков. Становится вечной проблемой то, что прежде не составляло труда, — найти место», — так характеризует эту ситуацию Ортега-и-Гассет<sup>19</sup>. Как результат, выросла плотность социальных связей на один квадратный метр жизненного пространства. Правда, и жизненного пространства стало больше. Оно теперь не ограничивается географическим местом, т. е. территорией, на которой «располагается», существует, вершится социальная активность. Появились информационное, образовательное, правовое, глобальное и самое необычное — виртуальное пространство. С учетом нарастающей интенсивности (частота и напряженность) социальных связей и эти пространства заселяются сегодня достаточно плотно. И не только пространства — время тоже. В самом деле, нынешние электронные средства коммуникации позволяют людям, где бы они ни находились, устанавливать между собой в буквальном смысле мгновенную связь. Из всех режимов бытия он-лайн-овый становится самым популярным. Некоторые исследователи в данной связи говорят о сжатии пространства и времени в современном мире.

Кажется, только сегодня мы по-настоящему начинаем осознавать, что значит жить среди многих (Других) и многого (другого). Особую проблемность этой ситуации придают необходимость выбора (в самой по себе множественности можно и утонуть) и возрастающая социальная значи-

---

<sup>19</sup> Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 2000. С. 43-44.

мость каждого Другого (нельзя не замечать, проходить мимо, оставаться безучастным).

Важно сказать здесь и о том, что индивидуализм, доведенный до крайности, превращается в экстремизм, в насильственное навязывание своей позиции, своего видения «состояния» человека, общества, мира в целом. Экстремистский индивидуализм рвет ткань общественной жизни, подрывает сами основы человеческого общежития. К сожалению, технических средств для подкрепления данной тенденции, фактически – сползания в пропасть хаоса и беспредела, в наши дни более чем достаточно.

Нечто подобное происходит сегодня и с коллективизмом. Отстаивая свое право на существование, защищая свой пошатнувшийся авторитет, он не всегда выбирает адекватные пути, средства и методы для этого. Обособляется, замыкается, превращаясь в родо-этнические братства, тоталитарные секты, экстравагантный коммунизм и т.п. локализации.

Плюрализм в данной связи является определенным выходом из той напряженной, чтобы не сказать тупиковой ситуации, в которой оказались ныне коллективизм и индивидуализм. В отличие от коллективизма, плюрализм несет с собой уважение личного достоинства человека – конкретно каждого, а в противоположность индивидуализму он поощряет и утверждает коммуникацию с Другим. Исторический выбор-переход здесь следующий. Не один (индивидуализм-атомизм) и не все (коллективизм-полимеризм), а некоторые (плюрализм-молекуляризм). Я и Ты (Другой), мой жизненный мир и Другие. Другой не как объект наблюдения и монологического вопрошания, а как субъект диалога, в котором ставятся под сомнение предубеждения и предпосылки моей собственной самости.

Приблизительно в последней четверти XX в. человечество в лице индустриально развитых стран Запада и Востока начало переход к постмодерному обществу, в котором и формируется плюралистическая социальность. Медиумным (в смысле М. Маклюэна) основанием такого перехода была и остается информация – продукт и ресурс совершенно уникальный. Это не просто знание, а знание, переложенное (или могущее быть переложенным) на язык машин. Знание, по верному замечанию П. Дракера, соотносится со сферой «*бытия, существования*», информация, напротив, – со сферой «*действия*»<sup>20</sup>. В терминах логики исторической последовательности, плюралистическая социальность есть постиндустриализация или постмодернизация. А это, помимо прочего, означает, что на первом плане здесь не экономическая эффективность или струк-

---

<sup>20</sup> Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 70.

турно-функциональная оптимальность, а расширяющиеся возможности для индивидуального выбора, самовыражение и самоутверждение личности, морально-этическая составляющая в отношениях между людьми, уровень межличностного доверия, уважение человеческого достоинства и т.п.

В противоположность индивидуализму плюрализм живет по принципу или закону демассификации, т.е. пролиферации различий, поощрения и возвышения индивидуальности (индивидуализации) человека. Демассификация приобретает различные формы и заявляет о себе во всех областях общественной жизни.

Главной ценностью плюралистической социальности является человек. Но не в прежнем, традиционно-гуманистическом смысле, а как саморазвивающееся существо. Саморазвитие, с одной стороны, самодостаточно (цель в самом себе, не только подготовка к труду, социализация, но и средство самоутверждения личности), а с другой — оказывается ответом на радикальный динамизм, беспрецедентную мобильность нового общества. Темп жизни вообще-то бешеный: от скоростей и новаций («цивилизация нововведений») буквально кружится голова. И чтобы не отстать, шагать в ногу со временем, нужно развиваться.

Особое место в плюралистическом типе социальности занимают права человека. Из всех его базовых ценностей они, пожалуй, самые универсальные. Права человека не знают сегодня ни географических границ, ни национальных суверенитетов, ни расово-этнических размежеваний, ни социально-классовых дифференциаций. У них есть все шансы стать первыми действительно универсальными ценностями рождающегося на наших глазах глобального мира. Чем дальше, тем больше права человека становятся аксиомами человеческого общежития, совместного бытия людей. В них справедливо видеть ценностно-нормативное осмысление данного бытия, природы или сущности самого человека. Они стоят на страже личного достоинства человека, персональной, но партнерски-равной сути любого, каждого Другого. Права человека — хорошая основа для разрешения конфликтов, возникающих в различных сферах общественной жизни. И пусть пока в них больше должного, чем сущего, — перспектива это однозначная.

В условиях плюралистической социальности, серьезной проблемой которой является «война частей против целого» (Дж. Гарднер), особое значение приобретает институционализация. Она организует и упорядочивает центробежную частно-индивидуалистическую стихию жизни, вводит ее в русло установленных норм и законов, подчиняет так или иначе принятым правилам игры. С ее помощью часть (частное) усваивает что-то и от целого (общего), а индивидуальное, личное подводится в оп-

ределенной мере под социальное, общественное. В этом смысле институционализацию можно считать способом легитимации человеческой деятельности во всем многообразии ее форм и видов. Оправданно видеть в ней и материализацию ответственности человека как субъекта мысли и действия в мире социального.

В плюралистически «рассредоточенной» социальности институционализация принимает форму всевозможных ассоциаций или заинтересованных групп, оказывающих самое серьезное влияние (в виде лоббирования, гражданского давления) на процесс выработки и принятия решений. В самой плюралистичной стране, в США, их десятки тысяч. И наблюдается твердая тенденция к росту. Любое новое дело (проект закона, та или иная программа) тут же «обкладывается» всевозможными группами давления, акциями, инициативами.

Ассоциация связывает низы с верхами, народ с властью. Она поднимает на-гора общественной жизни реальные и уже тем самым — законные интересы и устремления людей. Структура ассоциаций — это структура организованных групповых интересов. Ассоциации представляют собой своеобразные центры власти в обществе. Их фракционная, альтернативная активность носит уравнивающий характер и препятствует установлению господства или диктатуры большинства.

Плюрализм представляет и одновременно защищает уникальность каждой человеческой личности и социальной группы, своеобразие их возможностей, потребностей и интересов, надежд, верований и убеждений. Как сказано в принятой ЮНЕСКО «Декларации о расах и расовых предрассудках», «все индивиды и группы имеют право быть различными, считать себя различными и рассматриваться как таковые».

Человек плюралистической социальности принимает различия, ценность другого (Другого) как средство расширения и содержательного обогащения собственного опыта. Те же различия, которые он не готов впустить в свой жизненный мир, он, тем не менее, держит на уважительном расстоянии с помощью толерантности. Толерантность — прекрасный медиатор своих и чужих ценностей. Она оказывается эффективным средством их цивилизованного сосуществования. Толерантность — это культура положительного, даже поощрительного отношения к различиям, это, более конкретно, коммуникативная открытость Другому, охватывающая собой весь спектр значений в промежутке между полным непринятием и полным принятием (взглядов, ценностей, практик и т.д. другой стороны).

Толерантность расширяет сущностную открытость плюралистической социальности и на те различия, которые не являются собственно «своими» или «родными». Опасности потерять определенность, растворить-

ся в море «не-своих», «не-своего» здесь, однако, нет. Данная широта — характеристика сама по себе экстенсивная, помогает наращивать глубину, интенсифицировать, обогащать и развивать содержательные элементы социальности.

Различия в условиях плюрализма как исторического типа социальности с успехом конституируются не только вне, но и внутри отдельного человека. Никакого парадокса или казуса в этом утверждении нет. Но объяснение требуется. Человека, по сути, можно приравнять к его идентичности. Когда-то у нее была репутация чего-то в высшей степени длительного (через всю жизнь), стабильного, преемственного, однозначно-центрированного. Ныне ситуация в корне изменилась. Человек имеет право, т.е. вправе, выбирать и свободно менять свою идентичность. Он не предопределен к какой-то одной из них ни своим рождением, ни своим гражданством, ни своей цивилизационной «захваченностью», ни любой другой социально фиксируемой позицией. На все теперь мода, в том числе и на идентичности. В наше время их не только время от времени проветривают, но и выбрасывают, сдают в утиль.

Человек плюралистического общества живет от идентичности к идентичности, и, видимо, самым напряженным и творческим образом — в перерыве, разрыве между ними. Идентичность тем самым становится диалектически исчезающей дискретностью в идентификации как процессе отождествления индивида с той или иной (очередной) человеческой общностью, ее нормами, ценностями, социальными установками и ролями. Новая идентичность — это еще один, следующий жизненный проект, который интересен, пока разрабатывается и выполняется.

Плюрализм развивается как культура бытия в условиях или границах негарантированной, сложной, насыщенной дифференциациями и сингулярностями социальности. Ее субъекты понимают, что их индивидуальность (самобытность, неповторимость) может состояться лишь через сохранение индивидуальности Других, через диалог равных с равными.

Плюралистический тип социальности представляет и «толкует» наше время, он однозначно современный. Современный и потому интересный, притягательный, достойный того, чтобы на него работать, чтобы его поддерживать, утверждать и, разумеется, развивать.

**А.А. ПЕЛИПЕНКО**

## **ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ**

Какие глубинные процессы подспудно определяют, культурно-историческую динамику постсовременности, скрываясь за невообразимой пестротой жизни? (Интересно, какое слово придумают для обозначения той эпохи, что наступит после постсовременности?) В обсуждении этого вопроса надеюсь не поддаться хроноцентризму — не преувеличить значения актуальных процессов. А время сейчас спрессовано так сильно, что краснеть за провинциализм мышления придется очень скоро. Но приходится так или иначе рисковать и по мере сил попытаться обрисовать общий культурно-ментальный ландшафт с неизбежным учетом грядущих перспектив, каковыми они видятся из нынешнего дня.

Фундаментальная наука, не говоря уже о философии, явно не поспевает за наукой прикладной и взрывным развитием технологий. Неизбежным следствием этого станет внезапное осознание неадекватности традиционных моделей мышления новой культурной ситуации и новому состоянию ментальности. Сброс и расчистка будут, как всегда, суровыми и безжалостными. Я имею в виду не наступление царства взбунтовавшихся роботов, как это рисуется некоторыми футурологами. Если уж дать волю фантазии, то более вероятным представляется мир, где узкая элита экспертов-небожителей с помощью новейших биотехнологий, обеспечивающих себе физическое бессмертие, наподобие античных богов управляет и манипулирует сознанием изрядно поредевших «малых сих». И небожители эти, совсем как античные боги, отнюдь не будут свободными от всяких человеческих пороков и слабостей. Без них им будет просто скучно, да и выдохшийся и скомпрометированный тотальным лицемерием моральный абсолют будет забыт надолго, если не навсегда. Развитие нанотехнологий, психотропных средств воздействия и генной инженерии дает более чем достаточный арсенал средств, для того, чтобы головах «малых сих» вновь, как в древности, начали говорить демоны.

---

**Пелипенко Андрей Анатольевич** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: [demoped@yandex.ru](mailto:demoped@yandex.ru).

---

А что будет происходить в головах элиты? Как они будут управлять, из каких ценностей и принципов исходить? И будут ли вообще какие-либо ценности и принципы в релятивно-текущем прагматическом сознании постличности? Впрочем, прагматизм и релятивизм — это тоже принципы.

Предчувствие кризиса и сброса, уплотнения, опрошения, избавления от балласта витает в воздухе. Кого-то это пугает, кто-то радуется в предвкушении возможности выплеснуть наружу естественно присущую человеку агрессивность, кто-то просто смирился с тем, что современный мир, запутавшийся в противоречия между своими чересчур размножившимися дискурсами, не способен разрешить проблемы, им же самим порожденные. Так или иначе, обвала не избежать, и это, похоже, признают все. Тем более важно сопоставить разные эскизы пейзажа перед бурей. Каков же он в контексте представлений об истории смыслообразования?

Генеральной тенденцией современности я считаю закат и гибель логоцентризма как системообразующей макрокультурной парадигмы. Речь идет, повторю, не о полном исчезновении логоцентрический дискурсов и их носителей, а об их вытеснении на периферию будущего культурного и цивилизационного пространства. Эта генеральная тенденция складывается как равнодействующая интегративных и дезинтегративных процессов, каковые противоборствуют, вообще говоря, на протяжении всей социальной истории, и даже задолго до появления человека.

Невооруженным глазом видно, что в сегодняшнем мире универсальные тенденции интеграции и дезинтеграции представлены парадигмами *глобализации и постмодернизма*.

Следует, однако, избегать коварных аберраций, дабы не уподобиться «просвещенному европейцу» XIX в., для которого понятие человечества совпадало с понятием цивилизованного мира, представленного все той же Европой. И хотя наивный европоцентризм вроде бы давно из научного обихода изгнан, примеров такого рода аберраций, тем не менее, предостаточно. Да и как им не быть на фоне глобалистского проекта, осуществляемого, прежде всего, США под прикрытием мультикультуралистских деклараций. Не следует также забывать, что глобализация и постмодернизм (в более широком контексте — постмодерн) охватывают меньшую часть человечества, в то время как за пределами ближней цивилизационной периферии, поверхностно затронутой этими процессами, остаются традиционно ориентированные общества, изолированные, по существу, и от того, и от другого. И это вполне естественно: противоположности зримо сталкиваются и взаимодействуют только в зоне фронта развития, точнее, фронт, собственно, и возникает в результате этого взаимодействия. А почва для этих процессов была подготовлена в ходе мо-

дернизации на протяжении всего XX в. Человечества как единого субъекта не существует. Во всяком случае, пока его целостность объектна. И платой за размашистые обобщения и риторические удобства рассуждений оказывается неадекватность понимания *другого*, несостоятельность прогнозов, нереализуемость крупномасштабных социально-политических программ, ориентированных на некий усредненный человеческий стандарт.

Постмодерн и глобализация имеют место прежде всего в ареале евроатлантической цивилизации, а также на ее ближней периферии и в регионах, успешно прошедших модернизацию и удерживающих (а в некоторых областях и задающих) темп социокультурной и технологической динамики. Тенденции эти проникают во все поры и клетки культуры и совокупно определяют, по сути, идейную и духовную атмосферу современности. Так, новые формы культурного творчества, интерактивные и виртуальные, приходящие на смену умершим (или существующим латентно), ориентированы, вроде бы на внутренне свободную и творчески продуктивную личность. Но те же интерактивные и виртуальные технологии весьма хороши для манипулирования сознанием и подсознанием. Прямое обращение к архаическим программам, залегающим в доличностной ментальности и легко актуализуемым, манипуляторам открывает почти неограниченные возможности господства — объектом манипуляции к тому же не осознаваемого. Напротив, актуализация этих программ ему дает иллюзию освобождения, актуализации естественных поведенческих сценариев (столь отличных от «противоестественных» программ сложно организованного большого общества) и приобщения к простому и ясному мировому порядку. Как архаик не мог и помыслить, что вовлечение его в ритуал есть насилие над его сознанием, так и его современный наследник — пост-индивид и не думает сопротивляться виртуализации окружающего культурного ландшафта и его кодированию довольно простыми играми-сценариями. Коммуникативное поле творчества в его традиционном новоевропейском понимании сузилось, с одной стороны, до локальных субкультурных (часто полумаргинальных) групп, а то и до виртуального мира в одном отдельном персональном компьютере; с другой же стороны, параллельный мир в виртуальном пространстве вовсю расширяется — подобно тому, как в раннепервобытную эпоху разворачивался мир артефактов, все более вытесняющий природный. Действительно, не надо быть искушенным антропологом, чтобы понять, что личная страничка в Интернете предстает своеобразным магическим двойником (душой, *alter ego*) современного неоязычника в запредельном мире, границы которого проницаемы так же, как и для архаика, стоящего на по-



роге неолитической революции. Экранная революция в контексте формирования ментальности нового типа посредством архаизации логоцентрической ментальности – отдельная тема, и я не имею возможности в нее углубляться. Отмечу лишь одно обстоятельство. Важнейшей смысловой диспозицией логоцентрической системы было онтологическое и функциональное противопоставление двух миров – Должного и сущего, т.е. наличной культурной реальности.

