

## Глава 5

### Геополитика и глобализм

#### 5.1. Возникновение геополитики в России

Геополитика традиционно определяется, как использование государствами пространственных факторов при определении и достижении политических целей. С этой точки зрения, геополитика - часть внешней политики государств, могущая занимать в ней большее или меньшее место в зависимости от конкретных политических обстоятельств и ситуаций. В контексте консервативного мышления геополитика выглядит иначе: она - ядро внешней политики, что определяется общими консервативными представлениями о роли земли и территории.

Само рождение геополитики глубочайшим образом связано с идеями *органической* связи территории и государства. Государство считается организмом, политика - борьбой за жизненное пространство организма. В конце прошлого века Фр. Ратцель в своей 'Политической географии' [155] рассматривал государство как продукт биологической эволюции. К.Хаусхофер стоял на позициях крайнего национализма и биологизма. Субъект геополитики, т.е. государство, полагало большинство основателей этой дисциплины, - не продукт общественного договора, а органически сформировавшееся единство. Это можно назвать *органической*, или консервативной версией геополитики, изначально связанной с немецкой наукой и философией. Позднее сформировалась ее *прагматическая* англосаксонская версия (А.Мэхен, Г.Макиндер [144]), где геополитический императив рассматривался в отвлечении от вопроса о природе государства. Если согласно первой из этих версий борьба за территории выглядела естественной экспансией более мощного организма, 'усваивающего' иные пространства, т.е. включающего их в свое (сакральное) 'тело', то согласно второй - геополитическая экспансия есть расширение зон контроля, не обязательно предполагающее потерю суверенитета 'подконтрольными' странами. Теории политической географии получили свое развитие в книге Д.Уитлси, исследующей тончайшие связи между географическим положением и политикой государств [190]. Как органическая версия геополитики оказалась связана с консервативной идеологией, так прагматическая версия стала попыткой освоения геополитического императива в рамках либерально-демократической идеологии.

Это своего рода 'опорные пункты' в истории развития геополитики или политической географии (далее указанные понятия будут употребляться как взаимозаменяемые). 'Опорными пунктами' в теории являются понятия 'территория', 'государство', 'нация'. Соотношение элементов этой, базовой триады, в разных концепциях геополитики получало разные интерпретации. Нередко, например, в писаниях идеологов 'третьего рейха', оно обретало мистический смысл, иногда, скажем, в советском марксизме, изначальная связь этих элементов отрицалась, а сама геополитика объявлялась буржуазной наукой и орудием легитимации империалистических режимов. Но всегда и всюду геополитика существовала как теоретическая, либо прикладная социально-научная дисциплина, исследующая территориальный (либо, шире, пространственный) аспект национально-государственного и этнического существования.

Можно привести несколько современных формулировок задач геополитики. С точки зрения К.Плешакова, геополитика может быть определена 'не просто как объективная зависимость внешней политики той или иной нации от ее географического местоположения, а как объективная зависимость субъекта международных отношений от совокупности материальных факторов, позволяющих этому субъекту осуществлять

контроль над пространством' [67, с. 32]. К. Сорокин, анализируя области применимости геополитики к современной российской ситуации, приходит к выводу, что в ней существуют два раздела: 'фундаментальная геополитика', изучающая развитие геополитического пространства планеты со своей специфической точки зрения, и 'прикладная геополитика', вырабатывающая принципиальные рекомендации поведения государств или группы государств на мировой арене. Последнее направление анализа Сорокин именует 'геостратегическим'. К.С.Гаджиев отмечает, что такая постановка вопроса позволяет 'выйти за традиционные, чисто пространственные параметры, оторваться от пуповины географического детерминизма и разрабатывать геополитику как самостоятельную политологическую дисциплину' [17, с. 176].

Представленную прежде всего Сорокиным позицию в области геополитических исследований я бы назвал 'собираательской'. Он видит геополитику как 'комплексную дисциплину' о современной и перспективной 'многослойной' и многоуровневой глобальной политике, о многомерном и многополярном мире, интегрирующую слабо связанные сегодня между собой рассуждения о различных их аспектах [67, с. 8]. При таком понимании, считает Сорокин, геополитика могла бы заниматься развитием событием не только на глобальном, но и на региональном, субрегиональном и даже внутригосударственном уровнях. Сорокин, таким образом, пытается собрать воедино рассеянные по различным 'кафедрам' и 'департаментам' элементы геополитического мышления, систематизировав их в рамках 'материнской' дисциплины.

Более содержательную переориентацию геополитического мышления предлагает К.С.Гаджиев. Он исходит из того, что традиционная геополитика (Маккиндер, Уиттсли, Мэхан и др.), во-первых, изучала преимущественно пространственный аспект международных отношений, во-вторых, трактовалась как элемент внешнеполитической стратегии, направленной на экспансию и гегемонию, и, в-третьих, была разработана в рамках евроцентристской парадигмы, исходя из реальностей евроцентристского мира и его интересов. Сами реальности современного мира, полагает Гаджиев, заставляют искать новые принципы и новую методологию изучения мирового сообщества. Он считает необходимой новую интерпретацию части 'гео-' в сложном слове 'геополитика' [17, с. 176].

Чем вызвана и в чем должна состоять эта переинтерпретация? Она вызвана 'заполненностью' Земли, отсутствием свободных территорий, дающих возможность территориальной экспансии, характерной для прошедших веков истории и собственно породившей нынешнюю геополитику. Кроме того, она вызвана 'сжатием' мира, явившимся результатом развития новых информационно-телекоммуникационных технологий и их стремительного распространения. Это объединение всех стран в некое замкнутое геополитическое пространство, в котором не остается 'свободных' территорий, порождает новый 'глобальный геополитический расклад': разделение на регионы, региональные союзы и объединения приобретает условный характер, региональное становится значимым в глобальном масштабе.

Цит.

...Сущностной характеристикой мирового сообщества стало наложение друг на друга и пересечение международного, транснационального и глобального начал... 'Гео' в понятии 'геополитика' теперь не просто указывает на географический или пространственно-территориальный аспект в политике..., а призвано обозначить всепланетарные масштабы, параметры и измерения, правила и нормы поведения в целом, а также в международной политике отдельных государств, союзов, блоков. В этом смысле геополитика призвана исследовать, как, с помощью каких механизмов и на основе каких принципов эта система

живет и функционирует. Ее можно рассматривать как дисциплину, изучающую основополагающие структуры и субъекты, глобальные или стратегические направления, важнейшие закономерности и принципы жизнедеятельности, функционирования и эволюции современного мирового сообщества [17, с. 183].

Анализируя совокупность идей, накопленных геополитикой в качестве научной дисциплины, российские исследователи рассматривают ее с точки зрения того, как она может быть использована для удовлетворения конкретных государственных потребностей России. Это очень важный момент, позволяющий констатировать прежде всего *прагматическую* установку современных российских исследований в данной области. Нельзя сказать, что позиция очень оригинальна - подавляющее большинство геополитических концепций и спекуляций было сформулировано под воздействием актуальных политических императивов. Но у России сейчас особое положение; она пережила геополитическое крушение и попытки ее осознать свое место в мире естественным образом и автоматически укладываются в русло геополитических размышлений.

Все, что происходит в области геополитики в России, - продукт практически последнего десятилетия. Эта дисциплина, не успевшая сформироваться до 1917 года, так и не возникла институционально и теоретически вплоть до самого крушения советской власти. Конечно, геополитический или геостратегический смысл имели многочисленные работы политиков, экономистов, журналистов-международников, анализировавших проблемы международной жизни, с точки зрения национальных (тогда они подавались как классовые) интересов СССР. Формально же геополитики не существовало, она была запрещена как 'буржуазная наука', где якобы подлинные классовые регуляторы мировой политики подменялись географическими. Первые геополитические статьи появились в 90-е годы. Их число стало быстро увеличиваться, не в последнюю очередь потому, что геополитика предлагала аналитический аппарат, более всего подходящий для анализа ситуации страны (и в стране), переживающей невиданную геополитическую катастрофу.

Геополитика пришлась в России 'ко двору' и по другой причине. Наука на Западе в 90-е годы под воздействием экономического и политического подъема стран, представляющих древние, но на многие века как бы впавшие в спячку цивилизации (Китай, Юго-Восточная Азия, арабо-исламский мир), обнаружила явную склонность к цивилизационному анализу, учитывающему культурный аспект мирового процесса, специфику символических вселенных разных стран, их образов мира и т.д. А это именно та сторона дела, которая всегда интересовала российских философов и историков, собаку съевших на доказательствах уникального характера российской цивилизации. На Западе апеллировали к Шпенглеру и Тойнби, в России - к Н.Я.Данилевскому [28] и Л.Н. Гумилеву [24], разработавшим (один в XIX, а другой - в XX веке) уникальные концепции развития и борьбы цивилизаций. Поэтому, когда в начале 90-х годов всеобщее внимание привлекли идеи С.Хантингтона о сущности современной исторической эпохи как эпохи 'столкновения цивилизаций', выраженные в одноименной статье, напечатанной в американском журнале '*Foreign Affairs*' и немедленно переведенной на русский [84], исследователи в России обрадовались, узнав в ней черты своего национального способа мышления.

По мнению Хантингтона, с разрушением двухполюсного мира человечество ожидает повсеместное нарастание фундаменталистских настроений ('реванш Бога'), и соответственно обострение противоречий, а вероятнее всего - столкновение между семью-восемью базовыми цивилизациями, внутренне консолидирующимися вокруг традиционных религий. В России концепция Хантингтона была воспринята положительно

по многим причинам. Во-первых, потому что, как уже говорилось, она оказалась близка национальному стилю геополитических и историософских спекуляций. Во-вторых, потому что Россия, пожалуй, острее, чем многие другие страны, ощущает опасность исламского фундаментализма и наступления на Север воинствующей мусульманской цивилизации. В-третьих, потому что Хантингтон предоставил самой России вполне почетную роль в своем геополитическом сценарии. О последнем - позже.

Но в то же время хантингтоновская модель не принята совсем безоговорочно. В критике упор делается на безальтернативность представленной им версии будущего. Хантингтон представил нам один из реалистичных, но наименее приемлемых сценариев - сценариев несостоятельности разума, - однако 'онтологизировал' свою модель. Если бы автор полнее учел уникальность эпохи, то нарисованная им картина будущего выглядела бы как *предостережение*, а не как пророчество. Автор этой критики полагает, что современная наука позволит сублимировать агрессивные импульсы народов, превратив геополитику в бескровную и увлекательную игру. Эту точку зрения подтверждают наблюдения других российских авторов, пишущих в данной области [58].

Теперь о том, что касается места России в геополитической и историософской схеме Хантингтона. Он считает, что, будучи светским государством, Россия в то же время является 'стержневым' государством одной из основных мировых цивилизаций, которая исторически отождествляется с православным христианством [85, с. 2]. К этой цивилизации помимо России, полагает Хантингтон, на сегодняшний день относятся Белоруссия, Болгария, Македония, Сербия, Грузия, Армения, Румыния, Украина и Казахстан. Как стержневое государство Россия несет ответственность за поддержание порядка и стабильности среди православных стран и народов, а также, конечно же, имеет основания для беспокойства по поводу потенциальных внешних угроз для входящих в эту цивилизацию стран и попыток других стран и народов развязать военную или демографическую агрессию на территории данной цивилизации. Россия, по мнению Хантингтона, должна нести ответственность и пытаться улаживать конфликты между государствами, входящими в данную цивилизацию, и другими цивилизациями. Как 'цивилизационный лидер' она должна представлять в межцивилизационных организациях типа ООН и ОБСЕ, в более локальных организациях, а также сотрудничать со стержневыми государствами, представляющими другие цивилизации, при разрешении международных проблем. Вместе с тем, считает Хантингтон, утратив контроль над неправославными государствами центральной Европы, странами Балтии и мусульманскими республиками Кавказа и Средней Азии, Россия поставлена перед необходимостью признать их иную идентичность и правомерность их тяготения к иным цивилизационным целостностям и стержневым государствам[1] Центральноевропейские страны будут присоединяться к Европейскому Союзу и НАТО, балтийские - развивать отношения со скандинавскими странами, прежде всего Швецией и Финляндией, среднеазиатские страны будут все тесней примыкать к Турции, Ирану, Пакистану [85, с. 5].

Таким образом, признавая за Россией статус 'стержневого' государства одной из цивилизаций, Хантингтон одновременно признает ее права и ответственность в качестве одного из центров силы будущего мирового порядка, но права, ограниченные культурным ареалом православия, православной цивилизацией.[2] О том, является ли Россия центром именно православной, или даже славянской цивилизации, не утихают споры. Хантингтон некритично принимает эту точку зрения. А поскольку, согласно его концепции, глобальная политика - это политика не столько государств, сколько цивилизаций, Россия получает одну из ведущих ролей в будущей мировой многоцивилизационной, полицентрической политике.

Не случайно концепция столкновения цивилизаций была положительно и даже с радостью воспринята в России. Она не только соответствовала национальному стилю геополитической и историософской спекуляции, она также санкционировала именем социальной науки (причем не какой-нибудь, а самой 'передовой' - гарвардской социальной науки!) правомерность претензий России на роль регионального лидера. Для России, страдающей ныне по причине известных событий от сознания своей геополитической ущербности, такое признание - бальзам на душу. И не важно даже, что новая роль, предоставляемая ей Хантингтоном, сильно напоминает роль, которую должен был играть Советский Союз по отношению к своим сателлитам согласно так называемой 'доктрине Брежнева'.

Освобождение от коммунистической идеологии ознаменовало возрождение в России геополитического мышления. Геополитическая стратегия для России всегда состояла в поиске особого исторического пути, который соответствовал бы специфике и даже уникальности России как не страны даже, а некоего наднационального и надгосударственного цивилизационного образования. Проблема поиска этого особого пути стояла всегда. Первоначально она выступала в теоретическом противостоянии концепций 'западников' и 'славянофилов'. Собственно разделение на западников и славянофилов было продуктом реакции на остро стоявший вопрос-стимул: либо присоединение к Европе, представляющей собой, так сказать, готовый цивилизационный образец, либо развитие в собственных терминах, на собственных основаниях, которые еще только предстоит прояснить.

Характерное для нынешнего времени теоретическое противостояние так называемых 'атлантистов' и 'евразийцев' в дискуссии по поводу цивилизационного будущего России частично воспроизводит на новом уровне старое разделение западников и славянофилов.

1. Центральноевропейские страны будут присоединяться к Европейскому Союзу и НАТО, балтийские - развивать отношения со скандинавскими странами, прежде всего Швецией и Финляндией, среднеазиатские страны будут все тесней примыкать к Турции, Ирану, Пакистану [85, с. 5]
2. О том, является ли Россия центром именно православной, или даже славянской цивилизации, не утихают споры. Хантингтон некритично принимает эту точку зрения.

## 5.2. 'Атлантизм' в российской геополитике

В основе атлантической модели лежит универалистский лозунг единых и неотчуждаемых прав и свобод человека. Представители ее идентифицируют себя как самостоятельное гражданское общество, отвергающее авторитарно-патерналистские формы государственного устройства. Сторонники атлантической модели в России утверждают, что переход на позиции атлантизма не означает, что Россия становится жертвой 'культурного империализма' или утрачивает свою 'самобытность'. В геополитическом смысле Россия-де всегда выполняла функцию 'стягивания' и организации евразийского пространства, и в случае принятия атлантической модели развития она никак не освобождается от этой функции. Поэтому переход на позиции атлантизма не означает изменения функций России на евразийском пространстве, хотя и предполагает существенное изменение ценностных ориентиров и конкретных стратегий выполнения предполагаемых этой функцией интеграционных задач.

Во-первых, Россия должна стать для республик бывшего СССР своего рода образцом демократии:

Цит.

В рамках атлантического проекта ее официальной государственной идеологией должна стать идеология прав человека. Ни в коей случае нельзя ее подменять идеологией прав народа или русскоязычного меньшинства, ибо это уже иная парадигма - парадигма 'коллективной судьбы', несовместимая с гражданственной парадигмой атлантизма [63, с. 6].

Во-вторых, требуется отказ от ориентации на этнические общности. Взамен этого нужна ориентация на свободного самоопределяющегося индивида - нечто напоминающее американскую идею 'плавильного котла'. Отказ от ориентации на этнические общности требует коренного изменения самой структуры федерации, которая должна стать не объединением национальных государств, отождествляющих себя с коренным этносом, 'титულიной нацией', а объединением гражданских обществ.

### 5.3. Евразийская концепция

Альтернативой атлантизму в России является целый ряд моделей цивилизационного и геополитического развития, объединяемых общим именем 'евразийства'. Евразийство - это, в отличие от атлантизма, специфическая цивилизационная модель, базирующаяся на собственной исторической и культурной традиции и на особенном типе мотивации.

Евразийство как таковое зародилось в трудах мыслителей 'третьеэпутистского' крыла русской эмиграции: Г.В.Вернадского [13; 14], П.Н.Савицкого [71] и Н.С. Трубецкого [78; 79; 80]. В их концепциях центральную роль играло географическое положение России между Востоком и Западом. Для них, как отмечает А.Дугин, Евразия практически сводилась к России, а 'российский этнос рассматривался как современный носитель *туранизма*, кочевнической имперской психоидеологии, переданной собственно руссам тюркско-монгольскими племенами Орды' [37, с. 27]. Таким образом, евразийцы, в отличие от представителей монархического лагеря, были не панславистами, а тюркофилами, что неудивительно, поскольку многие выдающиеся представители русской знати, в том числе видные славянофилы XIX века, происходили из тюркских родов[1] Вообще проблема тюркских корней как российского этноса, так и русского языка и культуры, еще ожидает исследования. Полуофициальный панславизм российской монархии в известной степени возродился в Советском Союзе, несмотря на официально пропагандируемый интернационализм. Когда в середине 70-х годов казахский писатель Олжас Сулейменов опубликовал публицистическую книгу 'Аз и Я', где доказывал наличие глубочайших тюркских корней русской культуры, он подвергся нападкам как соответствующих отделов ЦК, так и соответствующих институтов, представлявших официальную историческую науку. К сожалению, мы не имеем здесь возможности подробно остановиться на этой проблематике.. Россия-Туран для многих евразийцев была сверхполитическим понятием, ценность которого определялась выраженной в нем геополитической идеей.

Следование евразийской модели предполагает: а) дистанцирование от Запада, защиту от западных влияний путем выработки идейной альтернативы западной идеологии потребительства; б) создание надежных протекционистских барьеров, способных оградить предполагаемую евразийскую цивилизацию от проникновения разлагающих ее культуры 'атлантических' идей, не препятствуя в то же время развитию модернизационных процессов на технологическом и социально-технологическом уровнях.

'Евразийство' во всех его самых разнообразных вариациях - идеология 'третьего пути'. Поэтому после крушения коммунизма, ортодоксальная версия которого практически не имеет больше сторонников в России, любая геополитическая идея здесь должна идентифицироваться в континууме между 'атлантизмом' и 'евразийством'. Если атлантисты принадлежат к лагерю западников, евразийцы - идеологи российской самобытности. Можно сказать, что евразийство - это 'российская идеология' сегодня.

Есть несколько вариантов евразийства. Выделим три из них - консервативное, коммунистическое (национал-большевистское) и либеральное (или умеренное).

---

1. Вообще проблема тюркских корней как российского этноса, так и русского языка и культуры, еще ожидает исследования. Полуофициальный панславизм российской монархии в известной степени возродился в Советском Союзе, несмотря на официально пропагандируемый интернационализм. Когда в середине 70-х годов казахский писатель Олжас Сулейменов опубликовал публицистическую книгу 'Аз и Я', где доказывал наличие глубочайших тюркских корней русской культуры, он подвергся нападкам как соответствующих отделов ЦК, так и соответствующих институтов, представлявших официальную историческую науку. К сожалению, мы не имеем здесь возможности подробно остановиться на этой проблематике.

#### **5.4. Консервативное евразийство**

Язык консервативного евразийства - это язык эзотерической традиции и сакральной географии, сочетающийся с языком современной геополитики и политической географии. Суть консервативно-евразийского видения геополитики известный теоретик этого направления А.Дугин определяет как 'проект великого возвращения', или 'великой войны континентов'. Кратко суть 'проекта' - в следующем.

- 'Богатому Северу' противопоставляется не 'бедный Юг', но 'бедный Север'. Последний беден потому, что основан на следовании высшим ценностям, на 'радикальной верности' Традиции. Географически бедный Север существует только на территории России, которая, в сущности, есть последний бастион, где дух противостоит мондиалистской цивилизации в ее самых 'прогрессивных' формах. Путь бедного Севера для России означает отказ как от 'встраивания в мондиалистский пояс', так и от архаизации собственных традиций и 'сведения их 'на фольклорный уровень этнорелигиозной резервации'. 'Бедный Север должен быть духовен, интеллектуален, активен и агрессивен' [31, с. 135].

- 'Бедный Север' евразийского Востока вместе с 'бедным Югом', простирающимся по всей окружности земного шара, объединяются для борьбы против 'богатого Севера' - атлантистского Запада.

- 'Интеллектуальность, активность и духовность подлинно сакрального Севера возвращает традиции Юга к нордическому истоку и поднимает 'южан' на планетарное восстание против единственного геополитического врага... Вспыхивает планетарная надрасовая и наднациональная Геополитическая Революция, основанная на фундаментальной солидарности 'третьего мира' с той частью 'второго мира', которая отвергает проект 'богатого Севера'... Рождается новая глобальная идеология - идеология 'Финальной Реставрации', ставящей последнюю точку в геополитической истории цивилизации, но не ту точку, которую хотят поставить мондиалистские глашатаи Конца Истории...

Материалистический, атеистический, антисакральный, технократический, атлантический вариант Конца отменяется иным исходом... Исчезнувшие континенты поднимаются из бездн прошлого. Невидимые метаконтиненты проявляются в реальности. Возникает Новая Земля и Новые Небеса... Это путь... от геополитики к сакральной географии' [31, с. 136-137].

'Сакральная география - это раздел Традиции, связанный с качественной структурой пространства, с символизмом частей света, континентов, ландшафта и т.д. Традиция утверждает, что место, где живут те или иные народы, помимо физического имеет еще и метафизическое измерение, будучи связанным с некоторыми духовными, надматериальными архетипами' [31, с. 7-8].

Сторонники такого подхода от имени 'Традиции' считают, что как сам человек состоит из тела, души и духа, так и страны, материки, реки, моря, горы имеют свое скрытое, тайное мистическое измерение, сходное по своей структуре с душевными и духовными мирами людей. Следовательно, страна, в которой живет тот или иной народ, связана с этим народом, а соответственно и с отдельными его представителями 'на тонком уровне'. Между ними постоянно осуществляются взаимные влияния, аналогичные тем, которые происходят между человеком и окружающей средой на уровне физическом. 'Душа' страны, ее сакральное измерение сопрягается с душой нации, национальной сакральностью, и из этого сопряжения и взаимопроникновения складывается уже та реальность, которую называют 'цивилизацией', 'типом культуры' или 'геополитической предрасположенностью' [31, с. 8].

Традиционализм (в смысле опоры на 'Традицию') исходит из того, что ориентация в пространстве - не просто практическая задача путешественников, мореплавателей, картографов, но 'экзистенциальная, духовная задача' каждого человека. С глубочайшей древности не только культовые (святилища, церкви), но любые человеческие постройки соотносились со сторонами света, в чем наглядно проявлялось сакральное отношение к пространству, направления которого имеют строго фиксируемое символическое значение[1] Обращение к Востоку, например, всегда носило характер 'сакральной позитивности'. Это страна, где восходит Солнце, место Рая, духовного истока. Запад, наоборот, традиционно считался местом, пограничным между землей людей и царством мертвых, входом в 'подземные регионы'.. Еще большее значение имеет качественная организация пространства для 'органических' человеческих общностей - народов и наций, которые формируются в конкретном земном пространстве и 'впитывают' сакральное значение этого пространства как составную часть своей национальной души. Так, к примеру, пишет А.Дугин, 'русские расценивали факт расположения 'Святой Руси' на равнине как признак объективной богоизбранности'[2] 'В древнейших русских легендах есть сюжет, в котором герой Егорий Храбрый 'прогоняет' горы со 'Святой Руси' на периферию, образуя тем самым райскую и круглую богоизбранную землю' [31, с. 6].. Объективен также и тот факт, что Россия расположена в центре всего евразийского материка, и эта центральная позиция, с сакральной точки зрения, 'не может быть ни произвольной, ни случайной'. Задача заключается в том, говорит Дугин, чтобы 'осознать в адекватных терминах обоснованность этой центральности и ее судьбоносное значение' [31, с. 6].

Стоит отметить, что эта позиция центральна и судьбоносна не только с 'сакрально-географической', но и с традиционной геополитической точки зрения. Еще английский географ Маккиндер - один из основоположников современной геополитики, именовал центр Евразии 'сердцевинной землей', 'хартлендом' (heartland)[3] По геополитической модели Маккиндера, предложенной в 1913 г., Евразийский континент рассматривается как



Мировой остров, центром которого является Хартленд - территория суши, расположенная между Белым, Восточно-Сибирским, Каспийским морями и озером Байкал, т.е. собственно территория России. Его окружают государства Внутреннего полумесяца (Германия, Австрия, Турция, Индия, Китай) и Внешнего полумесяца (США, Великобритания, Южная Африка, Япония, Канада). Маккиндер полагал, что тот, кто контролирует Восточную Европу, господствует в Хартленде, кто правит в Хартленде - господствует над Мировым островом, кто правит Мировым островом - господствует над миром. Правда, с тех пор представление о 'сердце' (heart) несколько изменилось; в современных западных геополитических сочинениях под 'сердцем' понимаются Северная Америка, Западная Европа и Япония, а под 'периферией' - развивающиеся страны..

---

1. Обращение к Востоку, например, всегда носило характер 'сакральной позитивности'. Это страна, где восходит Солнце, место Рая, духовного истока. Запад, наоборот, традиционно считался местом, пограничным между землей людей и царством мертвых, входом в 'подземные регионы'.
2. 'В древнейших русских легендах есть сюжет, в котором герой Егорий Храбрый 'прогоняет' горы со 'Святой Руси' на периферию, образуя тем самым райскую и круглую богоизбранную землю' [31, с. 6].
3. По геополитической модели Макиндера, предложенной в 1913 г., Евразийский континент рассматривается как Мировой остров, центром которого является Хартленд - территория суши, расположенная между Белым, Восточно-Сибирским, Каспийским морями и озером Байкал, т.е. собственно территория России. Его окружают государства Внутреннего полумесяца (Германия, Австрия, Турция, Индия, Китай) и Внешнего полумесяца (США, Великобритания, Южная Африка, Япония, Канада). Маккиндер полагал, что тот, кто контролирует Восточную Европу, господствует в Хартленде, кто правит в Хартленде - господствует над Мировым островом, кто правит Мировым островом - господствует над миром. Правда, с тех пор представление о 'сердце' (heart) несколько изменилось; в современных западных геополитических сочинениях под 'сердцем' понимаются Северная Америка, Западная Европа и Япония, а под 'периферией' - развивающиеся страны.

## 5.5. Коммунистическое евразийство

В идеологии нынешних российских коммунистов возник совершенно новый для социалистической и коммунистической идеологии в России геополитический компонент, причем центр тяжести в анализе и аргументации очевидно переместился из сферы социально-экономической в сферу геополитическую. Основой политического дискурса у коммунистов стала геополитика, социально-экономическая аргументация уходит на второй план. Классовая борьба давно забыта. Важнее борьбы классов, общественно-экономических формаций, базиса и надстройки стали 'цивилизации' и 'архетипы'.

Главной чертой новой коммунистической парадигмы стал очевидный отказ от марксовой теории общественно-экономических формаций. И не только от нее, но и от материалистического понимания истории вообще. Вот как теперь должен выглядеть 'Отче наш' историка-коммуниста:

Цит.

Являясь по природе своей существом, стремящимся к свободной жизнедеятельности, человек не терпит бессмысленного и бесцельного существования. Именно неутолимая

жажда совершенствования и переустройства собственного бытия и практического освоения всего грандиозного мироздания лежит в основе того факта, что жизненная сила, бурлящая в человечестве, издревле облекалась в различные религиозные и идеологические формы. Рожденные и отшлифованные общественной практикой устойчивые мировоззренческие архетипы становились существенным фактором исторического процесса, ядром тех территориальных, экономических, культурных, конфессиональных общностей, которые можно обозначить термином 'цивилизация'. *Исторический процесс и есть в значительной мере процесс взаимодействия, соперничества и смены на земле таких цивилизаций.* Субъектами цивилизаций, их носителями и хранителями, главными действующими лицами на сцене мировой истории всегда - с древнейших времен - являются этносы: нации и народы, а также их более широкие совокупности, взаимодействие которых и определяет картину мировой политики и культуры в каждый конкретный исторический момент [35, с. 9-10].

Любой человек, сколько-нибудь знакомый с советским марксизмом, поймет, что такой взгляд в советское время был бы квалифицирован как антимарксистский и буржуазный. По Марксу, главными действующими лицами истории всегда были *классы*, а не этносы и не нации. Это вопрос принципиальный. Далее, история, по Марксу, - это история *борьбы классов* или же история *смены общественно-экономических формаций*, что в общем-то одно и то же, но уж никак не история 'взаимодействия, соперничества и смены... цивилизаций'. А ведь последняя фраза выделена самим автором в тексте его книги. Слова 'в значительной мере', поставленные здесь Зюгановым, дела не меняют. Тем более что дальше он уточняет, что двухтысячелетняя история нашей эры распадается на несколько этапов или эпох, каждая из которых 'имеет свои особенности в государственно-политической, религиозной, хозяйственно-экономической и других областях'. Мало того, что 'хозяйственно-экономическое' он ставит в самом конце, что, прямо скажем, не по-марксистски, - сами эпохи называются не рабовладение, феодализм, капитализм, коммунизм, а раннехристианская, Средневековье, Возрождение, Реформация, Просвещение, Индустриальная эпоха (XIX век) и Эпоха катастроф (XX век).

Более того, не общественное бытие теперь определяет общественное сознание, а скорее наоборот: ядром цивилизаций становятся 'мировоззренческие архетипы'. Что во всем этом осталось от Маркса, так это 'прометеевский' настрой, свойственный *Lebensphilosophie* вообще. Философско-историческая концепция заменена на 100%. Поэтому, когда мы в дальнейшем увидим, как Зюганов апеллирует к *классовому подходу*, то не будем принимать это всерьез.

Авторы, на которых ссылается председатель компартии Зюганов, - не Маркс-Энгельс-Ленин, а критики западной цивилизации, глашатаи конца Европы, авторы циклических теорий. историософы: Н.Данилевский, К.Леонтьев, О.Шпенглер, А.Тойнби, К.Ясперс, Л.Гумилев. Ссылается на С.Хантингтона (S.Huntington). В качестве противника называется Ф.Фукуяма, точка зрения которого '...является сегодня обоснованием экспансионистских устремлений Запада... Она же, в своей наиболее радикальной, варварской форме, вдохновляет и российских 'западников', либералов и демократов' [35, с. 25].

Зюганов не ставит своей целью разработку общей теории геополитики, он пишет применительно к российским проблемам (впрочем, геополитическая теория всегда формулировалась *ad hoc*). Начиная с XIX века, но особенно в XX веке - в Эпоху катастроф - ядром исторического развития стала борьба Западной цивилизации (она же 'мировая система капитализма') и Славянской цивилизации, олицетворяемой Россией. Революция 1917 года едва не погубила (sic!) Россию, но постепенно страна оправилась и стала

возвращаться на путь исторически преемственного развития. Борьба Запада и СССР (исторического преемника России) достигла кульминации в 'холодной войне', которая завершилась 'перестроечной диверсией' и гибелью СССР. Но в результате этого Запад не выиграл, а скорее проиграл, поскольку исчез 'геополитический баланс' и вместо одного хорошо известного противника у Запада появилось множество новых. И множество новых проблем. В результате нарушения геополитического баланса обнаружились 'цивилизационные разломы', которые должны определить облик мира в будущем. Наиболее болезненные разломы:

- · геополитический (по линии атлантизм - Евразия);
- социально-экономический (богатый Север - нищий Юг);
- расовые и этнические (межнациональные);
- конфессиональные (межрелигиозные);
- внутрисистемные в рамках родственных культур.

Первый из этих разломов появился потому, что крушение биполярной системы мира побудило к жизни альтернативные и геополитические единства (прежде всего, Китай, Индия), по отношению к которым Запад не в силах найти правильной политики, что чревато совершенно непредсказуемыми последствиями. России в этих условиях важно быстро адаптироваться и выработать новую глобальную стратегию.

Цит.

Ее уникальное географическое положение вкупе с еще сохранившимися военно-экономическими, демографическими и политическими возможностями диктует вариант, в основу которого должно быть положено стремление российской державы вернуть себе традиционную многовековую роль своеобразного 'геополитического баланса' - гаранта мирового геополитического равновесия сил и справедливого учета взаимных интересов [35, с. 33].

Зюганов отмечает, что противоречие Север-Юг (нищие-богатые) представляется неразрешимым, если Запад добровольно не вступит на путь самоограничения (а он, Зюганов уверен, что не вступит), и чреватым глобальным катаклизмом. Стратегия России:

Цит.

избежать чрезмерной интеграции в 'мировую хозяйственную систему' и 'международное разделение труда', что могло бы породить опасную зависимость страны от внешних факторов. Обилие природных богатств, экономический и интеллектуальный потенциал дают уникальную возможность максимальной хозяйственной автономии, которая, укрепляя национальную безопасность, в то же время позволяет как бы 'остаться в стороне' от зоны главного социально-экономического разлома современности [55, с. 34].

В дальнейшие детали коммунистической геополитики и глобалистики можно не входить. Стоит, однако, продемонстрировать 'образ врага', рисуемый Зюгановым:

Цит.

государственным носителем и полным выразителем конкурирующей геополитической модели является сверхдержава Соединенные Штаты Америки с ее стратегическими союзниками..., экономическим носителем и хозяйственной опорой такой модели является торгово-финансовая космополитическая олигархия, рвущаяся к господству над миром, составляющая главную движущую силу мондиалистского проекта 'нового мирового порядка', мировоззренческим ее носителем служит либерально-демократическая идеология, основные черты которой: крайний индивидуализм, воинствующая бездуховность, религиозный индифферентизм, приверженность масс-культуре, антитрадиционализм и принцип господства количественного начала над качественным [35, с. 55].

В своей геополитической части коммунистическая политология *ясна и однозначна*, хотя и примитивна, носит декларативный, бездоказательный характер и напоминает местами 'Протоколы сионских мудрецов'. Ничего марксистского, социалистического или коммунистического в ней нет. Хотя некоторые констатации в ней безусловно справедливы, но они не оригинальны; это набор общих мест, почерпнутых в самых разных источниках по геополитике и глобалистике и приправленных антиамериканской и вообще антизападной риторикой. А в том, что касается полета фантазии, она значительно уступает консервативной версии евразийства.

## 5.6. Умеренное евразийство

В умеренном виде евразийский проект чужд 'почвенническо-изоляционистским установкам, связывающим плюрализм цивилизаций и культур с предопределенностью судеб народов, перед которой бессильны мировая история и внешние влияния' [64, с. 799]. Вот его, этого евразийского проекта, основные постулаты, выделяемые одним из ярких теоретиков демократического варианта евразийства А.С.Панариным:

- Констатация возрастающего влияния экзогенных факторов, появляющихся в форме либо того или иного 'вызова', либо соблазнительного примера; в любом случае не реагировать невозможно. Необходимость и неизбежность реакции на вызовы заставляет отвергнуть изоляционизм как запоздалую и потому бессильную форму национально-культурного протекционизма.
- Невозможность игнорировать культурно-цивилизационное многообразие мира, которое и впредь будет сохраняться, обретая новые формы;
- Необходимость творческого прочтения чужого опыта, которое предпочтительнее пассивного заимствования.

В чем видят сторонники этого подхода специфичность Евразии, делающую невозможным усвоение атлантизма как модели?

Во-первых, речь идет о специфической цивилизации, не подпадающей под какие-либо однозначные определения. Она - не славянская (так что идеология панславизма здесь не годится), не православная, не азиатская и не европейская. Несмотря на то, что элементы авторитаризма, деспотизма и даже тоталитаризма весомо проявлялись в российской истории, ее нельзя свести России не сводима к истории восточной деспотии с характерным для нее 'тотальным государственным регламентированием и стремлением к униформизму'. Точно так же евразийская, или российская цивилизация не сводима к какой-либо этнической целостности с ее ментальным стилем, мифологией или

идеологией. Как царская Россия, так и Советский Союз представляли собой метаэтнические общности.

Каковы компоненты 'мягкой' евразийской геополитической стратегии? Первый компонент - постулирование и реализация на практике гарантий права на жизнь, заключающихся в утверждении и проведении принципа ненасилия в международных отношениях. 'Защита всех, подвергающихся угрозе насилия, невзирая на национальную и территориально-государственную принадлежность, должна быть выдвинута как один из приоритетов евразийской идеи'[1] Там же. С. 13.. Второй компонент - 'рациональная аскетичность'. Бросается в глаза утопизм этого лозунга. Приобщение к рынку породило бесконечную и бездонную дифференциацию потребления. Общество разделилось на бедных и богатых. Средних не стало. Непонятно, кого здесь можно призывать к рациональному аскетизму. Бедных - бессмысленно, богатых - бесполезно. Этот призыв явно лишен адресата. Тем не менее сторонники данного подхода полагают, что 'возрождать большое многонациональное государство в Евразии без героической жертвенности невозможно. Большое государство предполагает в первую очередь самоотречение от этноцентризма и ксенофобии со стороны русского народа и от сепаратизма и этнического эгоизма - со стороны других народов' [64, с. 13]. Непонятно, какое же, в конце концов, самоограничение и какая жертвенность имеются в виду: чем надо пожертвовать ради светлого евразийского будущего - потреблением или ксенофобией?

Нельзя сказать, что евразийский проект детально и проработан, хотя ясно, что речь идет ни много ни мало о формировании специфической цивилизации, со своими кодексами, культурным стилем, своим 'духом времени'. Реален ли столь амбициозный проект? Очевидно, чтобы не выслушивать упреков в нескромности, авторы ссылаются на мировой опыт, на то, что подобное уже случалось в истории: 'И в прошлом новые цивилизации возникали как неординарный творческий ответ культуры на тотальный вызов. Если культура не готова на него ответить, она исчезает, превращая народ в этническую диаспору' [64, с. 14].

В заключение отметим, что сторонники демократического евразийства не так чужды реальности, как это может показаться из знакомства с приведенными выше постулатами. Защищая национальные и регионально-цивилизационные ценности, они призывают не упускать из виду 'общечеловеческие критерии эффективности' - социально-политической, научно-технической, политической, а при сопоставлении всех проектов учитывать 'общую доминанту модернизации'. Любое сопоставление относительных успехов стран и народов, любая констатация специфичности их исторического пути возможна, полагают они, возможны только при наличии общих координат, которые представляет парадигма модернизации.

Можно констатировать, что, стремясь быть более сдержанной и рациональной по сравнению с консервативным и авторитарным евразийством, демократическая модель евразийства теряет свою *differentia specifica*, приближаясь к другим, привычным для Запада модернизационным идеологиям. Получается так: где она оригинальна (идея аскетического самоограничения), там утопична, где она реалистична, там неоригинальна.

---

1. Там же. С. 13.

## 5.7. Двойственность социокультурной стратегии России

Умеренное евразийство постоянно подчеркивает двойственный характер геополитической стратегии России. С одной стороны, судьба России как 'более отсталого и менее престижного общества' - страдать и испытывать унижение в контактах с Западом, если эти контакты будут происходить в обстановке полной открытости. Поэтому для того, чтобы защитить собственную культуру, не впадая при этом в изоляционизм и закрытость, по отношению к Западу необходимо использовать 'тактику избирательного социокультурного протекционизма'[1] *Панарин А.С* Россия в цивилизационном процессе. Москва, 1995. С. 199.. С другой стороны, по отношению к своему 'внутреннему Востоку' Россия оказывается более передовым и престижным обществом, что диктует иные стратегические установки.

В целом же в отношениях со своими соседями и партнерами ей предстоит практиковать двойственную, иногда даже говорят парадоксальную, геополитическую стратегию. В отношениях с Западом она должна придерживаться политики *евразийского типа*, т.е. всячески подчеркивать свои цивилизационные особенности, защищая собственную самостождественность с помощью своего рода социокультурных фильтров, которые прозрачны для информации, касающейся технологических средств и процессов (технология при этом понимается в самом широком смысле, уитывая и социальные технологии), но непрозрачные или полупрозрачные для информации, которая способна подействовать на сферу национальных ценностей фундаментального масштаба. Совсем другой должна быть политика в отношении с ближним зарубежьем. Здесь России выгодна политика *атлантического типа*, т.е. открытое политическое пространство и деидеологизация.