Дискурсы Должного господствовали над атомизированными, разрозненными и понимаемыми как онтологически вторичные фрагментами сущего. Логоцентрический абсолютизм в его «чистом виде» обратную связь исключает. Сущее, с одной стороны, как бы существует, но его существование неполное, онтологически ущербное, какое-то нелегитимно-ненастоящее. Сущее было по преимуществу внедискурсивным, спонтанным, в автомодели культуры оно оставляло едва заметные следы. В новоевропейскую эпоху трансцендентное последовательно имманентизируется, дискурсы Должного разбавляются сущим, так что они постепенно уравниваются в правах. Технологические революции, что неудивительно, в немалой степени этот процесс стимулировали.

Но решающий шаг сделан на наших глазах. Только с изобретением Интернета, сущее обрело полноценную онтологию. Все, что по нормам Должного как бы не существовало, теперь становится наглядно зримым фактом культуры и обретает собственную дискурсивность. Окончательное выравнивание позиций – не более чем вопрос времени: как скоро сознание полностью освободится от внушений Должного. Так упраздняется одна из ключевых оппозиций, которая напряжением между ее полюсами «заряжала» множество процессов и тем самым обеспечивала динамику логоцентрической системе. Для синергетика это нагляднейший пример энтропии в социальной сфере.

Глобализация и постмодерн всякий раз совокупно образуют специфический культурный расклад – относительно устойчивый и со своими ценностными диспозициями. А динамика его изменения определяется тем, какая из тенденций тактически преобладает.

Глобализацию как историко-культурное явление неверно было бы считать спецификой исключительно современной эпохи. Стремление к неограниченному росту, экспансии и ассимиляции инокультурного материала свойственно всякой культурной системе, от древневосточных деспотий и ордена тамплиеров до существовавших в недавнем прошлом. Разве Советский Союз не пытался осуществить глобализаторский проект в рамках идеологии мировой революции, а затем «программы-минимум» – мировой системы социализма?

Какие же черты современной глобализации наследуются от исторического прошлого, и в чем состоит их инновационная специфика? До пошлости традиционно стремление к языковой, экономической, нормативно-ценностной, политической и др. *унификации* разных культурно-исторических форм на основе некоей базовой модели. Тенденция эта в истории реализуется всегда одинаково: на тактическом уровне она создает удобства для управленческих процессов и манипуляций. А на стратегическом приводит к гибельной *гомогенизации культурного пространства*, т.е. истощению внутренней разнородности (разности потенциалов) и, как следствие, к угасанию, распаду и смерти культуры<sup>1</sup>. Кроме того, для этноса метрополии — автора базовой культурно-цивилизационной модели, этого «общего знаменателя» глобализации гегемония всегда оказывается в ущерб его национальной культуре.

Так было всегда — и у древних персов, и у византийцев, и в СССР. И ничего удивительного, что в такой же ситуации оказываются современные США. С прежними глобализационными процессами у современного общее и то, что он не имеет *имманентной конечной цели*. Стало быть, рубежи глобализации могут быть поставлены только *извне*. Можно по этому поводу философически порассуждать в духе Ю. Хабермаса о незавершенности и открытости европейского культурного проекта, его пролонгированном «самододельвании». Разумеется, никому не хочется лицезреть свой финал. Тем более сознанию с неизмеримо развившейся субъектностью, коему проблема финала впервые предстает во всем ее драматизме. Так или иначе, очевидно, что любые сценарии самододельвания для евро-атлантического сознания обернутся как минимум утратой его теперешнего системного качества.

Отмечу и то, что все прежние глобальные проекты осуществлялись *в эпоху идеалов* и потому были *идеократическими*. Главным средством реализации такого проекта было прямое военно-политическое насилие, а его «земной инстанцией» — идеократическая империя. Дуалистическая революция, с ее гипостазированием Должного и его идеологических дискурсов, к тому же радикально увеличила масштаб глобалистских проектов и создала самую возможность возникновения теократических империй с их вселенскими притязаниями.

Теперь же, когда эпоха *идеалов* сменилась эпохой *интересов*, прямое военно-политическое насилие оказывается средством неадекватным. Ему на смену пришел *неолиберальный* проект глобализации. О том, что это

---

<sup>1</sup> Об опасности социокультурной унификации — «тепловой смерти общества» еще в 30-х годах прошлого века писал Л. Винарски.

такое, написано уже достаточно много, и пересказывать это нет необходимости. Мне важно отметить только то, что для неолиберализма глобальный проект – это, если угодно, предсмертный рывок, после которого он покидает арену истории, а плоды глобализации используются (или не используются) уже в совсем ином историческом контексте.

Одно особенное обстоятельство равно сказывается и на глобализации, и на дезинтегративных процессах. Темп и плотность смыслообразовательных процессов достигли такой критической величины, при которой общекультурный контекст меняется уже не количественно, а качественно. Речь идет о соотношении двух темпоральных факторов: длительности генезиса индивидуального сознания, ограниченной естественной продолжительностью жизни, и темпов экспликации, дуализации и структурного позиционирования экзистенциально значимых смысловых блоков. Накладываясь одна на другую, смысловые инновации не успевают закрепиться – ни в традиции, ни в ментальности. Отсюда кризис инноваций, дезонтологизация предмета, «расчеловечивание» человека, всепоглощающий релятивизм, вялость, фатализм и безразличие. Пока главные ценности находились в некоем надмирном трансцендентном центре, т.е. за пределами отдельной единичной жизни, можно было, манипулируя обращением к этим ценностям, мотивировать человека на различного рода жертвы ради приобщения к этим ценностям. Но как в эпоху плюрализма ценностей и неизмеримо возросшей самости подчинить единичное (индивидуальное) всеобщему (историческому)?

Как объяснить современному неотрадиционалисту, что традиционализм ведет в исторический тупик. Современный традиционалист уже достаточно эгоистичен, чтобы игнорировать (на) несоизмеримый с его человеческим измерением исторический план. Зачем что-то менять, куда-то стремиться, чего-то добиваться, когда мне и так комфортно. Да, это неэффективно, да, в перспективе тупик, да, упускаются возможности развития. Но мне и так хорошо. Я так привык. И если и моим детям хватит, то и подавно. Возразить на это трудно. Неолиберальный прогрессизм сталкивается с эгоизмом, который сам же вскормил. Нет таких целей и нет таких ценностей, которые бы стояли выше моих собственных. Маленьких – но моих! Это еще одно следствие смерти метафизики и выхолащивания трансцендентного полюса культуры.

В прежние времена все это однозначно свидетельствовало бы о смертельном кризисе культурной системы. Теперь же есть основания полагать, что меняются самые основы сознания. Взаимопогашение смыслов, склонных к оппозиции, но не успевших таковую образовать и тем создать продуктивную «разность потенциалов», приводит к своего рода не-

осинкретизму. Как и в древности, когда темп изменений был несоизмерим с длительностью человеческой жизни, четко позиционированный дуализм вновь уходит в тень (точнее, еще из нее не выходит). Но теперь это вызвано тем, что сознание не успевает адаптироваться к почти неразрывному потоку инноваций и стабилизировать свои партиципационные отношения. Дуализм, конечно же, никуда не исчезает, но «сползает» на микроуровень. Вместо глобализованных смысловых оппозиций — броуновское движение неустойчивых дихотомических структур в частных и локальных подсистемах. В таких условиях перманентной переоценки ценностей никакой уже глобальной оппозиитарности возникнуть не может. Смыслообразовательная продуктивность макрокультурных противоречий сплющена и раздавлена катком взаимопогашения — таково причудливое единство глобализации и постмодерна (здесь и далее о последнем речь идет по преимуществу как о феномене сознания).

Поскольку именно постмодернистскому мироощущению свойственна не просто переходность, а *переходность, возведенная в принцип* (я имею в виду релятивизацию статичных ментальных установок), по структуре такого рода сознания можно судить о некоторых аспектах перехода к сознанию постлогоцентристскому.

Среди тезисов постмодернизма едва ли не самый эффектный — о смерти всякой метафизики. Именно от него имеет смысл отталкиваться, рассматривая постмодернизм (и, шире, постмодерн) как исторический феномен сознания.

Историю сознания можно представить как перманентное движение *фронта рефлексии*, расщепляющей синкретические блоки первоначального материала и тем самым расширяющей пространство артефактов Евро-атлантическое сознание, бывшее всегда в авангарде этого процесса, теперь оказалось в уникальной ситуации. Впереди, т.е. по фронту рефлексии и дальше, не осталось почти ничего, т.е. ничего первозданного и неопосредованного. И вот движение рефлексии *обратилось вспять* — к «исторически сложившимся» артефактам, формам, знакам, пресловутым «следам» и пр. Причем, вместо упорядоченной системы разложенных по полочкам форм и значений обнаружился хаотический конгломерат — *новый синкретизм*: уже не природный и даже не природно-культурный, а всецело культурный, где нерасчлененность — эффект стереометрического многообразия «горизонтальных» (внеиерархических) смысловых связей между элементами культурных феноменов, воспринимаемых прежде всего *текстологически*. Отсюда «музейное» отношение ко всему предшествующему опыту культуры и, что несколько не удивительно, неприятие и критика ключевого для европейского рационализма принципа бинар-

ных оппозиций. Справедливости ради стоит заметить, что признаки изживания логоцентризма прослеживаются и там, где постмодернизм о себе не заявляет. И все же он показателен как наиболее адекватная концептуализация этого процесса.

Итак, изживание логоцентрической культурной парадигмы, с ее монотеизмом, презумпцией Должного, отчуждающим аналитизмом и всем спектром мироустроительных установок — от теократии (антропологический минимализм) до либеральной демократии (антропологический максимализм), — таков глобальный и фундаментальный процесс нашей переходной эпохи. И постмодернизм выступает не инициатором этого процесса, а вернейшим индикатором оногo.

Изнутри всякой новой парадигмы плохо видится то, что совокупный культурный ландшафт определяется не тотальным господством инновационного мировоззрения, а контекстом его взаимодействия с другими культурными парадигмами. Никуда не исчезнувшими, вопреки самовнушениям новаторов. Парадигмами вчерашними и позавчерашними, но, тем не менее, реально существующими. Сознанию, увлеченному новой системой идей, тесными стали прежние модели мироощущения, оно стремится вычеркнуть их из реальности и убедить себя, что это ему удастся. Но прошлое почему-то не исчезает, а всегда образует с настоящим сложную амальгаму восходящих и нисходящих тенденций и процессов. Как раз благодаря этому мир еще не рухнул под ритмичным натиском интеллигентского иррационализма и эсхатологической паники, не ослабевавшими на протяжении всего XX в.

Потому, думается, полный крах рационально-иерархического принципа вопреки постмодернистским декларациям миру никак не грозит. Оттого, что определенная группа людей в некоторых сферах своего мышления и деятельности (не более!) вышла на горизонтально-сотовые доминанты смыслообразования и, на них заиклившись, перестала замечать иерархические основы как всеобщего, так и своего собственного бытия (взять хотя бы рутинный социально бытовой аспект), последние от этого не перестали существовать вовсе<sup>2</sup>.

Что же до самого распада иерархических структур в определенных локусах культуры, безусловно, объективного и закономерного, то ему виной, полагаю, достижение европейским (в широком смысле) сознанием последнего фазиса *адаптации к пограничному состоянию*, каковое

---

<sup>2</sup> Априорность установки на иерархическое восприятие всякого внешнего объекта, т.е. выделение в нем более и менее значимых элементов подтверждена экспериментально в работах психологов-когнитивистов Макнамары, Хербла и др.

еще сравнительно недавно (в начале века) мучительно переживалось. Бесконечное чередование партиципации к дискретным и единичным значениям с последующим болезненным отчуждением, приводящим, в конечном счете, к очередному крушению ценностей и похоронам бога, в европейском сознании (впрочем, только в его постмодернистской «части») сменилось партиципацией *не к значению как таковому, а к самому перманентному движению между смыслами*. Партиципационная парадигма сознания *я-значение*, сменилась, как уже отмечалось, парадигмой *я-медиатор*. Дрейфуя, путешествуя по смысловым структурам и, шире, культурным системам, сознание таким образом страхует себя от отчуждения. Экзистенциально-психический поток индивидуального сознания оказывается органичной формой бесконечно-текучей медиации; ничто отдельное оно не принимает за безусловную ценность и ни к чему экзистенциально не природняется. Текущее *я* в «текущем» пространстве культуры не знает тягости и трагедии отчуждения и выброшенности в мир. В самом деле, *если убежать из культуры нельзя, остается сосредоточиться на самом процессе бега*. К тому же бег по горизонтали интереснее, ибо он, в отличие от вертикального (трансцендирующего), *бесконечен*. Можно сказать, что по вертикали сознание достигло условного потолка и затем стало по нему стелиться, рисуя всевозможные фигуры на его поверхности. В этом принципиальное отличие современной ситуации от всех предшествующих «революционных сломов», когда на смену одним иерархическим системам приходили другие, в иной семантике воспроизводя все те же исходные архетипальные структуры. Не следует, однако, забывать, что условие, необходимое для осуществления этой горизонтально-текучей *я-медиации*, — та самая предельная измельченность и атомизованность культурного материала, каковые всегда дают о себе знать в закатные эпохи. Только в этом новообразованном культурном синкрезисе с его «однородной плотностью», где ни на что не наталкивающееся сознание может себе позволить ничего не принимать всерьез, возможно столь легкое медиационное плавание и маневрирование. Такое состояние по определению не может длиться не только вечно, но даже и относительно долго. Ну, вот я и подошел к прогнозам.

Занятие это, всегда трудное и неблагодарное, начинается с отслеживания тенденций. Одна из таких тенденций, можно считать, универсальная: это разветвление изначально единой доктрины на версии, так сказать, эзо- и экзотерическую. В отношении постмодернизма это разветвление уже давно обозначилось со всей определенностью. В эзотерический круг (то, что выше названо первым эшелонем) входят высоколобые мыслители, знающие цену словам, идеям и мнениям. И, конечно же, меру

условности любых постулатов и утверждений, в том числе и собственных. Сказать, что многочисленные неофиты и рыцари постмодернизма из круга экзотерического сомнениям отягощены в гораздо меньшей степени, будет слишком мягко. Этот круг, все более расширяющийся, как это всегда и бывает, становится, помимо всего прочего, прибежищем снобов, тщеславных бездельников, умственных лентяев и просто образованных, но поверхностных людей, нуждающихся в идеологическом обосновании своей жизненной позиции. Разумеется, никакой вины постмодернизма как такового в том нет. Проблема ответственности (или не-ответственности) отцов-основателей за тех, кто идет за ними следом, стара как мир.

Механизм делания из персон первого эшелона культовых фигур и приспособление их теорий под то, что надобно в данный исторический момент тому или иному субкультурному слою, всегда действовал и продолжает действовать безотказно. Что именно *практически* сделает культура из исходного корпуса постмодернистской теории, покажет ближайшее будущее. Пока что повсюду, от искусства и эстетики до социологии и экономики, взята на вооружение формула «все годится». Соответственно этой формуле перелаживаются «как попроще» тонкие и взвешенные высказывания «высоколобых» отцов-основателей — Барта, Фуко, Деррида, Делеза и других, так что имена эти начертаны на знаменах всех современных релятивистов, как теоретических, так и практических. Не берусь определить, как далеко разрыв между «эшелонами» зайдет на этот раз. Определенно же могу сказать, что сегодня каждый из крупных теоретиков постмодернизма (в широком понимании) имеет своего двойника — одноименную культовую фигуру экзотерического круга, которая живет безотносительно к «подлиннику». Такое, впрочем, происходило всегда. Достаточно вспомнить «культовых двойников» Гегеля, Маркса, Ницше и многих, многих других. А если теоретик занимался еще и политикой... Но нет, не будем о грустном!

Если говорить о тенденциях, связанных с короткими временными конъюнктурами, т.е. о тех, что могут быть отслежены в наблюдениях за текущими процессами, то следует отметить неизменное смягчение радикализма, свойственное всем без исключения инновационным культурным программам. У того же Р. Барта метод деконструкции эволюционировал от довольно жесткой установки «текстового анализа» до представления о тексте как о способности языка порождать смыслы. Да и в целом постмодернизм, во всяком случае, его художественная версия, неуклонно движется от ригористически непримиримых установок к более мягкому диалогу. Признано, к примеру, существование отдельных остров-

ков детерминизма среди океана иррациональной неопределенности и бессознательной спонтанности. Уже прогресс<sup>3</sup>! Важно, что на постмодернизм распространяется закономерность, в силу которой неизменно происходит смягчение доктринального противостояния инновационной и традиционной парадигм.

То же самое происходило с художественным авангардом на протяжении всего XX в. Бунтарь Малевич закончил почти натуралистической портретикой, Машков и Кончаловский стали писать музейные натюрморты, Брак в поздних работах пришел к изысканному «бархатному» колориту классической живописи, Энди Уорхолл незадолго до смерти стал писать с натуры виды Везувия, и так далее.

Сегодня постмодернизм, внедряясь во все поры культуры, все более в ней растворяется, вследствие чего и сходит на нет острота доктринального противостояния. И хотя на сегодня у постмодернизма отсутствует сомасштабная альтернатива, можно говорить об отчетливых контртенденциях. По крайней мере последние пять лет заметна усталость от произвола, бескачественности, эклектики; приелись фигуры постмодернистского инструментария вроде двойного кодирования, палимпсеста, различного рода цитирования, декомпозиции, бриколажа и др. К тому же очевидным стало противоречие между плюралистическими декларациями и жестким навязыванием постмодернистского кода в гносеологии и эпистемологии, непереносимым снобизмом и диктаторским конституированием той самой «законодательной истины», решительным неприятием коей как раз и славен постмодернизм.

Сегодня ряд авторитетных авторов (например, Х. Блум) уже не стесняется выступать за возврат к традиционному бинарному коду, к целостным онтологическим и эпистемологическим конструкциям, центризму, «реанимации» автора, «похороненного» было Р. Бартом, к установлению границ контекстуализации текста и т.п. Разумеется, никому в истории еще не удалось ничего возродить или вернуть в прежнем виде. Но не будет ничего удивительного, если на смену эпохе постмодерна придет эпоха *неоклассики*.

Если же взглянуть на макропроцессы, в долговременные исторические конъюнктуры, то и тогда представляется возможным выделить некоторые тенденции. Но прежде следует уточнить, что на этом уровне анализа речь пойдет не о постмодернизме в его узко историческом понимании, а о сквозных и подспудных процессах, которые сами по себе шире и

---

<sup>3</sup> Воздержусь от критики трогательного в своей нелепости допущения частичной рациональности мира. Это что-то вроде легкой беременности или небольшой лоботомии.



масштабнее сколь угодно широко понимаемого постмодерна. Точнее сказать, постмодернизм выступает одним из планов выражения этих процессов — явлением, сущность которого уходит корнями в далеко в историю.

Постмодернистское отрицание логоцентризма — это не просто заурядная борьба мировоззренческих установок внутри некоей макропарадигмы, как это неоднократно бывало раньше. Происходит смена самой макропарадигмы. Именно постмодернизму выпала историческая роль могильщика логоцентризма — макропарадигмы, родившейся в античности, утвердившейся с победой монотеизма и на протяжении ново-европейской истории пережившей бурную историю кризисов и взрывного развития.

Не случайно расцвет постмодернизма в его узко историческом понимании совпал с началом экранной революции. События эти взаимосвязаны и равно свидетельствуют об исчерпании логоцентрической парадигмы и о рождении нового качества сознания. И это новое качество действительно принципиально отличается от всего, что было прежде. Доктринальный постмодернизм в своей имманентной эволюции со временем свернется, скорее всего, до локальной субкультуры. Но дух постмодернизма еще более захватит современное сознание, станет от него неотделимым. И как господин Журден не знал, что говорит прозой, интеллектуалы ближайшего будущего (не говоря уже обо всех остальных) не будут в полной мере отдавать себе отчет в том, чем они обязаны постмодернизму.

Период экспансии постмодернизма, очевидно, прошел, и теперь его будут неуклонно вытеснять с «незаконно оккупированных территорий» — прежде всего из философии и науки. Законными же его владениями останутся, скорее всего, сферы художественного творчества и смежные с ним подсистемы культуры. Но что касается постмодерна как явления более широкого и глобального, то его значение в будущем представляется гораздо более масштабным. Он станет (собственно, уже становится) одной из главных несущих конструкций постлогоцентрического сознания, и перед ним — в этом его качестве — раскрываются широкие перспективы.

Если внутри постсовременного сознания доктринальный дуализм спрятался, перейдя на клеточный уровень и тем самым смикшировав остроту всех противоречий, то в общемировом масштабе на наших глазах оформляется глобальное противостояние, которое в широком смысле может быть охарактеризовано как эволюционное соперничество логоцентрической и альтернативной ей парадигм. Этот глубинный процесс опосредован множеством тенденций в политике, экономике, идеологии

и пр. На сегодня субъекты культуры в отношении ментального склада различаются, напомним, по трем типам: индивид, паллиат и личность. Мозаика доминантно-компонентных отношений порождает богатейший набор вариантов, обуславливающих в каждом обществе особый расклад. В отношении указанного противостояния все эти факторы весьма значимы. В каждом из двух лагерей между различными ментально-культурными типами стихийно складываются союзы. Они осознаются, как и прежде, не в их глубинных основаниях, а на языке традиционных социальных дискурсов и в соответствии с привычными формами социокультурной идентификации, бессознательно заполняемыми новым содержанием. Против общего врага вчерашние объединяются с позавчерашними (как, например, классицисты подружились с романтиками, дабы противостоять атакующему авангарду).

Паллиат — главный носитель логоцентрического сознания — сегодня «подгребает под себя» индивида, уже давно приученного и адаптированного к паллиатским ценностям и нормам. Однако молодое поколение наследников архаического индивида под действием экранной революции, напрямую провоцирующей актуализацию архаических программ, явно становятся в ряды антилогоцентриков. Во всяком случае, их безразличие к базовым ценностям паллиатской цивилизации, неолокализм, свобода от дискурсов Должного более чем очевидна уже и теперь. (Речь идет, повторю, о мотивациях глубинных и неосознанных — культура по-прежнему умеет ловко скрывать свои подлинные намерения).

Что касается личности, то ее положение по-своему особенно драматично, ибо межа проходит внутри личностного сознания, а высокий уровень рефлексии не позволяет осуществить выбор легко и безболезненно. По сути, уже сейчас глубоко рефлектирующей личности предстоит недвусмысленно выбрать — в какой парадигме осуществлять самоактуализацию: в традиционной логоцентрической или в новой, Постлогоцентрической. Постмодернизм, обживший зону перехода, склонен ко второй. На наших глазах постмодерн по принципу воронки «эманирует» вниз, становясь стихийной идеологией широких слоев, а в чем-то даже и толпы.

Постнеклассическое мышление делает следующий шаг в сторону от традиционного логоцентризма, но оно пока еще локализовано в относительно узкой сфере специализированного знания и слабо представлено в основных социокультурных сферах. Судя по всему, контекст и формы столкновения парадигм будет определяться именно раскладом сил в мире личности. Кстати сказать, именно это и будет тем самым пресловутым «цивилизационным конфликтом», о котором так много последнее время говорят, особенно в контексте обсуждения идей С. Хантингтона. Между

прочим, сама специфика цивилизационных конфликтов, сущностное их отличие от традиционных: конфессиональных, этнических и социальных, артикулирована у этого автора весьма невятно. Как раз неолиберальная цивилизация личности сейчас переживает внутренний кризис, связанный с трансформацией ее системного качества, тогда как предшествующие давно свое имманентное развитие завершили и *внутренних* противоречий не испытывают.

О характере грядущего кризиса можно судить, исходя из того, что сейчас в каждом обществе и во всем человеческом мире исторический субъект каждого из трех типов живет в своем историческом времени, в своей системе приоритетов и ценностей и реализует свои культурные программы. Эти три типа — *индивид, паллиат и личность*. Индивид — наследник архаического и древнего человека с его родоцентрической и мифо-ритуальной картиной мира. Паллиат — человек «манихейского» типа ментальности, соответствующий зрелой стадии логоцентризма. Личность — предельно самодостаточный и самоактивный субъект, создавший свою цивилизацию в эпоху Ренессанса и Реформации в Европе<sup>4</sup>.

Цивилизационная парадигма всегда включает в себя *специфическую модель времени*. Индивид, паллиат и личность, живущие не только локализованно, но и прежде всего дисперсно, пребывают в трех разных временных модальностях и держатся соответствующих им ценностных и социально-поведенческих установок. Для индивида исторического времени не существует. Его бытие спонтанно санкционировано естественными циклами родовой жизни и выключено из «большого мира». И ничто, происходящее в том мире, не в силах поколебать или размьть этот синкретический космос, построенный вокруг родовых ценностей. Вот откуда гумилевская «обскурантность». Это не столько фазис имманентной эволюции этноса, сколько перманентное состояние субъекта определенного типа — родового индивида и его современных наследников. Паллиат живет в вечно дрящемся средневековье с его эсхатологизмом, ригоризмом, нетерпимостью, призмупированием трансцендентного Должного и зудом борьбы с Мировым Злом.

В соответствии с дуалистической/монотеистической эсхатологией тут господствует модель времени-вектора. Отсюда и поведение, и структура ценностей. А развившаяся в лоне евро-атлантической цивилизации личность жила, по крайней мере, до недавнего времени, по темпоральной модели либерального прогрессизма, соответствующие ей ценности вменяя всем остальным. Отсюда *асинхрония цивилизационных процессов*.

---

<sup>4</sup> Об этом см.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.

Между тремя указанными типами никакой консенсус насчет базовых ценностей в принципе невозможен. Так что любые декларации о каких-то общечеловеческих ценностях — чистейшей воды фикция. Поэтому нормы и ценности неолиберальной цивилизации, полагаемые ею в качестве общечеловеческих и навязываемые всем остальным в форме писаных или неписаных законов в первую очередь будут отправлены на свалку истории. И вряд ли неолиберализм — финальная стадия логоцентрически ориентированной личности — согласится сделать это по-хорошему. Пока в ходу лишь словесная инквизиция «политкорректности». Но случись нужда — и для защиты идеалов гуманизма и свободы пойдут в дело и танки, и ракеты.

Периодическое обострение социальных конфликтов мне представляется следствием, точнее, индикатором кризиса самоидентификации, каковой временами испытывает субъект цивилизационной периферии — родовой индивид или паллиат. Когда бунтует исторический наследник родового индивида? Когда в результате эклектической рецепции и наслоения фрагментированных культурно-смысловых и ценностных систем на организующее синкретическое ядро родового космоса картина получается сложная настолько, что в перегруженной ментальности создается образ хаоса. Тогда индивид дестабилизируется и начинает бунтовать. Весь смысл этого как будто бессмысленного бунта сводится к тому, что картину мира следует упростить посредством устранения особо раздражающих лоскутов. Иначе говоря, тех элементов культурной реальности, что оказываются непроницаемыми для прагматической связи и, стало быть, в синкретический универсум индивида никак не входят.

Когда бунтует паллиат? Когда мир сущего размывает и захлестывает мир Должного, и великий хилиастический проект терпит очевидный крах. Тогда происходят бурные инверсии, сопровождаемые, как правило, огромными выплесками деструктивной энергии, усилением мироотрицающих и ниспровергательских настроений, мучительными поисками идеологических альтернатив. В таких ситуациях стихийные манихеи сбрасывают маски и «забывают» о всяких идеологических различиях, из-за которых еще недавно они бы перегрызли друг другу глотки. Под общий знаменатель дуалистического фундаментализма подводится все, и бывшие коммунисты братаются с фашистами, православные с мусульманами, атеисты с клерикалами и т.д.

Кризис отчаянно усугубляется неспособностью цивилизации личности строить *адекватный и конструктивный диалог* с историческими субъектами иных типов. И колониальная экспансия в эпоху торжествующего европоцентризма, и современный неолиберальный релятивизм,

провоцирующий разрушение европейской цивилизации под натиском «новых варваров» (выдавливание белой расы не только из бывших колоний, но уже из их собственных ареалов, — демографический факт) — все это, при всех кажущихся отличиях, разговор на языке ренессансно-просвещенческой гуманистической антропологии с ее мифологией равенства и установкой на способность всех и вся подняться и «доразвиться» до «нормальных» и «правильных» либеральных ценностей. Хотя вся эта система ценностей с гуманистической антропологией в основе давно обнаружила свою несостоятельность и вопиющую неадекватность реальности.

Что поделаешь! Что бы там ни говорил рефлектирующий разум, а европоцентристская программа уже осела в подсознании и работает в произвольном режиме. В постмодернистский релятивизм, в «великодушное» уравнивание культур, за которыми просматривается все та же, хотя и завуалированная, идея цивилизационного превосходства, западное сознание как страус в песок прячется от необходимости пересмотреть основы. Проблему решит не тот, кто найдет язык для убеждения другого в оптимальности своей картины мира и превосходстве своих ценностей, а тот, кто научится и осмелится говорить с каждым *другим* на *его собственном языке*. Не стоит забывать, что конфликт — тоже форма диалога. Иногда — единственно адекватная. На этом пути реальная политика явно опережает философию.

Неолиберальная цивилизация не готова даже признать ту очевидную истину, что мир как целое *никогда не будет жить по ее законам*.

Замирение индивидо-паллиатской общности во многом пока осуществляется посредством массовой культуры, значение которой особенно возросло во второй половине XX в. Душе индивида и паллиата массовая культура дает тот миф, какого они взыскуют, тем самым отчасти преодолевает пропасть экзистенциального отчуждения и канализирует энергию социального недовольства. Современная неомифология заслуживает отдельного разговора. Тут же только отмечу, что традиционные способы создания параллельной реальности едва срабатывают. Кумиры мельчают, гаснет интерес к спортивным ристалищам, китчевая продукция в различных сферах квази-искусств потребляется больше из привычки, чем из потребности.

Цели воздействия на сознания становятся все более явными, и время от времени происходят досадные сбои<sup>5</sup>. Разумеется, экранная революция и связанные с ней технологии открывают такие возможности ма-

---

<sup>5</sup> Не забуду кадры хроники: талибы самозабвенно разбирают конфискованные у жителей Кабула телевизоры и топчут магнитофонные кассеты.

нипулирования сознанием, с какими современный масскульт будет соотноситься как велосипед со скоростным лайнером. Но смогут ли неолибералы-логоцентрики удержать в руках пульт управления? Нет, не смогут! Потому как на новом технологическом уровне господства и манипулирования дело они будут иметь не с прежним жаждущим наркотика субъектом, а с носителем сознания принципиально нового типа – а уж он-то новые технологии будет использовать в собственных интересах.

Сознанию нового типа подходит, кажется, такое понятие, как **НОВАЯ ЕСТЕСТВЕННОСТЬ**.