А.С Панарин - сторонник и проповедник такой вот двоякой геополитической стратегии - приводит таблицу, которая выразительно демонстрирует различные варианты контактов с 'более престижной культурой', какой по отношению к России является Запад [64, с. 192].

Инстанции, контактирующие	Приоритетные каналы коммуникации			
	I	II	III	IV
с Западом				
Государство	1	2	3	4
Группы гражданского общества	5	6	7	8
Сначала государство, затем группы гражданского общества	9	10	11	12
Сначала группы гражданского общества, затем государство	13	14	15	16

Клетки, обозначенные римскими цифрами с I по IV обозначают разные варианты межкультурных контактов, различающиеся по сферам сотрудничества: I - военно-политическая и технологическая сфера; II - социокультурная сфера; III - сначала военно-политическая и технологическая, затем социокультурная сфера; IV - сначала социокультурная, затем военно-политическая и технологическая.

Клетки с 1 по 16 в этой таблице представляют 16 государственно-организационных форм межкультурных взаимодействий. Форма 1 - замкнутое общество, где внешние контакты

монополизированы государством и ограничены в основном заимствованиями военных и производственных технологий. Это ситуация, напоминающая ту, что была характерна для Советского Союза в течение 70 лет его истории. Форма 6 предполагает наличие неконтролируемых государством контактов, когда общество контактирует с другим обществом совершенно свободно.

Форма 11 представляется, на взгляд автора настоящей концепции, наилучшим для России вариантом контактов с Западом. Государство здесь лидирует в установлении контактов, задает нормы и принципы межкультурных взаимодействий, а граждане обязаны следовать этим нормам и принципам. Это протекционистская модель межкультурного взаимодействия. Она с неизбежностью предполагает определенный уровень национализма. Ни одно общество, отмечает автор, в процессе мобилизации ресурсов для ускоренной модернизации не избежало национализма, не должна стать исключением и Россия. Примеров тому много и на Востоке (Япония, Тайвань, Южная Корея. теперь именно к данному варианту приближается Китай), и на Западе (голлистская Франция). Такой 'мобилизационный национализм' представляет собой идеальный фильтр, своего рода мембрану, которая пропускает военные, производственные, организационные, социальные и другие технологии, но предотвращает проникновение идей и вещей, способных пошатнуть фундаментальные общественные ценности, систему морали и т.д.

Форма 16 перспективна для контактов обществ, которые примерно равны по степени развития и имеют общие культурно-цивилизационные корни. Это ситуация интегрированной западной Европы.

Очень небезопасным для России представляется вариант 12, когда государство активно заимствует с Запада социокультурную информацию и придает импортированным ценностям и идеологиям монопольный статус, искореняя при этом локальные и вообще традиционные ценности и идеологии. Общество вынуждают обеспечивать реализацию неорганичных, чуждых ему по сути, 'заемных' проектов, для чего оно вынуждено работать с перенапряжением всех ресурсов. Такова была ситуация советского проекта построения передового общества на основе марксистской теории. Сегодня эта ситуация повторяется в связи с заимствованием другого 'передового учения' - экономического либерализма чикагской школы.

Эксперимент с формами 16 и даже 6, которые также имеют место в сегодняшней России, А.С.Панарин считает гибельным для страны и культуры. Но совсем иначе он оценивает ситуацию во взаимоотношениях России с так называемым ближним зарубежьем. Здесь именно Россия выступает в роли более высокоразвитой и более престижной культуры. Поэтому ей выгоден 'атлантический' стиль, предполагающий максимальную деидеологизацию и открытое социокультурное взаимодействие. Проведению такой политики способствует наличие во всех странах СНГ огромной русскоязычной диаспоры, которая является наиболее продвинутой частью населения с социально-экономической, культурной и профессиональной точки зрения, в то же время наиболее заинтересованной в поддержании (а если это необходимо, то в восстановлении) существующей с советских времен инфраструктуры социокультурных контактов. Соответствующие группы - а это студенчество, молодежь, научно-техническая интеллигенция - понимают, что практикуемый вождями новых наций сепаратизм и профетический национализм вредят их интересам и грозят отбросить их страны назад в феодализм. Поэтому они становятся как бы естественными союзниками России, которая по отношению к ним, а также к новым нациям в целом должна демонстрировать максимальную открытость, бороться против мессианско-националистических и фундаменталистских мифов, на которых базируются соответствующие националистические идеологии, и с максимальной эффективностью

использовать концепцию неотчуждаемых прав человека, обязывающую международное общественное мнение вмешиваться всюду, где возникает угроза их беспрепятственной реализации.

В отношениях с этими странами должна практиковаться форма 16, позволяющая сохранить традицию свободных межнациональных контактов разных групп гражданского общества и отдельных граждан, на которые и должно ориентироваться государство, подлинная роль которого должна состоять в создании инфраструктуры для наиболее эффективной реализации этого принципа. По мнению А.Панарина, такой подход максимально соответствует 'объективным интересам' стран СНГ.

Он говорит о 'парадоксальности' такой геополитической стратегии России, но непонятно, в чем заключается ее парадоксальность. Что налицо, так это 'двойная бухгалтерия' в политике и определенная доля цинизма. Это, впрочем, нормально и общепринято. Россия, по замыслу автора, *должна* вести себя по отношению к странам СНГ, в которых ее влияние традиционно сильно, именно так, как *не должен* вести себя Запад по отношению к России. Социокультурный протекционизм, который рекомендован для России, наоборот, не рекомендован для эсэнговского захолустья, которое должно полностью раскрыться перед Россией по модели 16.

Повторяю, здесь нет никакой парадоксальности, а есть попытка 'реальной политики' - трезвого учета возможностей России и выработки наиболее целесообразной стратегии сохранения влияния там, где возможно. Поэтому довольно наивно выглядят соображения о соответствии ее 'объективным интересам' стран СНГ. Заметим, кстати, что нынешняя экспансионистская стратегия Запада, в частности расширение НАТО на Восток, подобным же образом аргументируется соображениями о соответствии этого курса объективным интересам России.

Также интересны в этой связи попытки инструментализации концепции универсальных прав человека для целей геополитической экспансии России в странах СНГ. В предыдущей главе было показано, как универсальные права человека становятся орудием гегемонизма и средством достижения вполне корыстных политических целей западных держав. В данной концепции российской геополитической стратегии эта функция идеи прав человека вырисовывается особенно отчетливо. Вообще, когда евразийский подход формулируется прямо и искренне, он обнажает приемы и методы, используемые в геополитической борьбе вообще, как Россией, так и Западом, - те приемы, которые в каждом конкретном случае не видны отчетливо, будучи затянуты флером либо гуманистической, либо других легитимирующих идеологий.

В общем и целом, провозглашаемая Панариным и другими 'мягкими' евразийцами геополитическая стратегия соответствует роли, которая предусмотрена для России в концепции Хантингтона. Россия здесь - региональная держава, носитель идеи отдельной цивилизации, которая, постоянно держа оборону, т.е. борясь против гегемонизма других цивилизаций, выполняет роль гегемона на своем собственном цивилизационном пространстве.

---

1. Панарин А.С Россия в цивилизационном процессе. Москва, 1995. С. 199.



## 5.8. Геополитика и этнополитика

Взгляд на этнополитику, характерный для западной литературы, пожалуй, наиболее полно выражен известным немецким социологом К.Оффе в статье, опубликованной также и на русском языке [61]. Как пишет сам Оффе, статья вызвана 'обеспокоенностью' подъемом националистических настроений и ростом этнических конфликтов в посткоммунистической Восточной Европе. Этнополитику он прямо называет 'болезнью' и стремится найти против этой болезни эффективные средства [61, с. 28]. Пытаясь дать определение этнополитике, Оффе делает акцент на 'редукционистское', как он сам выражается, предположение субъектов этнополитики о приоритете этнических самоидентификаций над всеми прочими человеческими различиями, а также о приоритете этнического фактора во всех политических конфликтах и стратегиях, где только имеется этническое измерение. 'Болезнь' заключается в том, что этнический фактор - реальный фактор многих общественных процессов - непомерно и непропорционально вырастает в своем значении, блокируя реальные возможности рационального решения конфликтов и противоречий и загоняя конфликты в тупик силовых действий. Этнополитика, таким образом, становится ценностно негативным понятием.

В российской литературе этнополитика не оценивается столь однозначно негативно. Разумеется, огромный дестабилизирующий и просто разрушительный потенциал этнически идентифицируемой политики должен быть понят и оценен адекватно. Н.В.Петров зафиксировал на декабрь 1991 г. - дату распада СССР - 168 территориально-этнических притязаний на бывшей советской территории [66, с. 6], большинство этих очагов напряженности не 'погашены' и по сей день. В качестве источников национально-этнических притязаний и конфликтов на постсоветском пространстве Петров выделил две группы факторов - объективные и субъективные.

Объективными факторами являются:

- 'чрезвычайная этническая пестрота' и чересполосица при наличии многовековых корней у так называемого коренного населения, осознающего ту или иную территорию своей этнической родиной;
- 'убийственный национально-территориальный принцип', декларативно реализованный в государственном устройстве Советского Союза в противоположность территориально-административному принципу, характерному для организации Российской империи;
- 'множество очагов, эмбрионов национальной государственности', в первую очередь тех, что возникли когда-то в период 'балканизации' России в 1917-1924 гг.;
- присущая прежнему советскому обществу слабая региональная структурированность;
- тотальность административных границ, не совпадавших, как правило, с культурно- и этнически-региональными;
- отсутствие в советское время, а в некоторых регионах и по сей день, частной или иной, помимо государственной, собственности на землю, что в условиях ослабления государственного контроля ведет к 'суверенизации' любых территориальных единиц

Субъективные факторы в интерпретации Петрова - это факторы инструментализации объективных трудностей этнического сосуществования в постсоветском пространстве:

- национальная и конфессиональная нетерпимость;
- разыгрывание национальной карты, т.е. злонамеренное использование местными элитами национально-этнических проблем для достижения собственных корыстных целей;
- борьба новых (бывших старых советских) местных элит за усиление своей власти;
- игра на национальных чувствах для консолидации общества, а также для создания образа внешнего врага, в роли которого зачастую выступает Россия.

Можно констатировать, что в целом понимание Петровым роли этнических факторов в политике близко к пониманию этнополитики Оффе. К этнополитике именно такого рода нужно относиться как к болезни, разоблачать ее и бороться.

Еще более резко негативно оценивается так называемая *этнократия*. Один из российских критиков этнократии - В.К.Волков - характеризует ее как 'мутанта, вызревшего в инкубаторе авторитарно-бюрократической системы', как 'социально-политического монстра, свойства которого формировались под воздействием целого ряда связанных с данной системой обстоятельств' [15, с. 40].

Отсюда напрашивается вывод, что этнократия - не форма государственной или общественной организации, как можно было судить по строению термина, а социальный слой - 'носитель национализма в посттоталитарном варианте' [15, с. 41]. Этнократия связана с большевизмом как генетически, так и идеологически. Главная связь заключается в той степени цинизма, с какой сначала большевики, а теперь - 'этнократы' используют естественные национальные чувства населения для целей собственного господства и обогащения. Этнократия Н.Волкова, можно сказать, - главный агент этнополитики К.Оффе. А этнополитика - инструмент этнократии.

## 5.9. Этнополитика как орудие геополитической реконструкции

Иначе понимает этнополитику социолог и публицист Д.Драгунский. Для него этнополитика имеет позитивный смысл. Это

Цит.

процесс взаимодействия достаточно больших групп населения, каждая из которых характеризуется, с одной стороны, определенно артикулированной этнической идентичностью, с другой - определенными (реально наличествующими или желаемыми) институтами суверенитета. Таким образом, выражаемые этими группами этнические требования немедленно становятся политическими (расширение суверенитета), а политические, экономические или гуманитарные требования приобретают этническую окраску: при их реализации используются механизмы этнической мобилизации и т.п. [30, с. 40].

С точки зрения такого подхода этнополитический процесс не обязательно порождает конфликты. Как считает сам его автор, речь должна идти не только об этнической конкуренции, борьбе за суверенитет над территорией или контроль над ресурсами, за позиции, гарантирующие экономическое или политическое доминирование. 'Реальностями является также этнополитическое сосуществование в рамках сложившихся мультинациональных (т.е. обладающих этнофедеративными единицами) или

мультиэтнических государств, этнополитическая кооперация в рамках федерации или даже поверх границ соседних государств, процессы интеграции различных этнических групп в единую нацию и т.д.' [30, с. 40].

У Драгунского получается совсем иной образ этнополитики. Условием его возникновения является смена 'угла рассмотрения', аналитической оптики. Говоря об этнополитике, надо не сосредоточиваться исключительно на конфликтах и противоречиях, а проследить процессы формирования новых, транснациональных мультиэтнических образований на постсоветском пространстве. В этом контексте этнополитика - не 'болезнь', а непереносимый аспект политики вообще в многонациональных или мультиэтнических социальных и государственных образованиях. Для России же позитивное рассмотрение этнополитики имеет особый смысл. Позитивная этнополитика - это условие ее, России, выживания как целого. Развитие этнополитических процессов, пишет Драгунский, может сыграть решающую роль в 'реконструкции Северной Евразии' [30, с. 40].

Реконструкция Северной Евразии (по сути дела, это все постсоветское пространство) - задача, вытекающая из необходимости консолидации 'Демократического Севера' планеты в соперничестве с мировым Югом, традиционно имеющим превосходящий человеческий потенциал, а в последнее время резко наращивающим технологический прогресс[1] Эта идея, на которой мы не останавливаемся подробнее, сформулирована в другой работе того же автора.. Практически создание Демократического Севера *сводится* (поскольку в остальном он уже существует и консолидирован - Европа, США, Канада) к реконструкции Северной Евразии под эгидой России. Под эгидой России потому, что все постсоветское пространство представляет собой 'объективную геополитическую общность'. Получается, что гарантией консолидации Демократического Севера должна стать нормализация этнополитических процессов на тех направлениях, на которых Россия стремится удержать свой контроль над Северной Евразией.

Выделяется три таких направления: Запад, Юго-Восток, Восток. На *Западе* три 'субнаправления': Беларусь; Украина; Прибалтика; Молдова и Калининград. Этнополитические проблемы на каждом из них имеют различный характер. В российско-беларусских отношениях именно характер этнополитических процессов сулит перспективное сотрудничество. В отношениях с Украиной есть несколько проблем, главные из которых - наличие в Украине нескольких зон национальной идентификации, что требует со стороны России проведения тонкой и дифференцированной этнической политики, а также территориальные проблемы (Крым, Донецкий регион). Для Прибалтики, Молдовы и Калининграда главной является проблема русского населения, которому предстоит либо установить институциональную связь с Россией, либо интегрироваться в иную национально-культурную и политическую среду.

На *Юго-Востоке* этнополитические процессы несравненно сложнее, ибо в данном случае, в отличие от западного направления, речь идет о взаимодействии с этносами, обладающими иными не только культурно-религиозными, но и цивилизационными (разнящимися по линии 'деревня-город') параметрами. Здесь два 'субнаправления': 'Черноморско-Каспийские ворота' (Закавказье, Северный Кавказ и Юг России) и 'Оренбургский коридор' (Северный Казахстан, российские территории Башкортостан и Татария). В первом случае контроль 'ворот' со стороны России - защита консолидирующегося Демократического Севера от экспансии юго-восточных цивилизаций[2] История показывает, как долго и с каким тщанием Россия строила здесь ограждения. Впрочем, и сейчас эти ворота служат достаточно надежно. Армения, например, перекрывает возможность Турции соприкоснуться с Азербайджаном, что не позволяет создать пантюркистскую конфедерацию на реалистичной основе... Россия

заинтересована не только в контроле Черноморско-Каспийских ворот в направлении 'с Севера на Юг', то есть в контроле миграции и распространения иноэтнической криминальной активности, в поддержании путей сообщения и т.д. Россия также заинтересована в контроле региона 'с Запада на Восток', поскольку в этом направлении проходят магистральные трубопроводы из закаспийских регионов в Европу'. Чеченская война России и целый набор связанных с нею этнополитических и геополитических конфликтов как раз и порождены проблемами контроля России над Черноморско-Каспийскими воротами.. Во втором случае - 'удержание' Оренбургского коридора - это 'нейтрализация' Казахстана, который способен стать форпостом тюркско-исламской экспансии в Европейскую Россию. Казахстан от Башкортостана, в свою очередь граничащего с Татарстаном (национально-территориальные единицы тюркского этноса, исповедующего ислам), отделяет узкий (всего в 100 километров) коридор русской Оренбургской губернии. Этот район может стать зоной острого и глубокого этнополитического конфликта[3] 'Собственно, попытки продвижения Казахстана на Север (точнее, попытки смещения его центра к Северу) наблюдаются уже сейчас - это решение о переносе столицы из Алматы в Акмолу [расположенную в непосредственной близости границы с Россией. - Л.И.], а также миграция русского и русскоговорящего населения из Казахстана в Россию'.. Драгунский перечисляет конкретные этнополитические проблемы, связанные с Оренбургским коридором: статус русского и тюркских народов в северном Казахстане, Башкортостане и Татарстане, распределение этносоциальных ниш, потенциальные зоны этнического соперничества, миграция, в том числе вопрос о 'репатриации' башкир и татар в свои республики, этнодемографическая композиция Оренбургской области.

Наконец, *Восток*. Здесь главная проблема - экономическое и демографическое давление Китая.

Можно констатировать, что на всех направлениях перед Россией стоят серьезные этнополитические проблемы, являющиеся следствием крупнейших геополитических преобразований последнего времени. Их решение - залог геополитической стабилизации в глобальном масштабе.

- 
1. Эта идея, на которой мы не останавливаемся подробнее, сформулирована в другой работе того же автора.
  2. История показывает, как долго и с каким тщанием Россия строила здесь заграждения. Впрочем, и сейчас эти ворота служат достаточно надежно. Армения, например, перекрывает возможность Турции соприкоснуться с Азербайджаном, что не позволяет создать пантюркистскую конфедерацию на реалистичной основе... Россия заинтересована не только в контроле Черноморско-Каспийских ворот в направлении 'с Севера на Юг', то есть в контроле миграции и распространения иноэтнической криминальной активности, в поддержании путей сообщения и т.д. Россия также заинтересована в контроле региона 'с Запада на Восток', поскольку в этом направлении проходят магистральные трубопроводы из закаспийских регионов в Европу'. Чеченская война России и целый набор связанных с нею этнополитических и геополитических конфликтов как раз и порождены проблемами контроля России над Черноморско-Каспийскими воротами.
  3. 'Собственно, попытки продвижения Казахстана на Север (точнее, попытки смещения его центра к Северу) наблюдаются уже сейчас - это решение о переносе столицы из Алматы в Акмолу [расположенную в непосредственной близости границы с Россией. - Л.И.], а также миграция русского и русскоговорящего населения из Казахстана в Россию'.

## 5.10. Консервативная геополитика и либеральный глобализм

Как было отмечено в начале главы, органическая версия геополитики (или, как увидим далее, геополитика как таковая) оказалась связана с консервативной идеологией точно так же, как прагматическая версия оказалась попыткой освоения геополитического императива в рамках либерально-демократической идеологии.

В принципе либерально-демократическое мировоззрение не предполагает существования геополитики. Оно ориентируется на абстрактного человеческого индивидуума как носителя определенных прав и свобод; государство - продукт договора абстрактных индивидуумов, и его конкретное тело (территория) имеет случайный характер. Интерес либерального государства к чужим территориям не есть собственно территориальный интерес; когда он имеется, он всегда есть средство удовлетворения других интересов: экономических (сырье) или политических (навязывание собственной модели взаимоотношений государства и граждан, не предполагающей изначальной связи с землей, с территорией). Поэтому территориальная экспансия здесь есть не собственное 'профилирование' (навязывание и одновременно осознание собственной 'качественности'), а, наоборот, экспансия абстракции, универсализация доселе партикулярных, качественных образований.

Поэтому такая экспансия не имеет границ. С точки зрения консерватизма захват территорий - это утверждение 'своего', которое имеет смысл только пока существует 'чужое', ибо качество имеет смысл только пока существует другое качество. Потенциал универсализации, наоборот, бесконечен. Логически она завершена, когда абстрагированию подверглось все. Отсюда следует логическая связь либерально-демократической идеологии с доктриной глобализации.

Повторю: глобализация не тождественна геополитической экспансии в консервативном смысле этого понятия. Геополитический расклад предполагает наличие нескольких качественно различных центров мира, которые могут бороться между собой, защищая или 'экспандируя' свою качественность. Это *многополярный* образ мира. Глобалистский расклад предполагает один центр или, точнее, отсутствие центра как такового. Формальные суверенитеты существуют, существуют национальные правительства, национальные границы и т.п., но, по сути дела, территориальность этих суверенитетов (а также и все связанные с территориями традиции, способы правления, образы мира и т.п.) не играет никакой роли. Центр мира везде и нигде. Разумеется, это идеально-типические образы геополитического будущего, как оно предполагается в рамках консервативной и либерально-демократической идеологий.

В левой политике и левом мировоззрении по мере их развития и изменения политической ситуации отношение к геополитике менялось. В классическом марксизме геополитике не было места. Пролетарии, как сказано в 'Коммунистическом манифесте', не имеют отечества. Социалистическая революция должна была происходить в мировом масштабе и неизбежно предполагала абстрагирование от местных особенностей и качественностей, т.е. по сути дела полное снятие территориального момента. В этом состояло проявление буржуазно-демократического, прогрессистского элемента марксистской доктрины. Она была, собственно, не чем иным, как разновидностью глобалистского проекта.

Соответственно этим марксистским планам строилась политика Советского государства в первые годы после Октябрьской революции. Брестский мир является прекрасной иллюстрацией пренебрежительного отношения большевиков к территориальной определенности страны. Территорией можно было пожертвовать во имя сохранения, так

сказать, будущего в настоящем, во имя сохранения перспективы мировой революции, которая должна была вспыхнуть и спасти гибнущую Советскую республику.

Мангейм подчеркивал различие консервативной и буржуазно-демократической концепций как различие пространственного и временного проектов. 'Прогрессист,- писал он,- переживает настоящее как начало будущего... Консерватор переживает прошлое как нечто равное настоящему, поэтому его концепция истории скорее пространственная, чем временная, поскольку выдвигает на первый план сосуществование, а не последовательность'[1] См. подробнее раздел 4.5 настоящей книги.. Поэтому известный лозунг, вложенный Маяковским в уста Ленина периода Брестского мира,- 'Возьмем передышку похабного Бреста // Потеря - пространство, выигрыш - время' - идеально передает специфику прогрессистского абстрактного подхода к территории. Время абстрактно практически всегда, пространство же абстрактно только в контексте либерально-буржуазного и социалистического мировоззрений. Поэтому жертва *абстрактного* пространства ничего не значила при условии выигрыша времени для реализации проекта всеобщего абстрагирования.

Когда же с надеждой на скорое свершение мировой революции пришлось расстаться, отношение советской власти к территории существенно изменилось. Пришлось смириться с разнородностью мира, что привнесло элементы консерватизма и поистине трепетное отношение к собственной территории. В период войны эти элементы консерватизма усилились (вряд ли нужно объяснять, почему это произошло). В то же время качественность советского государства объяснялась не его традиционным жизненным укладом, способом правления и т.д.- оно не было традиционным государством,- а именно его претензиями на овладение будущим. Поэтому глобалистский проект не был и не мог быть отброшен, что и обусловило специфику советской экспансии как процесса *универсализации* мира.

Спецификой глобального подхода объясняется и отрицательное отношение советской власти к геополитике: советская идеология дистанцировалась от геополитики, прописывая ее по ведомству фашизма и империализма. Это казалось удивительным, поскольку геополитика вроде бы должна была способствовать планированию стратегии экспансии. Но, как следует из вышесказанного, чутье коммунистов не обманывало. Неприязнь их к геополитике означала отрицательное отношение прогрессистского мировоззрения к консервативной в целом мыслительной установке. Собственно говоря, период так называемого мирного сосуществования был периодом соперничества не двух геополитических в традиционном консервативном смысле слова проектов, а двух глобалистских проектов, каждый из которых предполагал тотальное абстрагирование жизни народов.

Ныне теоретические дискуссии в российской геополитике определяются противостоянием 'атлантистов' и 'евразийцев', которое детально разобрано выше. Но выше мы не упоминали того важного факта, что разделение на атлантистов и евразийцев - несимметричное разделение. С одной стороны (со стороны атлантистов) стоят готовые культурные 'паттерны', которые есть в реальности, но с трудом приживаются в России, с другой - мечта об альтернативных 'паттернах', которые, однако, приживутся в России без проблем.

Но есть и второе различие, на мой взгляд, более существенное. Атлантическая и евразийская модели ассиметричны еще и в том отношении, что евразийская сторона представляет собой консервативную *геополитическую* модель, основывающуюся на представлении о качественной особенности 'евразийской цивилизации', в то время как в

облике 'атлантизма' выступает *глобалистский* проект с иной природой и иным масштабом понимания мира.

Евразийская модель зиждется на идее цивилизационного своеобразия, самобытности, как бы широко эта самобытность ни понималась. В основе же атлантической модели, наоборот, лежит *универсалистский* лозунг единых и неотчуждаемых прав и свобод человека (подробнее см. разд. 4.12, 4.14, 4.15). Представители ее идентифицируют эту модель как самодеятельное гражданское общество, отвергающее авторитарно-патерналистские, консервативные в самом широком смысле слова формы государственного устройства. Они утверждают, что переход на позиции атлантизма превращают Россию в жертву 'культурного империализма', страна не утрачивает свою самобытность. Переход на позиции атлантизма не означает изменения функций России на евразийском пространстве, хотя и означает существенное изменение ценностных ориентиров и конкретных стратегий выполнения предполагаемых этой функцией интеграционных задач.

Как бы утешительно ни звучала эти соображения, все же переход на позиции атлантизма предполагает именно утрату самобытности. Чего стоит, например, сохранение самобытности при изменении ценностных ориентиров и стратегий их достижения! Ссылка же на то, что Россия-де сохраняет свойственную ей функцию 'стягивания', не выдерживает критики. Цивилизация субстанциональна, а сведение российской специфики к функции означает лишь определение функциональной роли России в рамках универсального глобалистского проекта.

Сказанное выше не является критикой 'атлантизма' и защитой российской самобытности. Эта тема заслуживает отдельного рассмотрения. Цель этих соображений заключается в том, чтобы показать наличие двух логик в нынешних геополитических и геостратегических спорах и несовместимость этих логик. Содержание их можно свести к следующим тезисам.

- Геополитика представляет собой консервативный способ осмысления международных отношений, который зиждется на подчеркивании качественного своеобразия сосуществующих и борющихся за влияние целостностей, будь то страны и государства, региональные единства или цивилизации.
- Геополитике противостоят либерально-демократический и социалистический прогрессистские глобалистские проекты, идеалом которых являются универсализация политических и экономических форм жизни и соответственно нивелирование локальных традиций и ценностей.
- В России это противостояние воплощается в борьбе 'евразийского' и 'атлантического' мировоззрений, воспринимаемых как некие соперничающие цивилизационные идеологии. Их, однако, нельзя ставить на одну доску, ибо это ассиметричное взаимодействие: если сосуществование двух или более локальных идеологий, зиждущихся на собственных традициях и понимании собственной качественности, возможно, то глобализм не может отказаться от претензии на универсальное господство, не утрачивая собственной сущности.

---

1. См. подробнее раздел 4.5 настоящей книги.

## Глава 6

### Традиция - канон - стиль

#### 6.1. Понятие стиля

Вообще-то стиль - это нечто трудноуловимое. Его легко увидеть и опознать, но трудно ухватить и точно, по-научному, определить. В словаре можно найти такие определения:

стиль - это 'способ выражения мысли в языке, особ. манера выражения, характерная для индивидуума, периода, школы или народа <классический стиль>';

стиль - это 'способ или метод действия или представления, особенно если он соответствует какому-то стандарту; отличительная, характерная манера; модный и роскошный образ жизни жить <стильно>; вообще выразительность, мастерство, врожденное умение в представлении, образе деятельности и подаче самого себя' [187].

#### 6.2. Этюд о стилягах

Не так уж давно (тридцать - сорок лет назад) в нашей стране появились люди, которые, по их собственному выражению, 'давили стиль', вопреки навязываемому сверху аскетизму, обязательной серости и незаметности в одежде, поведении и образе жизни. 'Давить стиль' означало одеваться и вообще преподносить себя вызывающе ярко, отличать себя от серой массы: например, вместо серых мешковатых пиджаков носить клетчатые, нарочито широкие или, наоборот, в обтяжку, носить галстуки с обезьянами, брюки-дудочки и ботинки на толстенных подошвах, а вместо обязательных причесок 'бокс' и 'полубокс' с разной степенью подбритости затылка взбивать волнистые 'коки'. Кроме того, это означало танцевать буги-вуги, пренебрежительно относиться к комсомолу, партии, общественному долгу и строительству коммунизма.

Людей, которые 'давили стиль' (как кто-то из нас помнит, а кто-то читал) называли стилягами. С ними боролись комсомол, партия и пресса. Комсомольцы били стиляг, их высмеивали на страницах 'Крокодила' и объявляли изменниками родины в 'Правде'. Сами же стиляги считали себя элитой и провозвестниками будущего. Конечно, теперь нам кажутся смешными их клоунские одежды и нарочитый нонконформизм. Но их роль, можно сказать, была ролью декабристов своего времени: декабристы, говорил вождь пролетариата, разбудили Герцена, Герцен разбудил кого-то еще, и дело дошло до Октябрьской революции. Так и стиляги: они начали будить общество.

Роль стиляг в отечественной истории недооценена. Сейчас много говорят и пишут о так называемых шестидесятниках. В основном это были молодые и энергичные комсомольские бюрократы и публицисты, которых хрущевские разоблачения сталинизма заставили задуматься о том, как реформировать советский строй, чтобы он стал несколько более демократичным и гуманным. Шестидесятников считают (и они сами себя считают) основоположниками перестройки, реформ, современных революционных изменений в России.

Но на самом деле роль стиляг была важнее. Шестидесятники были конформистами, они хотели улучшить социализм, не забывая при этом о своей комсомольской, а в дальнейшем и партийной карьере. Стиляги же, хотя и не выдвигали политических идей, были лишены иллюзий относительно 'социализма с человеческим лицом'. Их стиль был вызовом советской серости, а вместе с тем - всей советской жизни и идеологии. Стиляг можно



назвать первыми диссидентами (хотя, конечно, тогда о диссидентах никто еще и не слышал). Их стиль - это попытка революции 'снизу' (*from grassroots*, как говорят американцы), причем попытка не политической революции, а революции стиля. Это, может быть, более важно, поскольку политическая революция может совершиться в одночасье, но жизнь будет оставаться прежней, пока не произойдет стилевой переворот, а это дело долгое и трудное.

### 6.3. Стиль, традиция, канон

Определения стиля, те, что приведены в начале главы, и многие другие в общем похожи друг на друга. В них подчеркивается один момент: говоря о стиле, мы имеем в виду что-то особенное и специфическое в способе изложения, языке и композиции отдельного произведения, творчества писателя, литературной группы или направления или же в поведении, образе жизни и способе самовыражения человека, социальной группы, социального слоя или даже целого народа, то есть мы имеем в виду особенную манеру писать, действовать, жить.

Трудно отыскать 'наименьший общий знаменатель', подходящим образом объединяющий все эти виды особенного и специфического. Если бы его удалось найти, это и было бы понятие стиля в чистом виде. Однако пока он не находится, будем говорить о конкретных стилях, представляя их на примерах.

Первый пример. Русский стиль, или, как говорят французы, стиль *a'3f la russe*, был распространен в русской архитектуре конца прошлого - начала нынешнего столетия и до сих пор широко представлен в одежде, полиграфическом дизайне, декоративном искусстве.

Здесь нужно заметить, что понятие стиля находится в родстве с другим важным понятием - понятием традиции. То, что в конце XIX столетия стало стилем *a'3f la russe*, когда-то было просто традицией русского народного искусства. Чем отличаются церковь и терем 'в русском стиле', возведенные в 80-е годы прошлого века в имении (Саввы Мамонтова 'Абрамцево', от 'настоящих' палат и церквей XVII столетия? По сути дела - ничем. Но ведь о 'настоящих' зданиях не говорят, что они построены в русском стиле, а говорят, что они построены в традиции русской архитектуры. Почему? По той причине, что говорить о стиле можно только тогда, когда есть выбор, когда художник (или заказчик) может, имеет возможность выбрать для себя способ самовыражения.

Савва Мамонтов мог бы построить в Абрамцеве какое-то другое здание - с башенками в мавританском стиле, подобно знаменитому особняку на Воздвиженке в Москве (бывший Дом дружбы народов), но он выбрал стиль *a'3f la russe*.

Но мог бы русский архитектор XVI или XVIII века построить какое-нибудь здание в традициях мавританской архитектуры? Разумеется, нет. Традиция не дает свободы. Однако художник, творя 'внутри' традиции, совсем не ощущает несвободы. Он, грубо говоря, не знает, не догадывается о том, что можно делать и по-другому, а поэтому и не выбирает.

Важное понятие, связанное с понятием стиля - канон. Канон - это предписанные нормы и правила, которым должны строго соответствовать способ поведения, выражения и т.д. Например, в эпоху так называемого социалистического реализма художники знали, что можно иначе писать, снимать, ваять, но это 'иначе' было запрещено.

И традиция, и канон отнимают возможность выбора у художника, у деятеля, у группы. Поэтому и творчество, и вообще поведение, которое существует в рамках традиции или канона, по сути анонимно. Когда дело касается традиции, все ясно: как говорится, слова и музыка народные, имена настоящих авторов растворяются во времени, потому что они не считаются важными: автор творит и вообще действует так же, как творят и действуют другие. В случае канона (например, канона социалистического реализма) имена авторов хотя и указываются, но они не очень-то и нужны, поскольку их язык, манера и способ выражения, подход к изображаемому предмету глубоко внеличностны. Вершина социалистического реализма - так сказать, взаимозаменяемые произведения. Можно было бы предложить такую 'игру': нарежьте карточки, на одних напишите названия романов, на других - имена писателей, а потом объединяйте их произвольным образом. Ничего страшного не произойдет, если вы перепутаете авторов романов 'Цемент' и 'Сталь и шлак' или 'Гидроцентральный' и 'Лесозавод'.

Если же в условиях социалистического реализма создавалось нечто особенное и исключительное, претендующее на личностный стиль, то это происходило не благодаря канону, а вопреки ему. Ярчайший пример: стилистически своеобразный 'Тихий Дон' М.А.Шолохова. Сам Шолохов был горячим сторонником и проповедником социалистического реализма. Тот факт, что он написал 'Тихий Дон', показался настолько удивительным, что Шолохова даже обвиняли в плагиате: автором романа якобы являлся известный до первой мировой войны писатель Крючков, посвятивший свое творчество жизни казаков Дона; Крючков погиб в гражданскую войну, бывший при этом Шолохов присвоил сундучок его с рукописью, а потом опубликовал роман под своим именем. Действительно, это произведение не вписывается в рамки социалистического реализма. Оно не безлично, оно предполагает автора. Споры по поводу авторства Шолохова до сих пор не завершены. Вот такую шутку сыграл социалистический реализм со своим верным сторонником!

Таким образом, когда выбора нет, мы имеем дело или с традицией, или с каноном, когда есть выбор, можно говорить о стиле.

Но перейдем от обсуждения стиля вообще к политическому стилю. В этом случае налицо аналогичное соотношение между стилем, традицией и каноном. Обратимся к истории нашей страны. В течение многих веков в России складывалась и существовала политическая традиция самодержавного правления. После того как традиция была разрушена, то есть в советское время, ее место заступил тоталитарный канон. И в эпоху монархии, и при социалистическом режиме индивиды и группы, проявляющие политическую активность, не имели возможности выбора. Но в эпоху, когда абсолютизм был если не единственным, то преобладающим способом политической организации во всем цивилизованном мире, отсутствие выбора не воспринималось как ограничение, как запрет, оно представлялось как естественная необходимость, как природа вещей. Современникам казалось, что ничего другого, кроме самодержавия, быть не могло.

Появление и осознание иных возможностей стало началом конца традиции. Крушение самодержавной традиции в начале XX века происходило болезненно. Сперва на ее место пришло стилевое многообразие политики: появились анархистские, либеральные, радикальные, экстремистские и прочие направления. Но период 'стилевого разгула' оказался кратковременным. Сначала Ленин, а потом Сталин железной рукой ввели большевистский тоталитарный политический канон. После того как Сталин разгромил сначала правую оппозицию, затем левую, а потом, как он сам однажды выразился, праволевую оппозицию, в политике 'шаг вправо', 'шаг влево' да и вообще всякий

самостоятельный выразительный шаг стал рассматриваться как побег. Стреляли без предупреждения - в буквальном смысле слова.

#### 6.4. Советский политический канон

Всякий канон представляет собой совокупность незыблемых правил и норм, нарушить которые не позволено никому. Например, литературный канон классицизма требовал соблюдения единства места, времени и действия.

Советский политический канон также зиждился на нескольких неколебимых принципах. Первый из них, принцип целостности, или, как еще можно его назвать, принцип тотальности. Политическая система была единой и неизменной повсюду вплоть до самых дальних ее уголков. Применяемые методы, средства, принципы политических решений и действий были одинаковы везде. И в ауле, и в среднерусской деревне, и в лагере полярников на льдине - везде выходили на субботник, везде были парторг, комсорг и т.д.

Более того, политическая система воспроизводилась даже в ситуациях и обстоятельствах, которые, казалось бы, автоматически исключают саму возможность ее сохранения. Так, известно, что в 'спецпоселениях', где жили выселенные в ходе послевоенных массовых депортаций 'народы-предатели': крымские татары, прибалты, калмыки, чеченцы и другие северокавказские народы, за редким исключением сохранялись партийные и комсомольские ячейки, а сами депортированные сохраняли свое членство в партии и комсомоле [32, с. 117].

Второй принцип - принцип иерархии. Принятые решения на самом верху равномерно и равнообязательно распространялись по всей системе. Если можно так сказать, система работала по гидравлическому принципу, то есть при нажиме на поршень давление должно равномерно передаваться по всей системе. Когда же давление не передавалось равномерно (система оказывалась с дырками), это расценивалось как нарушение канона. Виновные отыскивались, наказывались, и повреждения исправлялись.

Третий важнейший принцип - принцип целенаправленности. Политическая система была ориентирована на будущее. В будущем лежало ее оправдание. Парадоксально, но она не имела оправдания и обоснования в сегодняшнем дне. Система существовала как предварительная стадия, как процесс строительства того дома, в котором будут жить следующие поколения. Эта неукорененность в сегодня и вследствие этого как бы ирреальность самой системы доставляли большие неудобства ее вождям и устроителям, потому что трудно заставить людей жить как бы понарошку, то есть как бы завтра в сегодняшнем мире, или сегодня - в завтрашнем. Вожди по-разному пытались преодолеть эту трудность. Например, Н.С. Хрущев объявил, что ждать осталось недолго, что сегодня станет завтра, а завтра станет сегодня через двадцать лет ('Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме'). Когда двадцать лет прошло, но ничего особенного не случилось, Брежнев решил забыть об этом обещании двусмысленного будущего и объявил, что мы живем в 'реальном социализме'. Это было равносильно тому, как если бы он сказал: вот оно - реальное светлое будущее. От этого 'будущего' всем стало скучно. наступил 'застой', все перестали строить коммунизм, а каждый захотел построить что-нибудь для себя.

Так политический канон лишился одного из краеугольных принципов - принципа целенаправленности. И тогда стали рассыпаться два других принципа, поскольку без третьего они, как оказалось, не могут существовать. Канон распался[1] Подробнее о характеристиках советского не только политического, но вообще культурного канона см.

далее 6.10. Начало перестройки стало временем возникновения стилевого многообразия в российской политике (скорее возрождения, если учесть его кратковременный всплеск до и после Октябрьской революции).

Характерно, что для многих наблюдателей, причем не просоветских, а нейтральных или даже сочувствующих переменам, этот период стал одновременно периодом гибели культуры.

---

1. Подробнее о характеристиках советского не только политического, но вообще культурного канона см. далее 6.10

## 6.5. Гибель культуры

Одно время (особенно в 1990-1993 гг.) речи о гибели культуры постоянно велись в газетах, об этом говорилось в повседневных беседах, на митингах и собраниях в России, а также на всей территории бывшего СССР, а ныне СНГ. Не утихли они и сейчас. Действительно, традиционные формы культурной организации и культурной жизни распадались на глазах, библиотеки и театры разрушались в буквальном смысле слова: здания приходили в полную негодность, книги гибли от сырости или сгорали в огне пожаров. Музеи страдали от технической неоснащенности, их коллекции разворовывались. Кинотеатры либо закрывались, либо повышались цены на билеты до уровня, неприемлемого для большей части населения. При этом, куда ни глянь, демонстрировались пошлейшие американские боевики и второразрядная эротика. Глубокие фильмы русских мастеров, получающие призы на конкурсах за рубежом, у себя дома увидеть было невозможно -они не доходили до экрана.

Писатели политизировались и забывали писать книги. Литературные события, раньше стоявшие в центре внимания если не всего общества, то по крайней мере интеллигенции, отошли на второй и третий план. Имена знаменитых писателей и поэтов звучали чаще всего в политическом контексте: либо они выступали за демократию, либо их обвиняли в связях с КГБ и партийной верхушкой<sup>[1]</sup> Изменение роли литературы в российском обществе, произошедшее с невероятной скоростью, в течение буквально нескольких лет, заслуживает особого разговора. Здесь мы не будем подробно рассматривать этот вопрос. Но стоит высказать несколько соображений принципиального характера. Исчезновение писателей и литературы вообще из центра общественного внимания, исчезновение либо обнищание и катастрофическое падение тиражей толстых журналов, дезориентированность писателей, которые либо переквалифицируются в политических пропагандистов (за демократию, за коммунизм... неважно), либо уходят в творчество форм, абсолютно оторванных от социального контекста, -все это-не просто результат вхождения страны в рынок. Я бы сказал, это - результат обретения страной свободы слова и прочих политических свобод. Писатели вдруг потеряли бывшее их монополией право высказывать альтернативные (по отношению к официальным) взгляды. Теперь на первой полосе ежедневной газеты можно найти то, о чем говорили только писатели, что заставляло ждать с нетерпением каждую новую книгу Астафьева, Айтматова, Белова, Распутина, Рыбакова и многих других, ждать как откровения каждой книжки 'Нового мира'.

Писатели утратили роль людей, говорящих Истину (все равно кому - царям или широкой публике). И литература стала стремительно утрачивать свой престиж.

Великая русская литература просуществовала почти два столетия. Она не потеряла себя даже в советское время, с честью неся знамя истины и справедливости, и сгорела, как

свечка, едва лишь в воздухе пронеслось дыхание свободы. Можно сделать вывод, что великая русская литература XIX-XX веков была плоть от плоти российских деспотических режимов самого разного рода. Российская свобода убила великую русскую литературу, а писатели, постепенно отрешаясь от иллюзий относительно высоты гражданского служения литературы, становятся профессионалами, интеллектуалами, как их коллеги на Западе, и приучаются вместе со всей страной 'жить в рынке'.. Работники культуры (за исключением крупнейших артистов-лауреатов и немногих поп-идолов) влачили нищенское существование. Средств на поддержание деятельности культурных учреждений катастрофически не хватало. Министерство культуры, раньше железной рукой управлявшее всей культурной жизнью страны, не имело ни денег, ни власти; его функции ограничивались участием в торжественных презентациях и подготовкой туманных деклараций о роли культуры в жизни общества.

Однако в то же время резко увеличивалась интенсивность культурной жизни. Открывалось множество самых разнообразных выставок, организовывались праздники городов, районов, газет, старые и новые политические партии и движения стремились привлечь публику, проводя театрализованные митинги и шествия, размножались театральные студии, шоу-, поп-, фолк- и рок-группы. В крупных городах России создавались национальные (еврейские, татарские и т.п.) театры, национальные школы и университеты, строились новые не только православные церкви, но и буддистские храмы, мечети, синагоги. Буквально сотнями возникали новые газеты и журналы - от правительственных изданий до газет либертарианцев и лесбиянок. Чуть ли не еженедельно открывались новые издательства (многие из них жили не более года). Все это происходило на фоне буквально разгула порнографии, практически не контролируемой. При этом большинство новых культурных предприятий имело коммерческий характер. В таких сложных условиях старалась выжить и традиционная, высокая культура. Редкие и скудные государственные дотации заставляли искать спонсоров - крупные коммерческие фирмы, промышленные предприятия, банки. И нередко были парадоксы: билет в крупнейший концертный зал Москвы на 'Реквием' Верди, исполняемый хоровой капеллой, симфоническим оркестром, известными солистами, стоил в десять раз меньше, чем банка пива.

Сказанное относится к культуре в узком смысле слова, то есть к культуре как 'высокой культуре' и к той, которую можно определить в административном смысле как предмет деятельности учреждений культуры. Культура в широком смысле слова, то есть культура в ее социологическом понимании (см. 1.13), переживала подобные же процессы: распадались традиционные социоструктурные и административные системы и вместе с ними рушились складывавшиеся десятилетиями традиции, верования, идеологии, образы мира, жизненные стили и формы, трансформировались структуры престижа, формировались новые идеологические элиты, исчезали старые и возникали совершенно новые социокультурные идентификации.

Создавалось впечатление полного хаоса. Однако более внимательное наблюдение обнаруживало свою систему в этом кажущемся безумии.

Далее мы попытаемся рассмотреть логику этой системы, понимаемую как логика перехода от моностилистической к полистилистической культуре, некоторые важные механизмы данного перехода, а также его возможные результаты и последствия для социокультурной организации общества. Закономерности перехода прослеживаются здесь на материале России, но, с нашей точки зрения, имеют универсальный характер - их можно выявить в культурной истории любого общества. Взаимодействие моностилистической и полистилистической систем культуры имеет сложную динамику

(процесс перехода нельзя рассматривать как строго однонаправленный), поэтому их анализ актуален и для обществ со стабильной полистилистической культурной организацией.

---

1. Изменение роли литературы в российском обществе, произошедшее с невероятной скоростью, в течение буквально нескольких лет, заслуживает особого разговора. Здесь мы не будем подробно рассматривать этот вопрос. Но стоит высказать несколько соображений принципиального характера. Исчезновение писателей и литературы вообще из центра общественного внимания, исчезновение либо обнищание и катастрофическое падение тиражей толстых журналов, дезориентированность писателей, которые либо переквалифицируются в политических пропагандистов (за демократию, за коммунизм... неважно), либо уходят в творчество форм, абсолютно оторванных от социального контекста, - все это - не просто результат вхождения страны в рынок. Я бы сказал, это - результат обретения страной свободы слова и прочих политических свобод. Писатели вдруг потеряли бывшее их монополией право высказывать альтернативные (по отношению к официальным) взгляды. Теперь на первой полосе ежедневной газеты можно найти то, о чем говорили только писатели, что заставляло ждать с нетерпением каждую новую книгу Астафьева, Айтматова, Белова, Распутина, Рыбакова и многих других, ждать как откровения каждой книжки 'Нового мира'.

Писатели утратили роль людей, говорящих Истину (все равно кому - царям или широкой публике). И литература стала стремительно утрачивать свой престиж.

Великая русская литература просуществовала почти два столетия. Она не потеряла себя даже в советское время, с честью неся знамя истины и справедливости, и сгорела, как свечка, едва лишь в воздухе пронеслось дыхание свободы. Можно сделать вывод, что великая русская литература XIX-XX веков была плоть от плоти российских деспотических режимов самого разного рода. Российская свобода убила великую русскую литературу, а писатели, постепенно отрешаясь от иллюзий относительно высоты гражданского служения литературе, становятся профессионалами, интеллектуалами, как их коллеги на Западе, и приучаются вместе со всей страной 'жить в рынке'.

## 6.6. Идея жизненной формы

Будем считать взаимозаменяемыми понятия культурного стиля и понятия жизненного стиля, жизненной формы и т.п. Последние отражают довольно глубокую теоретическую традицию. Прежде чем обратиться к ее рассмотрению, приведем пример того, что можно понимать под жизненной формой, и покажем, почему жизненную форму можно толковать как культурный по сути и по происхождению феномен.

Согласно средневековым хроникам, Лионский собор, состоявшийся в 1245 году под председательством папы Иннокентия IV, был озабочен глубоким проникновением на запад монголов, которые после победы при Лигнице (1241) грозили покорить весь христианский мир. Это варварское племя было совершенно незнакомо европейцам. С рассказом о них перед собором выступил русский митрополит Петр, который знал монголов по собственному опыту; после проверки его христианской веры через переводчика ему был поставлен ряд вопросов о происхождении монголов, их вере, обычаях и об их *Forma vivendi*, то есть о жизненной форме. Ответы Петра были записаны хронистами-бенедиктинцами [102, S. 19]:

Цит.

Что касается их жизненной формы, сказал он, то они едят мясо кобылиц, собак и всех других животных, а при необходимости и человеческое мясо, но не сырое, а вареное. Они пьют воду и молоко. Сурово наказываются у них такие преступления, как кровосмешение, воровство, неверность в браке и убийство, и наказываются смертью. Они имеют одну жену или нескольких. На сборы семьи, торговые переговоры и тайные советы они не пускают никого, происходящего из другого народа. Свои стоянки они всегда устраивают в стороне, отдельно от всех других, и если к ним забредает кто-то чужой, они его без колебаний убивают.

Из этого рассказа ясно, что понималось в средние века под жизненной формой. Прежде всего это способ удовлетворения витальных потребностей, то есть еда, питье; далее, это институты и установления, регулирующие совместную жизнь, такие, как правовой порядок, форма семьи; наконец, это нормы поведения по отношению к чужим. Хотя святые прелаты воспринимали монголов - людоедов и многоженцев - как варваров и примитивов, тем не менее за ними было признано право на жизненную форму.

Это было тем более удивительно, что в раннем средневековье термин жизненная форма применялся в первую очередь по отношению к монашеской жизни и, что важно для нас, должен был отражать соответствие между верой и поведением в христианской жизни. Предполагалось, что жизненных форм много и каждая из них считалась связанной с определенным обществом и определенной исторической эпохой. Кроме того, жизненные формы не были свойственны изолированным индивидам - они предполагали наличие коллективности и регулировали процессы общественного бытия людей. Жизненные формы - не какие-то вневременные моральные нормы, а исторически изменчивые и исторически обусловленные правила восприятия, суждения и поведения. Такое, распространившееся в XI-XII веках понимание жизненной формы сформулировал епископ Ансельм из Хафельберга в 1149 г. [102, S. 17-18].

Для нас важно, что фактически речь здесь идет о культуре групповой жизни или даже о репрезентативной культуре. Напомню приведенное выше определение Ф. Тенбрука [177, S. 29]:

Цит.

Культура представляет собой общественное явление постольку, поскольку она является репрезентативной культурой, то есть вырабатывает идеи, значения и ценности, которые действуют в силу их фактического признания. Она охватывает, следовательно, убеждения, оценки, картины мира, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение в той мере, в какой члены общества либо активно их разделяют, либо пассивно признают.

Репрезентативная культура логически предполагает соответствие между верой и поведением. К репрезентативной культуре относятся и такие характеристики, как историчность, изменчивость, коллективность, несводимость к культуре индивидуума и т.д. Практически все выделенные Ансельмом характеристики жизненных форм соответствуют социологическому пониманию культуры, представленному в главе 1, поэтому я считаю возможным отождествлять жизненную форму и культурную форму, жизненную форму и культурный стиль.

## 6.7. Жизненные формы у Шпрангера

Рассмотрим эволюцию понятий жизненной формы и жизненного стиля. В XV-XVI веках эти понятия употреблялись все реже, а в Новое время с его универсалистским и

рационалистическим пафосом были практически отброшены и забыты и возродились лишь в трудах Гёте и романтиков, а затем, во второй половине прошлого века, стали употребляться антропологами для описания различий в образе жизни разных племен и народов.

Весьма важное исключение составляет работа немецкого философа и психолога Э.Шпрангера, построившего своеобразную теорию форм жизни как типов личности и выделившего на этой основе шесть типов: теоретический человек, экономический человек, эстетический человек, общественный человек, властный человек и религиозный человек. Каждому типу, по Шпрангеру, соответствует своеобразная структура мотивации, восприятия реальности, аффективно-эмоциональной сферы и т.д. [176].

Теоретический человек считает познание высшей формой деятельности, которая неизбежно определяет характер всех его жизненных проявлений. Сущность познания - выявление предметности (объективности). Данные опыта необходимо осмыслить, обработать с тем, чтобы 'очистить' их от всего, что относится к индивидуальным особенностям восприятия либо к специфике ситуации воспринимающего субъекта. 'Чистая предметность', ее объективный характер определяются тем, что объект выступает как один и тот же, как тот же самый для любого познающего Я. Результатом познания становится взаимосвязь суждений, соединенных между собой согласно закономерностям системы.

Для 'теоретика' все прочие ценности вторичны. Его поведение в сфере экономики блокировано изначальной теоретической установкой, ибо всякое действие с точки зрения полезности имеет столь явно субъективный смысл, что угрожает разрушить идеал чистого познания. Подход 'теоретика' к эстетическим объектам определяется стремлением проникнуть 'за' эстетику и выявить в произведении его объективную 'идею', о которой можно судить с точки зрения истинности, 'теоретик' в принципе асоциален, ему чужда сочувствующая, соучаствующая установка общинной жизни, он не разделяет общих настроений, будучи интеллектуалом, он неизбежно становится индивидуалистом.

В политической сфере он обладает мощным потенциалом, но не часто может его реализовать; для этого он недостаточно ориентирован на конкретное в противоположность всеобщему. Теоретик силен в дискуссии и полемике и способен к разрушению догм, просвещение представляется ему необходимым и достаточным инструментом прогресса. Как говорит Шпрангер, упоминая позитивистов от Кондорсе до Бокля и своих современников, их коренная ошибка в следующем: 'они проглядели, что знание как жизненная способность лишь тогда действует положительно, когда органично соединяется с другими духовными силами его обладателя' [176, S. 132]. Шпрангер отмечает: 'Интеллектуалы обычного разбора (в политике. - Л.И.) стремятся к радикализму, ибо они подменяют реальность с ее многообразной жизнью чистыми мыслительными определениями. Они также космополиты, потому что различия народов лежат не столько в различиях структур сознания (хотя и в них тоже), сколько в их фантазиях, в их социологических ориентациях и в их религиозности' [176, S. 133].

В сфере мотивации интеллектуал стремится преодолеть аффекты, он также старается быть независимым от каких-то частных, конкретных целей, если не может включить их во всеобщую систему закономерностей жизни и поведения. 'Стиль его мотивации - общеобязательность поведения, его соответствие максима' [176, S. 133].

Так же подробно Шпрангер характеризует экономического человека. Это тот, кто во всех жизненных отношениях ориентируется на полезность. Для него все становится средством



поддержания жизни, квазиприродной борьбы за существование и созидания удовлетворяющего его образа жизни. Он экономит материю, энергию, пространство и время, чтобы извлечь из них максимум полезного для своих целей.

Экономическому человеку отнюдь не чуждо знание, но только такое знание, которое удовлетворяет критериям практической полезности. Для него бесцельное знание, знание ради него самого - бессмысленный балласт. Вследствие этого возникает тип технического знания - знания, организующегося в соответствии с практической целью. Эстетическая установка ему чужда, поскольку искусство не обладает ценностью полезности. 'Полезное, как правило, враг прекрасного' [176, S. 157]. Однако, разумеется, объекты искусства могут обрести экономическую полезность, попав под категорию предметов роскоши; но в этом случае они лишаются эстетических определений. Экономический человек (так же как теоретический) асоциален, ибо его основополагающая эгоистическая установка вступает в противоречие с альтруистической основой общинной жизни.

Богатство - это власть. Сначала экономический человек распространяет свою власть на материю, энергию и т.д., то есть на природу и технические средства овладения ею. Но это одновременно и власть над людьми. Поэтому экономическому человеку не чужды властные установки, тем более что в большинстве человеческих обществ право частной собственности является конституирующим фактором политического порядка.

Точно так же и религиозная установка может сочетаться с экономической. Возможны два подхода к их взаимодействию. Во-первых можно сосредоточиться на том, какие способы экономического поведения детерминированы религиозно-этическими мировоззрениями, возникшими независимо от хозяйственной деятельности, а во-вторых можно, наоборот, в качестве предмета исследования выбрать формы религии, сформировавшиеся именно на основе экономических мотивов. Первый подход использовал Макс Вебер в 'Протестантской этике' и 'Социологии религии'. Но и второй подход правомерен, поскольку он отражает отношение экономического человека к религии. 'Экономический бог' выступает как господин всех богатств, как источник всех полезных даров. В любой религии, истолковывающей смысл жизни, естественно, содержится подобный момент, 'ибо без хлеба насущного никакая жизнь вообще была бы невозможна, и глубочайшие тайны мира связаны именно с тайной хлеба насущного и его жизнедающей силы' [176, S. 155].

Мотивы экономического человека отличаются от мотивов 'теоретика' тем, что вместо ценностей познания решающую роль играют ценности полезности.

Рассматривая эстетического человека, Шпрангер анализирует различные типы эстетического переживания; он пишет: 'Если случай побужденного фантазией наслаждения остается единичным переживанием, то это не что иное, как поэтическое настроение, эстетическое отклонение. Если же на каждом жизненном отрезке вся душа выступает формирующей силой, то есть силой, придающей краски, ритмы и настроения, то мы имеем дело с эстетическим типом человека. Суть его мы можем выразить коротко; все свои впечатления он преобразует в выражения' [176, S. 167].

Ясно, что 'эстет' имеет мало отношения к наукам (за исключением 'наук о духе', обладающих, как было отмечено выше, собственной специфической конституцией), его способ познания природы - не теоретический. Эстетические ценности имеют мало отношения к экономическим. Эстетическое разрушается, если ему приписывается ценность иного порядка: техническая или моральная, ценность воспитания или поучения. Эстетический человек не является и общественным типом, ибо он индивидуалист, хотя

существует 'высшая форма эстетическо-социального отношения' -эротика. 'Каждый исключительный эстетист является исключительным эротистом' [176, S. 177].

Эстетический человек обладает вкусом и интересом к власти, но не имеет 'органа' для его реализации. Будучи по духовному складу индивидуалистом и аристократом, он занимает в политике либеральные или даже анархистские позиции.

Его специфическая форма мотивации - 'воля к форме', выражающаяся в мотивах частного порядка, таких, как самореализация, 'построение и оформление самого себя', универсализация эстетического видения, тотализация форм.

Организирующий принцип жизни социального человека есть любовь в ее религиозном смысле. Если рассмотреть соотношение любви с другими ценностными сферами, то ясно, что духу любви противостоит объективность науки, точно так же существует напряженность между экономическим и социальным подходами: последнее исключает первое. Отношение между социальной и эстетической установками более индифферентно, они, как правило, не сталкиваются и не взаимодействуют. По словам Шпрангера, любовь и власть не исключают друг друга в том случае, когда речь идет о власти любви. Социальный человек может найти себя в политическом смысле только в патриархальных политических системах, где царствует дух братства и любви, а не в современных режимах, характеризующихся универсальным рациональным правовым порядком. Разумеется, наиболее близок социальному типу религиозный тип.

Чтобы понять, что такое властный человек, надо понять, что такое 'власть'. Так как власть может проявляться во всех описанных выше ценностных сферах, ее можно определить так: способность и (часто также) воля внушить другим людям собственную ценностную установку либо как постоянный, либо как преходящий мотив деятельности. Все проявления властных отношений выражают собой стиль, который в широком смысле слова можно обозначить как политический. Поэтому властный человек может именоваться политическим человеком (политиком).

Все ценностные сферы жизни властный человек ставит на службу своим властным устремлениям. Для него познание - средство осуществления власти. Разумеется, на первом месте для политика стоят науки об обществе и человеке. Но для него в науках важен не пафос объективности, как для теоретического человека, а то, какую пользу они могут принести для реализации его властных устремлений; он ориентируется на те области науки, знание которых помогает управлять людьми в соответствии с его собственными планами. Таким образом, между теоретической и властной установками есть коренное противоречие: тот, кто считает истину высшим законом, не может считать власть высшей ценностью.

По Шпрангеру, отношения между политикой и экономикой вполне однозначны. Богатство (как материальное, так и чисто финансовое) всегда является мощным политическим средством. Но политик и 'экономист' - разные типы, ибо для политика экономическая мотивация является вспомогательной.

Для политического человека и эстетическое - также лишь звено в цепи средств осуществления его целей. Но иногда властное и эстетическое соприкасаются; это возможно тогда, когда властным человеком начинают двигать не столько рациональный расчет и знание обстоятельств, сколько безграничная фантазия, выливающаяся в гигантские проекты оформления и переоформления мирового целого. Такой человек

является пограничным - между человеком властным и человеком эстетическим. Именно таковы были многие из величайших завоевателей в мировой истории.

В социальном плане выделяются два типа политиков. Первый тип - чистый политик - противоположен социальному человеку, ибо занят исключительно реализацией своих целей, даже если это противоречит воле всех остальных. Есть и другой тип социально фундированной власти, где 'фюрер' осчастлививляет людей самым фактом своего правления.

В самом общем виде мотивация властного человека формулируется просто: стремление преобладать над другими. Но это весьма абстрактное определение, ибо властитель определяется вне зависимости от права и общности.

Если же рассматривать властителя в системе политических взаимосвязей, то справедливо следующее правило: 'Только тот, кто послушно следует требованиям высших ценностей, живущих в собственной душе, обладает способностями вести других и подчинять их влиянию собственного ценностного направления' [176, S. 230]. Мотивация подлинного властителя базируется на самопреодолении, то есть он подчиняется неким высшим ценностям, становящимся правилами практической деятельности как для других людей, так и для него самого. В противном случае следует говорить не о политической власти, а о голом произволе.

И, наконец, последний тип - религиозный человек. В большей или меньшей степени религиозность присуща каждому человеку. Ядро религиозности есть поиск высшей ценности духовного существования. Религиозный человек - это тот, чья целостная духовная структура постоянно ориентирована на обнаружение высшего и приносящего бесконечное и абсолютное удовлетворение ценностного переживания.

Важнейшая черта мотивации религиозного человека заключается в том, что религиозный человек проникнут стремлением включиться в высшую конечную систему ценностей, которая определяет не только его личную жизнь, но и тотальность мира в целом.

Не будем останавливаться на шпрангеровском анализе взаимоотношений религиозного типа с другими человеческими типами во избежание окончательной вульгаризации (из-за сокращения и упрощения) чрезвычайно глубоких и тонких различий.

Шпрангер также исследует сложные типы, обусловленные совмещением перечисленных выше простых типов. Его теория жизненных форм - пожалуй, наиболее глубоко разработанная культурологическая (не психологическая) типология личностей. Она используется как в теоретических исследованиях личностей и их жизненных стилей, так и в эмпирическом анализе (Верной, Олпорт).

## 6.8. Жизненный стиль и *Lebensführung*

В социологической литературе нашего века очень часто употребляется термин *жизненный стиль*. Он ведет свое происхождение от веберовского *Lebensführung*, что можно перевести либо описательно как способ ведения жизни, способ организации жизни, либо как жизненный стиль [150, S. 371].

Вебер не дал точного определения понятия *Lebensführung*, оно было несколько расплывчатым и не относилось к числу основных категорий его понимающей социологии. Тем не менее с помощью этого понятия можно было довольно точно схватывать

содержание таких стилей жизни, как традиционалистский или капиталистический (в веберовском понимании). Впоследствии в работах по социологии религии Вебер выделил принципиальные факторы, конституирующие жизненные стили: религиозную этику и содержащиеся в ней явные или латентные правила интерпретации и оценки жизненных феноменов, а также институциональные образования, характерные для доминирующих групп и способствующие воспроизведению определенного типа личностей [161].

Понятие жизненного стиля занимало значительное место в работах двух других классиков - Торстейна Веблена и Георга Зиммеля. Экономист и социолог Т.Веблен в своей знаменитой книге 'Теория праздного класса' [12] обратил внимание на демонстративные аспекты жизненного стиля, которые должны символизировать жизненный успех и принадлежность к избранному слою, сословию, группе, племени. По словам Веблена, в архаических обществах, в которых важную роль играла война, таким символом была демонстрация физической силы; в традиционных земледельческих обществах, где сельскохозяйственные работы требовали огромных сил и прилежания, принадлежность к избранным проявлялась посредством 'демонстративного досуга', позже, в наше время - путем 'демонстративного потребления'. Таким образом Веблен прояснял связь жизненного стиля с социальным и экономическим неравенством

## 6.9. Стилевая дифференциация

Главной целью размышлений Зиммеля о жизненном стиле было выяснение специфики современного стиля и его сравнение с традиционным, докапиталистическим. В 'Философии денег' он определяет жизненный стиль как 'таинственное тождество формы внешних и внутренних проявлений' [169, S. 536], которое возникает из человеческого стремления к обретению идентичности, то есть стремления 'стать законченным целым, образом, имеющим собственный центр, посредством которого все элементы его бытия и деятельности обретали бы единый и объединяющий их смысл' [169, S. 563].

Зиммель считал, что для современного жизненного стиля характерен нарастающий разрыв, разъединение объективной и субъективной культуры. Объективная культура становится все богаче, субъективная все беднее. Сравнивая современную ситуацию с ситуацией столетней давности, Зиммель показывает, что окружающие нас и определяющие течение нашей жизни вещи: машины, инструменты, продукты науки и техники, точно так же как идеальные культурные продукты: произведения искусства, выразительные возможности языка - стали богаче, разнообразнее, изощреннее. Однако отсутствует прогресс индивидуальной культуры, даже в высших, эталонных слоях; наоборот, налицо ее падение.

Другая черта современной жизни, особенно важная для нашего анализа,- это, по Зиммелю, прогрессирующая стилевая дифференциация культуры. Зиммель обращает внимание на повседневность нашей жизни, на стилевое многообразие окружающих нас предметов: архитектуры зданий, оформления книг и прочее. По словам Зиммеля, ренессанс соседствует с ориентальным стилем, барокко - с ампиром, стиль прерафаэлитов - со строгим функционализмом.

Он так объясняет это стилевое многообразие: если каждый стиль это как бы самостоятельный 'язык', то, зная один-единственный стиль, 'в терминах' которого сформирована и организована наша среда, мы не можем представить себе стиль как автономное явление, обладающее независимым существованием. Человек, говорящий на родном языке, отнюдь не воспринимает языковые закономерности как нечто, лежащее вне его субъективности,- как средство выражения, к которому он может при необходимости

прибегнуть, но которое функционирует по собственным, независимым от него законам. Наоборот, такой 'наивно' говорящий человек считает то, что он хочет выразить, и то, что он выражает, одним и тем же. То есть язык как таковой, язык как объективное явление может быть воспринят нами лишь тогда, когда мы знакомимся с иностранными языками.

Это рассуждение Зиммеля, приведенное так подробно, позволяет вернуться к поставленной в одном из предыдущих разделов (см. 6.3) проблеме соотношения традиции и стиля. Стиль имеется только там, где есть выбор, а традиция - там, где возможность выбора не осознается. По мысли Зиммеля, люди, которые знают один-единственный стиль, оформляющий всю среду их деятельности, воспринимают этот стиль как тождественный самому содержанию жизни. Если все, что они делают, о чем размышляют, естественным образом выражается в этом единственном стиле, то у них нет психологических оснований искать форму, которая не будет зависеть от содержания жизни, от выражающего свою субъективность человеческого Я. Представление о необходимости поиска такой формы возникает лишь в том случае, когда обнаруживается несколько стилей; тогда человек может отвлечься от содержания, тогда он свободен выбирать форму, которая, по его мнению, выразит это содержание наилучшим образом.

Благодаря существующей в современной культуре стилевой дифференциации, каждый индивидуальный стиль, а значит, и стиль вообще как таковой обретает черты объективности, становится независимым от конкретных людей с их привычками, особенностями, убеждениями. Первоначальное единство субъекта и объекта, предполагавшееся фактом единства стиля, распадается в силу стилового многообразия современной культуры. 'Вместо этого,- пишет Зиммель,- перед нами целый мир экспрессивных возможностей, каждая из которых строится по собственным законам, с множеством форм, в которых выражается жизнь как целое' [169, S. 523].

До сих пор бытует выражение 'Стиль - это человек'. Но к обстоятельствам современной жизни, иначе говоря, к современному жизненному стилю, как он описывается Зиммелем, этот афоризм неприменим. Стиль и человек разъединились. В результате стиловой дифференциации современной культуры мир стилей, то есть мир выразительных возможностей, объективировался, обрел независимое от человека существование, лишился изначальной связи с определенностью жизни, определенностью выражаемого содержания.

Зиммель рассматривал стилевую дифференциацию как следствие прихода капиталистического духа, для нас же дифференциация стилей важна как одна из сторон глобального процесса перехода от моностилистической культуры к полистилистической.

## 6.10. Что такое моностилизм

Для характеристики феномена моностилизма вновь обратимся к идее репрезентативной культуры. Вспомнив определение, данное Тенбруком, приходим к заключению, что репрезентативная культура является моностилистической в том случае, если ее элементы (убеждения, оценки, образы мира, идеологии и т.д.) обладают внутренней связностью и, кроме того, активно разделяются либо пассивно принимаются *всеми членами общества*.

Другими словами, если любая из жизненных форм, любой из культурных стилей, понятых как репрезентативная культура группы, распространены на все общество, то это означает, что данное общество - общество моностилистической культуры.

Из истории известно множество культурных систем, представляющих собой универсальную схему интерпретации всех феноменов, актуально происходящих или потенциально возможных в обществе, 'репрезентируемом' ими. Эти культурные системы не просто служат инструментом интерпретации феноменов, но как бы определяют форму и способ их явления в обществе: они исключают определенные феномены из поля зрения членов общества как неаутентичные для данной культуры, по отношению к другим 'чуждым' феноменам они содействуют их упрощению и 'адаптации' с тем, чтобы они стали понятны членам общества. Это относится не только к явлениям настоящего, но и возможного будущего, а также к явлениям прошлого и явлениям, представляющим другие культуры. Такие культурные системы служат схемой интерпретации всех событий и фактов человеческой истории и одновременно инструментом легитимизации существующего социального порядка.

Таковыми были репрезентативные культуры Древнего Египта, восточных деспотий, эти черты заметны в культурных системах средневековой Европы. Таковыми являлись (и являются) культурные системы всех теократических государств, в частности современных фундаменталистских. И, наконец, таковой можно считать культурную систему советского общества, если согласиться с' его описанием, данным выше (см. 6.4).

### **6.11. Категория моностилистической культуры**

Попытаемся выделить главные характеристики рассмотренных выше культурных систем.

Первая специфическая характеристика - наличие специализированной группы создателей культуры, или культурных экспертов, занимающих высокую ступень в социальной иерархии. Тенбрук называет их 'культурными экспертами'. В 'примитивных' культурах эту группу составляли шаманы, маги, затем им на смену пришли священники, а позже - идеологи. Эволюция культуры и смена доминирующих мировоззрений приводили к изменению характеристик групп, стоящих на вершине культурной иерархии и вырабатывающих схемы и правила культурных интерпретаций, обязательные для нижележащих уровней, но сама иерархическая структура оставалась неизменной. Особенно ярко эта преемственность проявлялась в бывшем Советском Союзе, где партийные идеологи и бюрократы из министерства культуры (которых также можно назвать партийными идеологами) при помощи государственных и общественных организаций регулировали и регламентировали культурную жизнь общества вплоть до мельчайших повседневных деталей.

Другой специфической характеристикой является строго определенный порядок реализации культурных явлений в пространстве и времени согласно нормам доминирующего мировоззрения. То есть всегда налицо специальные дни и специальные места для проведения манифестаций, демонстраций, карнавалов. Текущая культурная активность в свою очередь локализовалась раньше в храмах и других культовых зданиях, позднее - в театрах, концертных залах и прочих публичных местах, создаваемых специально для культурных целей. Например, в Советском Союзе этим целям служили дома и дворцы культуры, предоставляющие гражданам возможность удовлетворения набора культурных потребностей.

С данной характеристикой неразрывно связана следующая: канонизация жанров и стилей культурной деятельности. Известно, как строго они соблюдались в предшествующие столетия. Но наиболее жесткими эти требования были в Советском Союзе. Например, если группа людей принимала решение организовать кружок изучения иностранного языка или поэзии, они немедленно становились объектом внимания КГБ. На своих

занятиях они не имели права касаться философских или религиозных тем: это интерпретировалась как попытка подрыва господствующей идеологии. Такой кружок следовало организовывать при доме культуры; если члены кружка собирались дома у одного из них, это было уже подозрительно. Например, изучать марксизм можно было в университете или в каком-нибудь из множества вечерних университетов марксизма-ленинизма, а самостоятельное изучение марксизма группой интересующихся отождествлялось едва ли не с подрывной деятельностью.

В официальных культурных мероприятиях также четко соблюдалась чистота жанра. Конечно, были, случаи смешения жанров и стилей, особенно в первые годы после революции, а также в отдельные строго определенные периоды дальнейшей истории советского общества. В качестве примера можно назвать массовые театральные действия на улицах и площадях советских городов. Так, в 1927 году в празднование 10-летия Октябрьской революции Сергей Эйзенштейн 'реконструировал' штурм Зимнего дворца в Петрограде в 1917 году. В действии участвовали тысячи исполнителей, преимущественно рабочие ленинградских заводов. В начале 60-х годов были популярны выступления поэтов (Евтушенко, Вознесенского и других), которые читали свои стихи гражданского содержания в больших концертных залах. Эти особенные - синтетические - представления были порождением своего времени, когда официальная идеология оказалась по каким-то причинам ослабленной: постановка Эйзенштейна была осуществлена в период господства новой экономической политики, а поэтические концерты происходили спустя небольшое время после разоблачения Хрущевым преступлений сталинского режима. В нормальные, стабильные времена моностилистическая культура строго регулирует жанры и стили как художественного творчества, так и любой культурной деятельности вообще: спектакли представляют в театрах, стадионы предназначены для того, чтобы проводить спортивные состязания, улицы - для того, чтобы ходить из дома на работу и обратно (а не для того, чтобы играть на флейте), музеи - для того, чтобы информировать граждан и прославлять прошлое.

Разумеется, мы назвали далеко не все характеристики моностилистической культуры. Ю.Лотман и Б.Успенский, систематизировав представления о двух типах художественных стилей: чистом и синкретическом [54, с. 3-36], составили перечень специфических черт чистого стиля, который с некоторыми изменениями и уточнениями можно использовать при анализе моностилистической культуры (в данный список следует включить и характеристики, рассмотренные выше) Отметим, что наша интерпретация этих характеристик не всегда и не во всем совпадает с интерпретацией, предложенной Лотманом и Успенским Назовем эти общие характеристики категориями моностилистической культуры

*Иерархия* - первая из характеристик чистого стиля Лотман и Успенский, говоря об иерархии, имеют в виду иерархию элементов стиля Мы же рассматриваем социокультурные характеристики, поэтому для нас важны и иерархия способов репрезентации господствующего мировоззрения (например, партийный съезд как способ репрезентации в иерархии стоит несравненно выше, чем роман, написанный с позиций социалистического реализма), и иерархия творцов культуры или культурных экспертов

*Канонизация.* Здесь Лотман и Успенский подразумевают канонические черты стиля, у нас же речь должна идти о канонизации форм культурных репрезентаций Так, в советское время канонизировались не только политическая жизнь (подробнее об этом см в 6.4), но также способы поведения и выражения буквально во всех сферах социальной жизни

*Упорядоченность.* Эта характеристика - показатель строгого регулирования культурной деятельности в пространственно-временном отношении, о чем вскользь говорилось выше[1] Нужно оговориться, что в оригинальных рассуждениях Лотмана и Успенского оппозиция упорядоченность - неупорядоченность играет иную, гораздо более важную роль Это объясняется прежде всего их стремлением рассматривать культуру как систему Прибегну к цитированию:

'Иерархическая структура культуры строится как сочетание высокоупорядоченных систем и таких, которые допускают в разной мере дезорганизацию вплоть до того, что для обнаружения структурности их необходимо постоянно сопоставлять с первыми Если в ядерной структуре механизма культуры дается идеальная семиотическая система с реализованными структурными связями всех уровней, то окружающие ее образования могут строиться как нарушающие различные звенья подобной структуры и нуждающиеся в постоянной аналогии с ядром культуры Подобная 'недостроенность', не до конца упорядоченность культуры как единой семиотической системы - не недостаток ее, а условие нормального функционирования Дело в том, что сама функция культурного освоения мира подразумевает придание ему системности Противоречие между постоянным стремлением довести системность до предела и постоянной же борьбой с порождаемым в результате этого автоматизмом структуры внутренне, органически присуще всякой живой культуре' [53, с 338].

У Лотмана и Успенского любая культура системна, речь может идти лишь о некоторых имеющихся в реальности отклонениях от этого принципиального системного единства Для нас же системный характер имеет моностилистическая культура Полистилистическая культура, о чем речь пойдет далее в этой главе, носит несистемный характер Системны лишь составляющие ее стили Таким образом, для нас категории моностилистической культуры и категории полистилистической культуры представляют собой два набора характеристик, описывающие разные типы культуры как идеальные типы..

*Тотализация.* В исследовании Лотмана и Успенского главное - тотальный характер стиля Мы же должны говорить о тотальном (или по крайней мере претендующем на тотальность) характере моностилистической культуры, которая, как об этом сказано выше, становится универсальной интерпретационной схемой, исчерпывающим образом объясняющей и толкующей человеческую культуру вообще

*Исключение* - одна из важнейших функций моностилистической культуры Исключение 'чуждых' культурных элементов позволяет обеспечить системное качество моностилистической культуры, то есть связность, когерентность и взаимозависимость всех ее элементов

*Упрощение* - еще одна важнейшая функция моностилистической культуры Она состоит в упрощении путем интерпретации в собственных терминах сложных культурных феноменов, сведении их к простому и хорошо знакомому культурному материалу. Здесь прекрасный пример - объяснение студенческих волнений на Западе в конце 60-х - начале 70-х годов в терминах марксистской теории (иначе говоря, советской моностилистической культуры) Они были поняты и объяснены как факт проявления классовой борьбы пролетариата, то есть крайне сложный и многозначный феномен был сведен к чему-то давно известному и хорошо знакомому В который раз мир стал прост и понятен рядовому советскому гражданину, воспитанному 'в духе' марксизма-ленинизма[2] В мои цели не входит здесь давать 'истинную' интерпретацию этих событий, хотя можно упомянуть, что дело шло скорее о борьбе против технизированной, бесчеловечной, бюрократической машины - продукта современной западной цивилизации В этом смысле более аутентичными оказывались объяснения не официальных советских марксистов-ленинистов, а западных неомарксистов - Адорно, Маркузе и других, которые частично



сами спровоцировали эти выступления рассматривая их в определенном смысле как борьбу за культуру против цивилизации..

*Официальный консенсус.* Эту характеристику можно определить как демонстративное и официально провозглашенное единство восприятия и способов интерпретации культурных феноменов Применительно к реальностям советской культуры данная категория не нуждается в расшифровке.

*Позитивность.* Говоря о позитивности моностилистической культуры, подразумевают ее ориентацию на *status quo* и легитимирующую направленность[3] Подробнее см. 5.4..

*Телеология.* Данная характеристика свойственна практически всем моностилистическим культурам все они телеологически ориентированы, советская культура не являлась исключением Постулирование цели социокультурного развития всегда служит консолидации социокультурного целого и обеспечивает возможность 'трансляции' общих целей развития в частные жизненные цели каждого конкретного человека.

Разумеется, представленная система категорий моностилистической культуры может и должна применяться не только для анализа культурной ситуации или культурной деятельности в узком смысле слова. Эти категории можно и следует использовать для описания социокультурной системы в целом, для описания политической, экономической и других форм деятельности, рассматриваемых как культурные формы.

1. Нужно оговориться, что в оригинальных рассуждениях Лотмана и Успенского оппозиция упорядоченность - неупорядоченность играет иную, гораздо более важную роль Это объясняется прежде всего их стремлением рассматривать культуру как систему Прибегну к цитированию:

'Иерархическая структура культуры строится как сочетание высокоупорядоченных систем и таких, которые допускают в разной мере дезорганизацию вплоть до того, что для обнаружения структурности их необходимо постоянно сопоставлять с первыми Если в ядерной структуре механизма культуры дается идеальная семиотическая система с реализованными структурными связями всех уровней, то окружающие ее образования могут строиться как нарушающие различные звенья подобной структуры и нуждающиеся в постоянной аналогии с ядром культуры Подобная 'недостроенность', не до конца упорядоченность культуры как единой семиотической системы - не недостаток ее, а условие нормального функционирования Дело в том, что сама функция культурного освоения мира подразумевает придание ему системности Противоречие между постоянным стремлением довести системность до предела и постоянной же борьбой с порождаемым в результате этого автоматизмом структуры внутренне, органически присуще всякой живой культуре' [53, с 338].