Первоначального единства с природой, от которого цивилизации неуклонно и целенаправленно удалялась на протяжении всей своей истории, достичь, вопреки романтическим грезам некоторых философов и экологов, никогда не удастся. Палеосинкретизм распался необратимо – что ушло, то ушло. Но, оставив за спиной Дуалистическую революцию и порожденный ею логоцентризм, можно попытаться достичь новой естественности, снимающей в себе весь опыт исторического бытия культуры. Достигшее ее сознание любую среди осевших в подсознание программ выбирает окказионально, в согласии с заново раскрепощенной интуицией. Причем, интуицией не архаической, не полуживотной, а уже преимущественно культурной. Разумеется, природно-атавистические основания интуиции никуда не исчезают. Более того, прямая и непосредственная, биоэнергетическая связь и природа проводящей ее «субстанции» вопреки логоцентристским табуациям будут, наконец, адекватно осмыслены. Уже сами прорывы дискурсов на эту тему в науку и философию свидетельствуют об ослаблении господства логоцентрических принципов, не терпящих никаких альтернативных моделей мира.

Принцип *новой естественности* включает в себя, помимо всего прочего, *невмешательство в имманентную диалектику иного*, что практически означает: не мешать умирать нежизнеспособному. К примеру, международные конфликты следует не гасить, а локализовать. Покуда манихеи-паллиаты не навоюются, примирить их невозможно. Пример – Ближний Восток. С варваром следует говорить по-варварски, т.е. на единственно понятном ему языке. Следует признать неизбежность, подчас даже необходимость вооруженных конфликтов и социального насилия как вполне естественного способа разрешить противоречия между субъектами определенного типа – даже если ради этого придется пожертвовать такими священными коровами, как «Всеобщая декларация прав человека» и представлением о войне как о преступлении. В реальной политике понимание этого вроде бы, повторю, уже есть. Но в отсутствие адекватной идеологии оно высказывается как-то анекдотически стыдливо, под

лукавым прикрытием двойных и тройных стандартов.

Человек всегда был существом антиэкологическим. Разлад его со своим экосом Дуалистическая революция и ее последствия довели до критического уровня. «Гуманистическая» установка на любовь к ближнему и продление жизни нежизнеспособному с неизбежностью приводит к вырождению – природе не обманешь!

«Говоря сугубо биологическим языком, чересчур благоприятные для каждой особи условия жизни снижают жизнеспособность популяции. ...Гарантированное выживание почти всех родившихся детей ведет к накоплению генетического груза, которое, по мнению некоторых ученых, носит экспоненциальный характер»<sup>6</sup>. В результате «...каждое следующее поколение людей рождается биологически менее жизнеспособным, а потому более зависимым от искусственной Среды»<sup>7</sup>.

Либеральный гуманизм презумпировал самооценку и самодостаточность каждой отдельной личности. Задайся подобной презумпцией природа, экологический баланс вмиг пошел бы вразнос, ибо каждый вид ничем не был бы сдержан в своем экстенсивном размножении. Да и все клетки просто превратились бы в раковые. Именно к такому развитию событий толкает мир либеральная цивилизация, перенося на иные культурные субъекты свои нормы, ценности и стандарты и открывая им путь к ресурсам и технологиям, органически не свойственным их собственным цивилизационным парадигмам. И совершенно неважно, с какой целью – во имя принципов гуманизма или ради собственной выгоды. Пока что, однако, до сознания не доходят даже простые истины вроде тех, что нельзя навязывать архаику формы современной парламентской демократии или в ультимативном порядке требовать отмены смертной казни в стране, где цена человеческой жизни сопоставима с ценой престола. А ведь развитие ситуации заставит, и очень скоро, пойти гораздо дальше. Дай бог, если обновленный социал-дарвинизм окажется в XXI в. идеологией самой жесткой.

За кризисом либеральной (и неолиберальной) антропологии просматривается кризис всей логоцентрической традиции. И это мобилизует неолиберализм на сопротивление внутренним трансформациям. Впрочем, всякая культурная система проявляет досадный животный эгоизм и полнейшую «бездуховность», когда дело доходит до вопросов выживания. Локальной культурной системе нет дела до стратегических судеб всего

---

<sup>6</sup> Бочков Н.П. Генетика человека. Наследственность и патология. М., 1978. С. 73.

<sup>7</sup> Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. М., 2001. С. 36.

человечества. Ее интересует только собственное выживание. И цивилизация личности — не исключение. То, что неолиберализм представляет как святые принципы, на самом деле суть только исторические условия выживания системы. Само же внутреннее несоответствие этим принципам, как всегда, не замечается или игнорируется. Как неистовые палляты в свое время проливали моря крови во имя торжества христовых заповедей или миллионам людей устраивали ад на земле во имя грядущего рая, так и личность неолиберальной цивилизации не желает видеть, что золотой век представительной демократии уже на исходе и она все более явственно сменяется идеократией. Сама личность как ментально культурный тип в своей творческой активности неуклонно мельчает, а США — авангард цивилизации личности — превращается в империю нового типа.

Если слово «империя» понимать вульгарно и расширительно, то его применимость к США до банальности очевидна. Она под вопросом, если так называть не всякое государство, успешно ведущее экспансионистскую политику, а такое, что во всемирном (по понятиям эпохи) масштабе реализует теократического проект. Такого рода имперскость отчасти была свойственна американской ментальности. Вплоть до вьетнамской войны она подпитывалась мировым противостоянием систем. После же этой войны традиционная имперская ментальность, если не умерла то, во всяком случае, минимизировалась. Апогей неолиберальной системы пришелся на период от конца вьетнамской войны до падения СССР и снятия этого противостояния. Далее же начался процесс, в чем-то подобный переходу от золотого века афинской демократии к эллинистическим монархиям и затем к Римской империи.

Признаться, не люблю исторических аналогий. Но эта, думается, все же заслуживает некоторого развития. Греческая полисная демократия в ее классическом афинском варианте не выдержала укрупнения социального организма и «растягивания» его внутренних связей. И произошел откат к традиционным властным отношениям, хотя и дополненным некоторыми демократическими традициями. Императорский Рим, будучи уже не просто полисом, а мегаполисом, чья сакральная космогония распространялась на всю охватываемую умом вселенную в парадигме перманентного расширения, мог сочетать республиканские демократические институты с деспотическим самовластием монарха. Но вот всегдашний диалектический парадокс: сохранение чего-либо в критически меняющихся условиях требует его опосредования чем-то ему противоположным. В условиях укрупнения масштабов социальных взаимодействий сохранение всего того, что связано с античной демократией, было



возможно лишь в контексте строительства идеократической империи. У греков, начиная с Александра Македонского, с идеократией не заладилось. А вот у римлян получилось. Почему — отдельный вопрос. Греки при всем масштабе колонизации так и не выработали надежных и эффективных способов передачи варварам своего культурного опыта. Эллинизация либо откалывала эллинизированный слой от остального социума, либо сравнительно легко перекрывалась иными культурными влияниями: например, романизацией. А вот римляне сумели создать устойчивый античный гумус во всех покоренных ими варварских провинциях. Не было в римской цивилизации эллинской утонченности, но было что-то такое, что пускало глубокие корни, усваивалось «по полной программе» и уже не уходило никогда. Новоевропейская либеральная демократия строилась под масштаб национального государства, ибо формирующиеся национальные государства Западной Европы и были, собственно, ее родительским лоном.

И как афинская демократия оказалась неадекватной новому масштабу интегративных связей, так и современная неолиберальная демократия разваливается под натиском глобальных процессов. Для Европы это очевидный тупик, из которого не выйти, радикально не изменившись. А меняться Европа не хочет, да и вряд ли может. А вот США оказываются в чем-то похожими на Рим. Идеология неолиберализма преобразована в своего рода идеократию, которая на фоне угасания традиционных для США демократических традиций все более приобретает черты имперской парадигмы. То есть с борьбой за сохранение демократических ценностей дело обстоит по формулам «пусть заткнутся те, кто говорит, что у нас нет свободы слова!» и «все можно, кроме того, что нельзя». Сколь бы велики ни были подозрения, что лекарство в данном случае (как, впрочем, и во многих других) окажется хуже болезни, но в условиях глобализации только имперский идеократический двигатель, как это ни парадоксально, способен обеспечить демократическим ценностям и традициям относительную жизнеспособность. И США с этой ролью в целом справляются. Между прочим, опыт неолиберальной цивилизации мировое сообщество усваивает по преимуществу в американской версии. От европейских колонизаторов, как когда-то от греческих, остались величественные, но мертвые следы (есть, конечно, исключения). А вот все что связано с модернизацией (вестернизацией) так или иначе, выводит на *американизацию*.

Неудивительно поэтому, что США становятся империей нового типа. Неолиберализм постиндустриальной эпохи и имперская идеократия — вещи, вроде бы, столь же несовместные, сколь свобода и рабство. Но если

учесть, что одним из эффективнейших способов самозащиты неолиберальной системы от внутренних трансформаций стало снятие противоречий посредством тотальной коммерциализации сознания, то ситуация видится уже не столь парадоксальной. Не хочется лишний раз описывать, каким образом в эпоху диффузно-дисперстного взаимопроникновения культур коммерциализация и консюмеризм становятся способами господства. Важно только отметить, что таким образом формируется имперское сознание нового типа, соответствующее закатной фазе логоцентрической макросистемы. И совершенно понятно, почему оно формируется именно в США, в этом «рае для маленького человека» (Ортега-и-Гассет), где особенно велико противоречие между полученными в готовом виде, без «балласта» европейского духовно-исторического опыта, личностными основаниями цивилизации и доличностными ориентациями массового человека.

Логоцентрический дуализм вновь избегает «окончательного» снятия, и все манипулятивные приемы культуры по-прежнему эффективны. В этом отношении интересно было бы проследить, как в современном неоимперском сознании складываются отношения между автотелью и культурной реальностью, как происходит удивительная и по-своему забавная регенерация Должного и как сознание раскалывается надвое между тем, что должно быть и тем, что есть на самом деле. (Кто видел, как затравленные политкорректностью американцы, опасливо озираясь, рассказывают по углам анекдоты про негров, тот поймет, о чем речь). Не менее забавно и почти что средневековое непонимание *другого*. И вправду, чудно выглядит империя, реанимирующая, с одной стороны, средневековые модели Должного, а с другой — любого субъекта почитающая за идеологически сконструированную личность неолиберальной цивилизации и стремящаяся распространить на всех свое господство посредством навязывания консьюмеристских ценностей.

Таков финал логоцентризма. По мере угасания логоцентристской макросистемы все более заметны предпосылки новых модельных центров. Возникнуть они могут, разумеется, в ареалах нового цивилизационного синтеза: прежде всего на основе евро-атлантической и дальневосточной цивилизаций. (Впрочем, понятие «центра» в современную эпоху уже не столь связано с географическим фактором.) Географически и культурно они изначально были разведены совсем уж далеко (прямые и устойчивые контакты между ними начались не ранее XVI в.). Как раз это условие для синтеза самое благоприятное. Цивилизации, сформировавшиеся на основе Восточного христианства и Ислама, в культурном отношении, напротив, наиболее близки. И мир традиционно ориентированного Исла-

ма, и сходящая с исторической сцены Россия могут создать центры логоцентрического противостояния и традиционалистского сопротивления (что будет иметь серьезные исторические последствия), но никак не новые модельные центры постлогоцентрической культурной системы.

Не углубляясь в прогностику — это, повторю, дело неблагоприятное — можно утверждать, что XXI в. в любом случае будет эпохой столкновения уходящего логоцентризма (по всей видимости, с традиционно ориентированным Исламом в авангарде) и становящейся неологоцентрической системы, представленной новыми модельными центрами. Именно это противостояние будет глубинной причиной конфликтов начавшегося века, и происходить они будут в режиме все более размытых фронтиров — не между обществами, а внутри их самих, вплоть до микросоциального уровня. В ходе этих конфликтов мир радикально изменится. Картину этих изменений едва ли можно представить, глядя из нынешнего дня. Но я имею смелость утверждать, что при самых глубоких и разрушительных трансформациях бинарный принцип структурирования смыслов, эксплицированный Дуалистической революцией, будет продолжать действовать и определять нелегкие субъект-субъектные отношения человека с Культурой.

**В.М. ХАЧАТУРЯН**

## **ЦИВИЛИЗАЦИИ В НОВОМ СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Формирование нового мирового социального пространства, которое определяется двумя основными, тесно связанными друг с другом тенденциями – становлением информационного (постиндустриального) общества и глобализацией, – придает особую остроту вопросу о роли и статусе цивилизаций. Сохранятся ли они в глобальном информационном обществе или будут поглощены процессами гомогенизации? А если сохранятся, то в каком качестве? Каким трансформациям подвергнутся и каковы будут их функции в составе нового Социума?

По этому поводу на сегодняшний день высказываются разные, весьма противоречивые точки зрения. Наиболее распространенными являются в определенном плане вполне обоснованные опасения по поводу того, что неуклонно возрастающая глобализация и сопровождающий ее «культурный империализм» приведет к нивелированию культурно-исторических различий между цивилизациями, разрушению неповторимого своеобразия их «цивилизационного кода» и, соответственно, цивилизационной идентичности. В результате возникнет относительно однородный и по преимуществу вестернизированный мир, в котором культурная и цивилизационная специфика сохранится лишь в некоторых второстепенных сферах (местные обычаи, кухня и т.д.), утратив свою функциональную значимость<sup>1</sup>.

Диаметрально противоположного мнения придерживается известный американский политолог С. Хантингтон, концепция которого явно пережила пик популярности, однако не утратила полностью своей актуальности и продолжает в том или ином виде использоваться и отече-

---

**Хачатурян Валерия Марленовна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, заведующая Центром теории и сравнительной истории цивилизаций ИВИ РАН (Москва).

---

<sup>1</sup> Бек У. К социологии глобализации // Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста. М., 2004. С. 40.

ственными, и западными исследователями. Согласно Хантингтону, именно цивилизации, а не государства или политические блоки, которые во время «холодной войны» объединяли государства на идеологической основе, становятся ныне основными субъектами исторического процесса, главными «игроками» на сцене мировых международных отношений. Причем, число «игроков» увеличивается, а соотношение сил между ними – меняется: в постколониальный период международная система стала полицивилизационной, не-западные общества быстро превратились из объектов создаваемой Западом истории в субъектов – создателей мировой истории; при этом Запад вступил в полосу упадка, хотя этот процесс идет медленно и неравномерно, в то время как на Востоке появились соперничающие «центры силы» (исламский блок, азиатские «тигры» и «драконы»)². Рассматривая цивилизации как культурные целостности, в основе которых лежат прежде всего те или иные религии, Хантингтон указал на возможность столкновения и войн между цивилизациями в качестве главного конфликтогенного фактора в конце XX–XXI вв.³

Третий подход к проблеме судеб цивилизаций в глобализирующемся мире в известной степени преодолевает крайности и мондиалистского сценария, и сценария столкновения цивилизаций, рисуя картину полицивилизационного и полицентричного мира, организованного на основе сетевых отношений, предоставляющих достаточно широкие возможности для сохранения цивилизационного и культурного разнообразия. Такую точку зрения отстаивают, в частности, В. Рудометов и Р. Робертсон, которые выдвинули концепцию «глокализации» – адаптации «чужих» (в первую очередь западных) элементов культуры к различным местным условиям и их преобразования под влиянием местных традиций. Стандартизация мирового социокультурного пространства, по их мнению, принципиально неосуществима: этому препятствуют принципы селективного отбора, селективного восприятия и селективного освоения инородных культурных феноменов, осуществляемые цивилизациями. Таким образом, новая формирующаяся глобальная культура будет сочетать противоположные начала – культурной и цивилизационной гомогенности и равным образом гетерогенности⁴.

---

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 69–70.

<sup>3</sup> Там же. С. 53.

<sup>4</sup> Roudometof V., Robertson R. Globalization, World System Theory and the Comparative Study of Civilizations // *Civilizations and World Systems: Studying World-historical Change* / Ed. By S.K. Sanderson. Walnut Creek, 1997. P. 285; Robertson R. Mapping the Global Condition: Globalization the Central Conception // *Theory of Cultures and Societies*. 1990. Vol. 7. № 2-3.