У Лотмана и Успенского любая культура системна, речь может идти лишь о некоторых имеющихся в реальности отклонениях от этого принципиального системного единства Для нас же системный характер имеет моностилистическая культура Полистилистическая культура, о чем речь пойдет далее в этой главе, носит несистемный характер Системны лишь составляющие ее стили Таким образом, для нас категории моностилистической культуры и категории полистилистической культуры представляют собой два набора характеристик, описывающие разные типы культуры как идеальные типы.

2. В мои цели не входит здесь давать 'истинную' интерпретацию этих событий, хотя можно упомянуть, что дело шло скорее о борьбе против технизированной, бесчеловечной, бюрократической машины - продукта современной западной цивилизации В этом смысле

более аутентичными оказывались объяснения не официальных советских марксистов-ленинистов, а западных неомарксистов -Адорно, Маркузе и других, которые частично сами спровоцировали эти выступления рассматривая их в определенном смысле как борьбу за культуру против цивилизации.

3. Подробнее см. 5.4.

## 6.12. Сакральное ядро моностилистической культуры

Использование категорий моностилистической культуры при описании социокультурной системы может привести к парадоксальным на первый взгляд выводам. Например, в СССР для обоснования плановой, или, как говорят на Западе, центрально планируемой экономики, помимо соображений чисто экономической рациональности служила логика моностилистической культуры. Категории иерархии, тотальности, телеологии, упорядоченности и пр. отражались и реализовывались в организации плановой экономики как культурного феномена. При этом культурные факторы (логика моностилистической культуры) практически всегда и везде оказывались более сильными и более эффективными, чем соображения хозяйственной, экономической целесообразности. Весьма яркая иллюстрация данного утверждения - систематические преследования (даже в достаточно либеральные времена) хозяйственников, которые, руководствуясь соображениями выгоды (причем не для себя лично, а для предприятия), шли на нарушение некоторых нормативных актов, логично вытекающих из категорий моностилистической культуры. Например, их действия противоречили принципу тотальности планирования, или принципу иерархичности экономических решений, или какому-либо другому. Результатом этого был суд за экономические преступления. Но на самом деле 'преступления' носили культурный характер; их, скорее, можно назвать проступками против духа и буквы моностилизма.

Поскольку логика моностилистической культуры по мере течения времени входила во все более глубокий конфликт с экономической рациональностью и поскольку приоритет всегда отдавался первой, советская экономика в конце концов пала жертвой советской культуры, а не наоборот, как это считается обычно.

Еще более явно, чем в экономике, логика моностилистической культуры реализуется в политической сфере. Категории моностилистической культуры были прямо и непосредственно воплощены в организации политической системы Советского Союза и играли определяющую роль в практической политике, в текущих политических интерпретациях.

То же можно сказать буквально о любой сфере социальной жизни в бывшем Советском Союзе. С этой точки зрения политические, экономические, правовые и прочие категории, которые регулировали и организовывали деятельность во всех этих сферах, можно рассматривать как субкатегории 'глобальных' категорий моностилистической культуры. В таком случае последние представляют собой ключ к пониманию специфики социальных и культурных процессов, происходивших в Советском Союзе.

Можно констатировать парадоксальную ситуацию: крайне рационализованная, насквозь бюрократизированная система, технократическая по существу, к тому же всюду и всегда декларировавшая свой 'научный' характер, постоянно впадала в вопиющий антирационализм, приведший в конечном счете к подрыву ее собственных рациональных оснований.

Как это могло произойти? Рассмотрим далее ряд принципов, на которых зиждилось политическое управление в СССР и которые можно трактовать как субкатегории по отношению к глобальным категориям моностилистической культуры. Именно они и определяли саморазрушительный характер деятельности системы в целом.

Первый из них - закон гармонического сочетания общих и частных интересов при социализме. Считалось, что мероприятия, предпринимаемые в интересах общества (которое, как правило, отождествлялось с государством), автоматически ведут к удовлетворению интересов любой составляющей его группы, в конечном счете, каждого из индивидов. Второй - закон неуклонного повышения благосостояния граждан социалистического общества. Утверждалось, что это объективный закон, действие которого является автоматическим и неустранимым, поэтому даже повышение цен могло трактоваться - и трактовалось - как акция, направленная на повышение благосостояния граждан (например, повышение цен на одну группу товаров давало возможность либо понизить цены на другую группу товаров, либо предоставить льготы другой социальной группе, в результате чего - на основе закона гармоничности - получалось, что лучше было и тем, кто платил больше). Третий - закон непогрешимости высших уровней управления, которые действуют на основе объективных законов, реализуя неотвратно, даже поневоле, благоприятный для общества ход исторического развития. Представленные законы не просто объективные, но объективно оптимистические. В целом они базировались на широко распространенном, но по сути вульгаризированном представлении о преимуществах социализма, согласно которому любое социальное мероприятие в условиях социалистической системы прогрессивно и приносит пользу обществу и любому его члену, тогда как подобное мероприятие в капиталистических странах реакционно и ведет к самым тяжелым последствиям для трудящихся.

Этот набор управленческих принципов, фактически производных от таких категорий моностилистической культуры, как *тотальность*, *телеология*, *иерархия* (в советской идеологии можно найти принципы, вытекающие и из других важных категорий), фактически открывал перед практиками управления возможности неограниченного и произвольного вмешательства в ход социальных и даже природных процессов. Единственным ограничителем мог быть недостаток природных и человеческих ресурсов, но коммунистам досталась богатая страна, а практика обращения вождей с 'человеческим фактором' удесятерила возможности системы. В результате ничем не ограниченное управление, опирающееся на 'объективно оптимистические' представления о законах развития, становилось административным произволом, приводило к расточительному расходованию ресурсов, а если это не приносило требуемого эффекта, то применялось насилие, подтверждающее те самые представления, на которых он, этот произвол, основывался.

Все это позволяет сделать вывод о природе практической идеологии, на которой долгое время зиждилась управленческая деятельность в советском обществе. В ее основе лежат два принципа, внешне противоречивых, а по сути тесно взаимосвязанных и дополняющих друг друга: первый из них - *технократический принцип* произвольности, создающий иллюзию легкости и безграничных возможностей преобразовательной деятельности; второй принцип - *сакральный принцип* органичности, позволяющий, благодаря признанию 'объективных преимуществ', обосновывать справедливость и целесообразность деятельности любого рода независимо от того, какие социальные последствия она влечет за собой.

Возникает естественный вопрос: как и насколько возможны совмещение и взаимодействие двух принципов? Ведь налицо противоречие процедур мышления и

деятельности, диктуемых каждым из них. Технократизм предполагает, во-первых, исповедание технической рациональности, то есть выбор оптимальных средств для скорейшего и наименее дорогостоящего достижения поставленной цели, а во-вторых, представление о том, что действительность разложима аналитически и постижима (а следовательно, и управляема) до самых глубин. В то же время принцип органичности диктует совсем иной способ мышления, иную логику. Понятие органичности предполагает наличие метафизики, фундаментом которой служит 'сакрализация' определенного региона бытия, признание некоего неразложимого далее ядра, составляющего основу всякого рационального суждения и действия. Таким образом имеет место дихотомия: сакральное - рациональное. Когда эти два принципа взаимодействуют, признаки каждого из них переносятся на другой, соседний. В результате оказывается, что технократическая рациональность 'сакрализуется', то есть в своем конкретно данном, фактически сложившемся и соответственно исторически преходящем виде обретает черты метафизически необходимой, вечной, сущностной характеристики явления. Но при этом сама рациональность воздействует на органичное, сакральное; последнее 'рационализируется' и утрачивает (хотя часто внешне, а по сути сохраняет) свойственные ему религиозные черты. Так, с одной стороны, возникает 'освященная' рациональность, с другой - 'святость' рационально обосновывается. Это сочетание и представляет собой сакральное ядро советской моностилистической культуры, вокруг которого строились все сферы советской жизни: и экономика, и наука, и политика, и право, и все остальное, что только возможно.

Приведем несколько примеров акций властей и Сталина, в частности, проводившихся во второй половине 20-х годов - периода, когда формировалось это ядро. Объяснение тех или иных акций, например коллективизации, не является нашей задачей, но заметим, что всякий раз, когда принимались масштабные политические решения, влияющие на судьбы страны, они получали сакральное обоснование. То есть утверждалась органичность проводимой политики, которая автоматически, в силу своих объективных основ должна была гарантировать ее соответствие интересам всех составляющих общество классов, слоев, групп, индивидов. Речь шла о преимуществах социализма, реализующихся как бы автоматически. Например, органичность успешного развития социалистического сельского хозяйства обосновывалась следующим образом [75, с. 438-439]:

Цит.

В капиталистических странах не прививаются крупные зерновые фабрики-гиганты... Там, у капиталистов, нельзя организовать крупную зерновую фабрику, не закупив целый ряд земельных участков или не платя абсолютной земельной ренты, что не может не обременять производство колоссальными расходами, ибо там существует частная собственность на землю. У нас, наоборот, не существует ни абсолютной земельной ренты, ни купли-продажи земельных участков, что *не может не создавать* благоприятных условий для развития крупного зернового хозяйства, ибо у нас нет частной собственности на землю. Там, у капиталистов, крупные зерновые хозяйства имеют своей целью получение максимума прибыли... У нас, наоборот... хозяйства... не нуждаются для своего развития ни в максимуме прибыли, ни в средней норме прибыли, а могут ограничиваться минимумом прибыли, а иногда обходятся и без всякой прибыли, что опять-таки создает благоприятные условия для развития крупного зернового хозяйства.

Поскольку эти преимущества объективны и необходимы (они 'не могут не создавать благоприятных условий'), технократическое руководство, основанное на их познании, так сказать, обречено на успех. Оно априори органично и порождает в массах 'дисциплинированный энтузиазм'. '...Даже слепые видят, что если и есть какое-либо

серьезное недовольство у основных масс крестьянства, то оно касается не колхозной политики Советской власти, а того, что Советская власть не может угнаться за ростом колхозного движения' [75, с. 439]. Эти слова были написаны в 1929 году в разгар коллективизации. А к 1935 году сельское хозяйство страны было так подорвано, что уровень 1928 года был достигнут только в 50-х годах в результате целого ряда экстраординарных мер. Однако любые, самые болезненные просчеты на этом пути уже не подвергались критике, политика не могла быть пересмотрена, ибо зиждилась на сакрализованной основе объективных преимуществ социализма. Даже явные политические просчеты толковались к вящей славе социализма, как в печально знаменитой статье Сталина 'Головокружение от успехов'.

В дальнейшем нарастающая сакрализация придавала органический статус складывающимся формам и механизмам деятельности и привела к прямому обожествлению личности Сталина. Отблески 'святости' распространялись 'сверху' на все ступени бюрократической иерархии, вследствие чего рациональная бюрократическая деятельность обретала сакральный статус.

Думается, что такой 'диагноз' можно распространить на большинство моностилистических культур, где всегда идея органичности деятельности, хотя и по-разному обосновываемая - через преимущества социализма, через избранность расы, через богопомазанность или просто божественность монарха, фюрера, вождя - сочеталась или сочетается с рациональной обесчеловечивающей бюрократией.

### **6.13. Категории полистилистической культуры**

Выше говорилось, что сегодняшние изменения в социокультурной жизни России - это движение от моностилистической культуры к полистилистической. Прежде чем перейти к анализу динамики текущих процессов, попытаемся, опираясь на модель Лотмана и Успенского, охарактеризовать полистилистический тип культуры.

Напомню: исследователи дают оппозиционные категории стилей - чистого и синтетического. Для чистого стиля характерна иерархия выразительных элементов, для синкретического, наоборот, 'снятие' иерархии, то есть деиерархизация; последняя является оппозиционной по отношению к категории иерархии.

*Деиерархизация.* Эта категория важна для нашего изложения в нескольких аспектах. Деиерархизация - это, во-первых, отсутствие иерархии экспрессивных средств культуры, во-вторых, отсутствие сакрального доктринального ядра, которое очерчивает некую священную, 'неприкасаемую', не подлежащую анализу и критике область жизни, определяющую степень сакральности других областей и служащую критерием интерпретации и оценки любых социокультурных фактов и явлений, в-третьих, отсутствие особо отличающейся группы бюрократов, экспертов или же творцов культуры, стоящих на вершине культурной иерархии, причем культурная иерархия может даже вообще исчезнуть как таковая.

Подобная ситуация, выражающаяся в деиерархизации образа культуры, складывается сейчас в России. Правда, министерство культуры существует, но не имеет возможности не то что диктовать свои правила, но и вообще сколько-нибудь заметно воздействовать на культурные процессы. Сформировались (и продолжают формироваться) новые культурные инстанции (разного рода фонды, союзы, объединения, творческие коммерческие организации), на основе которых возникли новые конstellляции культурных действий, совершенно не зависящие от культурной бюрократии. Разумеется,

в каждой из этих организаций создаются свои иерархии разного порядка, как формально административного, так и неформально творческого. Но важно не это, а то, что универсальная культурная иерархия практически отсутствует. Такая же ситуация складывается в идеологии, политике, экономике, во всех других сферах жизни.

*Деканонизация.* Данная категория полистилистической культуры выражается в отсутствии либо ослаблении жанровых и стилевых норм.

*Неупорядоченность.* В полистилистической культуре пространственно-временной порядок реализации культурных явлений нарушается: представления начинаются в 'неурочное' время (причем временной сдвиг понимается как один из выразительных элементов представления), сцена и зрительный зал в театре меняются местами, театральные, концертные и прочие группы дают концерты на улицах, а сами улицы (например, Арбат в Москве) воспринимаются как художественный феномен, театр под открытым небом, и их посещают именно для того, чтобы получить эстетические впечатления; в обыденной жизни исчезает (в прошедшие времена четко фиксируемое) различие между жилым помещением и офисом.

*Детотализация.* Данная категория полистилистической культуры означает исключение какого-либо видимого, воспринимаемого единства в многообразии культурных феноменов.

*Включение.* Эта категория так же характерна для полистилистической культуры, как 'исключение' для моностилистической, и означает максимум 'культурной терпимости'. Любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру, совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают взаимодействовать, а некоторые символы постоянно 'путешествуют' из одной системы в другую. Это ясно видно из работ художников 'соц-арта', использующих традиционную символику в новых, неканонических контекстах. В нынешнем поп-арте, рок-арте и других современных направлениях, так же как и в формирующихся стилях и направлениях в идеологии и политике, используются символические содержания, почерпнутые из самых разных, казалось бы, даже не совместимых друг с другом традиций. Немецкий искусствовед Рената Лахман называла такого рода взаимодействия знаковых систем семантическим промискуитетом [139, S. 542].

*Диверсификация.* Данная категория означает усложнение вместо упрощения. В полистилистической культуре возникают и складываются все более сложные системы взаимодействия традиций, культурных стилей, образов жизни, часто внутренне не связанных друг с другом.

*Эзотеричность.* В полистилистической культуре возникает тенденция к эзотерике вместо официального консенсуса, характерного для моностилистической культуры. Появляются эзотерические группы со своей собственной сакральной доктриной, собственным сакральным сознанием, своей символикой, своей внутренней иерархией и т.д., что автоматически ведет к исчезновению согласия.

*Негативность.* В полистилистической культуре отрицание или равнодушное непризнание существующего социально-культурного порядка занимает место позитивного отношения к нему, свойственного для моностилистической культуры.

*Ателеология.* Возникновение новых культурных форм и стилей часто сопровождается отказом признавать какую-либо цель развития культуры, общества, цель жизни, человеческого существования вообще.

Этот набор категорий позволяет представить ситуацию в ее типических характеристиках; так сказать создать идеально-типическую конструкцию полистилистической культуры. Разумеется, реальность сложнее, чем идеальная конструкция. В реальности элементы полистилистической и моностилистической культур сосуществуют. Старые структуры и символические системы живут; они, правда, лишены монополии на репрезентацию социокультурного целого и входят в нынешнюю реальность на правах одного из многих возможных стилей культуры. В то же время на поверхность жизни всплывают десятки и сотни новых или просто забытых традиций, жизненных форм, жизненных и культурных стилей. В целом эта ситуация может быть охарактеризована как переход от моностилистической культурной организации к стабильной полистилистической.

Естественно, возникает проблема механизмов такого перехода и понятий, которые позволили бы представить возникающие новые культурные стили и формы *in statu nascendi*, а процесс в целом - в его динамике. В связи с этим поставим два вопроса. Во-первых, откуда берутся эти новые для сегодняшней России культурные стили и формы? Во-вторых, каковы механизмы их возникновения и стабилизации?

## 6.14. Новые культурные модели

Однозначно ответить на вопрос о том, что является источником новых культурных стилей и форм, невозможно. Новые стили и формы приходят буквально отовсюду: с Запада, с Востока, из недавнего прошлого и глубокой древности, из разных временных слоев истории России.

Многие традиции заимствованы из культуры западного индустриального и постиндустриального мира, например хиппи, панки, яппи - корректные молодые бизнесмены с компьютерами и собственным кодексом поведения, позволяющим им держать дистанцию по отношению к традициям и обычаям 'нормальной' повседневной жизни. Западное происхождение имеет и множество актуальных ныне политических идеологий - от социал-демократии и либеральной демократии до либертарианства и идеологий 'сексуальных меньшинств'. То же можно сказать и об области экономической идеологии, где активно обсуждаются и находят свой путь в практику разнообразные концепции рыночной экономики.

Другой важнейший источник новых форм и стилей - собственное российское прошлое: возрождается православие с его богатейшим культурным багажом, часто отождествляемым с русской культурой как таковой; не очень весомо, но все же заявляет о себе русский монархизм как своеобразный политический стиль; либералы и социал-демократы отыскивают собственные корни не только на Западе, но и в дооктябрьской истории России; различные националистические движения частично усваивают идеологию дореволюционной 'черной сотни'. Этот перечень можно продолжить. Не меньшую роль играют традиции, сформировавшиеся в России в более близком прошлом: политический стиль большевистской партии, характерный для дореволюционного периода, то есть до завоевания большевиками государственной власти, активно перенимают новейшие коммунистические группы, партии и движения. Вообще большевизм не как эксплицитная политическая идеология, а скорее как образ мышления и стиль политики очень сильно воздействует на современную жизнь. Им одинаково заражены и консервативные коммунисты, и радикальные демократы.

Еще один важный источник - Восток. Йога, буддизм, индуизм, кришнаизм, различные школы восточных единоборств с соответствующим доктринальным содержанием - все это, часто через посредство Запада, интегрируется в современную русскую культуру, но в отличие от Запада не столь влиятельны восточные политические учения.

Прежде чем ответить на второй вопрос: какова 'механика' становления новых культурных форм, рассмотрим смысл слова 'новые' в этом контексте. В абсолютном смысле ни одна из них не является новой для России. Существовали разного рода субкультурные группы, действовавшие как бы в подполье, разнообразные русские и зарубежные традиции комментировались в научных исследованиях. Они новы в том смысле, что раньше, в советское время, отсутствовали возможности их публичной презентации, поскольку официальная моностилистическая культура исключала эти культурные формы как неаутентичные по идеологическим соображениям. И, естественно, именно на возможности их публичной презентации сосредоточилось внимание как самих представителей этих культурных форм, так и широкой общественности. (Подробнее об этом будет сказано в 7.6.)

## 6.15. Культурные инсценировки

В результате стремления 'показать себя' 'внешняя', презентативная сторона возрождаемых культурных форм стала важнее 'внутренней' - теоретической, доктринальной. Она стала и наиболее важной, так как позволяет вербовать новых сторонников. Резкое увеличение численности российских криш-наитов объясняется не глубиной и совершенством моральной доктрины, а привлекательностью театрализованных уличных шествий, участники которых в розовых одеждах несут развевающиеся флаги и распевают гимны. Точно так же монархисты увеличивают число сторонников не столько благодаря своей политической теории (если она у них и есть, то в самом примитивном неразработанном виде), сколько по причине зрелищности торжественных молебнов и подчеркнуто аккуратного ношения дореволюционной офицерской формы. Распад моностилистической культуры привел к разрушению традиционных систем личностных идентификаций. Многочисленные новые формы и традиции предлагают альтернативные возможности идентификаций. В этом смысле внешняя, презентационная сторона играет важнейшую роль: для людей, которые пытаются установить новые связи с жизнью взамен утраченных, внешние знаки идентификации являются знаками быстрого и скорого выхода из нынешнего их неустойчивого положения. Поэтому они надевают розовые одежды кришнаитов, русскую офицерскую форму, раскрашиваются под панков и т.д., часто даже не имея представления о доктринах, обуславливающих эти внешние проявления.

Вследствие этого первым и важнейшим этапом становления новых культурных форм оказывается их *инсценирование*. При этом первостепенное значение приобретают реквизит и костюмы. Роли заимствуются из наследия инсценируемой традиции. Люди ведут себя, как актеры на сцене, и живут *не своей собственной* жизнью. Но одновременно продолжается и их собственная повседневная жизнь: они должны растить детей, ходить на работу, по купать продукты, заниматься любовью, встречать праздники. При этом они не прекращают играть роли, диктуемые традицией. Таким путем происходит стилизация их повседневности. Постепенно складываются дифференцированные жизненные и культурные стили.

Инсценированный характер современных культурных стилей особенно ярко проявляется в области политики. В России сейчас может пятьдесят или сто, а то еще больше политических партий и движений (в разных источниках приводятся разные цифры), многие из них имеют свой отчетливый политический стиль. Большинство партий



воспринимает (и презентует) себя как часть той или иной политической традиции: либеральной, социал-демократической, коммунистической, анархистской, христианской. Но различия между этими партиями и движениями остаются почти исключительно только стилистическими. Как правило, программы практически одинаковы - демократические в самом общем смысле слова. У партий отсутствует связь или опора на особые социальные слои и группы, нет своего особого контингента избирателей. Члены партий рекрутируются почти исключительно из интеллигенции. И очень часто происходит произвольная смена стилей, политическая и стилистическая переидентификация не только рядовых членов партии, но и их лидеров. С нашей точки зрения, все это свидетельствует о том, что, во-первых, политическая жизнь (как и культурная жизнь в целом) носит пока инсценировочный (нефундаментальный) характер и, во-вторых, инсценируемые политические (а также культурные) стили еще не обрели стабильности, необходимой для устойчивого функционирования полистилистической культуры[1] Детальный анализ проблемы культурной инсценировки как механизма социального изменения дается в главах 7 и 8..

То, что сейчас происходит в политике, характерно для социокультурной ситуации в России в целом. Рената Лахман писала о семантическом промискуитете как черте синкретического стиля. Пока в России не установились стабильные отношения и связи между различными культурными стилями, между стилями и личностями, между групповыми стилями и групповыми интересами, между глубинными побуждениями личностей и групп и их выражением в культурных стилях. Я назвал бы это *стилевым промискуитетом*. Скорее всего, это свойство переходного периода, переживаемого ныне страной. В этой связи крайне интересен и важен вопрос: а что впереди? Каковы надежды и шансы России на формирование стабильной полистилистической культуры?

---

1. Детальный анализ проблемы культурной инсценировки как механизма социального изменения дается в главах 7 и 8.

## 6.16. Культурный фундаментализм

Так же как плюралистическая демократия, полистилистическая культура может осуществиться в действительности, если реализованы две предпосылки. Первая предпосылка - терпимость граждан по отношению к новым и чуждым культурным стилям и формам, их готовность жить в достаточно сложной полистилистической культурной среде. Вторая предпосылка - наличие формальных (в том числе законодательно утвержденных) правил взаимодействия различных стилей, форм, культур, традиций в нормальном контексте повседневной жизни.

Сейчас крайне трудно оценивать уровень терпимости и готовности к мирному культурному существованию всего населения бывшего Советского Союза. С одной стороны, налицо более чем семидесятилетний опыт сосуществования в многонациональном государстве, когда между нациями границы отсутствовали, более четверти населения проживало вне 'своих' национальных регионов, развивались и крепились реальные традиции культурного добрососедства. С другой стороны, это добрососедство можно объяснить как случайное явление, как вынужденное сплочение перед общим и одинаковым для всех бедствием, каким был коммунистический режим. Усиление национальной вражды, национальный изоляционизм, нетерпимость, сепаратизм, необычайно усилившиеся после распада СССР, свидетельствуют в пользу второго объяснения. Но все же остается надежда, что после периода националистической

эйфории, вызванной становлением самостоятельных национальных государств, начнут восстанавливаться прежние культурные, хозяйственные и просто родственные связи, и многокультурное сожительство вновь станет нормой. Нынешние конфликты носят в основном политический характер и в принципе преодолимы.

Аналогичные проблемы возникают и при выработке формальных демократических правил, регулирующих взаимодействия не только в политической, но и в культурной сфере. Предшествующее, советское культурное законодательство создавалось исходя из потребностей моностилистической официальной культуры. Поэтому на современном этапе развитие либо сталкивается с устаревшими нормами и предписаниями, либо происходит в правовом вакууме. В последнем случае царит произвол разного рода чиновников. Все решают деньги, политические предпочтения, потребности и закономерности собственно культурного развития отходят на второй план.

Но и само развитие культуры в период перехода от моностилистической культуры к полистилистической, то есть в период, как было сказано, стилистического промискуитета, таит в себе опасные с точки зрения будущего тенденции, а именно тенденции *культурного фундаментализма*.

Скажем сначала несколько слов о фундаментализме вообще и о культурном фундаментализме в частности. Этот термин впервые появился в США в конце прошлого века, когда был издан морально-теологический трактат 'The Fundamentals of Christian Faith' ('Основания христианской веры'). Множество членов христианских сект и деноминаций восприняли Основания как прямое руководство по ведению частной и общественной жизни. С тех пор американские фундаменталисты оказывают огромное влияние на моральный климат, политический стиль, вообще на жизненные стили американцев.

Другой пример - исламский фундаментализм в Иране и в других мусульманских странах: религиозно-политическое и моральное движение, ставящее своей целью формирование теократического исламского государства. Если американские фундаменталисты достигли частичного успеха, то иранские - полного. В Иране доктрина, поведенческие нормы и моральные принципы ислама не просто влиятельны; они практически полностью определяют и регулируют деятельность в любой сфере общественной и частной жизни. В противоположность США - стране полистилистической культуры, где фундаменталисты весьма влиятельны только в некоторых регионах и в отдельных сферах жизни, Иран может считаться образцом моностилистической культурной организации.

Если вернуться к проблемам России и других стран СНГ, можно сказать, что сейчас здесь налицо опасность 'фундаментализации', то есть установления моностилистической культурной организации. Каковы механизмы этого процесса?

Рассмотрим, как происходит инсценирование новых культурных стилей (об условности применения термина 'новизна' в данном контексте говорилось выше), на примере стиля жизни хиппи и 'русского' стиля, характерного для монархистов и ряда других националистических групп. Инсценирование этих (и любых других) стилей с необходимостью предполагает несколько этапов. Первый этап: усвоение некоего доктринального ядра (у хиппи писаная доктрина или формальное учение отсутствует, но смысл идеи выражается в наборе максим типа 'Все люди - братья', 'Make love, not war' и т.д.; впрочем имеются и соответствующие книги, например 'Zen and the Art of Motorcycle Maintenance'; у 'русских' - это идеи великого предназначения России, выраженные в определенных исторических или публицистических трудах). Второй этап - выработка соответствующего морально-эмоционального настроения (у хиппи - это специфический

гуманистическо-гедонистический образ чувствования, у 'русских' - отражение того, что русские писатели и философы писали о чертах русского характера, русской души). Третий этап - усвоение поведенческого кода и символики одежды. Четвертый этап - выработка лингвистической компетенции (у хиппи - своеобразный международный жаргон, у 'русских' - архаизированный, 'солженицинский' стиль). Пятый этап - приспособление к мизансценам, где происходит презентация избранного культурного или жизненного стиля (у хиппи - вокзалы, центральные улицы и площади больших городов, у 'русских' - православные храмы и большие общественные здания). Все это - логически необходимые этапы, однако в реальной истории инсценирования их последовательность имеет, скорее, обратный характер.

На первых этапах инсценирования новичок чувствует себя отчужденным от роли. По мере развития инсценировки он все более и более идентифицирует себя с ролью, которую исполняет. 'Быть хиппи' или 'быть русским' - это уже не игра, а реальная жизнь. Новообращенный хиппи или новообращенный русский научается *исключать* других людей и другие жизненные стили из своей среды, благодаря чему достигает значительного *упрощения* своей жизни и своего мировоззрения, которые становятся более последовательными. Логической границей этого процесса является *канонизация* жизни, *тотализация* редуцированного образа жизни путем дальнейшего исключения неаутентичных элементов, формирование официального группового *консенсуса* и т.д.

Все это - типичный путь формирования того, что я называю культурным фундаментализмом. Таким образом, культурный фундаментализм можно определить как процесс тотализации культурного стиля с его специфической доктриной, чувствами, нормами, опытом. Заметим, что любой культурный стиль может быть фундаментализирован. Приведем такой пример: в одном из московских рекламных изданий было помещено следующее объявление: 'Ищу комплект дверных ручек для автомобиля 'Крайслер-рояль' 1909 года выпуска'. Для московского рынка это весьма необычный товар. Данный факт можно рассматривать как реализацию фундаменталистской установки в инсценировании стиля 'ретро', когда любой ценой должна быть достигнута аутентичность всех элементов жизненной среды (безусловно, весьма сомнительна рациональность или целесообразность поиска подлинных дверных ручек для автомобилей выпуска 1939 года, гораздо проще и дешевле использовать дверные ручки от любой новой и легко доступной модели). В случае культурного фундаментализма 'актер на сцене' стремится ко все более и более аутентичной жизни, для чего исключает неаутентичные элементы, добивается упрощения жизненной среды, канонизации, тотализации, выработки позитивной установки по отношению к жизни. Он строит свою индивидуальную моностилистическую культуру по образцу моностилистической культуры своей референтной группы.

Однако легко заметить, что, анализируя процесс фундаментализации культурного стиля, мы не затронули такие важные категории моностилистической культуры, как иерархия и телеология. Дело в том, что выработка соответствующих этим категориям практик свойственна далеко не всякому процессу фундаментализации. Например, они отсутствуют в доктрине и традиции хиппи, и, напротив, имеются в русской национальной традиции, как, впрочем, в любой националистической традиции. С чисто формальной точки зрения содержание традиции и лежащей в ее основе доктрины не играют роли для процесса фундаментализации. Фундаментализм хиппи, ретроавтомобильный фундаментализм, исламский фундаментализм, русский национальный фундаментализм - все это разновидности культурного фундаментализма. Они относятся к одному типу и представляют собой результат тотализации какого-либо культурного стиля.

Но с точки зрения социальных последствий развития фундаменталистских установок содержание доктрины и традиции имеет огромное значение. В традиции русского национализма, как и в любой националистической традиции, в религиозных и квазирелигиозных традициях - в коммунистической традиции, исламских доктринах - иерархия и телеология являются неотъемлемой частью аутентичной жизни и, следовательно, неотъемлемым элементом процессов их инсценирования. Более того, аутентичная реставрация этих культурных и жизненных стилей необходимо предполагает их экспансию. В противоположность этому идеология хиппи, например, не является экспансионистской: хиппи стремится к тотализации своей собственной жизни и своего собственного опыта и только в силу этого входит в свою группу, вливается в свою общность или *Gemeinschaft*, если воспользоваться термином Ф.Тённиса. Но общность русских - это, по определению, все русские. Общность православных верующих - это также все русские, 'православный народ'. Общность коммунистических верующих - это, потенциально, все человечество (почти то же можно сказать и об исламском фундаментализме). Поэтому нас не пугает фундаментализм хиппи или ретроавтомобильный фундаментализм, но мы боимся коммунистического, исламского, всякого другого национального и религиозного фундаментализма.

В этом анализе, я думаю, ключевым является слово 'тотализация' - тотализация мировоззрения и образа жизни. Чисто логически пределы возможной тотализации всегда фиксируются 'изнутри' - они заложены в самом содержании доктрины и традиции, представляющих тот или иной культурный стиль. В процессе инсценирования каждый культурный стиль движется к этому пределу, то есть к фундаментализации, к формированию моностилистической культуры. Но только некоторые из этих стилей имеют экспансионистский потенциал, то есть представляют собой потенциальную опасность как для политической демократии, так и для полистилистической культуры вообще.

Сейчас трудно определить однозначно, каковы шансы тотализации тех или иных фундаменталистских течений в России. Во всяком случае, предпосылки для их развития налицо. История свидетельствует, что быстрый рост фундаменталистских установок и их успешная реализация в государственном масштабе связаны с массовыми социальными движениями. Крупнейшие тоталитарные режимы, базировавшиеся на моностилистической культуре - сталинская Россия и нацистская Германия - возникли на волне социальных движений культурно-фундаменталистского толка. Такие или подобного рода движения существуют и в современной России, причем в последние годы они заметно активизировались.

Также известно, что фундаменталистские движения крепились именно в переходные периоды, когда происходило разложение моностилистической культуры и формирование полистилистической, то есть в периоды стилистического промискуитета. Во времена, трудные для человека из-за утраты жизненных ориентиров, фундаменталистские движения предоставляют человеку возможности культурной идентификации, следовательно, обретения почвы под ногами.

Такая ситуация характерна для многих и многих стран в самые разные моменты истории. Что касается конкретно российских фундаменталистских течений, в частности коммунистических, нынешнее усиление которых кажется странным в обществе, настрадавшемся под коммунистическим игом, то оно объясняется отнюдь не роковой любовью русских к деспотизму. Как было показано, к этому ведет логика инсценирования культурных форм, неизбежно радикализирующихся в условиях, когда полностью отсутствует или очень скуден опыт плюралистического поликультурного существования.

## Глава 7

### Инсценировки в культуре

#### 7.1. О теории трансформации

Теория трансформации, которая активно используется в основном западными политологами и обществоведами для описания и анализа процессов перехода России и стран Восточной Европы к рыночной организации экономики и демократическим политическим институтам, базируется на нескольких допущениях, не всегда явно формулируемых, но универсально принимаемых. Первое и основное из них касается самого направления трансформации: институциональный порядок, который возникает в результате процесса перехода, в общем и целом должен воспроизвести институциональный порядок современных западных демократических обществ. Это предполагает, что будут сформированы системы представительной демократии, осуществлено разделение властей, реорганизована судебная власть, произойдут формирование органов конституционного надзора, возникновение интермедиарных систем выражения социальных интересов, которые составят базис складывающегося гражданского общества. Соответствующие изменения должны произойти также в экономической сфере: при посредстве государства совершаются разгосударствление и приватизация предприятий, децентрализация и демополизация хозяйственного управления, формирование налоговых систем. Одновременно должны быть созданы - взамен разрушенных государственных - новые системы социального обеспечения, основанные на частном интересе, но регулируемые и поддерживаемые государством: здравоохранение, образование, пенсионная система, система гарантий при безработице. Параллельно складывается правовой механизм реализации этих изменений. Социальная система перестраивается полностью, практически все области жизни должны быть затронуты изменениями, а точнее сказать - должна произойти их кардинальная реорганизация на принципиально новых основаниях<sup>[1]</sup> По проблемам трансформации в Восточной Европе существует огромное количество литературы. Здесь нет необходимости давать подробную библиографию. Сошлюсь лишь на итоговый том 25-го конгресса Немецкого социологического общества во Франкфурте, почти целиком посвященный проблемам трансформации, и на вступительную статью его редактора, удачно подытоживающую пестрые и многообразные мнения на этот счет [192]..

Второе неявное, но также общепринятое допущение заключается в том, что все перечисленные выше процессы должны происходить одновременно. Основой этого допущения является традиционное для социологии представление о системном характере общественной организации, суть которого состоит в том, что изменения в каком-то одном сегменте неизбежно вызывают вполне определенные, системно ориентированные изменения в других сегментах.

Эти допущения порождают ряд парадоксов, типичных для современных исследований общественных трансформаций. Отметим два из них. Первый можно назвать *парадоксом средств и целей*, острее всего он проявился и продолжает проявляться в России, где достаточно решительное (несмотря на допущенные ошибки и непоследовательность) реформирование экономических институтов сопровождается ужесточением политического режима, препятствующего формированию демократического политического порядка. Чтобы не быть голословным, приведу несколько фактов. Во-первых, это разгон парламента и фактическая ликвидация конституционного суда в октябре 1993 года, то есть уничтожение (к счастью, на время, а не навсегда) институтов, единственно способных служить противовесом складывающемуся режиму личной власти;

во-вторых, это остановка и поворот вспять начавшегося процесса политической децентрализации и формирования местного и регионального самоуправления; в-третьих, это торможение (или в лучшем случае непоощрение) со стороны исполнительной власти процесса формирования многопартийной системы и так называемых промежуточных структур представительства интересов, что весьма наглядно проявилось в период избирательной кампании в Государственную Думу, когда было ясно видно стремление исполнительной власти по возможности ослабить влияние структур партийного представительства на выборах; в-четвертых, это жесткий контроль средств массовой информации, поставленных в финансовую зависимость от правительства. Конституция 1993 года, подготовленная к принятию также с нарушением законодательства, закрепила и стабилизировала уже сложившийся авторитарный режим, по ряду параметров весьма напоминающий политическую структуру самодержавного правления в дореволюционной России.

Сторонники такого рода развития полагают, что иным путем невозможно осуществить переход к рыночным структурам в экономике. Но если данное предположение соответствует истине, то это означает, что в ходе создания рыночной экономики утрачивается демократическая сущность процесса трансформации. И чем более форсируется этот переход, тем в большей степени он утрачивает свой политический и социальный смысл, превращаясь по сути дела в процесс кардинальной экономической - и только экономической - модернизации.

Другой парадокс - это *парадокс одновременности*, описанный известным немецким социологом Клаусом Оффе [151]. Согласно его утверждению, политические и экономические изменения не могут совершаться одновременно, ибо каждое из этих изменений возможно только в том случае, если уже произошло другое изменение, то есть оно выступает в качестве собственной необходимой предпосылки.

Оба эти парадокса тесно связаны друг с другом. Но они оба являются парадоксами лишь в той мере, в какой фигурируют в рамках теории трансформации, основанной на двух упомянутых выше неявно признаваемых предпосылках: тотальности и одновременности изменений. Стоит лишь отказаться от этих предпосылок или по крайней мере признать их условными, как парадоксы перестают быть парадоксами. Но тогда теория трансформации утрачивает свои коренные характеристики, общественная трансформация начинает восприниматься не как относительно замкнутый процесс с заранее заданными конечными параметрами, но как открытый процесс, который характеризуется постоянно происходящими определением и переопределением как исходных обстоятельств, так и желаемых конечных результатов деятельности. Этот саморегулирующийся, самокорректирующийся процесс свободен от концептуальной заданности, а также от парадоксов, не находящих своего разрешения в рационалистической парадигме и постоянно побуждающих реформаторов к насилию, технократическому по своей природе.

---

1. По проблемам трансформации в Восточной Европе существует огромное количество литературы. Здесь нет необходимости давать подробную библиографию. Сошлюсь лишь на итоговый том 25-го конгресса Немецкого социологического общества во Франкфурте, почти целиком посвященный проблемам трансформации, и на вступительную статью его редактора, удачно подытоживающую пестрые и многообразные мнения на этот счет [192].

## 7.2. Трансформация как культурная реорганизация

Отказ от таких предпосылок, как тотальность и одновременность изменений, которые заложены в самой эволюционирующей системе, заставляет обратиться к анализу механизмов и предпосылок, 'виновных' в неодновременности возникновения, в партикулярности и разнонаправленности возникновения новых структур и институтов.

Предварительно скажем несколько слов о предпосылках. С точки зрения социальной интеграции их можно разделить на две группы: те, что играют негативную роль, и те, что играют позитивную роль. Негативные выражают тенденцию к аномии и являются продуктом дезинтеграции, спонтанного распада или сознательного разрушения старых структур. Позитивные предпосылки обеспечивают минимум социального порядка и гарантируют дальнейшее организованное развитие; с одной стороны, они представляют собой принципиально неразрушимый общественный 'остаток', наименьший общий знаменатель старой и возникающей новой систем, а с другой стороны - основание будущего развития новых систем и институтов.