Наконец, можно упомянуть еще одну, алармистскую точку зрения, согласно которой не только отдельные цивилизации, но и цивилизация как таковая (т.е. определенный уровень социальности, достигнутый человечеством в процессе его развития) подвергается угрозе разрушения в результате усиления в мировых масштабах социальной анархии, что может завершиться прорывом «мирового андеграунда» и глобальной «варваризацией». Тема возможного разрушения устоев цивилизации разрабатывается и западными — С. Хантингтоном, Д. Мойниханом, З. Бжезинским и др., и отечественными исследователями<sup>5</sup>, среди которых — философы, культурологи, политологи, экономисты, представители «глубинной экологии» и т.д.

Выдвигая столь пессимистические прогнозы, авторы, как правило, обосновывают их прежде всего глубинными противоречиями глобализации, ее «селективным» характером, ярко выраженным усилением диспропорций в развитии постиндустриальных стран (так называемого «Севера»), новых индустриальных стран Востока и «глубокого Юга», ростом числа «обанкротившихся» стран, обострением этнических и конфессиональных конфликтов, ослаблением государственной власти, усилением влияния международных криминальных структур, ростом терроризма и т.д.<sup>6</sup> «Угроза социального хаоса вследствие прорыва «мирового андеграунда» предвещает поворот исторического времени вспять — к «пещерной архаике и дикости протоистории; ибо в истории присутствует всегда запретный код саморазрушения»<sup>7</sup>.

Обилие столь разнообразных, противоречащих друг другу концепций нельзя считать случайным: оно обусловлено сложностью, неоднозначностью, противоречивостью и разнонаправленностью тех тенденций, которые характеризуют современную эпоху — эпоху постмодерна. В первую очередь это касается фундаментального противоречия между интеграционными и дезинтеграционными процессами, которое прослеживается на всех уровнях, во всех сферах деятельности — от экономики до культуры.

С одной стороны, глобальные интеграционные процессы, вступающие в противоречие с самим принципом локализма (касается ли это

---

<sup>5</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003; Brzezinski Z. Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century. N.Y., 1993; Moinihan D.P. Pandaemonium: Ethnicity in International Politics. Oxford, 1993. Неклесса А.И. Конец цивилизации или зигзаг истории // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. С. 125; Чешков М.А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2000. С. 121.

<sup>6</sup> См. например: Хантингтон С. Указ. соч. С. 37-38.

<sup>7</sup> Неклесса А.И. Указ. соч. С. 130.

цивилизаций, национальных государств, культур и т.д.), впервые в истории приобрели по-настоящему общепланетарный размах – не только с точки зрения географических границ, но в первую очередь благодаря их глубине и интенсивности, системному характеру что создает ситуацию реальной взаимозависимости всех субъектов мирового сообщества. Глобализация уже начинает оказывать заметное влияние на механизмы воспроизводства и «инфраструктуру» национальных государств и цивилизаций, поскольку новое глобально-информационное общество превращается в особую систему, на сегодняшний день представляющую собой своего рода «надстройку» над старой, – некий трансграничный «виртуальный континент» (термин А.И. Неклессы). Этот «континент» имеет:

– свою экономику, существенно отличающуюся от мировой капиталистической экономики, развивавшейся начиная с XV–XVI вв.: стержнем ее являются глобальные финансовые рынки, при этом глобальные потоки капитала все меньше зависят от функционирования национальных экономик, однако оказывают на них сильное воздействие и не подчиняются всецело экономическим рыночным законам, лишь частично реагируя на колебания спроса и предложения. Глобальная финансируемая экономика имеет достаточно развитую и разветвленную инфраструктуру (система международной торговли и производства, глобальные рынки труда, товаров и услуг и т.д.) и новых субъектов – ТНК и МНК, функционирующих как система децентрализованных сетей с полуавтономными подразделениями, вступающими друг с другом в стратегически выгодные альянсы<sup>8</sup>;

– особую, правда, еще несовершенную систему надправительственных, надгосударственных органов управления (Большая семерка, Римский и Лондонский клубы, МБ, МВФ), которые приобретают все большую политическую силу и оказывают заметное влияние на политику национальных государств и всю систему международных отношений;

– свою социальную опору – трансграничный глобалистский слой, весьма разнородный по составу, имеющий многочисленные прослойки (от глобалистской элиты до рядовых сотрудников ТНК и МНК), формирующий новые типы социальных связей и новые типы социальных групп (например, различные интернет-сообщества);

– свою культуру, в роли которой выступает массовая культура, претендующая на универсализм, и в рамках ее – так называемая виртуаль-

---

<sup>8</sup> *Кастельс М. Глобальный капитализм и новая экономика: значение для России // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001. С. 64–65.*

ная киберкультура, обладающая собственной эстетикой, значительно отличающейся от эстетики эпохи модерна;

— особую флуктуирующую, «космополитичную» идентичность, не связанную с той или иной культурно-религиозной, цивилизационной или этнической традициями.

Благодаря формированию нового «виртуального континента» происходит стандартизация (хотя и весьма относительная) социокультурного пространства. В известной мере стандартизируются (а точнее, вестернизируются) некоторые правовые нормы, социально-политические институты, модели потребления, стиля и образа жизни, а также мода, музыкальные и гастрономические предпочтения, развлечения и т.д. Однако область стандартизации на сегодняшний день все-таки весьма ограничена, и сама тенденция к выравниванию мирового социокультурного пространства явно не является доминирующей и единственной, поскольку ей противостоят или развиваются параллельно другие тенденции.

Специфика современной ситуации, вместе с тем, заключается в том, что, как уже говорилось, наряду с новой глобально-информационной системой, даже в рамках ее евроатлантического «ядра», продолжает существовать «старая» система — с ее основными субъектами (национальными государствами), национальными правительствами и экономиками, институтами и социальными отношениями, характерными для «классической» модернити. «Ответы» этой «старой» системы на «вызовы» глобализации весьма разнообразны, но в любом случае весьма существенно, что одной из их составляющих является взрыв дезинтеграционных процессов, противостоящих тенденции к унификации, которые проявляются в форме «этнокультурного ренессанса», бурного роста национального и цивилизационного сознания, отторжения от западной культуры и западной модели модернизации, попыток проведения политики изоляционизма, создании национальных вариантов массовой культуры и т.д. — вплоть до развития воинствующего фундаментализма. Центробежные тенденции сопровождаются впечатляющим расцветом множества локальных культур (в том числе и этнических), явно переживающих, пользуясь терминологией К.Н. Леонтьева, период «цветущей сложности». Не случайно известный западный культуролог М. Физерстоун утверждает, что современная культурная ситуация создает отнюдь не ощущение возрастающей гомогенизации, а, напротив, — усиливающейся фрагментарности и плюралистичности, происходит не столько инкорпорация национальных культур в глобальную, сколько сжатие (compression) культур, ранее изолированных, а теперь как бы громоздящихся друг на друге без всяких организующих принципов на мировом пространстве, ставшем



вдруг весьма ограниченным, тесным, и образующих некие скопления, неупорядоченные множества (heaps – груды). Фрагментарность, синкретизм, гибридизация, акцентирование отличительности – таковы основные, наиболее характерные черты культуры эпохи постмодерна<sup>9</sup>. Как справедливо отмечает М.А. Чешков, гетерогенность мирового социокультурного пространства порождает феномены смешения, гибридности, симбиозов и «кентавров» и, лишь в исключительных случаях, синтезов, т.е. утверждает много- и разноразличия. Отсюда – ощущение «избыточного полиморфизма», чрезмерного разнообразия, теряющего свою функциональную значимость. Как известно, согласно закону У. Эшби и Е. Седова, рост разнообразия в системах на новых уровнях должен приводить к его ослаблению в других, более «старых»<sup>10</sup>. Однако вместо этого мы наблюдаем взрыв «полиморфизма» на самых разных уровнях, в том числе подсистем, основанных на «природном» начале (этнос, территория, кровнородственные связи)<sup>11</sup>.

Сосуществование, взаимодействие и соперничество двух разных социокультурных реальностей и альтернативных тенденций привносит в современный мир элемент хаотизации, однако такая ситуация является вполне закономерной для переходных периодов в историческом процессе.

Переход в исторически новое состояние, указывающий на тот или иной уровень исчерпанности сложившейся социокультурной системы, неизбежно предполагает разрушение многих, хотя и не всех, «старых» структур, их качественную трансформацию, а также появление новых, которые становятся доминирующими и перестраивают всю социокультурную систему в целом. Независимо от того, идет ли речь о «большом» переходе от одной общественной системы к другой (например, от системы раннеземледельческих обществ к системе обществ цивилизации) или о переходе «малом», внутрисистемном (например, от древности к средневековью), это в любом случае означает, что общество утрачивает режим устойчивого функционирования.

Социокультурное пространство на этом этапе можно определить как «хаотически-структурируемое» (термин Э.В. Сайко), поскольку переход предполагает появление «иноструктур», обладающих новыми функциями, новых тенденций и закономерностей, которые, с одной стороны, разруша-

---

<sup>9</sup> Featherstone M. Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity. L., New Delhi, 1995. P. 6, 44. 123-124.

<sup>10</sup> Седов Е. Информационные-энтропийные свойства социальных систем // ОНС. 1993. № 5. С. 92-100.

<sup>11</sup> Чешков М.А. Указ. соч. С. 125-126.

ют устойчивость старой системы, условия ее воспроизводства и развития<sup>12</sup>, а с другой стороны, они же формируют новые системы и подсистемы, обеспечивают «сборку» еще хаотичных, неупорядоченных новых форм и элементов в направленные, хотя и весьма разнообразные «потoki социального движения», т.е. создают основы новой системности, в которую структуры старые будут «встраиваться», подчиняться ей как доминирующей, трансформироваться, утрачивая те или иные прежние качества и функции и приобретая новые. Добавим, что эти новые потоки социального движения далеко не просто идентифицировать на фоне многообразных, противоречивых, переплетающихся друг с другом тенденций, сопровождающих переход, поскольку, по крайней мере, на определенном этапе, они представляют собой некую «синкретическую», слабоструктурированную массу. Кроме того, нужно учитывать, что далеко не все диссистемные, кажущиеся инновационными процессы в действительности способствуют рождению новой системы, поскольку они могут быть «отсеяны» ею на определенном этапе.

Современный социум явно переживает транзитивный период, однако характер «макродвига» (Э. Ласло) еще не определился полностью, поэтому о «новом социальном пространстве», вероятно, говорить пока преждевременно. Переход в некое новое историческое состояние, контуры которого едва очерчены, совершается, однако нынешняя социальная реальность определяется прежде всего своей переходностью, еще не став «новой» в точном смысле этого слова. Многие подсистемы и институты «старой» социальной реальности действительно получают новое, глобальное измерение, трансформируются или деформируются под влиянием глобализационных процессов, так или иначе адаптируются к ним, однако полного их переподчинения еще не произошло, и, не вступая в область футурологии, трудно сказать, в какой степени именно глобализация в ее нынешних формах будет определять новое социокультурное пространство, какое место в нем займет.

Во всяком случае, в наши дни глобализация протекает весьма неравномерно, с разной степенью интенсивности «втягивая» в себя различные регионы и различные подсистемы обществ. Даже глобализация экономики, которая развивается наиболее активно, «не охватывает все экономические процессы на планете, не включает все территории и всех людей в свою работу, хотя затрагивает прямо или косвенно существование всего человечества»<sup>13</sup>. В других сферах (социальной, политической,

---

<sup>12</sup> Сайко Э.В. Современное глобальное сообщество в исторической эволюции // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира. М., 2002. С. 64.

<sup>13</sup> Кастельс М. Указ. соч. С. 73.

культурной), которые отличаются большей инерционностью, более тесной, непосредственной связью с устойчивыми цивилизационными традициями и меньшей «предрасположенностью» к унификации, процессы глобализации наталкиваются на серьезное сопротивление.

Не следует также забывать о своего рода амбивалентности переходных эпох, которые потенциально содержат в себе разные возможности: и перехода общества в новое историческое состояние, на новый виток исторического развития, и его консервации в прежнем состоянии, и, наконец, регресса. В истории можно найти немало примеров, когда в силу ряда обстоятельств общества не совершали переход, хотя для этого были предпосылки, или вообще отступали от достигнутых ранее позиций.

В этом плане весьма существенно, что глобализационные (точнее, протоглобализационные) процессы в их исторической динамике, начиная с эпохи древнего мира, развивались в колебательном режиме, в целом нарастая — по мере «уплотнения» цивилизационного пространства, усиления информационных и торговых связей, развития транспортных средств и т.д. — и вместе с тем переживая периоды упадков или ослабления. Причем, одной из сил, противодействующих глобализации, всегда выступали и выступают цивилизации, обладающие огромной жизнестойкостью (как отмечал еще Ф. Бродель), а также достаточно высоким уровнем «консерватизма» в сохранении своих традиций и способностью к селективному отбору и преобразованию инородного материала. Это означает, что на определенном этапе процессы глобализации могут утратить свою силу и занять весьма скромное место среди процессов, формирующих новый Социум, или примут иное направление. Не случайно уже сейчас исследователи фиксируют намечающийся переход от нелиберального (линейного) типа глобализации к более высокому — «синергетическому» (нелинейному) типу, предполагающий эволюцию от однополярного мира к многополярному, с сохранением цивилизационной специфики<sup>14</sup>.

Поэтому, с нашей точки зрения, на сегодняшний день явно преждевременно говорить о том, что цивилизационная специфика становится «избыточной категорией» или понятие «цивилизация» утрачивает свою генерализирующую силу при описании современного мира (как утверждает, например, М.А. Чешков), или о том, что система обществ цивилизации, возникшая около 5 тысяч лет назад, находится в состоянии системного кризиса и перехода к некой новой социальной метасистеме (Э.В. Сайко). Тем не менее, вполне очевидно, что эта система пережива-

---

<sup>14</sup> *Евстигнеева О.П., Евстигнеев Р.Н.* Глобализация и регионализм: уроки для России // ОНС. 2004. № 1.

ет ныне значительные трансформации, которые ведут к ее перестройке. Однако для того, чтобы адекватно оценить происходящие изменения, необходимо обратиться к двум наименее разработанным в теории цивилизаций проблемам: во-первых, определить, какая именно социокультурная общность может претендовать на статус цивилизации, и, во-вторых, выяснить, как шел процесс самоорганизации и саморазвития системы обществ цивилизации на протяжении истории ее существования, и, соответственно, оценить ее нынешнее состояние.

Ни один из имеющихся на сегодняшний день многочисленных перечней цивилизаций (древних и современных) не является общепринятым, и все они (начиная от перечня культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и заканчивая списками локальных цивилизаций А. Тойнби, Ф. Бэджи, Р. Уэскотта и др.)<sup>15</sup> подвергаются критике, как правило, вполне обоснованной. Такая ситуация – вполне закономерный результат неразработанности и в отечественной, и в западной теории цивилизаций критериев выделения цивилизаций. Цивилизация, например, нередко понимается как качественная специфика любого крупномасштабного общества, т.е. присущее только ему своеобразие социальной и духовной жизни, базовых ценностей, которые определяют особенности темпа, ритма и направленности его исторической динамики. Однако можно ли объективно определить, какая именно социокультурная общность является достаточно крупномасштабной и обладает достаточным своеобразием, чтобы назвать ее цивилизацией? Здесь неизбежно будет превалировать субъективный, ценностный подход, а список цивилизаций может разрастаться до бесконечности, включая в себя любые государственно-территориальные образования, этнические общности и т.д. Более распространенной является в последнее время точка зрения, согласно которой цивилизация – это социокультурная общность, которая формируется на основе универсальных ценностей, созданных в рамках мировых религий. В этом случае выделяются региональные цивилизации или цивилизационные блоки (Л.С. Васильев), включающие в себя различные локальные образования: исламский блок, западнохристианский и восточнохристианский, буддийский, конфуцианский<sup>16</sup>. Однако

---

<sup>15</sup> Среди наиболее современных списков цивилизаций можно, помимо перечня А. Тойнби, указать следующие: *Koneczny F. On the Plurality of Civilizations.* L., 1962; *Bagby Ph. Culture and History.* L., 1958; *Coulborn R. The Origin of Civilized Societies.* N.Y., 1959; *Quigley C. The Evolution of Civilizations.* N.Y., 1961; *Sedgwick J. The Structure and Evolution of the Major Cultures.* Greensboro, N.C., 1962; *Wescott R. The Enumeration of Civilizations // History and Theory.* 1970. V. IX. № 1. P. 59-75.