Как правило, разрушение старых структур это результат политических решений, которым предшествует спонтанная переориентация участников старых структур на новые нормативные модели. Например, такими решениями были запрещение деятельности КПСС, ликвидация Госплана и системы отраслевых министерств, а в случае распада СССР - ликвидация Верховного Совета. Спонтанное ослабление всех этих институтов, представлявших собой идеологическое, экономическое и политическое основание общества, началось задолго до того, как они были ликвидированы в политическом и организационном смысле (массовый выход из КПСС, экономические реформы, ограничивающие всеислие министерств и передающие все больше функций планирования и распределения самим предприятиям, внутрипарламентская оппозиция в Верховном Совете, настроенная на ликвидацию СССР, имеющая в то же время 'запасной аэродром' в российском парламенте). Однако эти спонтанные тенденции не вели с необходимостью к распаду этих институтов, скорее они выражали изменение их идеологического содержания, их внутренней нормативной организации и - одновременно и в связи с этим - изменение их социальной функции. Так, КПСС постепенно превращалась в партию реформ; на 19-й партийной конференции, проходившей в начале 1991 года, была представлена для обсуждения и последующего принятия на партийном съезде новая программа партии, имеющая прямо и откровенно социал-демократическое содержание, предполагающая введение многопартийности и коренную реформу политической системы. В то же время немыслимые в классический советский период массовый выход из КПСС и создание *de facto*, еще до юридического оформления новой политической системы, целого ряда 'идеологически чуждых' политических партий и организаций, регионализация и децентрализация КПСС, формирование внутри ее самой альтернативных, демократических партий и групп - все это само по себе ставило КПСС в совершенно новую ситуацию политического плюрализма. Изменение идеологического содержания и организационной структуры партии сопровождалось изменением ее социальной функции, то есть изменением политической системы в целом.

Коммунистическая партия представляла собой основной интеграционный механизм старого порядка. Социальная, политическая и экономическая организация общества в целом диктовалась, регулировалась и контролировалась партийным аппаратом. В то же время функционировали потенциально независимые властные структуры: судебная, исполнительная, законодательная. Но при советском режиме они существовали лишь формально, являясь на деле специализированными частями партийной структуры. Изменения внутри КПСС, ее стремление освободиться от функций прямого

государственного управления, не свойственных партии как политической организации, привели к высвобождению трех названных ветвей власти и обнаружили их значительный реформистский потенциал.

Параллельно реформированию политической и экономической систем происходила реорганизация государственной структуры советской 'империи'. Под давлением национальных движений большинство республик в составе СССР заявило о своем государственном суверенитете. Центральная власть, стремящаяся сохранить государственную целостность СССР, выдвинула идею нового Союзного договора, в результате которого на месте прежнего СССР и практически в том же составе должно было возникнуть федеративное государство. Как известно, накануне подписания Союзного договора, назначенного на 22 августа 1991 года, М.Горбачев был арестован в Форосе, в Москву были введены войска. После попытки путча республики одна за другой объявили о своем выходе из состава СССР. Начался лавинообразный неуправляемый распад государства, логическим завершением которого стало провозглашение Россией своей независимости, упразднение СССР и создание в январе 1992 года Содружества Независимых Государств (СНГ) как межгосударственного объединения.

Распад СССР означал одновременно и завершение эволюционно-реформистского этапа российской трансформации. Был ли потенциал реформ окончательно исчерпан? Способна ли была советская система к последовательной демократической трансформации? Могла ли коммунистическая партия самопреобразоваться настолько, чтобы, отказавшись от своей прежней роли в советской системе, стать одной из многих равноправных политических организаций в системе парламентской демократии? Эти и многие другие подобные вопросы не имеют однозначного ответа. Традиционные теоретические суждения, характерные для доперестроечного периода, вообще отвергали возможность эндогенных изменений в рамках советского строя. В версии теории тоталитаризма, основоположником которой можно считать Ханну Аренд [93], полагалось, что изменение природы тоталитарного общества возможно только извне, военным путем. В немногих пророчествах о близящемся распаде СССР в качестве его причины называли грядущие этнические и национальные конфликты [107]. Конечно, последние сыграли свою роль, но лишь на заключительном этапе этого процесса. Перестройка началась внутри системы и на первых этапах осуществлялась традиционными для системы средствами. Для теоретиков трансформации этот факт был совершенно неожиданным. Могла ли перестройка продолжаться и завершиться успешно - созданием демократического политического и экономического порядка? Этот вопрос теоретически не осмыслен и вряд ли будет осмыслен, поскольку потерял актуальность; он не получил, увы, и практического ответа. Специфическая констелляция обстоятельств и перипетии борьбы за власть привели к распаду государства и прервали горбачевский эксперимент. Но его автор до сих пор твердо уверен, что цель была достижима, методы правильными, а дело погубила только случайность. К сожалению, эти утверждения уже не верифицируемы.

Как бы то ни было, реализация эволюционно-реформистского типа трансформации предполагает возможность преобразования политических и экономических институтов и создания демократического общественного порядка без социальной и культурной революции, при сохранении исторической преемственности и самоидентичности государства и общества в целом, а также составляющих его индивидов. Советской моностилистической культуре, диктующей типичные и единообразные для всего общества нормы деятельности, восприятия и интерпретации мира, предстояло путем самораскрытия и все более широкого допуска альтернативных культурных образцов и моделей превратиться в полистилистическую культуру с соответствующей плюралистической политической и хозяйственной организацией.



После распада СССР преобразования приобрели революционный характер. Старые политические и экономические институты стали систематически уничтожаться. Одним из первых декретов Президента России была запрещена коммунистическая партия. Ликвидирован' централизованная организация экономики. Лишь почти через год - в октябре 1993-го - в результате вооруженного насилия была сломана ведущая свое происхождение из советского времени политическая система - иерархия Советов различного уровня (Верховный Совет, региональные, городские, районные и поселковые советы). Все это как бы подготавливало почву для создания нового институционального порядка.

### 7.3. Культурный разрыв

В России ликвидация традиционных советских институтов ознаменовала собой глубочайший культурный разрыв в отличие от стран Центральной и Восточной Европы, переживающих подобного рода социальную трансформацию. Это объясняется тем, что в России советский режим существовал гораздо дольше. После резкого культурного перелома, вызванного революцией 1917 года, почти три поколения выросли и сформировались в культурной среде, которая, несмотря на изменения политического режима, значительные технологические и социально-структурные преобразования, отличалась редкостной устойчивостью и консерватизмом.

Устойчивость и консерватизм объясняются неизменностью и универсальным характером культурной модели, господствовавшей в России на протяжении более семидесяти лет. В ее основе лежала советская версия марксизма, предполагающая определенное видение природы общества, человека и социальных институтов, направленности и форм социального развития. Марксизм претендовал на глобальное объяснение мира, располагая в то же время концептуальным аппаратом, позволяющим переводить всеобщие понятия и идеи на язык практического политического и далее на язык внеполитического повседневного поведения. В ходе такого перевода происходила 'марксизация' и политизация повседневности, благодаря чему советский марксизм, не утрачивая свойственного ему с самого начала статуса политической идеологии, постепенно становился универсальной интерпретационной схемой, на основе которой объяснялись и нормативно регулировались буквально все проявления человеческой активности и все жизненные содержания.

Изначальная диалектическая предрасположенность марксизма в советском варианте преобразовалась в вульгарную и в то же время хитроумную способность объяснять любые, пусть даже взаимоисключающие факты в собственную пользу, то есть применительно к собственным целям и намерениям (образцом здесь могут служить 'диалектические анализы' Сталина, когда ему приходилось обосновывать резкие, на сто восемьдесят градусов, повороты собственной политики). При этом 'марксистская' диалектическая методология и собственные диалектические способности всегда были предметом особой гордости коммунистических вождей. Практическим результатом применения такого рода скептической диалектики стало сохранение самотождественности общества, несмотря на ряд коренных изменений политического режима. Например, советское общество 1979 года было склонно отождествлять себя с Россией 1919 года (то есть с послереволюционной Россией) и видеть непроходимую пропасть между собой и Россией 1909 года, хотя структурный анализ мог бы открыть гораздо больше сходств между (Советским Союзом и Российской Империей, чем между Советским Союзом и Россией после 1917 года.

Именно эти черты: якобы неизменный, в своем роде надвременный характер марксистской идеологии на протяжении жизни нескольких поколений и ее универсальность в качестве интерпретационной и нормативной схемы - придали советскому марксизму характер культуры. Он существовал не только и не столько как политическая идеология, сколько как нормальный повседневный образ мира, на который ориентируется практическая человеческая деятельность. Если воспользоваться терминологией Тенбрука, можно сказать, что советский марксизм представлял собой 'репрезентативную культуру'.

Поэтому не удивительно, что разрушение советской идеологии и ее институциональной основы, понимаемой в терминах той же самой идеологии как объективная основа устройства мира, оказалось для России чем-то большим, чем просто смена идеологии или политического режима. По сравнению с другими восточноевропейскими странами, которые жили при марксизме гораздо меньше времени и где марксистский образ мира всегда был несколько релятивирован (поскольку сохранялись 'несоциалистические' формы хозяйствования, альтернативные по отношению к марксизму партии и идеологии, буржуазные стили жизни), в России разрушение советского режима было воспринято гораздо более болезненно. Это - поистине гибель культуры в том понимании, которое мы имели в виду в главе 6, что субъективно неизбежно воспринимается как своего рода конец мира, причем с точки зрения этой культуры - единственно возможного мира.

Гибель культуры предполагает два следствия, крайне важных с точки зрения нашего анализа. Во-первых, распад привычного образа мира влечет за собой массовую дезориентацию, утрату идентификаций на индивидуальном и групповом уровнях, а также на уровне общества в целом. Мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми. Во-вторых, немедленно начинается поиск новых культурных моделей, призванных восстановить мир как целое, пусть иное, чем раньше, но равным образом понятное и упорядоченное.

#### **7.4. Биография и культура**

С феноменологической точки зрения утрата идентификации проявляется как потеря человеком способности вести себя так, чтобы реакция внешнего мира соответствовала его намерениям и ожиданиям. Человек видит и понимает, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом. Его перестают 'узнавать' партнеры по взаимодействиям, которые раньше не представляли проблемы и протекали как бы сами собой. Человек становится неузнаваемым для мира, так же как и его действия; самые элементарные и привычные из них не вызывают соответствующей, столь же элементарной и привычной реакции. Человек как бы перестает отражаться в зеркале социального мира. В результате он становится неузнаваемым для самого себя, перестает знать самого себя. Как показал Г. Гарфинкель, такое состояние порождает чувство неуверенности и тревожности, психосоматические синдромы, острые депрессии и психозы [120, p. 55].

С точки зрения структурной утрата идентификации проявляется как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды. Идентификация формируется в процессе социализации и может быть утрачена по двум основным причинам: в результате кардинальных психических изменений и в результате быстрых и значительных изменений окружающей социальной среды. Как правило, идентификации институционализированы, то есть связаны с основными институтами: семьей, государством, экономикой, образованием и прочими, и проявляются через соответствие поведения институциональным требованиям и ответную реакцию институтов. Поэтому разрушение или резкое содержательное изменение институтов, в которых были социализированы

индивиды, вызывает массовую утрату идентификации, значимую в масштабах всего общества.

Можно выделить несколько типических элементов процесса деидентификации. Прежде всего это утрата биографии. Формально индивидуальная человеческая биография характеризуется соотношением прошлого и будущего или, если говорить конкретнее, соотношением пройденного жизненного пути и перспективных жизненных планов. Но в субъективном восприятии самого индивида не прошлое, а именно планируемое, ожидаемое и предвидимое будущее обеспечивает единство и целостность его биографии и, следовательно, прочность и долговременность его идентификаций. Прошлое - это тень, отбрасываемая будущим. В этом смысле резкие институциональные изменения, разрушающие жизненные планы либо требующие их быстрого и кардинального пересмотра, ведут, как правило, к разрушению биографий.

Исчезает будущее, поскольку разрушается содержащаяся в культуре и зафиксированная в соответствующих институтах объективная основа его планирования. Исчезает прошлое как развивающаяся система, ибо будущее уже не выступает как критерий его оценки и интерпретации. Прошлое превращается в неупорядоченный набор событий и фактов, не обладающий собственной внутренней целостностью. Обычно такое разрушение биографий происходит у людей, ориентированных на карьеру и стремящихся активно формировать свой жизненный путь. Чем сильнее мотивация на успех в той или иной сфере деятельности, тем больший удельный вес приобретают каждый факт и каждое событие, тем прочнее они укладываются в целостность развивающейся биографии и тем болезненнее и, следовательно, разрушительнее оказываются культурные и институциональные изменения, радикально переопределяющие понятие успеха. Поэтому можно сказать, что болезненнее всего гибель советской культуры сказалась на наиболее активной части общества, ориентированной на успех в рамках сложившихся институтов, то есть на успех, сопровождающийся общественным признанием. Успешные биографии в любом обществе являют собой культурные образцы и служат средством культурной и социальной интеграции. И наоборот, разрушение таких биографий ведет к прогрессирующей дезинтеграции общества.

В этой ситуации наименее страдают либо индивиды с низким уровнем притязаний, не ориентированные на успех, либо авантюристы, не обладающие устойчивой долговременной мотивацией. Как показывал еще Г.Зиммель, приключение предполагает крайнюю интенсивность переживания и деятельности на определенном отрезке времени, как бы изолированном и отключенном от общего течения жизни. Для авантюриста жизнь состоит именно из таких отрезков, внутренне единых и плотных, но лишенных необходимой связи друг с другом. Чтение биографий авантюристов может быть весьма занимательным, но в строгом смысле слова авантюристы не имеют биографий. Их жизнь начинается снова с каждым новым приключением и вместе с ним заканчивается. Поэтому им нечего терять в революциях, наоборот, любые бурные социальные изменения побуждают такого рода мотивацию. Авантюрист как социальный тип - фигура, характерная и для России настоящего времени.

В период перестройки и начала реформ была широко распространена точка зрения, заключавшаяся в том, что реформы, ликвидировав гнет партийного аппарата, освободят в людях творческие силы, которые раньше просто не могли найти достойного применения. Возможно, что если бы реформы осуществлялись в условиях культурной и институциональной преемственности, индивиды с устойчивой мотивацией на профессиональный успех, сопровождающийся общественным признанием, могли бы реализовать свои притязания (Однако сейчас это суждение, как и многие другие, нельзя

верифицировать). Собственно, в начале перестройки именно такое развитие имело место. Перестройка в значительной мере делалась руками писателей, ученых, театральных режиссеров, журналистов, вообще тех, кого у нас в стране было принято относить к категории 'творческая интеллигенция' (поскольку понятия 'свободные профессии' практически не существовало). Эти люди обладали крайне высоким уровнем притязаний; общественное признание представляет собой *conditio sine qua non* их профессиональной (и не только профессиональной) деятельности. В российской традиции, которая не была прервана и в советское время, принадлежность к творческой интеллигенции предполагала определенную степень социальной и политической ангажированности. Поэтому активное участие этих людей в перестроечной политике не должно было повлечь за собой биографического разрыва, но, наоборот, являлось логическим продолжением и развитием их биографий.

Примерно такие же биографические процессы протекали в других социальных слоях и группах. Тот факт, что были исключены аппаратный контроль и принуждение в результате внутренних изменений в самой КПСС, обеспечивал для индивидов возможность свободного профессионального развития в условиях преемственности, то есть сохранения единства биографии. Массовый выход из КПСС в этот период биографически не играл сколько-нибудь значимой роли. Членство в партии и определенная степень формальной политической ангажированности (партийная работа) в позднее советское время считались (а в подавляющем большинстве случаев и являлись) необходимым условием продвижения в любой профессиональной сфере. Индивиды, ориентированные на профессиональный успех, рассматривали членство в партии как инструментальную ценность. Поэтому и выход из партии не стал для них биографическим переломом, скорее, наоборот, это был символический акт, подтверждающий изначальное единство и целостность их профессиональных биографий.

## 7.5. Идеология как культура

Однако независимо от того, сохранял ли человек членство в партии или выходил из нее, само существование КПСС как института (при любом, негативном или позитивном, отношении к ней) играло важную роль, способствуя осознанию человеком собственной индивидуальной идентичности. В соответствии со сказанным выше о превращении марксистской идеологии в культуру можно утверждать, что КПСС к концу ее существования превратилась из политического института в культурный. Представление о партии и ее роли в мире определяло структуру социализации индивида. Рост человека от ребенка до взрослого - это его рост к партии. Каждый проходил один и тот же путь: в возрасте 6-7 лет ребенка принимали в октябрята (первая идентификация с партией), подростка 11-13 лет - в пионеры, молодой человек 15-17 лет вступал в комсомол, затем логически должно было следовать вступление в партию. Переход с одной ступени социализации на другую имел ритуальный характер, сопровождался проверками и испытаниями. Далеко не все доходили до самого конца, то есть вступали в партию. Но когда это событие происходило, оно было равносильно инициации: индивид как бы превращался в равноправного взрослого члена общества. Нет нужды особо подчеркивать, как глубоко запечатлевались такие обряды в сознании молодого человека и сколь значительную роль они играли в формировании индивидуальной идентичности.

Поэтому даже независимо от индивидуального отношения к партии ее существование как института было крайне важным, поскольку позволяло сохранять единство и преемственность в биографическом развитии индивидов. Для одних партия играла роль точки отсчета: ее существование как бы показывало, насколько далеко от своего первоначального состояния ушел индивид, оставаясь в то же время самим собой. Для

многих других, отнюдь не сознательных марксистов и коммунистов, партия играла роль центрального стержня, скрепляющего воедино всю индивидуальную биографию в целом, или, если выразаться более строго, роль идентификационной доминанты, причем совершенно безотносительно к ее политико-идеологическому смыслу, а только в силу ее культурной значимости. Поэтому запрет КПСС, произошедший, когда завершился этап 'перестроечного', эволюционного развития и началось систематическое разрушение институтов советского общества, и ставший одной из первых акций Ельцина после прихода его к власти, сыграл поистине роковую роль для многих миллионов граждан России. То, что партия перестала существовать, означало для них полную или частичную потерю собственной биографии, полную или частичную деидентификацию и дезориентацию.

Все, что выше говорилось об индивидуальной идентификации, происходило и происходит также на уровне групп и на уровне всего общества. Крушение советской культуры означало также крушение огромного количества ставших уже традиционными групповых и классовых идентификаций. Это относится прежде всего к рабочему классу, который вдруг в одночасье перестал быть гегемоном. Это относится к творческой интеллигенции, мгновенно утратившей прежние, существовавшие при коммунистическом режиме привилегии и практически исчезнувшей из фокуса общественного внимания. Это относится к 'номенклатуре', просто переставшей существовать как таковая. Практически ни одна из групп советского общества не сохранила своего прежнего статуса. Крушение групповых идентификаций нашло свое отражение в процессах деидентификации конкретных индивидуальных представителей этих групп.

В конечном счете современное российское общество в целом лишилось устойчивой идентичности. Россия перестала быть советской, но не стала парламентской демократией западного типа. Она перестала быть 'социалистической', но не стала 'капиталистической'. Она не хочет отождествлять себя с Советским Союзом, но не может отождествить себя с Россией, какой она была до 1917 года. Это является причиной колебаний и непоследовательности в российской политике - своего рода синдром потери идентификации на общегосударственном уровне. Такую высокую цену неизбежно приходится платить за разрыв преемственности и разрушение культуры.

## **7.6. Культура в латентном существовании**

Потеря идентификации предполагает восстановительную работу, то есть восстановление целостного и упорядоченного образа мира, пусть он даже будет совсем не таким, как раньше. В условиях российской трансформации восстановление путем приобщения к какой-то из существующих культурных форм или моделей было невозможно по двум причинам. Во-первых, культура советского времени имела тотальный характер и, не теряя своего стилистического единства, нормировала практически все значимые сферы социальной и индивидуальной жизни. Во-вторых, в ней были сформированы достаточно тонкие механизмы опознания и элиминации культурных явлений, которые представляли актуальную или потенциальную опасность как элементы альтернативных по отношению к ней образов мира. Практически в условиях СССР на протяжении многих десятилетий не существовало иной, кроме советской, культурной модели, которая была бы представлена соответствующими ей институтами и при этом достаточно широко распространена и влиятельна. Поэтому распад советской культуры и соответствующих институтов вверг страну в состояние культурного опустошения.

С другой стороны, в стране имелись зародыши многочисленных и разнообразных альтернативных культурных форм. (Здесь под зародышем понимается культурная форма в

'неразвернутом' состоянии, существующая как совокупность идей и поведенческих предписаний, но по тем или иным причинам не находящая последовательного воплощения в практическом поведении.)

В Советском Союзе (как и в любой стране с развитой сетью исследовательских учреждений) изучались, описывались, комментировались практически все известные культурные формы. Специалисты по иудаизму, любой из форм буддизма, шаманизму, русским языческим культам и т.д. и т.п. были способны воспроизвести и обосновать любую, самую мельчайшую деталь доктрины и обряда. Журналисты, социологи, искусствоведы глубоко изучали культурный ландшафт современной западной жизни. Наряду с ними работали ориенталисты, специалисты по субкультурам самого разного рода. Для одних это занятие было профессиональным, для других - хобби, но их всех объединяло одно - невозможность даже при самом искреннем желании и прямой заинтересованности реализовать соответствующую модель в практическом поведении. Разумеется, некоторые элементы могли быть освоены в частной жизни. Однако этого недостаточно. Большинство культурных моделей предполагает наличие ритуала, специфических форм взаимодействия, особого рода коллективности. Коллективная практика полуподпольных субкультурных группировок - сторонников отдельных альтернативных культурных моделей, также не позволяла соответствующим моделям выйти из зародышевого состояния. Большинство культурных моделей при их аутентичной реализации создает целостный образ мира и человеческой жизни и не допускает фрагментации ее на подлинную и неподлинную части - они требуют всей жизни целиком. Кроме того, для самоутверждения они нуждаются в публичной репрезентации. И то, и другое было невозможно в условиях господства советской культуры.

Вследствие указанных причин многочисленные и разнообразные культурные модели, не являясь абсолютно новыми для России, пребывали в зародышевом состоянии. Это относится даже к тем из них, что имели в России богатую и даже многовековую традицию, но были подавлены и перешли в латентное, зародышевое состояние. С распадом советской культуры возникла впервые за много десятилетий возможность их развертывания и реализации.

Культурные модели, которые начали развертываться в России в последние годы, можно классифицировать по нескольким основаниям. Во-первых, *по степени распространения*. Некоторые идеологии, жизненные формы, культурные стили имеют региональный или даже локальный характер. Они начинают играть крайне важную роль в качестве идеологической и культурной основы современных процессов децентрализации и автономизации регионов. Они могут иметь характер, во-первых, целостных национальных культур, во-вторых, культурных стилей, присущих исторически сложившимся регионам. В первом случае можно говорить, например, о культуре якутов, калмыков или татар - народов, располагающих автономными государственными образованиями, входящими в состав Российской Федерации. Это культуры совершенно различные; достаточно указать хотя бы на различие традиционных религий: шаманизм у якутов, буддизм у калмыков, мусульманство у татар. Именно культурный фактор служит обоснованием попыток политического и экономического обособления и даже выхода автономий из состава Российской Федерации. Во втором случае можно говорить о культурных стилях, свойственных таким регионам России, как, например, Сибирь или Дальний Восток, также претендующим на гораздо большую, чем ныне, хозяйственную и политическую самостоятельность. Несмотря на то что административно-территориальное деление России в основном сохранилось с советского времени, а национальные и региональные культуры имеют многовековую традицию, соответствующие культурные модели в советский период прервали в зародышевом состоянии и в этом смысле являются новыми.

Проблематика культурных регионов чрезвычайно сложна и важна, но не будем на этом останавливаться, так как нас сейчас интересуют культурные модели, получающие универсальное распространение в масштабах России. Второе основание классификации культурных моделей - их *происхождение*. По этому основанию их можно разделить на три больших класса: ориентальные модели, западные модели и русские модели (то есть коренящиеся в русской традиции). Влияние ориентальных моделей, таких, например, как кришнаизм, довольно ограничено. Они не ориентированы на сферу публичности и поэтому не играют большой общественной роли. Напротив, взаимодействие и борьба русских и западных моделей все больше выдвигается на передний план политики и всей общественной жизни. Практически по линии Запад-Россия долгое время противостояли друг другу силы президента и правительства, с одной стороны, и оппозиции - с другой. При этом обе стороны апеллировали к российскому наследию, но недостаточно последовательно: оппозиция включает в российское наследие советскую империю, а правительство стремится соединить российскую политическую традицию с западными парламентаризмом и экономическим неолиберализмом.

Новые культурные модели можно также классифицировать *по степени универсальности*, то есть в зависимости от того, предполагают ли они соотнесенность с какой-то одной из сфер жизни или претендуют на охват человеческой и социальной жизни в целом. Примером партикулярных моделей могут служить феминизм, культура хиппи, некоторые политические идеологии. На универсализм претендуют культурные модели мировых религий или, например, коммунистическая советская культура.

Далее мы еще будем говорить об особой роли универсалистских моделей в российском развитии и мировом развитии вообще. Здесь же достаточно отметить, что все разнообразные названные модели включены в культурную реорганизацию России. В культурной 'пустыне', оставшейся после гибели универсалистской советской культуры, все они имели относительно равные стартовые возможности. Независимо от того, появились ли они в России впервые или имели долгую традицию, они равным образом начали развертывание с зародышевого состояния. Основой механизма развертывания культурных форм стала возникающая впервые лишь в постсоветское время возможность их публичной презентации.

## 7.7. Культурная инсценировка как механизм изменения

Логически рассуждая в рамках социологической традиции, можно прийти к заключению, что становление и развертывание культурных форм переживает следующие этапы. Сначала формируется социальный интерес. Далее происходит его осознание, а затем складывается доктринальное оформление этого интереса - стихийно или целеустремленно, в виде группового фольклора или в трудах писателей и философов. Доктрина служит основанием внешних вещных и поведенческих проявлений социального интереса в разных сферах жизни: в политике, в праве, в быту, - его предметных и пространственных презентаций.

Таким образом, в основе всего лежит социальный интерес. Но очевидно, что процесс становления и развертывания культурных форм будет другим в том случае, когда у подавляющего большинства членов общества утрачена идентификация, следовательно, утрачено и более или менее осознанное представление о собственном интересе. Если человек не знает больше, кто он такой, он не знает, естественно, и того, в чем состоит его интерес. То же можно сказать и относительно групп. Артикулированные социальные и политические интересы в обоих случаях отсутствуют. Интерес редуцирован, во-первых, к

элементарной потребности выживания и, во-вторых, к потребности выработки нового образа мира, способного обеспечить устойчивую идентификацию.

С другой стороны, известно множество готовых культурных форм, предлагающих как бы готовые варианты идентификации. Эти формы существуют в зародышевом состоянии, но 'зародыш' содержит почти все необходимое для развертывания полноценной культурной формы: теоретическое и моральное учение, поведенческие предписания, даже имплицитную политическую стратегию (если речь идет о формах, предполагающих деятельность на политической сцене). Отсутствует только одно - непосредственный социальный интерес, на основе которого, как предполагается, культурная форма возникла и сложилась когда-то давно, еще до того, как перешла в зародышевое состояние. Эти формы можно назвать свободно парящими: они не связаны в их нынешнем состоянии с социальными интересами и через них с определенными слоями и группами. Теперь, когда отсутствует запрет на публичную презентацию, они предлагают себя каждому, кто обеспокоен поиском идентичности, стремится обрести новый целостный образ мира, в котором можно четко фиксировать собственное место.

Однако процесс идентификации индивидов в новой культурной форме (одновременно это процесс становления культурной формы, ее развертывания из зародышевого состояния) происходит не так, как описано выше. Этот процесс не начинается формированием социального интереса, а им завершается, он не завершается предметной и поведенческой презентацией, а начинается с нее. Данный процесс как бы противоположен процессу возникновения культурной формы; его можно определить как процесс ее инсценирования, или как *культурную инсценировку*.

## 7.8. Структура культурных инсценировок

Для индивидов, которые стремятся как можно быстрее найти выход из их нынешнего неопределенного и неустойчивого положения, обретение *внешних* признаков идентификации является сигналом того, что прошлое преодолено. Но это скорее желаемое состояние, чем реализованное на самом деле.

К внешним свидетельствам идентификации, осваиваемым на начальном этапе культурной инсценировки, относятся усвоение поведенческого кода и символики одежды, выработка лингвистической компетенции, освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы.

В сценических терминах это можно описать как овладение сценическим движением и изготовление реквизита, ознакомление с текстом пьесы и освоение мизансцен.

Формально не имеет значения, какая культурная форма при этом представляется: практически всегда этапы и составляющие их элементы - одни и те же. Об этом свидетельствует опыт презентации новых культурных форм в России во время перестройки и после нее. Во всех случаях - идет ли речь о монархистах, хиппи, кришнаитах, пацифистах, панках, сексуальных меньшинствах, йаппи, новых русских, коммунистах или фашистах - на передний план сначала выдвигаются внешние знаки идентификации: униформа, сари или кожаные куртки, специфический жаргон, специфический стиль движений, например, форма приветствия или походка (так, по-разному ходят фашисты и кришнаиты, панки и хиппи; это знаковая походка; она особенно заметна во время массовых демонстраций, которые служат специально целям презентации). Таким же знаком является проведение презентаций в определенное время в определенных местах. В основном это центральные улицы и площади больших городов



(они особенно привлекательны для политически ориентированных групп и движений) или пешеходные зоны (где обычно происходит сбор неполитизированных культурных групп), а также строения, улицы или местности, имеющие для той или иной группы историческую или культовую ценность. Все это - подходящие декорации для разыгрывания 'культурной пьесы', в качестве которой может быть театрализованное шествие кришнаитов с флагами, танцами и пением гимнов, или процессия православных, обходящих церковь с крестом, или демонстрация коммунистов, ориентированных на столкновение с милицией и насильственный разгон.

Например, в Москве за последние годы произошло стихийное разделение зон массовых демонстраций в соответствии с политическими пристрастиями демонстрантов, встречающихся в ставших традиционными местах и проходящих по ставшим традиционными маршрутам. Эти улицы и площади сами по себе политически нейтральны, их выбор первоначально был совершенно случаен. В то же время политическая история последних лет создала несколько мест-реликвий, где происходили или до сих пор происходят встречи и представления сторонников определенных политических направлений, носящие ритуальный характер. Эти места связаны с вооруженными столкновениями в ходе так называемых путчей 1991 и 1993 годов. Так, транспортный тоннель, где в 1991 году, пытаясь остановить военные машины, погибли трое молодых людей, стал местом-реликвией сторонников пропрезидентской, прозападной, так называемой демократической ориентации, а бывшая резиденция парламента, ныне резиденция правительства Российской Федерации - знаменитый Белый дом, после попытки путча 1991 года стал на время символом 'победившей демократии', а после побоища 1993 года - также на время - символом траура и жажды мести для сторонников оппозиции.

Подобные моменты уже неоднократно описывались под рубрикой 'культурная семантика'. Рассматривая их применительно к российской действительности, обратим внимание на их первоначально 'недоктринальный' характер. В период, когда на развалинах советской культуры началось массовое освоение всех перечисленных выше и многих других культурных форм, их доктринальное содержание для большинства неопитов оставалось в основном (или даже совершенно) недоступным. Соответствующие книги было необходимо перевести на русский язык и прочесть, что требует времени и денег. Даже устная передача и усвоение культурной традиции не происходят мгновенно. В условиях, когда теория и моральное учение недоступны, на первый план выходят внешние знаки идентификации, усвоение которых на определенное время становится единственным средством приобщения к той или иной культурной форме.

Поэтому культурное развитие в России на первых порах носило внешний, игровой характер; игровой в том смысле, что правила игры, содержащиеся в той или иной культурной форме, хотя и воспринимались индивидом как некая целостность, но он не отождествлял их с правилами самой жизни. Игра могла быть интересной или неинтересной, но не являлась обязательной. В нее можно было играть, а можно было и не играть, поскольку в ней невозможно было найти доказательств ее обязательности, пока не были усвоены содержащиеся в данной культурной форме теоретический образ мира и моральная доктрина, пока знакомство с ней ограничивалось освоением ее внешних знаков. Следствием этого был крайне нестабильный характер разворачивания культурных форм, быстрый распад многочисленных, разнообразных, то и дело возникающих групп и образований. Со стороны индивидов попытки идентификации с той или иной культурной формой осуществлялись методом проб и ошибок, следствием чего были частые переходы из одной группы в другую. То же можно сказать и о политике, поскольку возникавшие в тот период в огромном количестве так называемые политические партии имели на самом

деле не политический, а культурный характер. Воспроизводились внешние атрибуты демократической партийной политики: имидж лидеров, политический жаргон, совещания президиумов и фракций, выступления на митингах, встречи с зарубежными политиками и т.п. Но при этом программные документы большинства партий, присваивавших себе названия типа 'социал-демократическая', 'христианско-демократическая', 'либерально-демократическая', по существу не отличались друг от друга и имели некий расплывчатый общедемократический характер. Эти партии не представляли чьих-то социальных интересов, наоборот, они были объединениями людей, собравшихся в поисках идентификации, то есть - *mutatis mutandis* - в поисках собственного интереса. Неосвоенность идеологических доктрин, идентификация только на уровне внешних проявлений той или иной политической формы делали возможной частую переориентацию лидеров, смену ими политического курса или вообще партийную реидентификацию. Таким образом, в политике поиск идентификации осуществлялся тем же методом проб и ошибок.

Цит.

В этом смысле весьма выразительным было интервью, переданное по московскому радио в один из дней весны 1991 года. Поводом послужила сидячая демонстрация группы студентов у здания Третьяковской галереи на Крымском валу. Студенты в белых одеждах с белыми повязками на лбу, сидя на траве, держали плакаты с требованием свободы политическим заключенным. Радиореporter, говоря с руководителем группы, сначала спросил, знают ли демонстранты, сколько в Советском Союзе политических заключенных, и есть ли они вообще, ведь Горбачев утверждает, что все политические заключенные освобождены. Лидер студенческой группы ответил, что точного количества они не знают, но политзаключенные в Советском Союзе были всегда, а поэтому наверняка есть и сейчас, и все они должны быть освобождены. Против такого тезиса репортёр не нашел возражений и спросил, как реагирует на демонстрацию проходящая публика. Студент ответил, что, к их удивлению, публика их почти не замечает и, возможно, им придется сменить лозунги и завтра выйти демонстрировать с каким-то иным требованием.

Это интервью, конечно, в какой-то степени курьезно, но тем не менее объясняет очень многое в процессе становления культурных форм. Здесь мы имеем дело с парадигматическим случаем. Освоение культурных форм (в описанном эпизоде - формы демократического протеста) начинается с освоения их внешних атрибутов (в описанном эпизоде - одежда, язык лозунгов, мизансцена), а содержание играет вторичную роль. Оно необязательно и легко заменимо. Сама демонстрация носит презентативный, показательный по сути характер. Ее успех определяется тем вниманием, которое уделяет ей публика. Успех демонстрации - это и успех идентификационного поиска. В конечном счете успешная идентификация состоит в том, что мир узнает и признает индивида, реагируя на его действия так, как он сам того ожидает.

Второй - и решающий - этап культурной инсценировки - усвоение некоего теоретического ядра и выработка соответствующего морально-эмоционального настроения.

## 7.9. Повседневное теоретизирование

С усвоением теории идентификация закрепляется на рациональном уровне, индивид обретает понимание своего места в мире и соответственно своего вновь найденного интереса и научается его рационально обосновывать. Выработка морально-эмоционального настроения, соответствующего культурной форме, с которой индивид себя идентифицировал, по сути завершает процесс инсценирования. Далее это уже не

инсценировка, не поиск себя и своего мира, а настоящая жизнь в ее объективной реальности и необходимости.

Теорию здесь не следует понимать в смысле научной теории (хотя она и может быть таковой или же претендовать на статус научной теории). Обычно это некоторая совокупность высказываний или представлений о человеке, о мире или о какой-то его части, которые нередко просто носят характер предрассудков и даже не выражаются прямо в систематической форме. В социальной феноменологии их называют повседневными теориями. Они имеют эмпирический референт и могут быть верифицированы, хотя и на свой особенный манер. Отбор эмпирических фактов имеет селективный характер, теория полагается истинной, если удастся найти соответствующие ей факты, фальсифицированная теория не элиминируется, но продолжает считаться истинной, более того, она даже не релятивизируется. Рассмотрим, к примеру, 'теорию' российского антисемитизма. Она включает несколько положений, например, об особой сплоченности евреев как национальной группы, их склонности к торговле и финансовой деятельности, высоко развитой традиции внутригрупповой взаимопомощи, полной аморальности по отношению ко всем прочим, то есть неевреям, и, главное, их изначальной ненависти к русским, стремлении уничтожить Россию и русский народ. Отбор фактов, подтверждающих 'теорию', носит селективный характер; то, что первое советское правительство в 1917 году состояло на 80 % из; евреев, трактуется как доказательство теории и позволяет считать

Октябрьскую революцию еврейским заговором против России, при этом оставшиеся 20% в расчет не принимаются. Тот очевидный факт, что многие евреи не имеют ни одного из приписываемых им теорией качеств (то есть факт, по существу фальсифицирующий теорию), не отрицается; каждый антисемит готов признать, что есть 'хорошие евреи', но это не колеблет его теоретических убеждений.

Такое строение характерно не только для теории русского антисемитизма и не только для теории антисемитизма вообще. Аналогичными формальными признаками обладают теории других культурных форм, даже тех из них, которые претендуют на изначальную укорененность в научном познании, например теория, составившая основу традиционной советской культуры. Теми же признаками характеризуются теории культурных форм, не сыгравших столь зловещей роли, как антисемитизм, более или менее нейтральных в идеологическом отношении, в частности теория хиппи об изначальном братстве всех людей или теория русских националистов о мессианской роли России. Теорию любой культурной формы можно понимать как совокупность предрассудков в том смысле, что составляющие ее суждения (и по отдельности, и в их целостности) не отвечают требованиям, предъявляемым к научным положениям и научной теории.

Повседневные теории не являются замкнутыми в себе образованиями; они позволяют познавать мир, расширяя тем самым область мира, доступную практикующему их индивиду. Для этого они располагают специфическими познавательными процедурами, свойственными сфере повседневного мышления [156].

Разумеется, усвоение теории в рамках культурной формы, с которой идентифицирует себя индивид, не есть чисто теоретическая, кабинетного стиля работа. Оно начинается уже в практике приспособления поведения к внешним требованиям культурной формы и носит характер постепенного разъяснения, понимания и уточнения смысла символических аспектов поведения. На этом уровне усвоение теории происходит стихийно и несистематически. Но в то же время оно глубоко воздействует на сознание; знание, приобретаемое таким образом, обладает особой мотивирующей силой и играет

первостепенную роль в формировании новой идентификации. Это происходит по следующим причинам. Во-первых, эти знания изначально оказываются связанными с ясными и наглядными эмпирическими образами. Во-вторых (что еще важнее), теоретическое познание вещной и поведенческой символики как бы подкрепляется реакцией публики, чего не может быть при академическом теоретическом изучении. Публика обращает внимание на экзотические одежды и действия. При этом сам идентифицирующийся отождествляет реакцию публики на вещи с реакцией на идеи. Результатом этого становится закрепление идей и прогресс идентификации. Не случайно в рамках советской культуры процесс культурной социализации всегда осуществлялся 'в единстве теории и практики'. От человека, готовящегося стать членом партии, требовались не только теоретические знания о том, как устроен мир и как в нем все происходит. Непременным условием было ведение 'общественной работы', то есть реализация теории в поведении и тем самым закрепление теории.

Формами уже не стихийного, но более организованного усвоения теории, хотя также опосредованного внешними поведенческими проявлениями, являются митинги политических партий и движений (выступления ораторов - своеобразные неакадемические лекции), разного рода процессии и песнопения, религиозные службы.

Кроме того, в рамках большинства разворачивающихся культурных форм организуются специальные теоретические занятия, на которых соответствующие теории преподносятся в систематической наукообразной форме. Разумеется, такие занятия, как бы они ни выглядели внешне, не имеют подлинно академического характера. Одновременно с обучением теории на них происходит внушение определенного морально-эмоционального настроя. Моральные установки предполагаются уже самим содержанием теории. Практически любая повседневная теория рисует черно-белый образ мира, разделяя людей на своих и чужих (например, весьма явственно это разделение в теории антисемитизма). Однако нормы поведения по отношению к своим и чужим в каждой теории разные. Они зависят от того, насколько конфликтными, несовместимыми, противоположно ориентированными или, наоборот, сходными и потенциально общими представляются в теории интересы своих и чужих. Преподавание теории одновременно является и преподаванием этих норм, и воспитанием морали и эмоций. Так, изучение теории фашизма, антисемитизма, частично коммунизма сопровождается воспитанием в духе гнева, благородного негодования или просто ненависти, которая *логически* следует из теории устройства мира и поэтому не воспринимается как отрицательная эмоция, а наоборот, играет в высшей степени позитивную роль и в деле идентификации самого индивида и (в соответствии с его личной и теоретически обоснованной точкой зрения) в деле изгнания зла из мира. Напротив, воспитание хиппи, буддистов, кришнаитов должно осуществляться в духе альтруизма, благожелательной, а иногда и скептической терпимости.