<sup>16</sup> Подробнее о принципах классификации цивилизаций см.: *Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность.* М., 2002. С. 32-33.

и такой подход отнюдь не совершенен, хотя бы потому, что распространяется только на так называемые осевые цивилизации, исключая и древние, доосевые, и современные макрообшности, которые позиционируют себя как отдельные цивилизации, но не всегда на основе принадлежности к той или иной религии спасения (например, африканская).

В результате такой размытости понятийного аппарата в научной литературе «неолитическая цивилизация», «цивилизация Флоренции» и «христианская цивилизация» мирно соседствуют с «древнеегипетской цивилизацией», а также античной, индустриальной, традиционной, постиндустриальной и бесчисленным количеством других «цивилизаций», выделенных на основе совершенно разных подходов и критериев.

С нашей точки зрения, многие противоречия такого рода можно устранить, рассматривая систему обществ цивилизации в ее исторической динамике, которая сопровождалась процессами переструктурирования, значимыми трансформациями ее субъектов и отношений между ними. В современной теории цивилизаций эта проблема еще только начинает разрабатываться, в частности, благодаря работам Ш. Эйзенштадта и Б.С. Ерасова, которые выделяли два типа цивилизаций: доосевые, локальные, и постосевые, региональные, универсалистские. Основываясь отчасти на этих положениях, мы предлагаем следующую модель развития и самоорганизации системы обществ цивилизации в истории.

«Первичные», очаговые цивилизации, выросшие непосредственно из первобытности, были достаточно прочно привязаны к тому или иному государственно-территориальному образованию, за границами которого находилась, как правило, первобытная, варварская периферия. И это вполне закономерно, поскольку между цивилизацией и государственностью (наряду с появлением городов, письменности, права и т.д.) существует прямая связь: зарождение государственности, собственно, и знаменовало собой зарождение цивилизации. Индскую цивилизацию (Хараппа), Шумер, царство Шан и Западное Чжоу в Китае, Египет эпохи Раннего и Древнего царства можно по праву назвать локальными цивилизациями. Локальный, «страновой» характер древнейших цивилизаций отмечал Ш. Эйзенштадт, который подчеркивал, что в такого рода первичных образованиях именно государство в форме патримониального режима выступало как главная объединяющая, организующая и направляющая сила, определяющая социально-политические и экономические структуры, а также духовно-символические ориентации<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Eisenstadt S.N. Political Systems of Empires. N.Y., 1963.

Такого рода локальные образования продолжают существовать до сих пор в качестве этнонациональных государств, акцентирующих свою самобытность и нередко провозглашающих себя цивилизациями. Однако уже в эпоху Древнего мира лидирующие позиции заняли цивилизации другого – регионального типа, а локальные цивилизации в большинстве своем «встроились» в эти макрообщности.

Это произошло благодаря тому, что развитие большинства локальных, очаговых цивилизаций шло, с одной стороны, по пути укрупнения за счет территориальной экспансии и выхода за пределы своих этнических границ, а с другой – по пути наращивания мощи государственности. Переход от ранних ее форм к зрелым, т.е. к централизованной государственности, сопровождался появлением имперских образований (Египет эпохи Среднего и отчасти Нового царства, Хеттская держава, империи Цинь и Хань, империя Маурьев).

В I тыс. до н.э. на Ближнем Востоке стали возникать еще более крупные цивилизационные региональные общности – мировые империи: Ассирийская, Нововавилонская, Ахеменидская, империя Александра Македонского, Римская империя.

Имперская модель цивилизационной интеграции имела свои особенности. Она предполагала насильственное присоединение и инкорпорацию в единое политическое целое самых разнообразных общностей – от завоеванных локальных (очаговых) цивилизаций до варварской периферии. Это чрезвычайно усиливало внутреннюю гетерогенность цивилизаций-реципиентов – этническую, экономическую, культурную, создавая ситуацию риска. Ибо гетерогенность, будучи основой для динамичного развития цивилизации, повышая ее адаптационный потенциал за счет многообразия и специализации подсистем, многовариантности моделей социально-экономического, политического и культурного развития (хотя и не всегда востребованных и желательных), не должна превышать определенного уровня – в противном случае цивилизация может утратить свою целостность, центробежные тенденции возобладают над центропритягательными, что, в сущности, равнозначно ее гибели.

В этом плане вполне закономерным можно считать достаточно непродолжительное существование цивилизаций имперского типа на Ближнем Востоке и в Средиземноморье, циклический тип развития китайской цивилизации, с периодически повторявшимися эпохами интеграции и дезинтеграции, сопровождавшимися сменой династий. На этапах наибольшей стабильности внутренняя гетерогенность существовала при сохранении государственной целостности и ведущей роли политического центра, а также более или менее выраженной тенденции к относитель-

ному «выравниванию» социокультурного пространства или, по крайней мере, выстраиванию доминирующих над ним «общих» структур и культурных символов. «Локальные» цивилизации могли сохранять и, как правило, сохраняли в той или иной степени свое культурное и даже социально-экономическое своеобразие, но неизбежно занимали периферийное положение, утрачивали свою политическую автономность и превращались в своего рода подсистемы цивилизации/империи.

Однако такая стабильность, как уже говорилось, была обычно не слишком продолжительной и зависела преимущественно от мощи государства и сохранения ведущей роли политического центра, т.е. единство и целостность имели не столько собственно цивилизационное, сколько политическое «измерение». Одним из ярких примеров является Российская цивилизация, которая на протяжении своей истории (по крайней мере, вплоть до 1991 г.) в ходе масштабной территориальной экспансии превратилась в высшей степени гетерогенную, поликонфессиональную и полиэтническую цивилизацию, в рамках которой оказались целые регионы, имеющие собственные сложившиеся, устойчивые цивилизационные традиции (например, Средняя Азия, Закавказье), и наряду с этим – регионы, в которых переход на стадию цивилизации произошел достаточно поздно и имел экзогенный характер, однако тоже обладающие ярко выраженной культурно-религиозной самобытностью (Сибирь, Казахстан). Весьма характерно, что в современных исследованиях, посвященных особенностям Российской цивилизации, подчеркивается, что именно государство, а не религия выступало в качестве системообразующей силы, «заместителя» цивилизации, носителя наиболее универсального принципа, объединяющего конгломерат социальных и культурных структур. «Империя была более универсальной, чем ее официальная религия и культура»<sup>18</sup>.

Вместе с тем, уже в эпоху Древнего мира зародилась вторая модель интергированной региональной цивилизационной общности, которую можно назвать конгломеративно-синкретической. Одним из ранних ее вариантов была эллинистическая цивилизация. Возникшая первоначально как империя – в соответствии с традиционной моделью интеграции, она быстро превратилась в конгломерат политически независимых друг от друга (и часто враждующих) царств. Тем не менее, взятые вместе, они представляли собой особый – в рамках тогдашней цивилизационной ойкумены – цивилизационный регион, главной отличительной чертой

---

<sup>18</sup> Ерасов Б.С. Выбор России в евразийском пространстве // Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994. С. 48.

которого был синкретизм восточного и западного (античного начал), пронизывающий фактически все сферы – от политического устройства (феномен эллинистической монархии) до религии (синкретические мистериальные сотериологические религии, претендующие на универсализм).

Рождение осевых религий сыграло принципиально важную роль для дальнейшего развития именно такого типа региональной цивилизационной общности, поскольку благодаря Осевому времени была, по словам Б.С. Ерасова, разорвана пуповина, связывающая духовную сферу с государством: этатизм стал подчиняться религиозно-нравственной сфере. Цивилизационные общности, возникшие на основе осевых религий, имевших в ряде случаев выраженные универсалистские ориентации, как правило, оказывались более устойчивыми, чем структуры власти, и выходили далеко за пределы тех или иных территориально-государственных границ, трансформируя цивилизационную картографию мира. Такие крупные региональные конгломеративные общности, или блоки (исламский мир после распада Арабского халифата, индуистско-буддийский, восточно- и западнохристианский, конфуцианский), главным объединяющим началом в которых было единство (правда, весьма относительное) религиозно-нравственных норм и соответствующих им социально-политических институтов, в постосевое время определяли новую конфигурацию цивилизационного пространства. Эти «миры», строго говоря, вряд ли можно назвать системами, поскольку они представляли собой в высшей степени «свободные» (чтобы не сказать аморфные) образования со слабыми, весьма нестабильными внутренними связями, разнородным составом – от больших империй (Россия, Китай, Византия) до множества разнообразных «локальных» цивилизаций, непостоянным числом «участников», которые часто сохраняли политическую и культурно-историческую автономность. Например, развитие Японии как особой локальной цивилизации, входящей в состав конфуцианской региональной конгломеративно-синкретической цивилизации, имело значительные отличия от китайской модели.

Культурно-религиозное единство конгломеративно-синкретических региональных цивилизаций, основанное на общих ценностях, влияющих на политико-правовую, социально-экономическую и культурную сферы, в принципе являлось важным скрепляющим началом, но в действительности, как уже говорилось, было весьма относительным и отнюдь не исключало широкого разнообразия верований. Воздействие религиозно-культурного фактора реализовалось более отчетливо в регионах, охваченных преимущественно догматическими, авраамическими религиями: здесь религиозно-культурная идентичность как одна из ранних форм



цивилизационной идентичности ощущалась достаточно остро через противопоставление иноверцам как вовне, так и в рамках того или иного цивилизационного региона. Иначе обстояло дело с недогматическими религиями (буддизм, конфуцианство, даосизм, индуизм), которые отличались достаточно высокой степенью инклюзивности, допуская в широких масштабах поликонфессионализм и не маргинализируя иноверческие субкультуры. Например, буддизм и в Индии, и за ее пределами отнюдь не отменял других религиозных верований и трансформировался под их влиянием в каждой из «локальных» цивилизаций (достаточно сравнить чань-буддизм и ламаизм). Саму Индию правильнее было бы называть не индуистской, а индуистско-буддийско-мусульманской цивилизацией. Китай, будучи центром конфуцианской цивилизации, формировал свою цивилизационную специфику на синкретической основе, за счет влияния конфуцианства, буддизма и даосизма и т.д. Кроме того, и в том, и в другом цивилизационных регионах сохранялись (вплоть до сегодняшнего дня) архаические верования, пронизывающие народную культуру.

В таких конгломеративно-синкретических цивилизациях отношения между различными религиозно-культурными традициями складывались весьма по-разному: наряду с «параллельным» (анклавным) сосуществованием, симбиотическими связями, возникали синкретические образования (чань-буддизм, сикхизм, бхакти), что, разумеется, не исключало и конфликтов.

Итак, после Осевого времени генетически более ранние формы цивилизаций (и локальные, и региональные имперские) сохранялись, однако в основном стали входить в состав более крупных общностей. Разрыв между геополитическими и цивилизационными границами становился более очевидным. Так, на определенном этапе исламский и буддийский цивилизационные регионы частично вошли в состав Российской империи, принадлежащей преимущественно восточнохристианской цивилизации. На территорию индуистско-буддийской цивилизации проник ислам. Несмотря на размытость цивилизационных границ и крайне рыхлую внутреннюю структуру (особенно это проявилось в средние века и новое время) доминирующей моделью цивилизационной интеграции становился конгломеративный тип – наиболее гибкий, обладающий высоким адаптационным потенциалом и способностью к изменчивости по сравнению с имперской моделью.

В современном мире тенденция к формированию и даже укреплению конгломеративно-синкретических региональных цивилизаций не только не ослабела, но, напротив, усилилась. И это вполне закономерно, поскольку система обществ цивилизации сравнительно недавно достиг-

ла наивысшей ступени своей зрелости. Процесс экспансии системы обществ цивилизации и преобразования или уничтожения «первобытной периферии» завершился полностью только к XX в., когда последняя, в сущности, исчезла, перестала существовать как автономная самодостаточная система, способная взаимодействовать с системой обществ цивилизации или противостоять ей.

Таким образом, на сегодняшний день система обществ цивилизации достигла общепланетарных масштабов, т.е. стала впервые за все время своего развития единственной, не имеющей «конкурентов» социальной метасистемой.

Учитывая, что развитие любой системы сопровождается ростом ее сложности, увеличением числа подсистем и их дифференциацией по функциональной нагрузке, ситуация в современном мире, с нашей точки зрения, свидетельствует не столько об исчерпании этой метасистемы, сколько о переходе ее на новый уровень развития, сопровождающийся существенными трансформациями.

Регионализация, как одна из наиболее характерных тенденций в развитии мировой экономики и политики конца XX – начала XXI вв., представляет собой процесс «стягивания» и реструктуризации мирового пространства, формирования новых, крупных социокультурно-территориальных систем. Регионализацию можно определить и как процесс, смежный с глобализацией<sup>19</sup>, и как одну из ее разновидностей, и – рассматривая регионализацию в цивилизационном измерении<sup>20</sup>, – как процесс трансформации мирового цивилизационного пространства и его субъектов.

Число региональных цивилизаций-макрообщностей, которые выступают в качестве основных, наиболее крупных подсистем, субъектов этой системы, возрастает. Наряду с макрообщностями, которые имеют давнюю историю (исламская, конфуцианская, западная и т.д.) формируются новые: в качестве особых цивилизаций позиционируют себя Латинская Америка, субсахарская Африка, возможно – Юго-Восточная Азия.

---

<sup>19</sup> Косолапов Н.А. Глобализация, миропорядок начала XXI в. и Россия // Постиндустриальный мир и Россия. С. 233-234.

<sup>20</sup> Само понятие «регионализация» остается весьма неопределенным, а критерии выделения регионов – разнообразными, однако в последнее время все больше внимания уделяется культурно-цивилизационным регионам, которые характеризуются общностью исторического развития, религиозно-культурных традиций, географического положения, природных и трудовых ресурсов, отчасти хозяйственной специализации. Подробнее см.: Воскресенский А.Д. Региональные подсистемы международных отношений (к постановке проблемы) // Восток-Запад-Россия. М., 2002. С. 131-144.

При этом, однако, следует учитывать, что состав крупнейших подсистем системы обществ цивилизации еще не определен полностью, и это вполне естественно для транзитивного периода.

Например, евроатлантическая западнохристианская цивилизация, выступающая в роли центра глобально-информационного общества, имеет достаточно четкие демаркационные линии, отделяющие ее от остального мира. Однако в ее рамках уже достаточно четко оформились две большие подсистемы: западноевропейская и североамериканская, имеющие значительные различия и могущие претендовать на статус самостоятельных региональных цивилизаций (в этом плане симптоматичным выглядит создание Евросоюза). Еще не определен полностью цивилизационный статус России — крупнейшей региональной цивилизации имперского типа, о чем свидетельствуют, в частности, не угасающие дискуссии по поводу ее цивилизационной идентичности, появление конкурирующих проектов «большой» и «малой» Евразии. Юго-Восточная Азия, будучи на протяжении всей своей истории «перекрестком цивилизаций», как уже говорилось, в последнее время обнаруживает тенденции к выделению в отдельную региональную цивилизацию, тяготея, с одной стороны, к китайско-конфуцианской цивилизации, а с другой — к индуистско-буддийско-мусульманской. Япония, безусловно, совершившая прорыв в глобально-информационное, постиндустриальное общество, принадлежит по-прежнему китайско-конфуцианской, а не евроатлантической, западнохристианской, цивилизации.

Список таких «проблемных», — с точки зрения их самоопределения в мировом цивилизационном пространстве, — зон можно было бы продолжить, но наряду с ними существуют и вполне оформленные региональные конгломеративные цивилизации. Эти макрообщности, безусловно, сохраняют преемственность по отношению к «осевым» региональным цивилизациям, но вместе с тем значительно отличаются от них, фактически уже сейчас представляя собой образования нового типа или, во всяком случае, трансформируясь в этом направлении.