Усвоение теории и морально-эмоционального настроя постепенно ведет к трансформации индивидуальной жизни. Выше говорилось, что на первой ступени идентификации, когда индивид в основном привлекают внешние знаки культурных форм (одежда, языковые знаки, мизансцены), его жизнь как бы делится надвое: одну часть поглощает собственно культурный ангажемент, другая часть протекает в традиционной, лишённой смысла повседневности. На втором этапе, овладев теорией и соответственно настроившись эмоционально, индивид обретает способность интерпретировать и осмысливать повседневную жизнь, каждая деталь которой становится для него значимой. Он в состоянии разделить людей на своих и чужих, в состоянии интерпретировать их мотивы и интересы, в состоянии разделять вещи на нужные и ненужные, а поступки - на достойные и недостойные. В свою очередь, другие люди реагируют на его отношение к ним и на его

поступки именно так, как он сам того ожидает, и это только укрепляет его новообретенные взгляды. Если на первом этапе индивид, осваивая внешние проявления культурной формы, пытался как бы жить чужой жизнью, вместить в себя чужой опыт через его внешние знаки, то на втором этапе эта жизнь и этот опыт становятся его собственными. Теперь уже не может идти речь о поиске новых лозунгов (как в описанном выше случае с демонстрирующими студентами), новых форм опыта, новых, альтернативных культурных форм. Наоборот, даже сама мысль о подобной переориентации вызывает у индивида эмоциональное возмущение и моральный протест. Все это и означает завершение идентификации в рамках избранной культурной формы.

## 7.10. Элементы культурной формы

Одновременно с процессом идентификации индивидов и параллельно этому процессу в рамках культурной формы происходит развертывание ее самой из зародышевого состояния, когда она существовала, если можно так выразиться, в головах экспертов в снятом виде', в полноценное социальное образование. Собственно говоря, это не два параллельных процесса, а один двуединый процесс. В его ходе складывается группа, обладающая всеми необходимыми признаками социального института. Она располагает специфической *нормативной средой*, а именно: нормами отношений между 'своими', нормами отношений к чужим, то есть индивидам, не являющимся членами группы, нормами внутригрупповой иерархии, нормами отношения к государству и властям.

Группа располагает также своей особенной *идеологией*, которая содержит более или менее целостный и всеобъемлющий образ существующего мира, образ мировой динамики, правила интерпретации фактов и явлений с точки зрения принятого образа мира, правила оценки явлений, правила элиминации, которые позволяют объяснить то, что не укладывается в принятую картину мира.

Эта группа обладает и собственной специфической *вещной средой*, которая не обязательно включает в себя лишь предметы, символические в общепринятом смысле слова. Когда говорилось о первом этапе инсценировок, речь шла о внешних - вещных и поведенческих - признаках культурной формы, которые имеют символическое значение для приобщающихся к этой форме деидентифицированных индивидов. Внутри самой формы те же предметы и формы поведения могут иметь и, как правило, имеют в высшей степени несимволический, а просто технологический смысл. Причем технологию здесь можно понимать двояко: с одной стороны, как технологию воспроизводства групповой жизни, а с другой - как технологию производства вещей и услуг, ориентированного на внешнюю по отношению к группе среду. Оба этих смысла технологии можно различать только условно. Производство вещей и услуг вовне является элементом и необходимым условием воспроизводства внутригрупповой жизни, а внутригрупповое воспроизводство даже в самых эзотерически ориентированных группах предполагает и требует определенной реакции внешней среды. Так или иначе, благодаря технологическому характеру своей вещной среды группа (а на этом этапе - реализованная, развернутая культурная форма) включается в отношения функциональной и структурной зависимости с другими группами и институтами.

Кроме того, группа обладает *интересами*. Коллективный интерес имплицитно содержится в культурной форме с самого начала, когда она существует еще в зародышевом состоянии. Этот интерес заложен уже в теории, дающей общую картину мира и его развития, разделяющей людей на своих и чужих, постулирующей чужие интересы и в связи с этим необходимо определяющей собственные. Но это еще не интерес в полном смысле слова, а скорее только идея интереса. Коллективный интерес не существует также и на первом

этапе инсценирования культурной формы, когда инсценировку осуществляют деидентифицированные, незаинтересованные индивиды, то есть индивиды, в буквальном смысле не имеющие собственного интереса. Инсценирование культурной формы как попытка поиска идентичности и есть процесс обнаружения и осознания индивидом собственного интереса как отдельного человека и как члена группы.

Такое понимание процесса формирования интересов несколько не совпадает с традиционным, например, представленным в теории трансформации. Когда анализируется современная восточноевропейская действительность, в частности российская, за многообразными аналитическими разделениями скрывается довольно простая и, в сущности, механистическая схема. Если следовать этой схеме, можно сделать вывод, будто при старом режиме существовали многообразные общественные интересы, которые режимом подавлялись, поэтому оставались невыраженными и нереализованными. Падение режима позволяет проявиться этим интересам. В соответствии с ними складываются политические партии и группы, совместными усилиями создающие новый институциональный порядок.

Однако такая картина не совсем соответствует действительности, в частности российской. Как говорилось ранее, в странах Восточной Европы сохранились остатки старых, досоциалистических институтов. Соответствующие культурные формы не были редуцированы в состояние эмбрионов, а продолжали, хотя и в урезанном виде, существовать как институты. Это обеспечило преемственность трансформации, она была плавной и сравнительно безболезненной. Шок, испытанный населением в ходе так называемой шоковой терапии, носил не всеобъемлющий культурный характер, а только экономический и был вызван падением жизненного уровня.

Иначе складывалась ситуация в России. За семьдесят с лишним лет социальные институты, существование которых противоречило советской культурной парадигме, были уничтожены, то есть редуцированы к зародышевому состоянию. Тем самым интересы были редуцированы к идеям, которые, как известно, хотя имеют *логику* развертывания, но не содержат внутренних *стимулов* к развертыванию. Поэтому падение советского режима означало по сути тотальный культурный коллапс. Выжить не могло ничего, за исключением остатков той же советской культуры с интересами, характерными именно для нее, а не для предполагаемого нового будущего. Остается неясным вопрос: могла ли советская культура обеспечить преемственный переход к новым культурным формам? Но этот вопрос, интересный теоретически, уже не актуален для практики. Теоретически и практически актуален вопрос, как в обществе, находящемся в состоянии равенства, равнодушия и незаинтересованности, вызванной массовой утратой идентификаций, возникают новые интересы, новые социальные и политические силы, новые актеры, новые элиты, в конечном счете новые структуры и институты. Из стремления объяснить их возникновение в условиях отсутствия преемственности родилась излагаемая здесь концепция культурных инсценировок.

Если следовать этой концепции, то привычная перспектива видения оказывается перевернутой. Обычно представляется так: есть осознаваемая социальная позиция, из нее логически следует интерес, который презентуется. Согласно предлагаемой концепции, все происходит наоборот: сначала осуществляется презентация, благодаря ей рождается интерес, который затем 'отвердевает' в объективное социальное и политическое образование.

### 7.11. Case-study: казаки

Приведем пример (один из многих) такого 'перевернутого' развития: восстановление в ходе перестройки и в постперестроечное время традиционного русского казачества.

Цит.

Казачество возникло в XVII веке, в эпоху Екатерины II и позднее превратилось в особое сословие. Первоначально казаки представляли собой особые добровольные экспедиционные войска. Они формировались в центре и отправлялись на окраины империи либо с целью охраны границ, либо, где стабильных границ не существовало, - с целью колонизации и присоединения новых земель. В эти войска вступали крестьяне, которые освобождались от крепостной зависимости, городские жители, дворяне - в общем все, кто не мог найти себя в условиях стабильного существования или обладал характером авантюрного склада. Впоследствии, уже на местах в казаки вступали беглые крестьяне, всякого рода бродяги и авантюристы. Казаки оседали на окраинах империи, охраняли границы, ходили в походы. Они завоевали для России Сибирь, часть Средней Азии, частично Северный Кавказ, и не только завоевали, но и колонизировали эти регионы.

Казаки не были обычным регулярным войском; они находились на самообеспечении и занимались крестьянским трудом, но в любой момент были готовы к бою. Они имели выборных руководителей и особую форму прямой демократии. Будучи в определенной мере независимыми от центрального правительства, общаясь больше не с соотечественниками, а с коренным населением покоряемых земель, они выработали своеобразный вольнолюбивый склад ума, чувство особого достоинства и ощущение автономности, отдельности от всего прочего российского населения. Они служили царю, а не правительству или губернаторам. Когда царскими указами в собственность казачьих войск были переданы государственные земли, на которых они жили, часть казаков стала считать себя народом в составе Российской империи, то есть приписывать себе национальную идентичность.

Хотя победа Советов в гражданской войне была в значительной мере достигнута благодаря казакам, составившим наиболее боеспособные части Красной Армии, новая власть не могла и не хотела терпеть казачью вольницу. Казачья демократия было ликвидирована, их земли перешли в обычное административное подчинение, многочисленные восстания безжалостно подавлены, вожди расстреляны, большинство населения отправлено в ссылку. Территории были заселены чуждыми казачеству людьми. Уже к началу 30-х годов казачество как социальная группа, как институт и как культурная форма перестало существовать. Оно сохранилось лишь в фольклорных ансамблях и в романах Михаила Шолохова

Тем неожиданнее было его возрождение, бурно начавшееся в конце 80-х годов. На первых порах оно носило чисто презентационный характер. На улицах городов, особенно на прежних казачьих территориях, стали появляться люди с шашками, одетые в ранее запрещенную казачью форму. По-казачьи стали одеваться даже административные руководители соответствующих районов. Это воспринималось всеми как карнавал и было по существу карнавалом. Массовое появление внешних знаков казачества не диктовалось какой-либо необходимостью и не было обусловлено определенным групповым интересом. Во-первых, население не было казачьим по происхождению и по традициям. Во-вторых, оно было чуждым казачеству по социальному составу: это были рабочие, служащие, пенсионеры, в основном городские жители, лишь частично крестьяне. В-третьих,

функционально, то есть необходимостью колонизации и охраны границ, появление казачества также не было обусловлено.

Продолжением карнавала стала теоретизация и институционализация деятельности новоявленных казаков. Теоретизация состояла в изучении и применении на практике патриархальных казачьих законов. Так, в прессе сообщалось, что в одном из казачьих городов на улице задержали некого хиппи, которого, по решению тут же собравшегося казачьего круга, подвергли порке за то, что он был одет не соответственно достоинству казака. Эти фундаменталистские черты выглядели тогда еще довольно комично, так же как и институционализация, состоящая в выборах атаманов, которыми становились либо председатели местных советов, либо назначенные Москвой администраторы.

Но казачество уже нельзя было воспринимать как карнавал, когда соответствующие регионы стали претендовать на особую автономию, обосновывая это требование традиционной теорией казачества, и когда казаки вновь открыли для себя традиционную сферу деятельности - войну. Почти во всех вооруженных конфликтах на территории СНГ, где хотя бы косвенно затрагиваются интересы России, на пророссийской стороне участвуют добровольческие казачьи отряды. Сначала это происходило даже вопреки явно выраженной воле российского правительства. Во многих регионах: на Северном Кавказе, в Молдавии, в Абхазии, на Южном Урале (частично в Казахстане) - казаки превратились в весомый политический фактор, хотя многие в России по-прежнему видят в них карнавальных персонажей.

Развертывание казачества как культурной формы из зародышевого состояния еще не завершилось. Но уже сейчас оно великолепно иллюстрирует культурную инсценировку как процесс становления социальных и групповых идентичностей с одновременной институционализацией и формированием политических интересов.

## 7.12. Case-study: политики

Типичную карьеру политика, путем культурных инсценировок отыскивающего собственную политическую идентичность, можно продемонстрировать на примере деятельности А.В.Руцкого, бывшего вице-президента Российской Федерации, одного из руководителей сопротивления антиконституционным действиям президента Ельцина в октябре 1993 года, вылившегося в вооруженный конфликт.

Цит.

Психологически Руцкой принадлежит к упомянутому выше авантюристическому типу личности, характерному для периодов, когда нарушается историческая преемственность и происходит массовая утрата идентификаций. Его политическая карьера как бы продолжила его военную карьеру. Герой Советского Союза, военный летчик в Афганистане, был дважды сбит, попал в плен к моджахедам, бежал и снова летал. Когда война закончилась, стал слушателем Военно-воздушной академии им. Н.А.Жуковского - привилегированной школы высшего офицерского состава, окончание которой, да еще с учетом его военных заслуг, сулило блестящую и совершенно безоблачную военную карьеру. В академии Руцкой был избран секретарем партийной организации, что было знаком доверия со стороны начальства и обещанием прекрасного будущего. Приближались парламентские выборы 1989 года. Совершенно неожиданно для всех секретарь партийной организации Руцкой объявил о своем переходе на позиции Демократической платформы - одной из фракций начавшей к тому периоду распадаться КПСС. Результатом было его исключение из партии и отчисление из военной академии, то



есть практически полное профессиональное и политическое крушение. Но время было уже другое. Несмотря на исключение из партии, а скорее благодаря ему, он был избран в российский парламент, где возглавил парламентскую фракцию 'Коммунисты за демократию'. Приближались президентские выборы, и Ельцин, неотвратно двигавшийся вверх, назвал Руцкого кандидатом в вице-президенты. Вдвоем они прошли избирательную кампанию и победили.

В то время Руцкой полностью поддерживал позицию Ельцина. Но вскоре появились расхождения. Руцкой все более переходил на сторону оппозиции, осуждая ликвидацию СССР, шоковый метод проведения экономической реформы, повлекший резкое снижение жизненного уровня населения и распад промышленности, а также диктаторские тенденции в правлении Ельцина. Обострение достигло апогея во время конфликта в октябре 1993 года, когда парламент, распущенный Ельциным с нарушением Конституции, отказался подчиниться, постановил отстранить Ельцина от должности и избрал Руцкого, так сказать, контр-президентом. После подавления 'парламентского мятежа' Руцкой оказался в тюрьме, вышел по амнистии, объявленной Госдумой, и, вернувшись в политику, возглавил националистическое объединение 'Держава'.

За четыре года активной политической деятельности Руцкой несколько раз сменил политическую идентификацию. Сначала коммунист в традиционном советском смысле, затем 'демократический коммунист', далее либеральный демократ проельцинского толка, затем национальный демократ, и наконец, радикальный националист - оппонент космополитического либерализма. Руцкой охотно демонстрировал себя публике в политическом антураже, отыскивая свой 'лозунг', то есть ту теорию и мораль, с которыми он мог бы иметь наибольший успех. Такие теорию и мораль он нашел в идее государственного достоинства России и примата интересов 'простого народа'. Руцкой действительно имел успех в этой роли и, возможно, превратился бы в серьезного политика 'национального' направления, если бы не фундаменталистский дрейф, который привел его в момент противостояния Ельцину к соединению с группами крайне националистического и коммунистического толка. Можно сказать, что катастрофа настигла его в тот момент, когда он обретал искомую идентификацию, осваивал теорию и мораль новой для него культурной формы.

На этом этапе опасность фундаментализма особенно реальна. Руцкой не сумел противостоять фундаменталистскому искушению, его политическое мировоззрение стремительно радикализировалось, во многом смыкаясь с идеологией самых одиозных фундаменталистских групп[1] Подробнее о культурном фундаментализме, его внутренней логике и ситуациях проявления см. в 6.16.

---

1. Подробнее о культурном фундаментализме, его внутренней логике и ситуациях проявления см. в 6.16

## Глава 8

### Культура и социальная структура

#### 8.1. Социальная структура и социальное неравенство

Известно множество определений социальной структуры. Чтобы обнаружить самое общее и характерное, процитируем некоторые из них.

Цит.

Очевидные, лишь постепенно изменяющиеся системы взаимодействий социальных сил в обществе - это и есть социальная структура [119, S. 10].

Социальная структура обозначает опосредованную сетью отношений между социальными элементами и через ее посредство воздействующую общую связь социального целого [146, S. 2415].

Понятие социальной структуры отражает связь социальных явлений и существующих между ними социальных отношений и зависимостей [162, S. 328].

Если обратиться к словарям, существенных различий в дефинициях также не обнаружится. Так, в словаре Б.Шеферса, где приводятся основные понятия социологии, говорится:

Цит.

Под социальными структурами понимаются (относительно) стабильные закономерности социальной жизни, например ролевое поведение, организационные модели и социальное расслоение [193, S. 385].

Похожим образом определяет социальную структуру американский словарь современной социологии Т.Холта:

Цит.

Социальная структура обозначает (а) относительно стабильные отношения, существующие между аспектами социальной системы, и (б) организацию специфически групповых или индивидуальных позиций, отличающихся каждая особым статусом [132, р. 304].

Пожалуй, наиболее общее определение, подытоживающее и подтверждающее многообразие дефиниций, часть из которых для иллюстрации приведена выше, дано в немецком 'Социологическом лексиконе':

Цит.

Социальная структура, [a] структура общества или, в более общем виде, социальной системы. [b] Организация актеров в институционально упорядоченные отношения, важнейшими структурными переменными которых являются позиция, роль и статус (Редклиф-Браун, Нагель, Линтон, Парсонс, Мертон и др.)

Определения важных признаков и измерений социальной структуры не единообразны; соответственно различиям познавательных интересов используются разные подходы, например, демографический подход (подразделение населения по полу, возрасту, профессии, образованию, доходу, частоте смены местожительства и т.д.); подход, опирающийся на качество производственных отношений и социальной структуры (Маркс); подход, исходящий из масштабов и уровня разделения труда (Спенсер, Дюркгейм); подход, ориентирующийся на степень рационализации и бюрократической организации (М.Вебер), подходы, различающиеся по определениям ценностей и норм и соответственно природы взаимодействия институтов (Дюркгейм, Парсонс, Гелен);

подходы, где упор делается на социальное расслоение по престижу, власти и т.д. [143, S. 716]

Приведем определения социальной структуры из отечественной литературы, разделив ее на два периода: советский и постсоветский.

Советский подход отражен в 'Философской энциклопедии' (статья Ю.А.Левады).

Цит.

Структура социальная - одна из основных категорий социологического анализа общества, обозначающая сеть упорядоченных и взаимообусловленных связей между элементами социальной системы; в с.с. фиксируется свойственный данному обществу способ разделения труда, взаимоотношения классов и других социальных групп, характер функционирования социальных институтов, формы социальной организации и социальных действий [51, с. 142].

В новейших определениях отечественных авторов мы не обнаружим ничего принципиально нового по сравнению с западными определениями, приведенными выше, а также и с наиболее продуманными и строгими дефинициями, данными в советских энциклопедических изданиях.

Цит.

Социальная структура - в широком смысле слова означает совокупность отношений между различными социальными группами (классами, общностями, организациями) и социальными институтами, обеспечивающими стабильность в обществе. В узком смысле - взаимосвязанный набор социальных позиций (статусов), каждая из которых обладает определенными правами и обязанностями, необходимыми для выполнения социальных ролей. С.с. обеспечивает устойчивость социальной системы, ее нормальное воспроизводство [47, с. 300].

Структура социальная - внутреннее устройство общества или социальной группы, состоящее из определенным образом расположенных, упорядоченных частей, взаимодействующих между собой в определенных рамках [82, с.248].

Обобщающий анализ представленных определений показывает, что в них отражены, как правило, два основных момента: системно-организационный и стратификационный. С одной стороны, социальная структура есть система отношений, организующих общество в единое целое, то, что держит общество воедино, не давая ему рассыпаться на отдельные элементы - группы-агрегаты или изолированных индивидуумов. С другой стороны, социальная структура - это совокупность статусов, групп, слоев или классов, организованная в иерархическом порядке, то есть не равных в том, что касается доступа к ресурсам, которыми обладает социальная система. Определения, в которых не учитывается момент иерархической организации социальной структуры, следует считать недостаточно полными, поскольку они пренебрегают фактом *социального неравенства*.

Как нетрудно заметить, во многих из приведенных определений не берется в расчет, что социальная структура в каждом конкретном случае ее существования представляет собой выражение социального неравенства. При чтении их создается впечатление, будто термин *социальная структура* - чисто технический и описательный социологический термин, никак не отражающий социальные битвы за равенство и социальную справедливость,

которые потрясают европейский мир уже не одно столетие. На самом деле любой социоструктурный анализ и любое социоструктурное описание всегда являлось и является описанием систем социального неравенства.

Это утверждение объясняется вовсе не моим желанием спровоцировать очередную идеологическую бурю. Необходимо учитывать, что неравенство индивидов и групп является изначальным признаком социальной структуры, только благодаря которому становится возможным ее существование в системном качестве; в противном случае - в случае равенства или тождества составляющих систему элементов - просто не было бы смысла говорить об общественной организации, о системе, структуре; речь могла идти просто об абстрактном множестве элементов. Поэтому в рассуждениях о социальной структуре понятие социального неравенства выполняет не только идеологическую, но и важную аналитическую функцию. Кроме того, именно факт неравенства, как показывает опыт, обуславливает развитие и изменение социальной структуры.

## 8.2. Вертикальные классификации

Большинство авторов утверждает, что социальное неравенство было всегда. Действительно, неравенство людей является эмпирическим фактом. Люди различаются по своим вкусам, по цвету волос, по доходу, знаниям, фактическому или формальному образованию, возрасту, физической силе, сексуальной потенции, по профессии, по тому, владеют ли они недвижимостью, землей или средствами производства, и по множеству других признаков. Но не все эти различия социально значимы. О социальном неравенстве можно говорить только тогда, когда различие людей по какому-то из перечисленных (или не упомянутых в этом перечне) параметров человеческого неравенства закреплено институционально и стало базисным принципом классификации людей.

Как считает антрополог К.Эдер [114, S. 178], для того чтобы иметь возможность говорить о социальном неравенстве, надо предварительно осуществить две познавательные операции. Первая заключается в том, чтобы подвергнуть социальный мир вертикальной классификации, а вторая - в том, чтобы этот вертикально классифицированный мир, состоящий из поделенных на классы индивидуумов, объявить уклонением от идеала равенства. Только тогда неравенство будет осознано, станет предметом научного и общественного *дискурса*. Можно даже сказать, что тогда неравенство *начнет существовать*.

Это, на первый взгляд, простое описание происхождения неравенства получает свое подтверждение в анализе *простых* (тех что раньше называли примитивными) и традиционных обществ. *Вертикальная классификация* как таковая универсальна и характерна практически для всех культур [168]. Но в разных культурах в разные исторические эпохи она используется, объясняется и интерпретируется по-разному.

В простых обществах социально значимыми являются такие качества людей, как принадлежность к определенному роду, пол и возраст, которые соответственно трансформируются в иерархию родственных, возрастных и половых групп. Социальные статусы имеют аскриптивный характер [1]. Аскриптивный (от англ. ascription - приписывание) - термин, введенный Р. Линтоном для обозначения одной из альтернатив социальных ориентаций, составляющих оппозицию приписывание - достижение (ascription - achievement). Об индивиде можно судить или соответственно вести себя по отношению к нему, ориентируясь либо на приписанные ему качества (возраст, пол, престиж, цвет кожи и т.д.), либо на его реальное поведение и успехи (как представителя профессии, гражданина, налогоплательщика и т.д.). Эти понятия широко применяются для

характеристики социальных статусов, то есть в качестве критериев стратификации. При этом предполагается, что социальный статус личности в развитых индустриальных обществах во все возрастающей степени определяется его реальными успехами (ориентация на достижение) чем аскриптивными признаками (приписывание) [143, S. 885]..

Эдер приводит такой яркий пример. В одном австралийском племени старики имели право брать в жены столько девушек, сколько они могли себе позволить. Чтобы получить привилегированную позицию в 'системе распределения женщин', молодым мужчинам приходилось ждать, пока вымрут старики. На практике эта традиция приводила к тому, что мужчины достигали брачного возраста в сорок лет и позднее. Здесь принадлежность к возрастной группе была основой системы классовообразования. Внешний наблюдатель (современный этнограф) мог бы сказать, что такая практика порождает социальное неравенство между возрастными классами. Следует отметить, что сами представители племени не видели в этом установлении никакого неравенства, а рассматривали его просто как часть *естественного* мирового порядка.

Возникает вопрос, действительно ли в этом случае существует социальное неравенство? Утверждать, что в данном случае вообще нет неравенства, было бы явно неправильно. Эдер приходит к парадоксальному выводу: здесь существуют социальные классы людей, а следовательно, и объективное неравенство. Однако оно оценивается и интерпретируется не как социальное неравенство, а как имманентный природе порядок [114, S. 179]. Другими словами, несмотря на наличие *объективного* неравенства (в рассмотренном случае возрастного) и социальных классов, возникших на основе вертикальной классификации, *социальное* неравенство отсутствует, поскольку оно не осознано и не интерпретировано как таковое. Поэтому нет оснований для появления того, что в европейской интеллектуальной среде именуется дискурсом равенства. Таким образом, из двух упомянутых выше когнитивных операций совершена первая, но не совершена вторая.

Обратимся к *традиционному* обществу. Здесь количество признаков, воздействующих на классовообразование, увеличивается. Кроме возраста и пола возникают классификационные линии, основанные на разделении труда [2]. Многие авторы полагают, что и в 'простых' обществах не только родственные, возрастные и половые различия играли роль критериев социальной дифференциации, но и различия, следующие из разделения труда. Более того, эти различия рассматриваются в качестве основополагающих и обуславливающих социальную эволюцию, как, например, различия 'собирателей, охотников и земледельцев'. Впрочем, существование земледелия как категории разделения труда в простых обществах само по себе сомнительно. Скорее всего земледелие возникает при переходе к традиционному типу общества.. Кроме того, зарождается сословная структура: появляются различия между крестьянами и ремесленниками, между ремесленниками и знатью. Но и здесь социальное неравенство не является проблемой, ибо в этих обществах объективное неравенство воспринимается как часть *божественного порядка*. Принцип вертикальной классификации интерпретируется как частное проявление особой теории мирового порядка: это теория божественной иерархии, которая в том, что касается социальной сферы, воплотилась в иерархии сословий и каст. Такая (или подобная) теория характерна для всех традиционных обществ, где бы они ни существовали, в частности она ярко проявлялась в европейском средневековье, где на основе теории общей мировой иерархии строилась и классификация сословий.

Наиболее выразительные последствия социальной дифференциации отмечаются в индийской кастовой системе, где объективно выражавшееся неравенство достигло

максимума возможного. Парадоксально, но это неравенство не только не способствовало стремлению к социальному равенству, но даже затрудняло его. Именно теория божественного происхождения неравенства не позволяла 'переопределить ситуацию' - истолковать кастовую систему как выражение социального неравенства.

В *современном* обществе ситуация существенно отличается от той, что характерна для простого и традиционного обществ. В необычайной степени возрастает количество классификационных критериев. При этом классификации переплетаются, взаимодействуют, образуют сложные структуры (кластеры). Но самое главное - многообразные объективные неравенства не только осознаются как таковые, но и интерпретируются с точки зрения идеала равенства. Поэтому они воспринимаются как факты социального неравенства и становятся как предметом общественного дискурса, так и причиной многих классовых и прочих конфликтов.

В противоположность прежним теориям божественной иерархии или природного порядка создаются многочисленные теории социальной структуры, классовой или слоевой стратификации, основу которых составляют те же, что и всегда, вертикальные классификации. Но здесь задачи исследователя дополняются анализом социального неравенства (то, что для ученых прошлых времен - магов, шаманов, монахов попросту не было темой) и путей его преодоления.

Если воспользоваться сформулированной Эдером идеей о двух когнитивных операциях, необходимых для формирования дискурса неравенства, то можно сказать, что в современном обществе совершена вторая из них: вертикально классифицированный (еще в простых и традиционных обществах) мир, состоящий из классов, был объявлен отклонением от идеала равенства. Использование термина, подробно рассмотренного в главе 1, позволяет дать следующую формулировку: произошло кардинальное переопределение ситуации социального существования человека.

1. Аскриптивный (от англ ascription - приписывание) - термин, введенный Р. Линтоном для обозначения одной из альтернатив социальных ориентаций, составляющих оппозицию приписывание - достижение (ascription - achievement) Об индивиде можно судить или соответственно вести себя по отношению к нему, ориентируясь либо на приписанные ему качества (возраст, пол, престиж, цвет кожи и т.д. ), либо на его реальное поведение и успехи (как представителя профессии, гражданина, налогоплательщика и т.д.) Эти понятия широко применяются для характеристики социальных статусов, то есть в качестве критериев стратификации При этом предполагается, что социальный статус личности в развитых индустриальных обществах во все возрастающей степени определяется его реальными успехами (ориентация на достижение) чем аскриптивными признаками (приписывание) [143, S. 885].

2. Многие авторы полагают, что и в 'простых' обществах не только родственные, возрастные и половые различия играли роль критериев социальной дифференциации, но и различия, следующие из разделения труда Более того, эти различия рассматриваются в качестве основополагающих и обуславливающих социальную эволюцию, как, например, различия 'собирателей, охотников и земледельцев' Впрочем, существование земледелия как категории разделения труда в простых обществах само по себе сомнительно. Скорее всего земледелие возникает при переходе к традиционному типу общества.

### 8.3. 'Модернистский проект'

Переопределение ситуации произошло в XVIII веке, в период подъема буржуазии. Вообще-то дело выглядело так, будто в этот период социальное неравенство было открыто, так сказать, обнаружено как реальность, до того времени успешно скрывавшаяся от внимательных человеческих глаз и пытливого ума.

'Человек рожден свободным, а повсюду он в оковах'. Этот афоризм Ж.-Ж. Руссо - ключ к пониманию идеи социального неравенства, появившейся в эпоху Просвещения. Раньше, согласно натуралистическим и теологическим истолкованиям, человек *не* рождался свободным; человек от рождения принадлежал к определенному классу в вертикальной классификационной системе. При этом отдельные аскриптивные признаки могли изменяться, например в связи с переходом в другую возрастную или в другую родственную группу, однако принадлежность к некоторым классам, основанным на разделении труда или на сословном делении, оставалась постоянной.

Руссо разделил все вертикальные классификации на две группы: классификации, где базисом служат природные неравенства, и классификации, где базис носит, как он выражался, политический, а мы бы сказали - культурный характер. В его собственных словах:

Цит.

Я вижу в человеческом роде два неравенства: одно, которое я называю естественным или физическим, потому что оно установлено природою и состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств; другое, которое можно назвать неравенством условным или политическим, потому что оно зависит от некоторого рода соглашения и потому что оно устанавливается или, по меньшей мере, утверждается с согласия людей. Это последнее заключается в различных привилегиях, которыми одни пользуются за счет других: как то, что они более богаты, более почитаемы, более могущественны, чем другие, или даже заставляют их себе повиноваться [70, с.45].

Поскольку это неравенство носит условный характер, то есть зиждится на общественных конвенциях, оно может и должно быть отменено во имя равенства, заключающегося в первую очередь в ликвидации упомянутых 'привилегий', религиозные и примитивно-натуралистические обоснования которых, принятые раньше, не выдерживают критики разума. Фактическому неравенству был противопоставлен идеал равенства, и с этого времени - с века Просвещения - борьба за равенство стала одним из основных мотивов современной культуры.

Во второй половине XIX века открытие социального неравенства и требование равенства были осмыслены как часть грандиозного духовного переворота того времени, положившего начало новой культурной эпохе - эпохе модерна. Еще позже, уже в XX столетии, программа критики догм и суеверий и самоосуществления разума в истории, которая была начертана мыслителями Просвещения и начала осуществляться на практике в период Великой французской революции, получила несколько высокопарное название 'модернистский проект'.

Что такое эпоха модерна? Что такое модернистский проект? Каковы отношения между модерном и Просвещением? На эти вопросы десятилетие за десятилетием отвечают десятки и сотни авторов, но среди них мало согласия даже по самым коренным вопросам. Действительно, в период реализации модернистского проекта существовали самые

разнообразные, порой взаимоисключающие общественные формы, культурные и художественные стили, политические режимы, мировоззрения, идеологии. Практически эпоха модерна включает все европейское Новое время, и в самом деле трудно подвести эти три века под единый общий знаменатель.

Поэтому поколение за поколением мыслителей *post factum* интерпретируют смысл модерна, обогащающийся и углубляющийся по мере хода истории.

Эпоху модерна, а вместе с ней и модернистский проект можно определить в историческом, культурном и социальном смыслах. Вот как говорит об этом П.Велинг [189, S. 17]:

Цит.

*Исторически* начало модерна обыкновенно отождествляется с индустриальной революцией (вычленение экономической системы), возникновением (или вычленением) буржуазно-демократического государства, с буржуазным Просвещением и началом экспериментальных (естественных) наук, характерных для Нового времени... Поэтому с исторической точки зрения модерн - это еще одно, и также весьма неопределенное, понятие для обозначения как 'европейского Нового времени', так и индустриального капитализма.

О *социальном* смысле модерна писал Макс Вебер, указывая, что социальный мир становится все более 'прозрачным', то есть ясным, понятным, доступным для познания и изменения, благодаря его 'расколдовыванию' вследствие нарастающей рационализации социальной жизни. Расколдовывание означало освобождение общества от господства магии и суеверий, его доверие к разуму, науке, рациональной процедуре во всех сферах общественной жизни. Расколдовывание рассматривалось им не как единовременный акт, а как тенденция, а именно тенденция, придающая единство и смысл всей эпохе модерна. Вебер отмечал [186, S. 594]:

Цит.

Нарастающая интеллектуализация и рационализация ... *не* означают возрастания всеобщего знания условий жизни, в которых находится человек. Но они означают нечто другое: знание того или веру в то, что человек всегда *может* это узнать, как только *захочет*, что вообще нет таинственных непредсказуемых сил, вмешивающихся в его жизнь, что он может - в принципе - *путем рационального расчета овладеть* всеми вещами. Вот что означает расколдовывание мира. Теперь не приходится, как дикарям, для которых эти силы существовали, прибегать к магии, чтобы покорить или умиловить духов: это становится делом расчета и техники. Формируется интеллектуализация как таковая.

Опираясь на труды Вебера, современный немецкий философ Ю.Хабермас так представляет *культурный* смысл модерна [193, S. 462]:

Цит.

По Веберу, культурный модерн характеризуется тем, что выраженный в религиозных и метафизических образах мира субстанциональный разум разделился на три момента, которые только формально (путем аргументативного обоснования) могут быть удержаны вместе. Поскольку образы миро распались и традиционные проблемы могли теперь



трактоваться лишь под специфическими углами зрения истинности, нормативной правильности, аутентичности (или красоты), то есть могли обсуждаться как вопросы познания, справедливости и вкуса. Новое время пришло к вычленению ценностных сфер науки, морали и искусства.

С определенной долей уверенности можно сказать, что современная европейская цивилизация есть продукт осуществления модернистского проекта. Практически всеми своими отличительными признаками она обязана эпохе модерна и модернистскому проекту. Наука, искусство, мораль, индустрия, свобода, демократия, прогресс - эти и прочие составные части сегодняшней жизни, без которых, кажется, просто невозможно существовать, являются продуктом модерна, так же как социальное равенство, рациональная общественная организация, беспримерно высокий жизненный стандарт и другие достижения западной цивилизации.

Однако итоги осуществления модернистского проекта оказываются не столь воодушевляющими, как может показаться на первый взгляд. Безработица, экологическая катастрофа, насквозь бюрократизированная и зарегулированная социальная жизнь - эти и прочие беды индустриального мира хорошо знакомы. Не следует также забывать об уроках долгой истории эпохи модерна, особенно ее истории XX века, когда именно Европа - колыбель модерна - породила две самые страшные войны в истории человечества и два ужасающих тоталитарных режима. Многие исследователи (например, представители критической философии Франкфуртской школы) полагают, что зерна такого развития были заложены в предпосылках просвещенческого мировоззрения [90].

Модернистский оптимизм заметно идет на убыль. Модернистский проект, с одной стороны, демонстрирует свидетельства вырождения, а с другой - становится орудием евроцентристской политики, инструментом безудержной и часто беззастенчивой экспансии Запада. Свидетельством вырождения является постепенная подмена главного содержания модернистского проекта: место 'рационально познанного' и 'рационально обоснованного' все чаще заступает просто *новое*. Новое ради себя самого не имеет ничего общего с просвещенческим, а затем модернистским идеалом рациональности.

Как орудие евроцентристской политики модернизм выступает в облике теорий модернизации, которые примерно с середины XX века выступают как прикладной вариант универсальных теорий социальной эволюции. Согласно этим теориям, западный модерн - это вершина, если вообще не конечный пункт социальной эволюции. Определенные характерные черты западных обществ, прежде всего их экономической и политической организации (например, рыночная экономика), объявляются эволюционными универсалиями. В результате модернистский проект и теория модерна обретают *нормативный* характер; по отношению ко всему традиционному они являются 'новым', а поэтому они неизбежно и обязательно должны быть перенесены в другие страны и общества. И вновь понятие 'рациональной обоснованности' подменяется понятием 'новизны'. Новое становится нормативным. По сути это не развитие модернистского проекта, а его вырождение в ходе реализации политики модернизации немодернизированных обществ, в частности стран третьего мира.

Поэтому модернистский проект становится предметом оживленной дискуссии. Одни утверждают, что был не один, а несколько 'проектов' существенно различного содержания, базировавшихся на общем фундаменте - идеологии Просвещения. Другие, например, Хабермас, объявляют модернистский проект незавершенным, сохраняя оптимизм по отношению к его будущему. Третьи (Вальтер Бенямин, 'франкфуртцы') определяют модерн совершенно иначе - как ложный фантазмагорический образ

буржуазного мира, маскирующий классовое господство путем создания новых мифологий (разумеется, здесь нет ничего общего с веберовской идеей расколдовывания мира и рационализации жизни). Наконец, четвертые считают эпоху и культуру модерна пройденной и превзойденной и объявляют, что переход в постмодерн - новая культурная и социальная эпоха человечества. Постмодернистское видение базируется, в частности, на новых социальных тенденциях, в том числе и изменениях в социальной структуре.

#### 8.4. Марксизм и модернизм

Можно сказать, что исследования социальной структуры вообще и социального неравенства в частности стали одним из результатов реализации модернистского проекта. Выше отмечено, что Руссо обосновал существование социального неравенства. Собственно социологический характер изучение неравенства обрело в марксистском социоструктурном анализе капиталистических обществ. Социологи-марксисты на основе отношения к средствам производства (юридическое владение собственностью) выделяли два основных социальных класса: буржуазии - владельцев собственности и пролетариата - класса наемных рабочих. В силу своего объективного положения в социальной системе буржуазия эксплуатирует рабочих. Суть социалистической революции заключается в ликвидации этого неравенства, то есть в переходе средств производства в общенародную собственность. Впоследствии, в коммунистическом будущем, человечество должно прийти к ликвидации классовых различий вообще и к образованию бесклассового общества, в котором различия будут носить разве что лишь демографический характер. На основе социологического анализа марксисты делали прямые выводы относительно средств и методов ликвидации социального неравенства.

В мировой социологической литературе не прекращаются споры о том, можно ли считать основоположников марксизма идеологами модернизма, проводниками и реализаторами модернистского проекта. Например, Хабермас считает Маркса кем-то вроде антимодерниста-романтика [128, S. 75], Берман утверждает, что Маркс был 'одним из первых и величайших модернистов' [100, p. 87], а Велинг говорит, что он не был ни тем, ни другим, а просто искал способа свести мучительные противоречия современной ему жизни к их общественной основе [189, S. 68].

Знаменитый отрывок из 'Манифеста коммунистической партии' Маркса и Энгельса звучит просто как манифест модернизма, как преамбула к модернистскому проекту, если бы последний нашел формальное выражение [56, с. 427]:

Цит.

Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечные неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения.

В этом отрывке речь идет именно о том, что подразумевал более чем через полвека Макс Вебер, говоря о рационализации и расколдовывании мира, о мощи капиталистической модернизации, преодолевающей и ломающей традиции.

Однако Маркс, анализируя опыт практического развития капитализма, пришел к выводу, что людям не удастся взглянуть на мир трезвыми глазами. С точки зрения Маркса мир не расколдовывался, а наоборот, реальные отношения обретали все более мистифицированную форму. Маркс искал ее тайну в буржуазной политэкономии, разоблачая фетишизм товара и представление труда в форме предметности как основные механизмы сокрытия истины межчеловеческих отношений в процессе капиталистического производства. В результате он пришел к формуле, согласно которой трудящиеся должны прорвать ограничивающий барьер капиталистической аккумуляции и взять в свои руки управление процессом 'обмена веществ с природой'.

Из приведенного выше (см. 8.3) перечня достижений, действительных или лишь прокламируемых, в ходе осуществления модернистского проекта, видно, что каждое из них было и целью марксизма. В первую очередь это касается преобразований в социальной сфере - преодоления социального неравенства и достижения равенства, а также средств достижения такого состояния - рациональной организации хозяйства и общественного существования в целом. Так что, можно сказать, Маркс был подлинным модернистом, сыном эпохи Просвещения, хотя и блудным.

Советские социологи-марксисты постоянно обвиняли своих 'немарксистских' коллег в том, что они, являясь апологетами буржуазного общества, стремятся навеки законсервировать социальные различия и социальное неравенство. Но это не соответствовало истине. То, что в советское время называлось буржуазной социологией, так же, как и марксистская социология, даже в той ее извращенной форме, какую она обрела в Советском Союзе, были лишь частью общего для европейской идеологии Нового времени движения к равенству, хотя путь, которым шли к равенству марксисты, был 'иным путем'.

## **8.5. Модернизм в изучении социальной структуры**

Для социального познания и конкретной социальной деятельности модернистский проект представлял собой как бы масштаб, согласно которому должны происходить культурная и технологическая модернизация, секуляризация, выделение новых и реорганизация старых социальных сфер. Основанием культурной, экономической и политической модернизации должны были стать фундаментальные институты 'конкурентной демократии', социального рыночного хозяйства и постоянно растущего (или приближающегося) на их базе общества всеобщего благосостояния, которое своим благосостоянием обязано массовому потреблению и социальному государству. На уровне индивидов и малых групп развитие модернизационного проекта мыслилось как возникновение во все увеличивающемся, никогда прежде в истории не виданном масштабе новых жизненных шансов, возможностей, возникновение новых общественных связей, которые обеспечит модернизированное общество.

В этом движении к равенству концепции социальной структуры играли важнейшую роль. Изучение социальной структуры выполняло, так сказать, диагностические функции, обнаруживая расхождения между идеалом и реальностью, между утопией равенства и фактическим неравенством в обществе.

Исследования в области классового членения общества, социального расслоения и мобильности преследовали три цели:

- 1) обнаружить и описать неравенство *в распределении*, то есть неравное распределение недостаточных, но крайне желаемых ресурсов, таких, как доход, образование, власть, престиж;
- 2) поскольку в формулировке первой цели имелось в виду не чисто статистическое распределение, а распределение по личностным категориям, возникала цель - выявить основанные на распределительном неравенстве *статусные группы*;
- 3) исследовать, как и в какой мере образование статусных групп ведет к формированию ранжированной системы *социальных слоев* - страт [150, S. 19; 181].

Результатом анализа этих трех взаимосвязанных и взаимообусловленных процессов становилось описание *социального строения* общества. Изучение процессов социальной мобильности, как внутр поколенческой, так и межпоколенческой, исследование участия в этих процессах таких традиционных институциональных областей, как семья, образование, занятость, позволяли формировать образ *социальной системы*.

Это дополнялось исследованиями в следующих сферах: идеологическое осмысление и интерпретация, культурная семантика, процессы формирования классификаций и культурных кодов, которые в комплексе создавали то, что в предыдущих главах мы называли *репрезентативной культурой*.

Все вместе: описание социального строения, его системного характера и культурного осмысления этих феноменов, а также *объяснение* причин социального неравенства - мыслилось как социологический диагноз социальной ситуации, или как диагноз времени. Этот диагноз выполнял критическую функцию, ибо позволял противопоставить реальное состояние дел идеальному состоянию равенства и справедливости, которое трактовалось как цель общественного развития. Социологический диагноз поддерживал притязания на равенство со стороны общественных групп, проигрывавших в социальной конкуренции, и одновременно служил основой суждения о необходимости и направленности реформ, то есть основой планируемых социальных изменений.

В этом смысле исследование социальной структуры было насквозь идеологизированным, так как оно, во-первых, идеологически мотивировалось, во-вторых, служило обоснованием изменений, которые были нормативно ориентированы, то есть ориентированы на модернистский идеал равенства и справедливости.

Если отвлечься от чисто теоретических особенностей и научно-организационных принципов, то иногда очень трудно найти различия в идеологических функциях изучения социальной структуры в марксистско-ленинской и так называемой буржуазной социологии. И в той, и в другой подход был нормативным, высшей ценностью считались равенство и справедливость, образ идеального состояния и конечные ценности следовали из одного и того же источника - духа Просвещения и Великой французской революции.

## 8.6. Экскурс: российская реидеологизация

На первый взгляд, современные грандиозные общественные трансформации в СССР и в странах Восточной Европы должны были привести к исчезновению идеологических различий между, условно говоря, восточными и западными социологиями, тем более, что

эти различия носили, как я пытался показать выше, вторичный характер и по сути дела являлись конкурирующими версиями одного и того же модернистского проекта установления справедливости и равенства.

Собственно говоря, социологическое развитие в трансформирующихся обществах движется именно в направлении снятия различий, а по существу - в направлении усвоения западной версии модернистского проекта. Об этом свидетельствует множество фактов, в частности издание западных учебников социологии прошлых десятилетий, воспроизведение как конкретных западных теорий (и определений), так и целых систем мышления в новейших учебниках социологии, издаваемых отечественными авторами.

Дело выглядит так, будто трансформирующиеся общества Восточной Европы (прежде всего нас интересует Россия) в состоянии адекватно описать и понять себя при помощи стандартных учебников и стандартных социологических схем, разработанных на Западе в 60-е - 70-е годы и описывающих западное общество того времени.

Это представляется коренной ошибкой, чреватой большими опасностями. Какие опасности здесь таятся? Первая опасность заключается в консервировании социологических методологий советского времени. Практически современная российская социология, как показывает опыт истекших лет, может пользоваться той же фразеологией и сохранять тот же идеологический пафос, что и советская социология двадцати-тридцатилетней давности. Надо просто не упоминать некоторые одиозные имена и термины. Это происходит не потому, что социологи идеологически перекрашиваются. Наоборот, даже отказавшись от марксизма и перейдя на позиции структурализма, системного подхода, теории обмена и т.д., они сохраняют свою идеологическую - на высшем уровне -самотождественность, сохраняют верность модернистскому проекту осуществления равенства и справедливости (хотя в пору их молодости они осмысливали этот проект как проект построения социализма и коммунизма).

Вторая опасность заключается в консервировании социологического познания на уровне западных теорий и методологий двадцати-тридцатилетней давности. Понятно, что нашим социологам удобны и понятны эти теории, идеологически и теоретически хорошо знакомые. Марксизм и западные теории общества системно-структурного направления родственны не только идеологически, но и теоретически. Они зиждутся на общих объективистских и натуралистских предпосылках, что обеспечивает их быстрое и успешное восприятие в постсоветской социологической среде.

Опасность консервации вполне конкретных идей и идеологий, а следовательно, и консервации отсталого состояния отечественной социологии объясняется в первую очередь тем, что само западное общество постепенно отказывается как от устаревающих диагностических инструментов, так и от нормативных определений, скажем условно, здоровья общества, то есть от традиционных представлений о социальном идеале.

Старые теории и старые учебники не пригодны для описания сегодняшнего состояния общества. Они не пригодны и для описания нашего общества, ибо более чем наивно пытаться приспособить российские реалии к общественному идеалу Запада двадцатитридцатилетней давности.

И западное общество, и российское изменились, причем не в последнюю очередь под воздействием модернистского проекта. И западное общество, и российское почти одновременно пришли к необходимости коренной когнитивной переориентации. В России когнитивная переориентация (или переопределение ситуации, если использовать

терминологию, предложенную в главе 1), совпала с разрушительными реформами и полным отказом от приобретенного ранее знания. Поэтому оно, это переопределение, практически не состоялось. Сейчас мы живем не своим знанием, а идеологией западного модерна тридцати - сорокалетней давности. Вместе с идеологией усваиваются и социологические теории, и методологии, тем более что духовная 'почва' для этого заботливо подготовлена модернистским марксизмом.

Поэтому переводные учебники социологии, выпускаемые нынче в России, описывают не то общество, в котором живет студент. Общественные изменения должны повлечь за собой и изменение социологии, в частности представлений о социальной структуре, о целях и задачах социоструктурного исследования.

## **8.7. Критика модернистского подхода к изучению неравенства**

Важность и актуальность описанных выше определений и представлений социальной структуры базируется, как было показано, в первую очередь на идеологии модернизма. Оценка состояния социальной структуры, социального равенства или неравенства, справедливости и несправедливости в распределении ресурсов, а также проектирование будущих реформ и направления социальных изменений зависят от нормативного представления о желаемом состоянии дел. Но именно это желаемое состояние, то есть модернистский идеал, в последние десятилетия подвергается весьма суровой критике.

Не столько важное, сколько звучное направление критики модернизма представляют те философы и обществоведы, которые, пропагандируя наступление новой эпохи постмодерна, просто пытаются не замечать все проблемы, возникшие в ходе осуществления модернистского проекта, считая их неважными и неактуальными.

Ряд других ученых просто называют модернистский проект утопией, тем самым также снимая все проблемы и объявляя дискуссию по этому поводу праздным занятием.

Для анализа нашей темы такие радикальные решения не представляют интереса. Философами выявлены реальные проблемы, возникшие в последние десятилетия в ходе осуществления модернистского проекта. Они коренятся в практике развития социального государства, обеспечения равенства и справедливости, в решении конкретных социальных задач.

Многие западные исследователи констатируют предел возможностей социального государства в решении таких проблем, как массовая безработица, наличие ряда социальных групп, которые практически лишены шансов на рынке труда и вытеснены из сфер, поддерживаемых социальным государством. Еще более серьезная социальная проблема обусловлена неспособностью современного государства обеспечить эффективное функционирование социальных служб, причем трудности возникают именно в тех сферах и областях, где достижения кажутся наиболее явными и весомыми. Именно эти сферы и области чаще всего вызывают претензии из-за бюрократического и безличностного характера действий социальных служб, которые перестают видеть в своих клиентах полноценные человеческие личности. Кроме того, все чаще и чаще на передний план выступает неспособность государства справиться с экологическими проблемами и уменьшить технологические риски современного производства.

Таким образом, социальное государство затрудняется в реализации задачи, которая в ее наиболее общей формулировке состоит в создании возможностей счастья и процветания для всех граждан. В социальном государстве невозможно экономическое процветание

вследствие массовой безработицы. Забюрократизированные и 'запрофессионализированные' социальные службы просто-напросто не смогут достичь своих собственных целей. Наконец, тот факт, что государство не может нейтрализовать экологическую и технологическую угрозу, свидетельствует не просто о его неспособности обеспечить 'счастье и процветание', но и о проблематичности его способности обеспечить просто выживание человека.

Повторим, все эти проблемы возникают именно в тех областях, где модернистский проект, как кажется на первый взгляд, достиг наиболее впечатляющих успехов: крупномасштабные технологии, развитые социальные службы, трудовая деятельность. По мнению многих исследователей, под вопросом само направление дальнейшего развития. Как будто социальное государство оказалось в тупике.

Ю.Хабермас в этой связи пишет о новой непрозрачности (*neue Unübersichtlichkeit*) - о парадоксальной ситуации, когда 'все еще движимая утопией трудового общества социальная программа теряет возможность показать перспективы будущей коллективной, лучшей и менее опасной жизни' [130, S. 147]. Новая непрозрачность заставляет усомниться в осуществимости базовой, по определению Макса Вебера, тенденции модерна - тенденции расколдовывания мира. Это может означать как исчерпанность модернистского проекта через двести лет после начала его осуществления (Г.-П Мюллер пишет об 'исчерпанности утопической энергии') [150, S. 23], так и его временные, преходящие затруднения.

## 8.8. Новые дифференциации

Но, пожалуй, гораздо более важными, чем проблемы, обусловленные провалами социального государства и связанных с ним социальных и экономических программ, являются проблемы, порожденные его действительными и неоспоримыми достижениями, а именно: беспримерным повышением материального жизненного уровня, всеобщей экспансией образования и утверждением того, что в пропагандистски ориентированных трудах именовалось государством всеобщего благосостояния. Все эти достижения постепенно привели к необходимости коренного переопределения понятия социального неравенства, а вместе с ним и главных понятий, регулирующих представления о социальной структуре.

При этом неравенство перестает быть ценностно негативным понятием; неравенство начинают понимать как инакость, непохожесть, в конце концов как плюрализацию и индивидуализацию жизненных и культурных стилей.

На эту сторону дела первыми обратили внимание специалисты в области биографических исследований. Указанные выше изменения: повышение жизненного уровня, расширение возможностей образования и повышение социальной безопасности - существенно изменили *организацию индивидуальных биографий* [138]. Жизненные планы стали строиться на гораздо более долгий, чем раньше, период времени, появилась возможность говорить о 'биографизации поведения' и 'жизненных программах', внешне напоминающих карьерные планы в профессиональной деятельности, но по сути не сводимых к профессиональной деятельности, а ориентированных на личностную реализацию в самых разных сферах жизни, а иногда и в нескольких одновременно.

Расширение возможностей самореализации корреспондирует даже с формальными изменениями стандартного жизненного цикла. Помимо традиционных детства, юности, зрелости и старости появились *новые возрастные статусы*: своего рода после-

юношеская стадия, предполагающая более длительное, чем у предыдущих поколений, время обучения и образования; послеродовая стадия (*empty nest*), на которой женщина получает возможность приобщиться к новым формам деятельности, начать 'новую жизнь' после того, как выросшие дети покинули семью; наконец, это более долгая пенсионная стадия, длительность которой возрастает благодаря снижению пенсионного возраста и увеличению средней продолжительности жизни.

Наконец, отмечается *плюрализация форм семейной жизни*, состоящая в том, что считавшаяся несколько десятков лет назад обязательной буржуазная 'ядерная' семья имеет все меньший удельный вес в обществе, а начинают преобладать постепенно одиночки либо формы совместной внебрачной жизни с детьми или без детей.

Все эти факторы ведут к плюрализации и индивидуализации жизненных стилей, что прежде всего выражается в ускоренном распаде традиционных коллективных жизненных форм. Становится все менее ясным и наглядным, что такое '...соответствующая положению, приличествующая, вообще хорошая жизнь. Изменчивость и творчество становятся 'знаком качества' хорошей жизни' [182, S. 17].

Возможно ли в этих изменчивости и творчестве выявить нечто более стабильное или их можно рассматривать лишь как противопоставление прежним стабильным формам? В большинстве западных теоретических концепций не дается прямого ответа на этот вопрос. Лишь констатируется, что наступающая индивидуализация и плюрализация, освобождение от воздействия традиционной социальной среды и свобода выбора индивидуальных жизненных стилей знаменуют собой 'конец социального расслоения' [140].

Известный социолог и социальный философ У.Бек как бы подытоживает многочисленные и разнообразные спекуляции на эту тему в виде четырех тезисов. Первый тезис: резкое улучшение материальной ситуации подавляющего большинства населения ведет к детрадиционализации сословно окрашенных 'классовых положений', например рабочие получают доступ и возможность реализации ведения жизни, характерного для буржуазии.

Второй тезис: материальное благосостояние в сознании того, кто его обретает, выступает как *индивидуальное* достижение, даже если это на самом деле - не его заслуга, а продукт общественных изменений, улучшивших благосостояние всего общества. При этом его социальное сознание индивидуализируется, а соответствующая классово-культурная идентификация в той же мере ослабевает.

Третий тезис: параллельно названным выше процессам происходят диверсификация и индивидуализация жизненных положений и жизненных путей, которые обязаны своим происхождением резкому скачку социальной мобильности в конце 60-х-70-х годов. 'Социальная мобильность - даже географическая мобильность, даже повседневная мобильность, состоящая в перемещениях между семьей и рабочим местом, - перемешивает и перепутывает жизненные ситуации и жизненные пути членов общества' [95, S. 125].

Четвертый тезис (обусловлен этими тремя процессами: детрадиционализацией классовых состояний, распадом классовых идентификаций и нарастающей мобильностью): происходит распад социальных классов и слоев, соответствующих прежним иерархическим социоструктурным моделям. На место сословно-классового жизненного мира приходят отличающиеся друг от друга индивидуализированные жизненные миры. Бек детально не характеризует жизненные миры; важно, что 'в ходе этого процесса люди



*становятся свободными* от социальных форм индустриального общества - от класса, слоя, семьи, от обусловленного полом положения мужчины и женщины' [95, S. 15].

Касаясь перспектив будущего развития, Бек дает перечисление признаков надвигающегося 'постклассового общества'. Во-первых, здесь социальное неравенство выступает исключительно в статистической форме, нисколько не отражаясь в непосредственной очевидности норм и образов жизни; попытка восстановить старые классовые и сословные лояльности превращается в конструирование искусственных членений, не имеющих оснований в реальности. Во-вторых, социальная мобильность теряет побудительную силу, индивид склонен менять свою жизнь сам, не обращаясь к системно обусловленным реальностям и целостностям, он принимает на себя ответственность за любые изменения, не перекладывая ее на систему. В-третьих, политическая жизнь (деятельность любых блоков и коалиций) приобретает 'пунктирную' форму, основываясь на темах и ситуациях, а не на квазионтологической привязке к объективным классовым положениям. В-четвертых, новые неравенства приобретают новое значение и новую важность, основанные на аскриптивных признаках.

## 8.9. Новые дифференциации и дифференцирующие факторы в России

На первый взгляд то, что сформулировано Веком и другими исследователями применительно к Германии и прочим развитым индустриальным странам (в основном западного мира), не имеет отношения к современной российской действительности. Чисто структурные моменты происходящих ныне в России изменений совершенно не соответствуют тому, что происходило в западных странах и в конце концов привело к отмеченной выше индивидуализации и плюрализации жизненных форм. Вместо необычайного повышения жизненного стандарта на фоне устойчивого экономического роста, что отмечалось на Западе, в России происходит противоположный процесс - глубокое падение жизненного уровня большинства населения. Вместо 'биографизации' своих жизненных планов, возможной только на фоне освобождения от экономических забот, многим (скорее большинству) российским гражданам суждено заботиться исключительно о выживании, что отнюдь не предполагает формирования долгосрочных жизненных планов. Постоянный жилищный кризис сильно затрудняет возможность существования альтернативных семейных структур и формирования 'дополнительных' жизненных стадий, таких, например, как постродительская. А продление 'пенсионного' существования выглядит абсолютно нереальным на фоне таких факторов, как сокращение средней продолжительности жизни, маленькие пенсии и вследствие этого необходимость постоянных приработков только для того, чтобы обеспечить собственное существование. Казалось бы, все это исключает возможность плюрализации и индивидуализации жизненных форм и, наоборот, способствует формированию архаичных (если рассматривать их с позиции современного социокультурного развития) форм социального расслоения[1] Поэтому не удивительно, что российские социологи работают в основном именно с этими архаичными моделями либо с несколько модифицированными и измененными версиями социальной структуры капиталистического общества, сформулированными в трудах Маркса, Энгельса, применяя их для описания и анализа современной российской действительности..

Однако наблюдение российской реальности позволяет выявить и совершенно другие факты.

Резкое, можно сказать скачкообразное, *увеличение количества* самых разных, абсолютно не сводимых к сословным, классовым или слоевым определениям *жизненных форм и стилей*, имеющих исключительно культурное происхождение[2] Подробнее о

происхождении этих стилей говорилось в главе 6.. Эти стили, возникшие в жизни России в течение последних пяти - десяти лет, не корреспондируют непосредственно с категориями демографической, профессиональной или экономической структуры как советской, так и нынешней 'капиталистической' России.

*Крайняя условность и подвижность профессиональной структуры* в сегодняшней России. Парадоксально, но необходимость борьбы за выживание не обедняет, а наоборот, обогащает жизненно-стилевой репертуар индивидуумов. Чтобы содержать семью в современных условиях, индивиду зачастую приходится осваивать и усваивать жизненные формы и стили, к которым он никогда бы не обратился в благополучной и стабильной ситуации. Так, например, не редкость, когда ученый часть своего времени работает как водитель такси, используя для этого либо собственный, либо чужой автомобиль; рабочие и служащие в свободное время занимаются коммерческой деятельностью, отправляются в шоп-туры, становятся коммерческими посредниками, коммивояжерами и т.д. Нельзя недооценивать влияния такой смены профессий, а вместе с этим смены профессиональных жизненных стилей. Происходит *релятивизация жизненных стилей* в практике отдельно взятой личности. Стабильные классово-культурные и специфически слоевые идентификации разрушаются и уже не могут быть восстановлены в полной мере при восстановлении социальной и экономической стабильности (можно сказать, происходит потеря стилевой невинности).

Такие же последствия частой смены родов деятельности вплоть до смены профессий характерны даже для индивидов, сформировавших устойчивую идентичность в профессиях, которые, как оказалось, в трудных экономических условиях не дают возможности выживания.

*Повышение роли аскриптивных характеристик и соответствующих форм поведения.* Как можно предположить, роль аскриптивных статусов становится выше по двум причинам. Во-первых, известная ожесточенность борьбы за существование повышает удельный вес натуралистических определений личности (определений по полу, возрасту, иным биологическим и природным качествам), ибо последние в значительной мере предопределяют успех или неуспех деятельности. Но роль подобных статусов велика в любом обществе, и представляется, что ее усиление или ослабление является временным и зависит от достаточно краткосрочных колебаний экономической ситуации.

Во-вторых, и это гораздо важнее, возрастает роль аскриптивных статусов другого рода, возникающих вследствие распада индивидуальных биографий и массовой дезидентификации, что делает понятия достижения и успеха если и не абсурдными, то во всяком случае малозначимыми для большей части населения, а также резкого возрастания распространенности презентативного, инсценировочного поведения, которое и рассчитано на аскриптивные формы ориентаций и поведения. Обобщая это описание, можно сказать, что массовая дезидентификация приводит к снижению удельного веса 'достиженческих' ориентаций и поведения и к увеличению аскриптивных форм ориентаций и поведения обоего рода, как натуралистических, так и инсценировочных.

Легко понять причины возрастания роли аскриптивных статусов в России. В развитых западных странах оно объясняется плюра-лизацией и индивидуализацией жизненных форм и стилей, обусловленными наличием богатейших ресурсов разного рода. В России оно носит как бы вынужденный характер, мотивируясь, с одной стороны, потребностями экономического выживания (в меньшей мере), а с другой - необходимостью поиска новых идентификаций взамен утерянных. Но результат будет такой же, ибо плюрализация

инсценируемых культурных стилей, как было показано в главе 7, неизбежно должна вести к плюрализации и индивидуализации практикуемых жизненных форм.

*Широта предложений в области образования* - новый дифференцирующий фактор. В отличие от предшествующего советского периода сейчас практически нет ни одной профессии, ни одной жизненной формы, которая не может быть освоена и усвоена в соответствующих образовательных организациях как внутри страны, так и за рубежом. Но этот фактор ведет не только и не столько к вертикальной дифференциации (распределению по слоям, характеризующимся уровнем образования наряду с доходами, и т.д.), а скорее к горизонтальной дифференциации, то есть к распределению обучающихся по группам, характеризующимся различными формами и стилями жизни. Сейчас образование не только выполняет свои прежние функции, но и стало средством освоения новых стилей. Как правило, высокая стоимость обучения и кажущаяся недоступность множества образовательных организаций не становятся препятствием для индивидов, готовых освоить новую для них жизненную форму.

*Утрата мотивирующей силы социальной мобильности*, точно совпадающая с отмеченной Беком применительно к западному миру. Как правило, получение образования не является показателем подъема по социальной лестнице, перехода на более высокую ступень, хотя и свидетельствует об индивидуальном достижении и может служить залогом дальнейших достижений.

Этот любопытный факт объясняется, пожалуй, отсутствием стабильной и единообразной шкалы престижа профессий и является признаком переходного периода. С одной стороны (точнее, для некоторой части населения), престижны интеллектуальные профессии, предполагающие долгое и кропотливое изучение и обучение, в таких областях, как история, философия, естественные науки, имевшие высокий престиж в советское время. Для других престижны профессии, предполагающие быстрый успех и обогащение: бизнес-менеджмент, прикладная экономика, юриспруденция, выдвинувшиеся на передний план в силу экономических трансформаций. Для третьих престижны профессии, вообще не предполагающие систематического обучения, но позволяющие работать в персональной охране, стрип-шоу, просто в коммерции любого масштаба.

Именно релятивизация престижности профессий и родов деятельности ведет к снижению роли социальной мобильности. Мобильность ценится только в стабильной системе престижа. Там, где ее нет, речь может идти только и исключительно об индивидуальной оценке престижа профессии или рода деятельности.

Поэтому образование ныне утрачивает свой прежний социальный смысл. Оно приобретает двоякий новый смысл: как средство достижения экономического успеха и как инструмент доступа к новым жизненным формам и стилям.

*Специфическая организация политики* практически совпадает с отмеченной Беком тенденцией, характерной для западноевропейских стран. Сегодня политическая жизнь в России далека от традиционных западных моделей, но близка современным западным моделям. Если отвлечься от преходящих проблем слабой процедурной организации (вполне естественных для данного периода, ибо у нас пока опыт демократической практики крайне скуден), то в качестве главного признака российской политики можно назвать практически полное отсутствие социально слоевой идентификации политических партий. Бесчисленные попытки отдельных партий и лидеров установить предполагаемую классическими политологическими учениями 'принципиальную координацию' между партией с ее доктриной и соответствующим социальным слоем многократно и

красноречиво проваливались. Рабочие отказываются идти в лоно социал-демократии, промышленники и предприниматели не поддерживают ни гайдаровскую партию, ни партию экономической свободы, которые собственно для них и создавались. Нет партии рабочих и партии крестьян, нет партии бедных и партии богатых.

Формирование блоков и движений регулируется не социальной (социально-слоевой) близостью участвующих партий, а актуальными политическими темами, на основе которых может возникнуть временная общность целей, и конкретными политическими ситуациями. Социально обусловленной идиосинкразии не возникает: Явлинский при необходимости может объединиться с коммунистами, а Жириновский - с явлинцами. И это не следует трактовать как неразборчивость и беспринципность, о чем постоянно утверждается в прессе, это принципиальная характеристика политики, в корне изменившейся вместе с ликвидацией и очевидной бесперспективностью восстановления традиционной классово-слоевой структуры общества.

Насколько подвижны партии, настолько же подвижен и изменчив избиратель, который уже не ищет партию, соответствующую его классово-слоевой специфике, и часто даже вообще не определяет для себя партию, за которую он будет голосовать постоянно. Избиратель меняет свои предпочтения, ориентируясь при выборе на конкретные политические темы и ситуации. Если и существуют закономерности поведения таких 'подвижных' избирателей, то, очевидно, их надо изучать, опираясь на понятия жизненных и культурных стилей, которые, собственно, и выражают специфику избирательного поведения.

Все факты (или интерпретации, если кто-то намеревается их оспорить), приведенные здесь, позволяют показать, что Россия в результате реформ, начавшихся в 1985 году, медленно и мучительно развивающихся и перешедших впоследствии в революционные по масштабам и стилю изменения, отнюдь не вернулась в свое собственное досоветское или буржуазное, характерное для Запада середины XX века, прошлое, а естественным образом перешла (или переходит) в характерное для современных западных стран постклассовое состояние.

Этот переход пока не завершен. Сейчас в России налицо элементы и тенденции, характерные для постклассового общества. Но они могут и, очевидно, будут фигурировать в роли матрицы, на основе которой при улучшении и стабилизации экономической ситуации сформируются социальные отношения 'зрелого' постклассового общества.

---

1. Поэтому не удивительно, что российские социологи работают в основном именно с этими архаичными моделями либо с несколько модифицированными и измененными версиями социальной структуры капиталистического общества, сформулированными в трудах Маркса, Энгельса, применяя их для описания и анализа современной российской действительности.

2. Подробнее о происхождении этих стилей говорилось в главе 6.

## 8.10. Социальное распределение стилей

В одной из предыдущих глав (см. 6.5, 6.7, 6.8) подробно описывались различные подходы к определению понятий 'жизненный стиль', 'культурный стиль', 'жизненная форма' и т.п. Однако существует еще один, не теоретический, но вполне практический критерий выделения подобного рода групп, который не совпадает с классами, слоями и группами,

выделяемыми согласно разнообразным критериям социальной стратификации. В ходе маркетинговых исследований и изучения потребительского рынка социологи ориентируются не на группы в социальном смысле, а на агрегаты в техническом смысле слова, то есть на множества индивидов, обладающих определенным признаком. В данном случае речь идет о потребительских предпочтениях.

Процедура заключается в том, чтобы, выявив, например, предпочтения марки сигарет или определенной модели автомобиля, обнаружить социодемографические признаки предпочитающих, вскрыть характерные черты их жизненного стиля и, таким образом, точно назвать целевую группу, на которую в данном случае должен ориентироваться производитель [150, S. 374].

Теоретической основой подобных исследований могут служить концепции жизненной формы или жизненного стиля, но в любом случае теоретическая основа (это, впрочем, касается не только маркетинговых, но и социологических и даже психологических исследований в данном направлении) содержит несколько формальных признаков или формальных свойств жизненно-стилевого подхода.

Немецкий социолог Г.-П.Мюллер определяет их следующим образом [150, S. 374-376].

*Целостность.* Предполагается, что, идет ли речь о жизненном стиле личности (как у Шпрангера) или группы (как у многих других исследователей), данный жизненный стиль определяет с большей или меньшей полнотой все ее жизненные проявления. Он дает целостный образ (гештальт)[1] Геттальт (от нем. Gestalt - образ) - обозначение некой конфигурации единиц (деталей, предметов и т.д.) или последовательности событий, которые, хотя и состоят из отдельных элементов, членов или частных процессов, однако воспринимаются не как сумма составляющих, а как единое, выделенное из окружающей среды целое. Специфическое 'гештальтное' качество эти единства получают благодаря своей структуре, то есть особому порядку взаимного расположения, или следования элементов друг за другом, или же связи элементов между собой. личности или группы, который может быть схвачен не только в целом ее жизни, но даже в мелких деталях.

*Добровольность.* Это крайне важный момент процесса 'стилизации' жизни. Человек не 'приписан' к классу, слою, социальной группе, к которым принадлежит по рождению, воспитанию, образованию, размеру дохода. Социально-слоевые признаки носят прескриптивный характер. Когда речь идет о жизненном и культурном стиле, всегда налицо выбор, ибо, как мы отмечали в главе 7, стиль именно тем и отличается от традиции и канона, что дает практикующему его индивиду возможность свободного выбора.

*Характерность.* Момент своеобразия, который придает жизненному стилю свой сразу легко идентифицируемый и безошибочно узнаваемый облик[2] Признак 'характерности' имеется в перечне черт стиля, предлагаемом Г.-П.Мюллером, хотя по сути дела он представляется излишним, ибо характерность предполагается самим определением стиля (см. определения стиля в главе 3)..

*Распределение шансов стилизации.* Масштаб возможностей стилизации, которыми располагает конкретное общество, зависит от многих факторов, в первую очередь от его ценностной и нормативной систем, а также от уровня жизни и материального благосостояния граждан. Чем слабее социетальные, институциональные и ситуационно специфические нормы и регуляторы, тем быстрее и очевиднее место традиционных ролевых и ритуальных моделей занимают жизненные стили, конкурирующие между собой за свободно выбирающего индивида. С другой стороны, чем выше материальное

благополучие и равномерное распределение благ, ресурсов, возможностей образования, тем больше альтернатив выбора стилей. Поэтому, пишет Мюллер, 'ценностный и нормативный плюрализм и общественное богатство являются необходимым условием возрастания свободы выбора индивида и многообразия предлагающих себя на выбор жизненных стилей' [150, S. 375].

*Распределение стремлений к стилизации.* Так же как существует распределение шансов стилизации, так же существует и распределение стремлений к стилизации. Последнее может рассматриваться и на уровне всего общества, и на индивидуальном уровне. Стремлений к стилизации жизни и ее проявлений на общественном уровне в основном является свойством средних слоев (в современном обществе). Как правило, высшие слои не стремятся к стилизации жизни, очевидно потому что они не испытывают необходимости ограничивать себя 'сверху'. Их жизненный стиль демонстрирует свободу и естественную независимость по отношению к общественным конвенциям, благодаря чему они без всякого насилия над собой остаются в рамках собственной традиции. Они располагают безграничными возможностями стилизации, но не проявляют стремления к ней; их стиль - это их традиция. Низшие слои остаются такими, каковы они есть, совсем по другой причине: они не могут жить иначе, поскольку постоянное давление материальных обстоятельств диктует им такой образ жизни, который не оставляет возможностей для стилизационных экспериментов.

Стремление к стилизации на уровне индивидуума также распределяется неравным образом по различным этапам жизненного пути. Наиболее высоки как стремления, так и шансы стилизации в юности и в период взрослости. Напротив, в старости многие жизненные стили становятся просто физически и биологически недоступными, снижается то, что можно назвать стилизационным темпераментом, социальные факторы все более уступают место биологическим. Точно так же и в детстве возможности и шансы стилизации невелики, ибо, с одной стороны, это период активного внедрения в сознание ребенка моральных норм, что противоречит самой возможности стилизации, с другой - его видение мира ограничено горизонтом дома и школы, предоставляющими весьма узкий репертуар стилизационных возможностей,

Собственно, три первых выделенных Мюллером черты стиля предполагаются самим определением стиля и включены только для того, чтобы представленное совокупностью этих черт определение было достаточно полным. Две же другие характеристики имеют принципиальное значение и заслуживают подробного разбора.

---

1. Гештальт (от нем. Gestalt - образ) - обозначение некой конфигурации единиц (деталей, предметов и т.д.) или последовательности событий, которые, хотя и состоят из отдельных элементов, членов или частных процессов, однако воспринимаются не как сумма составляющих, а как единое, выделенное из окружающей среды целое. Специфическое 'гештальтное' качество эти единства получают благодаря своей структуре, то есть особому порядку взаимного расположения, или следования элементов друг за другом, или же связи элементов между собой.

2. Признак 'характерности' имеется в перечне черт стиля, предлагаемом Г.-П.Мюллером, хотя по сути дела он представляется излишним, ибо характерность предполагается самим определением стиля (см. определения стиля в главе 3).

## 8.11. Новая парадигма социоструктурного подхода

Чтобы обсудить проблемы распределения шансов и стремлений к стилизации, следует вернуться к исходному пункту рассуждений о социальном расслоении и социальном неравенстве - к идее вертикальной классификации. Ясно, что в любой культуре вертикальные классификации сохраняются и прежде всего классификации, основывающиеся на аскриптивных признаках, таких, как пол, возраст, цвет кожи, а также других, менее значимых (цвет волос, физическая конституция, соотношение объемов груди, талии, бедер и т.д.). Эти индивидуальные факторы играют существенную роль в распределении шансов и возможностей стилизации, а зачастую выступают как детерминирующие факторы, определяющие и предписывающие конкретные направления и содержания принимаемых и осваиваемых стилей.

Однако в распределении шансов и возможностей стилизации важны и другие факторы - факторы, которые традиционно используются в качестве базисов классификаций, на которых в современной социологии зиждется интерпретация социального неравенства, а именно: уровень дохода, объем и престижность образования, престижность профессии и т.д. Потому-то, как справедливо отмечает Мюллер, высший класс имеет все возможности, но мало стремления к поиску и выбору новых культурных стилей, тогда как низшие классы наоборот (или почти наоборот). Точно так же, чем выше уровень образования, несущего с собой знание альтернатив жизни, тем больше возможности, а зачастую и стремления к стилизации.

Здесь возникает дилемма, решив которую, мы по существу придадим теоретическую определенность всему материалу, изложенному в книге. Дилемма заключается в следующем: являются ли жизненные и культурные стили действительно 'свободнопарящими формами', которые оторваны от социального субстрата (даже если этот субстрат когда-то имелся в наличии) и свободно и произвольно выбираются суверенными субъектами с целью самоидентификации и упорядоченного ведения собственной жизни, или жизненные и культурные стили изначально (хотя это и не очевидно) скоординированы с определенными позициями в социальной структуре и выбор определенного стиля означает по существу выбор определенной позиции в традиционной (или несколько модифицированной) системе социальной стратификации.

Начнем со второго варианта. Если мы выбираем этот ответ, то обсуждение проблемы жизненных и культурных стилей, хотя и важное само по себе с точки зрения анализа культурного опосредствования социальных процессов, мало что меняет по существу в нашем видении природы социальной структуры, социального неравенства и социальных трансформаций. Мы как бы усложняем картину, вписывая новые детали, новых персонажей, придаем характерам новые оттенки, но не меняем по сути ни фабулы, ни главных действующих лиц. Разумеется, это означает приращение социологического знания, более детальный, более глубинный анализ протекающих процессов, а кроме того, просто более правильный портрет социальной реальности на данном этапе ее развития. В принципе, это подход в стиле П. Бурдьё, который понял и истолковал культуру как совокупность инструментов идентификационных стратегий [103, 104]. Согласно этому подходу, классовое и слоевое членение общества не исчезает, не растворяется в культуре, но культура играет роль активного медиума, созидającego, так сказать, лепящего, классово-слоевые идентификации.

Выбор первого ответа приводит к гораздо более радикальным выводам. Во-первых, автоматически исключаются основания для разговора о социальном неравенстве как социальной проблеме, ибо рассыпаются в прах *универсальные* вертикальные

классификации, то есть те вертикальные классификации, относительно базиса которых существует всеобщий консенсус. Социальное неравенство остается, но оно депроблематизируется, так как основывается на аскриптивных статусах (принадлежность к жизненной или культурной форме). Можно сказать, неравенство плюрализируется. Каждая из форм обладает своей особенной классификацией, основанной на собственном признаке, характерном именно для нее. Таким образом, плюрализация жизненных или культурных форм ведет к плюрализации неравенств, но *исчезает социальное неравенство как таковое*, неравенство с большой буквы, искоренение которого в свое время составило одну из основных задач модернистского проекта.

Поясню на примере, что я имею в виду. На Западе в 70-е - 80-е годы отмечался расцвет двух противоположно ориентированных культурных стилей: хиппи и йаппи. Термин 'хиппи' не нуждается в объяснении - кое-что об их идеях и жизненной практике сказано в предыдущих главах. Йаппи (или яппи - от английского словосочетания *young urban professionals*) - в основном молодые бизнесмены, практикующие подчеркнуто деловой стиль, строгость манер, корректность в обращении, оснащенные техническими атрибутами состоятельного делового человека - компьютер-лаптоп, особой марки часы, особой марки автомобиль (например, БМВ). Разумеется, яппи не ограничивались чисто внешними свидетельствами стиля; для них характерен определенный набор ценностей и норм: подчеркнутая лояльность по отношению к государству, высокая ценность семьи и т.д. и т.п. Многие из современных русских молодых бизнесменов практикуют стиль яппи<sup>[1]</sup> Черты многих представителей так называемых 'новых русских' сходны с чертами яппи: идеи лояльности, высокой ценности семьи, облик, характерные предметы потребления. Имеются в виду, разумеется, не фольклорные 'новые русские', соединяющие в себе облик и манеры американского мафиози и сибирского купчины, а те 'новые русские', характеристики которых были обнаружены в социологических исследованиях, результаты которых публиковались в еженедельнике 'Коммерсантъ' в 1992-1990 годах. Оттуда же, кстати, пошел и сам термин 'новые русские'..

Но в данном случае нас интересуют не эти группы сами по себе, а их отношение к неравенству и соотношение концепций неравенства, принятых этими группами. В первую очередь следует заметить, что их представления о неравенстве не соприкасаются и практически не могут быть взаимно транслированы. Для хиппи все люди равны, все люди - братья, в идеале община хиппи не иерархизирована. Яппи, наоборот, придерживаются практически традиционной системы классификации (доход, образование, престиж) и в оценке людей руководствуются 'достижительскими' признаками.

Наводит на размышления следующий факт: в качестве отдельного и самостоятельного культурного стиля (или культурной формы) выделяется то, что должно в соответствии с общепринятыми социологическими представлениями являться слоем, органической составной частью социальной структуры; этот факт свидетельствует либо о неадекватности социологических представлений, либо о 'размывании' действительной социальной структуры, о чем у нас и идет речь.

Итак, в представлениях яппи и хиппи отсутствует общая для обеих групп система вертикальной классификации, которая могла бы стать основой взаимопонимания в вопросе о социальном неравенстве и взаимосогласованного размещения той и другой группы в стратификационной системе. То же можно наблюдать и в отношении других культурных и жизненных форм и культурных стилей. Каждая жизненная форма и каждый культурный стиль руководствуется собственной классификацией, не совпадающей с классификацией других. Это и означает плюрализацию неравенств и снятие с повестки дня проблемы неравенства как такового.



Кроме того, в случае, если признается свободное, социально неприкрепленное существование форм и стилей, приходится отказаться от понятия *социальной стратификации*.