Об этом свидетельствует тот факт, пока еще не отрефлексированный должным образом в теории цивилизаций, что в отличие от региональных цивилизаций, рожденных в Осевое время, современные региональные цивилизации отнюдь не всегда базируются на той или иной религии спасения или же религия спасения утрачивает в них свою роль как главного и фактически единственного интегрирующего фактора. Исключениями являются только исламский мир и в определенной степени Россия, где вопреки ее поликонфессиональной природе нарастают тенденции к цивилизационной идентификации на основе православия. В противовес

этому субсахарская Африка, например, избирает в качестве цивилизационной религиозной традиции преимущественно доосевые, а вернее, архаические, доцивилизационные верования, которым придается статус цивилизационных<sup>21</sup>. Сходные процессы происходят и в Латинской Америке, которая выстраивает цивилизационную идентификацию не только на основе своей принадлежности к католическому миру, но и ассимиляции древнейших автохтонных религиозных представлений<sup>22</sup>. Снижению роли религий спасения как основного формативного элемента цивилизации способствуют и процессы секуляризации (вряд ли, в частности, можно назвать современную западную цивилизацию христианской), а также постепенного, хотя и неравномерного нарастания культурно-религиозного синкретизма и на Западе, и на Востоке.

Разумеется, религиозно-культурные традиции отнюдь не утрачивают свою функциональную, «цивилизационную» значимость, они, напротив, продолжают, хотя уже по преимуществу в «снятом» виде, определять цивилизационную специфику и на региональном, и на локальном уровнях, так или иначе маркировать границы, разделяющие цивилизационные макрообшности. Однако в наши дни начинает разрушаться непосредственная связь цивилизаций и осевых религий, как в свое время была утрачена столь же тесная связь цивилизаций с государством. «Религиозно-культурная память» продолжает служить важным, хотя и не единственным, скрепляющим началом в региональных макрообшностях.

Соответственно, второй важной характеристикой современных региональных цивилизаций является наличие весьма разнопорядковых факторов, тоже выполняющих интегрирующую роль, хотя они могут и не иметь изначально собственно цивилизационного значения. Наряду с «религиозно-культурной памятью» и осознанием общности исторического прошлого, не меньшее значение имеют, например, геополитические и геоэкономические интересы в глобализирующемся мире. Наконец, в-третьих, следует учитывать и явно возрастающую способность к самопрограммированию цивилизационной идентичности, ее созданию или воссозданию, укреплению или деструкции, трансформации, разработке цивилизационных утопий и проектов (например, проект «гемайншафт-капитализма», который пользуется большой популярностью, причем не

---

<sup>21</sup> Богатуров А.Д., Виноградов А.В. Анклавно-конгломеративный тип развития. Опыт транс-системной теории // Восток – Запад – Россия. М., 2002. С. 109-130.

<sup>22</sup> Шемякин Я.Г. Специфика латиноамериканской цивилизации. Обзор // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 459-461. Он же. Цивилизации пограничного типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование. М., 2008. С. 118-119.

только в конфуцианской цивилизации), что стало возможно прежде всего благодаря бурному развитию теории локальных цивилизаций в XIX и особенно в XX вв., сделавшей цивилизационную самобытность и идентичность объектами рефлексии.

Все перечисленные выше факторы в целом способствует укреплению региональных цивилизационных макрообщностей, создают базу для их организационного оформления и его легитимизации (симптоматично в этом плане появление АСЕАН, НАФТА и других межрегиональных организаций) и, в конечном счете, усилению системных качеств этих макрообразований, которые, как уже говорилось, были крайне слабо выражены в «осевых» региональных цивилизациях.

Вместе с тем, эти же консолидирующие факторы могут способствовать при определенной ситуации изменению «цивилизационной ориентации», ибо открывают перед современными самореферентными обществами широкие возможности для осознанного цивилизационного выбора или цивилизационных комбинаций, стратегически выгодных цивилизационных альянсов и т.д. Весьма репрезентативен в этом отношении пример Австралии, традиционно ориентированной на Великобританию и, соответственно, на западнохристианскую цивилизацию. Однако в последнее время в результате притока иммигрантов из Юго-Восточной Азии (30% населения) намечается тенденция к переориентации на Восток, формируется идея о том, что Австралия не является частью англо-саксонского мира, а представляет собой особую самобытную общность и часть Австралазии — макрообщности, включающей также Юго-Восточную Азию, Китай и Японию<sup>23</sup>.

Процессы формирования новых цивилизационных макрообщностей и трансформаций или распада старых представляют собой важнейшую тенденцию в новом мировом социальном пространстве, которая уравнивает и совмещает отчасти две альтернативные, фактически взаимоисключающие тенденции к фрагментации и унификации, представляя собой своего рода «срединный путь». Макрообщности нового типа — в силу самой своей конгломеративной природы, допускающей высокую степень внутренней гетерогенности, — обладают огромными возможностями для инкорпорации практически любого инородного культурного материала, в том числе и создаваемого в рамках глобально-информационного «виртуального континента». Следует отметить, что генетически наиболее ранний тип цивилизационной общности — локальные цивилизации, тесно связанные с этнонациональным государством,

---

<sup>23</sup> См.: Население и глобализация. М., 2004. С. 210.

в этом отношении отличаются большей ригидностью, а потому весьма чувствительны и уязвимы к любым влияниям извне, изменениям этнического состава и т.д. С другой стороны, допуская в широких пределах фрагментарность и вариативность, современные региональные цивилизации способны компенсировать и ограничить эту «избыточное» разнообразие благодаря наличию в них объединяющих начал, в том числе — общих для того или иного большого региона давних и устойчивых культурно-религиозных традиций. В этом плане знаменательно и то, что сама конгломеративность на сегодняшний день имеет свою ярко выраженную, исторически сложившуюся специфику в каждой региональной макрообщности, хотя здесь возможны определенные трансформации, связанные, в частности, с чрезвычайно интенсивными миграционными процессами.

Современные конгломеративные региональные цивилизации представляют собой специфический тип «свободных» систем (или, по крайней мере, развиваются в этом направлении), в которых весьма разнородные (с точки зрения локальных особенностей и стадийных характеристик) подсистемы и структуры не просто сосуществуют, но и соразвиваются, выполняя различную функциональную нагрузку. Именно такого рода макрообщности представляются наиболее адекватными, соразмерными субъектами глобализирующегося мира.

**С.Н. ГАВРОВ**

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Модернизация – макропроцесс перехода от традиционного к современному обществу – обществу модерности.

Сегодня понятие модернизации рассматривается преимущественно в трех различных значениях:

1) как внутреннее развитие стран Западной Европы и Северной Америки, относящееся к европейскому Новому времени;

2) догоняющая модернизация, которую практикуют страны, не относящиеся к странам первой группы, но стремящиеся их догнать;

3) процессы эволюционного развития наиболее модернизированных обществ (Западная Европа и Северная Америка), т.е. модернизация как некий перманентный процесс, осуществляющийся посредством проведения реформ и инноваций, что сегодня означает переход к постиндустриальному обществу.

Мы знаем, что культурная антропология возникла, изучая традиционные, архаические формы сосуществования людей. Достаточно вспомнить работы классиков культурной антропологии А. Крёбера, Л. Уайта, М. Херсковица, Э. Тайлора.

В культурной антропологии эволюция множества традиционных локальных культур рассматривалась преимущественно в двух формах:

1) как линейно-стадиальная эволюция прогрессивного характера от относительно простых обществ ко все более сложным. Это понимание коррелирует с классическим пониманием модернизационных процессов. Эти взгляды в большей или меньшей степени разделяли в Англии – Г. Спенсер, Дж. Мак-Леннан, Дж. Лебок, Э. Тайлор, Дж. Фрезер; в Германии – А. Бастиан, Т. Вайц, Ю. Липперт; во Франции – Ш. Летурно; в США – Л.Г. Морган;

2) как многолинейное развитие различных типов культур. В последнем случае больший акцент делался на своеобразии модернизационных

процессов и вариантов модерности, которые вследствие этого возникают. Модернизация рассматривается, скорее, как реализация разнообразных исторически обусловленных типов. Так, известный специалист в области модернизационных трансформаций Ш. Эйзенштадт полагает, что «в настоящее время существует и развивается множество цивилизаций. Проблема состоит как раз в том, что эти цивилизации, имея много сходных компонентов и постоянно находя точки пересечения между собой, продолжают развиваться, рождая новые варианты различных аспектов модернизма, каждая из которых предлагает собственную программу культурного развития. Все это способствует диверсификации подходов к пониманию модернизма и к оценке культурных программ, выдвигаемых различными частями современных обществ»<sup>1</sup>.

Говоря о генеалогии самого слова «modern», немецкий философ Ю. Хабермас отметит, что оно впервые используется в Европе в конце V в. в целях разграничения получившего официальный статус христианского настоящего и языческого римского прошлого. В последующие эпохи содержание этого понятия менялось, но лишь эпоха Просвещения и затем романтизма наполнила его смыслом, соотносимым с современным. Модерным, современным с тех пор считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени.

В результате ускорения имманентного развития в период Нового времени в Европе сложилась особая цивилизация модерности, радикально отличающаяся от традиционного общества. Модерность возникла в Западной Европе благодаря формированию протестантской трудовой этики, рыночной экономики, бюрократии и правовой системы. В Западной Европе макропроцесс модернизации – перехода от традиционного (доиндустриального) общества к обществу модерности занял несколько столетий (промышленный переворот в Англии, укрепление буржуазии и обретение ею политической власти в результате английской 1640–1642 г., американской 1776 г. и Великой Французской 1789 г. революций).

Обычно выделяют три периода модернизации: I период – конец XVIII – начало XX в.; II период – 20–60-е гг. XX в.; III период – 70–90-е гг. XX в. Ряд авторов, в частности Ю. Хабермас и Э. Гидденс, полагают, что эпоха модерности продолжается сегодня, как продолжается и процесс модернизации. Некоторые авторы полагают, что модерность (современность) не

---

<sup>1</sup> *Эйзенштадт Ш.Н.* Множественность модернизмов в век глобализации // Глобализация: Контуры XXI века: Реф. сб. / РАН. ИНИОН. Центр научно-информ. исслед. глобальных и региональных пробл.; Отд. Восточной Европы; Отв. ред. Малиновский П.В. М., 2002. Ч. 1. С. 144. (Сер. Глобальные проблемы современности).



может быть завершена в принципе. Так, сенегальский социолог С. Амин утверждает: «Современность (modernity) незавершена, она открывает двери в неизведанное. Современность незавершаема по своей сути, но она предполагает последовательность форм, которые очень разнообразно преодолевают противоречия общества в каждый момент его истории»<sup>2</sup>.

Хотя генеалогически модернность восходит к западной цивилизации Нового времени, в различных регионах мира распространяются присущая ей институциональная среда и элементы ценностно-нормативной системы. Модернизация как процесс и модернность как ее следствие, возникнув в западном мире, в XX в. стали распространяться в глобальном масштабе. Э. Гидденс полагает, что «Никакие иные, более традиционные, общественные формы не могут противостоять ей, сохраняя полную изолированность от глобальных тенденций. Является ли модернити исключительно западным феноменом с точки зрения образа жизни, развитию которого способствуют эти две великие преобразующие силы? Прямой ответ на этот вопрос должен быть утвердительным»<sup>3</sup>. Согласно мнению Ш. Эйзенштадта, «Исторически модернизация есть процесс изменений, ведущих к двум типам социальных, экономических и политических систем, которые сложились в Западной Европе и Северной Америке в период между XVII и XIX веками и распространились на другие страны и континенты»<sup>4</sup>.

Современное общество включает в себя четыре базовых института: конкурентную демократию, рыночную экономику, государство всеобщего благоденствия и массовую коммуникацию. Рыночная экономика — основа автономного гражданского общества, преодолевает все границы и создает открытое общество. В отличие от столь подробно изученного в культурной антропологии традиционного общества общество модерности построено на принципах: избирательного права; законности; универсализации прав граждан; институционализации социальных изменений; светской культуре и секуляризации общества; урбанизации; автономии подсистем; рационализации; доминировании рыночной экономики; бюрократизации; профессионализации; массовом распространении грамотности и средств массовой информации; росте социальной и профессиональной мобильности.

---

<sup>2</sup> Амин С. Экономический глобализм и политический универсализм: Конфликтующие результаты? (Реф. обзор А. Б. Рахманов) // Социология: РЖ / РАН ИНИОН. М., 2003. № 1. С.49-56.

<sup>3</sup> Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М., 1999. С. 119.

<sup>4</sup> Цит. по: Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 173.

Общество модерности состоит из граждан, обладающих неотчуждаемыми правами: гражданскими, политическими и социальными. Научная революция XVII в. и технический прогресс привели к превращению членов местных общин в граждан «воображаемой общности» – национального государства. Отличительными чертами модерности являются: в сфере политической – демократическое конституционное государство; в сфере государственного строительства – переход к национальным государству; в сферах науки и образования – формирование автономной науки; в экономической сфере – переход к капитализму. Универсальный пакет модернизационных трансформаций, характерных для XX в., рассмотрен российским культурным антропологом Э.А. Орловой. На уровне социокультурной организации общества модернизация проявляется в форме движения от индустриализма к постиндустриализму в экономической сфере, в политической – как движение от авторитарных к демократическим режимам, в правовой – как переход от обычного к юридическому праву. «Им соответствуют изменения в области социально значимого знания и мировоззрения: в религиозной сфере заметен сдвиг от священного к более светскому обоснованию миропорядка; в философии – от монистического к плюралистичному миропониманию; в искусстве – от стремления к стилистическому единству к полистилистике; в науке – от объективизма к антропному принципу. Совокупность этих общих социокультурных тенденций принято называть модернизацией»<sup>5</sup>.

Согласно определению известного английского специалиста в области модернизационных трансформаций В. Мура, модернизация «является тотальной трансформацией традиционного домодернистского общества в такую социальную организацию, которая характерна для “продвинутых”, экономически процветающих и в политическом плане относительно стабильных наций Запада»<sup>6</sup>. Профессор социологии Мюнхенского университета У. Бек полагает, что «модернизация ведет не только к образованию централизованной государственной власти, к концентрации капитала и все более утонченному переплетению разделений труда и рыночных отношений, к мобильности, массовому потреблению и т.д., но и – тут мы подходим к обобщенной модели – к тройной “индивидуализации”»: освобождению от исторически заданных социальных форм и связей в смысле традиционных обстоятельств господст-

---

<sup>5</sup> Орлова Э.А. Социокультурные предпосылки модернизации в России: Библиотека в эпоху перемен: Информ. сб. (Дайджест). Вып. 2 (10). М., 2001. С. 7.

<sup>6</sup> Цит. по: Кравченко И.И. Модернизация сегодняшней России // Этатистские модели модернизации. М., 2002. С. 16-17.

ва и обеспечения (“аспект освобождения”), утрате традиционной стабильности с точки зрения действенного знания, веры и принятых норм (“аспект разволшебствления”) и – что как бы инвертирует смысл понятия – к новому виду социокультурной интеграции (“аспект контроля и реинтеграции”)»<sup>7</sup>.

Во втором значении, как было указано выше, под модернизацией понимают разнообразные процессы догоняющего развития в менее развитых или развивающихся обществах, модернизации как реакции на вызов западной цивилизации модерности, на который каждое общество дает или не дает ответ в соответствии со своими принципами, структурами и символами, заложенными в результате длительного развития. В этом значении термин «модернизация» относится к слаборазвитым обществам и описывает их усилия, направленные на то, чтобы догнать ведущие, наиболее развитые страны, которые сосуществуют с ними в одном историческом времени, в рамках единого глобального общества. В этом случае понятие «модернизация» описывает движение от периферии к центру современного общества. Теории модернизации, неомодернизации и конвергенции оперирует термином «модернизация» именно в этом узком смысле. О различиях и взаимодействием между досовременными (доиндустриальными) и современными обществами модерности в XIX в. писали Г. Спенсер, О. Конт, Г. Мэн, Ф. Теннис, Э. Дюркгейм.

Наконец, в третьем значении модернизация понимается как процесс инновационных трансформаций наиболее развитых стран Европы и Северной Америки, которые первыми начинали процесс модернизации и давно укоренились в модерности. На тему перехода к постиндустриальному обществу существует корпус работ, в частности Д. Белла, Дж.К. Гелбрейта, Р. Иглегарта, Ф. Фукуямы, Ч. Хэнди, Л. Туроу, В.Л. Иноземцева.

Модернизация как социокультурный макропроцесс имеет свое теоретическое обоснование. Его представляют теории модернизации, на становление которых оказали влияние эволюционизм, функционализм и диффузионизм. основополагающий вклад в формирование научных концепций, объясняющих макропроцесс модернизации, т.е. перехода от традиционного к современному обществу, внесли О. Конт, Ч. Спенсер, К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Ф. Теннис, Ч. Кули, Г. Мейн. Теории модернизации в их классической форме получили научное и общественное признание в 50-е – середине 60-х гг. XX в., когда широкую известность приобрели работы М. Леви, Э. Хагена, Т. Парсонса, Н. Смелзера, Д. Лернера, Д. Аптера, Ш. Эйзенштадта, П. Бергера, У. Росту.

---

<sup>7</sup> Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000. С. 189.

Среди исследований функционалистов следует отметить работы классика американской и мировой социологии Т. Парсонса, рассматривавшего процессы сегрегации импортируемого социокультурного опыта в странах, осуществляющих модернизацию. Т. Парсонс полагает, что в постоянных попытках подразделить импортируемый инокультурный опыт на приемлемый и не приемлемый проявляется тенденция к сохранению ценностей культуры «высшего уровня, открывая в то же время дорогу радикальным изменениям на следующем уровне ценностной спецификации, т. е. на уровне основных функциональных подсистем»<sup>8</sup>.

Эволюционисты, прежде всего Г. Спенсер (1820–1903) – английский философ, биолог, психолог и социолог, главный акцент в своих теоретических построениях делали на анализе того, как развиваются общества. Наиболее полно Г. Спенсер изложил свои взгляды на эволюцию общества в фундаментальной работе «Основы социологии». Он и его последователи обращали пристальное внимание на поступательность социальных изменений, прогрессивно-позитивные результаты эволюционного процесса, на эволюционный характер модернизационных процессов. Они полагали, что модернизационные трансформации однолинейны: менее развитые страны должны пройти по тому же пути, по которому уже прошли развитые страны современности, изменения имеют постепенный, накопительный и мирный характер. Они подчеркивали важность экзогенных, имманентных причин и описывали движущие силы изменений терминами «структурная» и «функциональная дифференциация», «адаптивное совершенствование» и аналогичными эволюционистскими понятиями. Профессор Ягеллонского университета в Кракове П. Штомпка отмечает, что с точки зрения эволюционистов – сторонников теории модернизации, она должна была принести всеобщее улучшение социальной жизни и условий человеческого существования. Модернизация и конвергенция рассматривались как необходимые, необратимые, эндогенные и благотворные процессы. Путь модернизационных трансформаций состоит из последовательных этапов-отрезков, или стадий, например, «традиционная – переходная – современная», «традиционная – стадия достижения предварительных условий для начала изменений – начало непрерывного роста – созревание – достижение уровня массового потребления»<sup>9</sup>.

Классические теории модернизации сосредоточили свое внимание на контрасте между «первым» и «третьим» мирами. Авторы, тяготевшие

---

<sup>8</sup> Парсонс Т. Очерк социальной системы // О социальных системах. М., 2002. С. 662.

<sup>9</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С.172.

к классическим теориям модернизации, в целом сходились в следующем. Идеология прогресса, приобретая все более секулярное наполнение, в течение всего периода модерности определяла европоцентризм исторического процесса, предполагая движение различных народов по восходящей лестнице к рационализму и экономикоцентризму. Известный американский политолог Роберт Нисбет, обобщая взгляды классиков социально-политической мысли на прогресс, говорит о том, что в целом классическую концепцию можно рассматривать как идею постепенного освобождения человечества от страха и невежества, движения по пути ко все более высоким уровням цивилизации. В этом случае теории модернизации являются частным проявлением парадигмы прогресса<sup>10</sup>.

Диффузионисты (Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Ф. Гребнер) трактовали процессы развития, а некоторые их последователи и процессы модернизации, как преимущественно диффузионные, а не эндогенно-эволюционные по своей природе. В отличие от трактовки модернизации как спонтанной тенденции, эволюции, саморазвивающейся «снизу», диффузионисты полагали, что она начинается и контролируется «сверху» интеллектуальной и политической элитой, которая стремится преодолеть отсталость своей страны с помощью планируемых, целенаправленных действий. Диффузия выступает в качестве механизма модернизационных изменений. Взаимодействие между более развитыми, модернизированными и менее развитыми, модернизирующимися обществами является решающим фактором модернизации. В трансформирующихся странах в качестве желаемой цели модернизации рассматриваются развитые страны западной цивилизации. Следовательно, модернизация – это не просто спонтанное развитие в прогрессивном направлении. В этом понимании модернизация представляет собой прямой и желательный перенос инокультурных норм, ценностей, институтов, моделей труда и проведения досуга из стран референтной группы в свои собственные. Модернизация не является самоподдерживаемым, самопрогрессирующим процессом.

Модернизационные процессы в незападных обществах могут быть объяснены с использованием эволюционной и диффузионистской теорий. Учитывая взаимодействие эндогенных (эволюционистских) и экзогенных (диффузионистских) составляющих процессов модернизации, представим их авторскую классификацию:

Эндогенный вид модернизации – процесс, детерминированный эндогенной социокультурной динамикой. Модернизация, обусловленная

---

<sup>10</sup> Цит. по: *Василенко И.А.* Политические процессы на рубеже культур. М., 1998. С. 136.

комплексом внутренних причин, саморазвитием, самотрансформацией общества. Примером данного вида модернизации, начиная с Нового времени, служит развитие Западной Европы и Северной Америки.

Адаптивный (догоняющий) вид модернизации. Практикуется в государствах, не относящихся к западным первопроходцам модернизации, начинаясь как адаптационная реакция на процессы ускоряющейся социокультурной динамики в рамках западной цивилизации современности, проходя по схеме вызов — ответ. Подразделяется на два подвида:

1. модернизация как самовестернизация. Иницируется с целью достижения внутренних целей, в число которых входит необходимость преодоления технологического отставания от западной цивилизации современности и сохранения государственной независимости. Данный вид модернизации, в свою очередь, подразделяется на два подвида:

А) оборонную модернизацию. Проводится преимущественно для укрепления военно-политического потенциала государства, изменение самого общества выступает, скорее, как побочный процесс технико-технологических заимствований. В рамках этой модели модернизации укрепление государства является абсолютной целью, а человек лишь подсобным средством для достижения цели. Примером может служить российская модернизация от преобразований Петра I до окончания советского периода, за исключением реформ Александра II и социокультурных трансформаций постсоветского периода. Р. Бендикс заметил, что только «первая модернизирующаяся нация имеет шанс следовать своим путем автономно без внешнего давления. Все другие нации оказываются под влиянием борьбы между авангардом и арьергардом модернизации. Угроза военного поражения заставляет отставшие страны (Россия, Османская империя, Япония) реформировать бюрократию и армию. Такая модернизация описывается понятием оборонительная модернизация»<sup>11</sup>. Это экстенсивная модернизация, основанная на присвоении и освоении чужих культурных достижений, заимствовании результатов инноваций без приобретения способности к самим инновациям, которую заимствовать нельзя;

В) либеральную модернизацию. Проводится для изменения общества и освобождения человека, восприятия не только технико-технологического инструментария западной цивилизации современности, но и процессов, которые привели к созданию этого инструментария, восприятия западных по своей генеалогии институций, норм, ценностей, моделей

---

<sup>11</sup> Bendix R. Social Theory and Social Action in the Sociology of Louis Wirth // American Journal of Sociology. 1954. Vol. LIX. № 6 (May). P. 523.

поведения. Классическим примером могут служить реформы Александра II, а также модернизационные процессы в России и бывших социалистических странах Восточной Европы в 90-е гг. XX в.;

II. модернизация под внешней опекой. Представляет собой трансформацию национальной социокультурной системы, проводимую при непосредственном или опосредованном участии со стороны государства или ряда государств, относящихся к западной цивилизации модерности. Геополитический суверенитет, как правило, не сохраняется. Данный вид модернизации, в свою очередь, подразделяется на два подвида:

А) модернизация в форме частичной ответственности. Проводится в духе колониальной и полуколониальной политики, когда одна или несколько отраслей колониальной экономики обслуживают интересы хозяйства метрополии, а другие отрасли не получают значимого импульса к развитию. Модернизация колоний, как правило, не рассматривается и не формулируется как задача проводимой политики. Развитие социокультурной сферы управляемого государства является побочным результатом деятельности колониальной администрации. В качестве примера можно привести английское колониальное владычество в Индии, в результате которого сформировалась вестернизированная индийская элита, начавшая борьбу за освобождение от колониальной зависимости;

В) модернизация в форме системной вовлеченности, когда одно или несколько государств иницируют и берут на себя полноту ответственности за модернизационные процессы на опекаемых территориях. Примером могут служить Германия и Япония после окончания Второй мировой войны.

Эта схема достаточно условна, на практике наблюдается переплетение внутренних и внешних факторов, детерминирующих модернизационные процессы, хотя диффузная составляющая преобладает в процессе модернизации трансформирующихся незападных обществ.

В 70-е — середине 80-х гг. XX в. концепция прогресса вообще и теории модернизации, в частности, были подвергнуты существенной переоценке. В рамках научного дискурса и общественного сознания под сомнение была поставлена модель эволюционного обустройства мира, его прогрессивных изменений. Критики теории модернизации указывали на низкую эффективность модернизационных трансформаций в странах третьего мира, на их частичное или полное отторжение. Было признано, что сохраняется и, по всей вероятности, в дальнейшем сохранится значительное страновое разнообразие государств модерности. Так, Ш. Эйзенштадт заметил, что «противоречие — между уникальностью Запада и тем, что он был как бы моделью для остального мира, а с другой стороны,

спецификой динамики других цивилизаций, не было вполне очевидным во времена Маркса или Вебера, когда распространение капитализма и модернизация за пределами Европы были на ранних стадиях. Но оно стало гораздо более очевидным на более поздних стадиях модернизации после Второй мировой войны»<sup>12</sup>.

В результате распространения модернизационных процессов в различных регионах мира оказалось, что процесс и результаты модернизации оказываются под влиянием социокультурной традиции стран-реципиентов. Трансформирующиеся общества воспринимают инокультурные инновации, изменяя их, получая на выходе гибридные конструкции, в которых сочетаются элементы импортированного инокультурного материала и местной социокультурной традиции. Аутентичность в отношении первоначальных образцов и практическая эффективность гибридных конструкций, как правило, не высока.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Эйзенштадт Ш.Н.* Множественность модернизмов в век глобализации // Глобализация: Контуры XXI века: Реф. сб. / РАН. ИНИОН. Центр научно-информ. исслед. глобальных и региональных пробл.; Отд. Восточной Европы; Отв. ред. Малиновский П. В. М., 2002. Ч. . С. 136-145.
2. *Амин С.* Экономический глобализм и политический универсализм: Конфликтующие результаты? (Реф. обзор А. Б. Рахманов) // Социология: РЖ / РАН ИНИОН. М., 2003. № 1. С.49-56.
3. *Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М., 1999. С. 101-122.
4. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. 416с.
5. *Орлова Э.А.* Социокультурные предпосылки модернизации в России: Библиотека в эпоху перемен: Информ. сб. (Дайджест). Вып. 2 (10). М., 2001. С. 7-42.
6. *Кравченко И.И.* Модернизация сегодняшней России // Этатистские модели модернизации. М., 2002. С. 6-30.
7. *Бек У.* Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000. 384с.
8. *Парсонс Т.* Очерк социальной системы // О социальных системах. М., 2002. С. 543-686.
9. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. 416с.
10. *Василенко И.А.* Политические процессы на рубеже культур. М., 1998. 224 с.
11. *Bendix R.* Social Theory and Social Action in the Sociology of Louis Wirth // American Journal of Sociology. 1954. Vol. LIX. № 6 (May). P. 523.
12. *Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. 524 с.

---

<sup>12</sup> Цит. по: Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 364.



### ПРИМЕЧАНИЕ

Исправления к статье В.Ж. Келле «Цивилизационный подход и проблемы формирования исторического процесса». **Вопросы социальной теории: Научный альманах. М. 2008. Том II. Вып. 1(2). С. 356-374).**

Приношу извинение за небрежность, допущенную в тексте моей статьи, опубликованной в научном альманахе «Вопросы социальной теории. Социальная реальность: концепции и методология исследований». М. 2008. Том II. Вып. 1(2). С. 356-374.

На стр. 366 второй абзац снизу читателям требуется заменить. Привожу его подлинный текст: «Здесь я следую и за Э. Дюркгеймом, считавшим, что разделение труда, «поскольку оно увеличивает одновременно производительную силу и умение работника, оно составляет необходимое условие материального и интеллектуального развития общества, источник цивилизации»<sup>1</sup>. Дюркгейм отмечал, что разделение труда порождает одновременно и дифференциацию и функциональную взаимосвязь различных видов труда, и социальные противоречия и новые способы объединения людей, определив их как «органическую солидарность». Он выделил, действительно, самое главное».

*С уважением В.Ж. Келле.*

*20.12.2008г.*

---

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 52.

Contents (in Russian).....	3
Foreword (Yu.M. Reznik) .....	5

## **Part I. The study of sociocultural reality: theoretical and methodological issues**

### **Foreign studies**

Kluckhohn C. <b>Universal categories of culture</b> ( <i>trans. Ya. Astafyeva, L.A. Mostova</i> ) .....	7
Connell R. <b>The political geography of general social theory</b> ( <i>trans. A.M. Orekhov</i> ) .....	32
Linton R. <b>The concept of culture</b> ( <i>trans. N.G. Krotovskaya</i> ) .....	79
White L.A. <b>The concept of culture</b> ( <i>trans. L.M. Lazareva</i> ) .....	95

### **Domestic studies**

Otreshko N.B. <b>The patterns of social world in contemporary social theory</b> .	125
Pelipenko A.A. <b>Social and cultural</b> .....	141
Ikonnikova N.K. <b>Social and cultural aspects of communicative interaction</b> ..	158
Tlostanova M.V. <b>Sociocultural reality between the poles of boutique xenophile and decolonial choice</b> .....	169
Reznik Yu.M. <b>The human being over the limits of culture and sociality: trans-personality as the subject of social theory (metaphysical grounds)</b> .....	179
<b>Discussion</b>	
<b>The nature of social reality: diversity of approaches</b> ( <i>Institute of Philosophy RAS, May 14, 2008</i> ) .....	196

## **Part II. Social world at the epoch of changes**

### **Foreign studies**

Wirth L. <b>The Urban Society and Civilization</b> ( <i>trans. V.G. Nikolaev</i> ) .....	227
Park R.E. <b>Modern Society</b> ( <i>trans. V.G. Nikolaev</i> ) .....	240
Tawney R.H. <b>The Acquisitive Society</b> ( <i>trans. V.G. Nikolaev</i> ) .....	
Warner W.L. <b>The corporation in the emergent American society</b> ( <i>trans. V.G. Nikolaev</i> ) .....	282

### **Domestic studies**

Grechko P.K. <b>New sociality: the assay of interpretation</b> .....	302
Pelipenko A.A. <b>Some traits for the description of postmodernity</b> .....	318
Khachaturyan V.M. <b>The civilizations in new social space</b> .....	340
Gavrov S.N. <b>Sociocultural processes of modernization</b> .....	359
<b>Note</b> ( <i>the corrections to the article by Kelle V.J. which was published in: compendium "Issues of social theory", Vol. 2</i> ) .....	370
<b>Contents (in English)</b> .....	371

---

ISBN 5-901493-14-1

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 200. Том III.**  
**Выпуск 1 (3). СОЦИАЛЬНОСТЬ И КУЛЬТУРА В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ /**  
Под ред. Ю.М. Резника. М.: Институт философии РАН; Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2009. 372 с.

Выпуск альманаха готовили:  
*Научный перевод:* В.Г. Николаев.  
*Корректурa:* Н.К. Иконникова, В.М. Хачатурян.  
*Верстка:* М.В. Николаев.

---

Сдано в набор: 24.03.09 г. Подписано в печать: 11.04.09. Формат 60/90 1/16.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. – 23,25. Тираж 1000 экз.

---

---

*ДЛЯ ЗАМЕТОК*

---