Здесь то же соотношение, что и в мировой стратификации. Разделение культур и обществ на примитивные, традиционные и развитые возможно только тогда, когда имеется единый критерий, а этот критерий представляет универсальная эволюционистская парадигма. Смена парадигм, переход на точку зрения культурного плюрализма разрушает самый базис классификации и всю систему стратификации обществ в глобальном масштабе. Поэтому не случайно модернистский проект и сложившиеся в его лоне теории модернизации, имеющие целью ликвидацию региональных неравенств, подтягивание 'мировой периферии' (стран и регионов Африки, Азии, Латинской Америки, а теперь и СНГ) до уровня развитых индустриальных обществ, неразрывно связаны с идеями эволюции и прогресса, которые после 'смерти' старого культурантропологического эволюционизма возродились в социологически ориентированном неозволюционизме структурно-функциональной школы. Без идеи прогресса и глобальной стратификации рухнула бы вся система политической и экономической организации мирового порядка.

Точно так же без идеи вертикальной стратификации и ликвидации неравенства, то есть подтягивания низших классов по уровню доходов, образования и прочим параметрам к средним классам, составляющим в развитых капиталистических странах большинство населения, меняется вся политическая и хозяйственная организация этих стран. Хотя ряд социальных экспериментов в разных странах мира демонстрирует различные варианты возможной организации регулируемого сожительства разных жизненных форм и стилей, бессмысленно гадать, какой должна быть эта новая, горизонтально организованная социетальная структура; это дело не социологов, а футурологов.

Мы представили возможные теоретические последствия альтернативных ответов на вопрос о том, скоординированы ли самые разные жизненные формы и стили с позициями, имеющимися в социальной структуре сегодняшнего общества.

Однако на самом деле эти ответы не являются альтернативными. Говорить, как Г.-П. Мюллер, о распределении шансов и стремлений к стилизации по разным позициям в стратификационной системе вовсе не означает отрицать возможности дальнейшей реидентификации индивидов и становления соответствующих жизненных форм и стилей в качестве самостоятельных элементов социальной структуры (как описано в главе 7), не вписывающихся в существующую ныне систему стратификации. В этом смысле точка зрения П. Бурдьё, признающего классовую структуру общества и уточняющего наши представления об этой структуре, не противоречит позиции авторов, возвещающих 'конец социального расслоения', 'конец стратификации' [140]. Наоборот, подход Бурдьё, изучающего, каким образом культура, формируя классовые идентификации, начинает играть все большую роль в воспроизводстве социальной структуры [114], демонстрирует, что культура независимо от предполагаемой социально-экономической матрицы принимает на себя роль структурирующего агента. В таком случае и мюллеровский анализ распределения шансов и стремлений к стилизации, и концепция Бурдьё, и ряд других теорий, на которых мы здесь не останавливались, есть не что иное, как изучение процесса трансформации социальной структуры современных индустриальных обществ в новую структурную организацию, основанную не на вертикальном, а на горизонтальном членении.

1. Черты многих представителей так называемых 'новых русских' сходны с чертами яппи: идеи лояльности, высокой ценности семьи, облик, характерные предметы потребления. Имеются в виду, разумеется, не фольклорные 'новые русские', соединяющие в себе облик и манеры американского мафиози и сибирского купчины, а те 'новые русские', характеристики которых были обнаружены в социологических исследованиях, результаты которых публиковались в еженедельнике 'Коммерсантъ' в 1992-1990 годах. Оттуда же, кстати, пошел и сам термин 'новые русские'.

## Глава 9. Повседневность постмодерна

### 9.1. Факторы постнаучного развития

Постмодерн - это новая культурная эпоха, черты которой проявляются в особенностях художественной жизни, в усилении критики науки, а также в более глубоких особенностях порождения и функционирования культуры. Остановимся на некоторых из них.

*'Онаучивание' жизни и мира.* Современная наука - самое могучее и самое любимое (кроме, разве что, политической демократии) дитя модерна - привела к коренному изменению взглядов на мир. Ядро и суть науки - рациональная процедура познания. Рациональное научное познание стало основанием того поименованного Максом Вебером процесса 'расколдовывания' мира, которое, как казалось, должно было уничтожить магическое по своей природе иррациональное мировоззрение консерватизма с его упором на неразложимые целостности, конкретность познания и т.п. Суть научного познания - именно анализ, разложение; наука не может, оставаясь верной самой себе, останавливаться на конкретном, как того требует консерватизм, - она абстрагирует. Прикладная наука и техника - это проектные, утопические по своей природе способы деятельности. Они так же антиконсервативны и антитрадиционны и полностью соответствуют процедурным правилам прогрессистского стиля мышления и действия, разобранным в гл. 4.

Но странным образом тотальное онаучивание мира сплошь и рядом приводит к результатам, противоположным тем, что имеют в виду его сторонники. Так, невероятное усложнение технологических, экономических и социальных систем в процессе их постоянного частичного усовершенствования, надстраивания и достраивания постепенно приводит к тому, что они становятся непостижимыми и неконтролируемыми со стороны самих их создателей и обретают собственные, незапланированные и неконтролируемые человеком способы деятельности. Именно этим объясняется множество так называемых техногенных катастроф, именно этим объясняются провалы политической демократии, приводящие к власти демократическим путем авторитарных лидеров, именно этим, наконец, объясняются экономические кризисы, которые люди учатся предсказывать на основе теории 'круговых процессов', 'больших волн' и т.д., предпринимая парадоксальные попытки *подвергнуть объективному анализу то, что они сами придумали и создали*. А это означает ни больше ни меньше как обретение техническими, экономическими и прочими системами своей собственной органической или квази-органической жизни - той самой, которую отрицали и продолжают отрицать идеологи либерального прогресса.

Макс Вебер писал, что главной чертой эпохи модерна, когда человек освободился от магии и религиозных суеверий и обрел подлинную автономию в мире, стала именно принципиальная познаваемость мира, т.е. потенциальная возможность объективно познать все, что угодно. Это собственно и означает 'расколдованность' мира.

Но вопреки оптимистическому взгляду Вебера множества других мыслителей наступила пора, как пишет Хабермас, 'новой непрозрачности'. 'Непрозрачность' - сравнительно нейтральный термин. На самом деле можно говорить о новой 'заколдованности', о новой магической эпохе. Под магической эпохой я подразумеваю не повсеместное распространение знахарей, колдунов и народных целителей и не скудные суеверия основной массы народов, и даже не отношение простых (и непростых) людей к техническим артефактам: при нынешнем уровне развития техника непостижима для нормального человека, вскрытие аппарата не обнаруживает постижимой в нормальном опыте системы тяг и рычагов, связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического действия (почему бы в таких условиях не поверить в 'приворот', 'отворот' и тому подобные вещи!). Но еще важнее становится в значительной степени магический характер мышления и действия самых 'продвинутых' представителей модерна - ученых и менеджеров, создающих и контролирующих системы, природа которых часто неясна им самим и не поддается управлению.

Другой важнейший фактор современной жизни - *глобализация*. Это апофеоз модернистского прогрессизма - универсальное распространение однородных культурных образцов и постепенное создание единой глобальной системы экономики и социального управления, происходящее неизбежно за счет абстрагирования от национальных традиций и особенностей. Реакция локальных культур оказывается консервативной реакцией: особенное не просто сохраняется, но выпячивается, обретает неожиданно вызывающие, утрированные, даже уродливые формы. Оживает и наполняется новой жизнью не только традиционное, но прямо архаичное - то, что казалось относящимся к давно прошедшим эпохам: сатанизм, рабство, ритуальное людоедство и т.п., не говоря уже о таких исторически совсем недавних вещах, как шариат, во многих местах земли успешно сосуществующий с современной экономикой и технологией и небезуспешно борющийся с рациональными правовыми методами. Традиционное, органическое в процессе глобализации мира не только не отмирает, а наоборот, активизируется, что означает активизацию консервативных способов мышления и поведения, активизацию консервативной политики.

Еще одна важная черта современной эпохи - *сжатие или просто даже исчезновение пространства*. Это надо понимать не в физическом, а в психологическом и даже идеологическом смысле. С одной стороны, скоростной транспорт и распространение поистине магических средств мгновенного дальнего действия (например, электронная почта) делает пространство иррелевантным по отношению к целям деятельности. С другой стороны, глобальное распространение идентичных культурных образцов также делает пространство иррелевантным. Повсюду - от Берингова пролива до пролива Магеллана - каждый человек может воспользоваться одним и тем же комплексом услуг, как то: получить деньги по кредитной карте, пообедать в 'Макдональдсе', получить комнату с ванной, просмотреть новости *CNN* и т.д. Пространство становится иррелевантным потому, что перестает быть традиционным, т.е. утрачивает свое изначальное родство с населяющими его людьми, состоящее в органичной, специфической с ними связи. Оно теперь не субстанционально, а функционально: исполняет хозяйственную, рекреационную и другие функции. Иррелевантность пространства психологически и идеологически равносильна его исчезновению.

Начало этому процессу исчезновения пространства было положено на заре Нового времени, его можно связать с возникновением утопий (от греч. *ου* - нет и *topos* - место, т.е. не имеющее места, нигде не находящееся; первоначально - название романа Томаса Мора о воображаемом совершенном государстве). Возникновение утопий стало принципиальной заявкой на создание социальных общностей, не нуждающихся в месте,

наоборот, принципиально отказывающихся от места, поскольку места были связаны с традициями и в сознании того времени слишком крепко отождествлялись со специфичностью многовековой народной жизни. Реальные земные ландшафты, реки, горы и ущелья были полны мифов, теней предков, в них жило не только настоящее, но и прошлое. Невозможно было представить себе место без жизни, будь она действительная или мифическая. Куда не могла ступить нога человека, там его воображение поселяло духов и демонов. Ясно, что будущее совершенное общество его конструктор не мог поместить в недоступных горах, поскольку как бы оно ужилось с духами гор, живущими по иным, традиционным правилам! Тогда было irrelevantно время, но пространство только и было релевантно. Чтобы избежать возмущающего действия пространства, утопия и стала утопией.

Прогрессистская утопия, воплощаемая в реальность, начинает господствовать в процессе глобализации[1] См. разд. 4.15, 4.16.. Но она как была, так и осталась враждебной пространству, поэтому она предполагает и требует - психологического и идеологического - уничтожения пространства. Если в пору своего зарождения утопия была нигде, то теперь она, можно сказать, везде и нигде, потому что запас 'где' становится скуднее и скуднее. Такая тенденция вызывает протест пространства, которое не хочет исчезать. Этот протест воплощается в возрождении локальных традиций, иногда в агрессивном национализме и возрождении геополитики. Даже исконные жители современной реализованной утопии (хотя могут ли жители утопии быть исконными!) ищут возможности уйти из времени, в котором они обитают, в пространство и используют для этого туризм.

Вышеназванные и многие другие факторы современности, кажущиеся свидетельством полной победы либерализма и прогрессизма, ведут к усилению консервативного мировоззрения. Это и политический консерватизм, состоящий в нарастающей тенденции длинного ряда стран и регионов к подчеркиванию собственной самобытности и автономности, к отказу безоговорочно следовать модернизационным рецептам, и консерватизм самого духа времени - общей культурной и идейной среды.

Что касается политического консерватизма, то он повсюду недостаточно последователен и (может быть, именно поэтому) недостаточно авторитетен. Никакая реальная политика, идущая вопреки прогрессистским модернизационным тенденциям, сегодня невозможна хотя бы по двум причинам: во-первых, модернизация несет повышение жизненного уровня, увеличение досуга, избавление от непосильного труда и прочие вполне конкретные земные блага; во-вторых, утопия (или модернистский проект, или идеология прав человека, или... каждый может выбрать то, что ему нравится) неоднократно продемонстрировала свою готовность к экспансии и высочайший экспансионистский потенциал. Как было показано в гл. 5, прогрессистский проект - это глобальный проект: ограничение экспансии противоречило бы самой его сути. Поэтому всякая последовательно консервативная политика сегодня обречена на провал по причинам внутреннего или внешнего (международного) характера. Поэтому там, где делаются попытки ее проведения, она половинчата и избирательна: будучи проводимой в одних сферах жизни, она сосуществует с модернизационной политикой в других сферах (например, образование и политическая жизнь носят религиозный, идеологический или сугубо национальный характер, а экономика развивается согласно модернизационным проектам). Пока трудно судить о результатах такого симбиоза, хотя, если рассуждать логически, надежда на долгое его существование сомнительна.

Вместе с тем консерватизм начинает все более властно проявлять себя в самом духе эпохи, но в странном и нетрадиционном обличье - в обличье постмодерна. Постмодерн не просто являет собой отрицание духа модерна, но и содержит в себе существенные

элементы консерватизма: максимально возможный отказ от абстракций и генерализаций (абстрагирующие и генерализирующие традиции мышления и соответствующие им социальные группы имеют в рамках постмодернистского подхода статус частных культур, имеющих равное с другими право на существование, сам пресловутый 'отказ от метаповествований' означает внутреннее неприятие абсолютистского мировоззрения глобализации), подчеркивание роли эзотерики, закрытость групп, сосуществование идеологий и традиций и т.п. Но в то же время постмодерн недисциплинирован, оторван от 'земли', его факты не конкретны, но виртуальны, т.е. в некотором смысле утопичны. Больше того, постмодерн виртуализирует и сами вроде бы независимые от него проявления консервативной политики, которая утрачивает свойственные ей черты органичности и становятся предметом свободного выбора. Это виртуальный консерватизм. Подлинный, 'почвенный' консерватизм не оставляет своему субъекту права на выбор, а прорастает в нем с непреложностью органического.

---

1. См. разд. 4.15, 4.16.

## 9.2. Новая повседневность

Черты новой культурной эпохи проявляются не только в науке и философии, но и в повседневности жизни. В главе 2 была показана специфика современной повседневности именно как повседневности эпохи модерна. Можно ли говорить о существовании новой, постмодернистской повседневности? Существуют ли и если существуют, то в чем состоят проявления новой когнитивной эпохи - постмодерна - в сегодняшней повседневности. Попробуем воспользоваться тем же приемом, к которому мы прибегли, отделяя повседневность модерна от свойственных традиционной эпохе способов интерпретации мира, т.е. возьмем вычлененные А.Шюцем шесть признаков когнитивного стиля повседневности и посмотрим, как они соответствуют когнитивному стилю сегодняшнего дня. Шюц, как мы помним, выделил шесть таких элементов: 1) трудовая деятельность, 2) специфическая уверенность в существовании мира, 3) активное, напряженное отношение к жизни, 4) особое переживание времени, 5) специфика личностной определенности действующего индивида, 6) особая форма социальности<sup>[1]</sup> Подробнее об этом см. 2.14..

Самой главной из этих конституирующих повседневность характеристик Шюц считал преобладающий в ней способ деятельности - *трудовую деятельность, ориентированную на внешний мир*, основанную на предвидении проектного характера и стремящуюся реализовать предвиденное в проекте состояние дел посредством физических актов. Такая деятельность - универсальное свойство всей человеческой истории: повседневность всегда и всюду была трудовой повседневностью, идет ли речь о труде как материальном производстве, охоте, собирательстве и т.д., или о труде, состоящем в 'изготовлении' интеллектуального продукта.

Однако в новейшую эпоху эта деятельность все более и более оказывается ориентированной не на изменения физического состояния мира и не на деятельность посредством физических актов, а на изменение состояния знания - на деятельность посредством символов и знаков, которая в определенном смысле оказывается лишь виртуальной деятельностью, только в потенции предполагающей изменения в физическом мире. Многие виды деятельности не только сами состоят в манипулировании знаками и символами, но и целью их оказывается воздействие на знаки и символы; так что она вообще не выходит за пределы знания. Ярким примером может быть современная финансовая работа, когда деньги и ценные бумаги существуют виртуально - в

электронной форме, т.е. утрачивают даже свою физическую субстанцию (бумага, металл) и превращаются в своего рода эфир экономики. Эфир был физической гипотезой, позволявшей объяснить взаимодействие между отдаленными объектами. Деньги по мере их десубстанциализации все более начинают выполнять ту же функцию. Большая часть современных транзакций происходит с электронными деньгами; это коренным образом меняет экономику: производство все более уходит на задний план экономической деятельности.

Само производство в значительной степени состоит в разработке моделей продукта и технических устройств для их воплощения в материю. От *физических актов* человек все в большей и в большей степени освобождается.

Едва ли не самые грандиозные события современного мира происходят в виртуальной, знаковой форме. То, что затем реализуется в виде физической деятельности и в изменении физических объектов, зачастую оказывается либо второстепенными, хотя и учитывавшимися в плане, но несущественными последствиями деятельности, либо вовсе непредвиденными ее последствиями. Например, крупнейшие финансовые спекуляции, вроде тех, что осуществляются Дж. Соросом, вызывающие падение жизненного уровня и вообще экономический коллапс целых стран, происходят в виртуальной сфере (мировой валютный рынок целиком 'виртуализирован'), а то, с чем приходится физически и психологически иметь дело гражданам стран - жертв кризиса, относится к сфере побочных либо непредвиденных последствий.

Таким образом, шюцевское определение характерного для повседневности способа деятельности как *трудовой деятельности, ориентированной на внешний мир*, не совсем отвечает тому положению, которое *в тенденции* реализуется в современном мире.

1. Подробнее об этом см. 2.14.

### 9.3. Виртуальное и реальное

Важная характеристика повседневности - это так называемое *epochē'3f*<sup>[1]</sup> Εποχή'3f (греч. воздержание) - в феноменологической философии Гуссерля термин, обозначающий воздержание от суждений о существовании или несуществовании объектов опыта. *естественной установки*, т.е. *воздержание от всякого сомнения в существовании мира*, и в том, что мир этот мог бы быть не таким, каким он является активно действующему индивиду.

В главе 2 я старался показать, что такого рода несомненность существования мира отнюдь не являлась конститутивным элементом повседневности в периоды, предшествовавшие модерну, мир повседневности не всегда воспринимался как единственный и подлинно реальный мир. Например, согласно христианской мифологии, на протяжении многих веков определявшей строение повседневности европейского человека, мир *был иным и мог бы быть иным и далее*, если бы не первородный грех, в результате которого человек был осужден в поте лица своего добывать хлеб свой. Тот, потусторонний мир был в известном смысле *более реальным*, чем этот, земной, посюсторонний, ибо тот мир вечен, он был, когда этого мира не было, и будет, когда этот мир погибнет, а этот мир конечен, причем конец его мыслился близким и реальным. Были времена, когда его ожидали буквально со дня на день. Таким образом, применительно к средневековому человеку, а также и к современным верующим можно говорить о своеобразном *epochē'3f*, т.е. о

своеобразном модусе видения мира, отличающемся от шюцевского *epoché* естественной установки. Любое действие, разворачивающееся в определенных предметно-смысловых обстоятельствах, мыслится этими людьми как бы в условном залоге: 'если мир останется таким же, каким он был до сих пор'. Этим предполагалось, что любая черта привычного повседневного мира может стать иной. Для того чтобы мир оставался таким же, каким он был до сих пор, совершались определенные ритуалы, многие из которых являлись пережитком язычества в христианстве. Языческие времена обнаруживали те же самые черты.

Современный мир в известном смысле представляет собой возвращение к неопределенности и неустойчивости мира до-модерна. Но теперь место потусторонней, или божественной реальности, ада и рая занимает виртуальная реальность. О виртуальной реальности или виртуальных реальностях много говорят, но мало кто понимает, что это означает. Термин 'виртуальность', широко применяемый в современной речи, достаточно многозначен и неопределен. Чаще всего это метафорическое употребление: словом 'виртуальный' обозначается нечто вообразенное - продукт фантазии. Но такое интуитивное употребление не так уж и не верно. Первоначально термин 'виртуальность' применялся по отношению к 'мнимым' качествам объектов в физике. Затем к виртуальной реальности стали относить трехмерные компьютерные макромодели. Позже и повсеместно под виртуальной реальностью стали понимать любого рода репрезентации реальности, не имеющие физической субстанции. Они обеспечиваются как техническими (посредством компьютерной 'симуляции'), так и нетехническими (например, путем приема наркотиков или благодаря рекламе, пропаганде, воздействию масс-медиа) средствами. В максимально широком смысле под виртуальной реальностью понимается все, что создано и существует, не будучи актуализированным в физическом мире.

Возникает вопрос, в какой степени виртуальные реальности можно считать конститутивным элементом сегодняшней повседневности. Может быть, стоит взять ставший уже классическим пример: мальчишка проводит дни за компьютером, погрузившись в имитированную жизнь, наконец, родители не выдерживают и, выдернув розетку из штепселя, возвращают сына в реальный мир. А реальный мир - это мир шюцевской повседневности. В таком случае виртуальная реальность не представляет собой чего-то совершенно нового в конституции жизни, а есть лишь одна из хорошо знакомых нам конечных областей реальности, таких как театр, кино, мифология, сновидение или научное теоретизирование. Изменилось лишь техническое оформление, доступ к ней не труднее, чем доступ к книге, захватывает она, может, не меньше, чем хороший фильм, а эффект не слабее, чем в сновидении. То же самое, наверное, можно сказать по отношению к рекламе, политической пропаганде или наркотикам.

Но это *можно было бы* сказать, если бы повседневность оказывалась независимой по отношению к виртуальным реальностям. На практике же происходит наоборот. Практически все существующие системы знания, на первоначальных этапах своего существования представляющие собой виртуальные реальности, живут, воздействуя на актуальную, физическую реальность, воплощаясь в ней. Собственно говоря, реализация, инкорпорация (в подлинном значении латинского слова) есть способ существования виртуальных систем.

'По жизни' это происходит так. Для создания виртуальной реальности необходимы две вещи: 1) установление релевантности и 2) различение релевантности и референции. Установление релевантности есть произвольное объединение некоторых объектов (или некоторых атрибутов объекта) в целостную 'среду', называемую средой анализа виртуальной реальности (или виртуального объекта). Релевантность отнюдь не

определяется реальными, актуальными связями объектов или их атрибутов. Виртуальная реальность не есть 'отражение' актуальной реальности. Установление релевантности есть произвольный акт 'творца' виртуальной реальности. Поэтому не актуальная реальность воздействует на виртуальную, а наоборот.

Референция - это наличное реальное соотношение между виртуальной и актуальной реальностью. Это отношение постоянно изменяется под воздействием виртуальной реальности, т.е. превращения ее в реальность актуальную.

Возьмем в качестве примера идеологию. Процесс выработки идеологии есть процесс создания виртуальной реальности. В случае либерализма между некоторыми вещами, которые ранее существовали в человеческом сознании отдельно, независимо друг от друга, например такими, как свобода, разум, право и др., устанавливается отношение релевантности. Актуальная, действительная реальность при этом оказывается всего лишь одной из вещей, которая также обладает свойством релевантности по отношению к этой созданной творцом идеологии новой среде объектов. Затем устанавливается референция, т.е. констатируется наличное реальное соотношение между актуальной и виртуальной реальностями. Сама констатация различия между актуальной и виртуальной реальностями несет в себе некий динамический заряд, к тому же виртуальное применительно к социальным реальностям (возьмем не только идеологии, но также утопии и всякого рода социальные проекты, да и вообще *все* социальные теории) практически никогда не выступает в ценностно нейтральном виде. Имеющаяся ценностная динамика есть динамика актуализации виртуального. История существования виртуальной реальности - это история ее актуализации. Правда, будучи актуализированной (использованной, если рассматривать ее как знание, как 'когнитивную вещь') она не утрачивает своего виртуального существования.

Последнее крайне важно. Если стоять на точке зрения классической социологии знания Маркса и Мангейма, дело выглядит иначе: виртуальная реальность есть отражение актуальной реальности социальных отношений. Поэтому идеология, по сути дела, не может быть сконструирована: она возникает сама (органически) и может существовать только лишь как 'оттиск' реальной жизни. Чтобы быть консерватором, надо вести жизнь помещика, чтобы быть либералом, надо принадлежать к третьему сословию. Но тогда смена образа жизни должна повлечь за собой гибель идеологии. Если же идеология не гибнет, как, например, не гибнет консерватизм, то она объявляется архаичной, устаревшей, реакционной, тормозящей, а то и прямо заворачивающей назад общественный прогресс. Правда, и Маркс, и Мангейм говорили об 'относительной независимости' духовных продуктов, признавая за ними право на особенное существование, но лишь в некоторых пределах, если это существование не противоречит основной логике.

Мангейм пытался как-то выбраться из этого тупика и учил, что консерватизм, например, - не просто политическая идеология, а стиль мышления, или *объективная мыслительная структура*. Это означает, что в принципе консервативное мышление, как, впрочем, и любой другой стиль мышления, будучи сформированным, обретает независимость по отношению к конкретным индивидуумам со всеми их жизненными проблемами и обстоятельствами. Индивидуум становится консерватором, собственно говоря, не потому, что в результате революции лишился феодальных привилегий, а потому, что 'присоединяется' к этому стилю мышления. Таким образом, между социальным положением индивидуума и тем, как он персонально мыслит и представляет себе мир, появляется еще одна 'инстанция' - объективная мыслительная структура, стиль мышления. Такой подход вроде бы не исключает ни социального детерминизма мышления,



поставленного под сомнение нынешним социальным и культурным развитием, ни свободного выбора стилей мышления, отрицаемого социальным детерминизмом.

В терминах виртуального подхода можно говорить, что виртуальное бытие идеологии не зависит от того, актуализирована она или нет, жили 'ею' народы прошлых веков или нет. По своему виртуальному статусу идеологии все равны, все живы, и консерватизм архаичен не более, чем либерализм. В современном мире они представляют собой элементы всеобщего культурного репертуара, равно доступные всем. Для современного повседневного деятеля проблема идеологии, а частично и веры, которой он следует, не есть вопрос глубокой персональной идентификации. Он знает, что есть много идеологий и к каждой можно 'присоединиться', оставаясь в то же время самим собой. Точно так же он относится к верам, профессиональным картинам мира, субкультурным 'вселенным' и т.д.

Средневековый ремесленник воспринимал свою повседневность в условном залоге, поскольку существовал другой мир, более реальный, чем его собственный, и потому, что его собственная повседневность была не более, чем результатом каприза Бога - наказанием за съеденное варенье, то бишь яблоко. Его повседневный мир был лишь одним из возможных миров. Но приход иного мира или переход в иной мир были не в его власти (хотя некоторая возможность регуляции 'трансмундиальной' мобильности все же имела - через посредство церкви).

Абстрактная повседневность модерна оказывалась высшей реальностью (*paramount reality*, по Шюцу) прежде всего по причине 'встроенного' в ее структуру ерочий несомненности, т.е. запрета на сомнение в существовании мира таким, каким он является здравому смыслу, и в его единственности. Наука как идеология с ее принципами объективности и надежности познания служит основным орудием легитимации этой повседневности. Повседневность модерна - это единственный и единственно возможный мир.

Постмодерн возвращает человеку множество миров, но это *его собственное* множество миров, которое ему не навязано ни Богом, ни природой; Божий мир так же, как и объективный мир модерна, - лишь элементы этого множества. Переход из одного мира в другой - предмет более или менее свободного выбора. Существуют и развиваются институциональные средства такой мобильности, иногда имитирующие деятельность церкви, но чаще выступающие в светском облике. Парадоксальным образом существуют и замкнутые, 'тоталитарные'[2] Здесь под тоталитаризмом понимается не политическая система, но стиль жизни, в котором индивидуум отождествляет себя с целым и считает это целое единственно сущим и единственно возможным. Подробнее см. в экскурсе 'Была ли свобода в СССР?' (разд. 4.11). миры, характерные для традиционной эпохи, но сама их тоталитарность изначально сомнительна по причине существования бок о бок с ними 'открытых' миров, предполагающих свободу выбора, в том числе свободу выбора 'тоталитарности'.

Для каждого конкретного индивидуума все множество миров существует как виртуальное множество по отношению к его собственной актуальной повседневности. Но актуальная повседневность для каждого своя, и то, что выглядит виртуальным для одного индивидуума, оказывается актуальным для другого и т.д.

Если установку традиционного времени по отношению к реальности можно описать как *сомнение* в подлинности окружающего мира и уверенность в том, что он, может быть, иной или может быть иным, чем кажется и воспринимается, а установку модерна как когнитивной эпохи можно определить как *воздержание от сомнений* в существовании

именно этого, очевидно данного нам мира, что сопровождается отрицанием существования других миров, то для *постмодерна* характерно *признание* факта существования (причем не только виртуального, но и реального) других миров. Так, недавно я видел на доске объявлений информацию о том, что в одном из московских клубов проводятся 'практические занятия по реинкарнации'.

1. Εροσής'3f (греч. воздержание) - в феноменологической философии Гуссерля термин, обозначающий воздержание от суждений о существовании или несуществовании объектов опыта.
2. Здесь под тоталитаризмом понимается не политическая система, но стиль жизни, в котором индивидуум отождествляет себя с целым и считает это целое единственно сущим и единственно возможным. Подробнее см. в экскурсе 'Была ли свобода в СССР?' (разд. 4.11).

#### 9.4. Постмодерн и витальность

Следующая из шюцевских характеристик повседневности - *активное, напряженное отношение к жизни*, по Бергсону, *attention a'3f la vie*) Рассуждая в главе 2 о предыдущих 'эпохах опыта', или когнитивных эпохах, мы пришли к выводу, что жизненная активность была свойственной человеку всегда, хотя именно период модерна ознаменовался превращением идеи активности в жизненную идеологию. Это сопровождалось нарастанием темпа и ритма жизни, а также и новой легитимацией насилия как самореализации 'более витального' индивидуума (особенно когда речь шла об 'исторических индивидуумах').

Подступы к постмодерну оказались отмечены реакцией на господствовавшую многие десятилетия идеологию витальности: многочисленные субкультурные и социальные движения - от 'зеленых', протестовавших против витальности индустриальной эры, ведущей к насилию над природой, до хиппи, стремившихся минимизировать любого рода активность, - поставили под сомнение казавшиеся самоочевидными достоинства активного, деятельного отношения к жизни. Была легитимирована созерцательность как норма жизни.

Развитие современных когнитивных технологий также не способствовало развитию активизма, предполагавшего столкновение с миром, вмешательство в мир с целью его изменения. Деятельность тоже стала или все более становится виртуальной, хотя и требующей *attention*, но *attention* другого рода, чем та, что предполагается шюцевской трактовкой. Виртуальная жизнь, жизнь среди симулякров, как говорил французский философ Ж.Бодрийяр, делает практически любой факт (вплоть до факта смерти) обратимым, и потому не требует столь жесткого контроля над жизнью со стороны субъекта. Хороши или дурны последствия этого процесса - другой вопрос. Во всяком случае, рост наркомании во всем мире, и рост числа так называемых нарциссических расстройств психики демонстрируют явное снижение уровня *attention a'3f la vie* в современном обществе.

#### 9.5. Постмодерн и время

Важной характеристикой повседневности является *специфика переживания времени*. Согласно Шюцу, повседневность конституируется стандартным временем трудовых ритмов. Последнее возникает 'на пересечении' субъективной 'длительности' и

объективного космического времени. Это сложное строение трудового времени делает исторический анализ проблемы затруднительным. К тому же ни субъективное время, ни объективное 'внешнее' время в сегодняшнем понимании не совпадают с тем, как они воспринимались в древности.

В древности и средневековье различные моменты времени характеризовались качественной определенностью. В древности время выступало, по определению А.Я.Гуревича, как 'конкретная предметная стихия' [25, с. 91], оно было неотделимо от вещей и действий, в нем содержащихся. Уже в средневековье складывается особенный, не совпадающий ни с природным, ни с социальным ритм жизни: субъективный, или личностный ритм; он задается церковью, опосредующей отношения человека - не родового, а каждого конкретного человека - с Богом (время молитв, служб, возрастные ритуалы, отпевание, погребение и т.п.). Этот вновь возникший субъективный ритм жизни 'перекрещивается' с объективным, т.е. сезонно-природным, частично совпадающим с социально организованным. На данном пересечении возникает стандартное время, т.е. время трудовых и духовных ритмов повседневности, характерное для модерна как когнитивной эпохи.

В современном мире возник новый род восприятия времени - так называемое *реальное время*. Реальное время - это время, релятивизирующее все прочие членения времени. Когда речь идет о коммуникации в реальном времени, имеется в виду, что ни субъективное восприятие длительности, ни время дня и ночи, сезонов природы, ни стандартизированное время трудовых ритмов, ни всякое другое не играют никакой роли. Реальное время - момент синхронизации передатчика и реципиента; никакого другого смысла, соотносящего данный момент с иными, более масштабными временными, или пространственными, или смысловыми целостностями, реальное время не имеет. Реальное время - это вечное настоящее, или, можно сказать, уничтожение времени. Выше мы говорили об уничтожении пространства в ходе глобализации, побуждаемой, в частности, развитием современных коммуникационных технологий. Так вот, параллельно уничтожению пространства происходит и уничтожение времени путем введения категории реального времени.

Реальное время практически ирреально. Тем не менее именно на нем - на коммуникации 'в реальном времени' - основываются важнейшие современные технологии, в том числе политические и финансовые. Дело не в том, что о каком-то событии, которое где-то происходит, нужно узнать как можно скорее. Само событие - это информация. А информация, получаемая 'в реальном времени', т.е. одновременно со временем события, означает, что событие происходит повсюду одновременно. Если повсюду одновременно происходит одно событие, значит, в это же время другие события не происходят (по крайней мере, в круге опыта реципиентов информации). Информация в реальном времени означает выпадение получателей информации из круга нормальной повседневности и переход в виртуальную информационную реальность. Это и есть одно из проявлений всеобщего процесса глобализации.

Разумеется, мы живем сегодня 'на пересечении' самых разных временных структур: и циклического природного времени, состоящего в чередовании времен года, дней и ночей, и времени хозяйственных ритмов, диктуемых, в конечном счете, природными ритмами, и 'стандартно-трудового' времени модернистской, или капиталистической, повседневности. Мы переживаем и субъективную 'длительность', и историческое время (скажем, период демократизации, или переход к постмодерну). Кроме того, каждый переживает во времени осуществление собственных проектов и планов (скажем, я подхожу к концу этой книги). Но все чаще и чаще мы ощущаем себя близкими к жизни 'в реальном времени', т.е. в

виртуальной одновременности различных событий. Виной тому масс-медиа. Благодаря масс-медиа самые разные события происходят везде и одновременно. Открывая газету (а она в этот момент открывается везде), мы открываем будущее постмодерна; в ней все одновременно: и суд шариата, и клонирование животных, и запуск космической станции, и собрания сатанистов. Причем в газете все это оторвано от логики и истории каждого из указанных событий, а только логика и история (т.е. традиция) придают каждому из событий смысл. 'В реальном времени' они обесмысливают самих себя и парализуют человеческую активность.

Масс-медиа не могут работать целиком и полностью в реальном времени, хотя к этому и стремятся. Они вынуждены приспосабливаться к природным и трудовым ритмам. Вращение Земли и необходимость сна для организма дают человеку некоторую отсрочку, устанавливают своего рода очередность информирования (японцы информируются раньше или, наоборот, позже, чем англичане), а также избавляют от необходимости реагировать в реальном времени. Иначе оказалось бы, что все события на Земле происходят повсюду и одновременно. Такое логически внутренне противоречивое и в реальности непредставимое состояние дел должно было бы привести к какому-то взрыву земной системы. Но это и был бы постмодерн, соответствующий своей идее. Можно предположить, что пока Земля еще вертится (если она вертится), когнитивная идея постмодерна остается в полной мере неосуществимой.

## 9.6. Постмодерн и личность

Следующая из выделенных Шюцем характерных черт повседневности - *личностная определенность действующего индивида*. При этом у Шюца речь идет не о критериях самоидентификации, а о том, насколько полно человек в единстве его проявлений (спонтанная активность, созерцание, воображение и т.д.) включен в деятельность. Повседневность, говорит Шюц, характеризуется тем, что человек ангажирован полностью. В других конечных областях значений личность участвует 'частично': в большинстве из них отсутствует спонтанная активность, где-то не работает воображение и т.д. Каждая из них характеризуется по сравнению с повседневностью каким-либо 'дефицитом'.

Анализируя две повседневности - традиции и модерна, мы пришли к выводу, что, несмотря на традиционализм прошлых эпох, личностная вовлеченность людей далекого прошлого в совершаемые ими действия была, как правило, большей, чем в современную эпоху: повседневность в древности была не столько повседневностью, сколько чередованием 'приключений' в том смысле, какой придавал этому понятию Зиммель [34]. Приключением можно назвать часть реальности, 'изъятую' из течения обычной жизни, замкнутую в себе и отличающуюся крайней остротой эмоционально-волевых и деятельностных проявлений. Время в приключении исчезает. Предметность воспринимается остро и ярко, будто бы вбирая в себя время. Поэтому мы говорим, что 'все случилось как бы в одно мгновение'. Повседневность же, свойственная когнитивной эпохе модерна - это отчужденная повседневность. И, как при всяком отчуждении, возникает частичная, неполная, ущербная личность, у которой важные качества в дефиците.

Что приносит в этом смысле постмодерн? Об отчуждении здесь говорить вряд ли уже можно, поскольку вообще снимается, как это было прекрасно продемонстрировали философы - теоретики постмодерна, противоположность субъекта и объекта. Но этот процесс не просто возвращает человеку к самому себе, он растворяет его в содержании его жизни, растворяет его, так сказать, в самом себе. Выше уже говорилось о дефиците *attention à la vie*, виртуализации переживания, тенденции к нарциссизму, об

общедоступности любого содержания и связанным с этим снижением качественности мгновений душевной жизни, об общем падении 'витальности' в современном человеке. К этому можно было бы добавить еще многое, но уже сказанное свидетельствует о снижении личностной определенности индивидуума в эпоху постмодерна.

## 9.7. Социальность грядущей эпохи

И, наконец, последняя из отмеченных Шюцем характеристик повседневности - особая *форма социальности*, которая в 'капиталистической' повседневности состоит в intersубъективном понимании, условием которого служит типизация и категоризация индивидуумов, вещей и явлений. От социальности когнитивной эпохи модерна отличается 'социальность' традиционного времени, для которой характерно было восприятие вещей, людей и событий в их индивидуальной особенности и уникальности.

Человеческое общество традиционной эпохи - это сожительство индивидуумов, каждый из которых, хотя и обнаруживал в себе качества, объединяющие его с некоторыми другими людьми, тем не менее выступал в социальной среде как равная только самой себе и несоизмеримая с другими личность. Зиммель неоднократно указывал на парадоксальный факт: тем общим, что объединяет многих людей в категорию 'аристократия', является уникальность каждого из них. Как было показано в главе 2, становление формы социальности, характерной для когнитивной эпохи модерна, - долгий и сложный процесс. В этой новой форме социальности индивидуумы стали восприниматься как типы, как представители безличных структур, будь то профессиональные, возрастные, организационные или любые другие структуры. В любом социальном взаимодействии индивидуум интерпретируется его партнерами как представитель *типа*, и само взаимодействие разворачивается как взаимодействие не личностей во всем богатстве их характеристик, а типических индивидуумов (см. разд. 2.6-2.8). Этот процесс типологических интерпретаций и переинтерпретаций, находящий свое выражение в конкретности поведения, собственно и есть процесс постоянного воспроизводства социальных структур и институтов, изучению которого посвящает себя когнитивная социология знания.

Социальность эпохи модерна - это сожительство и взаимодействие структур и типов. И вовсе не случайно наука социология, осознающая себя как исследование *структуры* общества, возникла одновременно со становлением когнитивного стиля эпохи модерна [118, р. 196]. Более того, она стала подлинным зеркалом модерна, одновременно формой и продуктом самоосознания эпохи, а также и метаповествованием, служащим орудием легитимации эпохи. Выше говорилось, что наука - любимое дитя модерна; пожалуй, по-настоящему любимым и в полной мере кровным дитя эпохи, в котором она безошибочно узнает самое себя, является не наука вообще, а социология.

Теперь о постмодерне. Если следовать принципам когнитивного стиля постмодерна, то нужно будет отказаться от функционального рассмотрения обществ как продуктов взаимодействия структур. Основанием интеграции крупномасштабных сообществ, если нынешние тенденции будут реализовываться и далее, не может быть ни ценностный консенсус, ни систематическое насилие. И для того, и для другого в современном обществе остается все меньше места. Для первого - по причине виртуализации идеологий и плюрализации стилей и образов жизни, для другого - по причине снижения витальности современного человека, также вызываемого виртуализацией страстей. Можно предположить, что будущее за относительно небольшими самоорганизующимися сообществами, основанными на единстве мировоззрений. Разделение труда в них постепенно будет минимизироваться. Структура их будет организовываться по-разному в

зависимости от типа 'метанарратива', лежащего в основе каждого из них: от идеального равенства до средневековой иерархии, от либеральной демократии до кровавого тоталитаризма. Но никто не будет сражаться за права человека, потому что каждый станет жить в том сообществе, которое он для себя выбрал. Основой их жизнедеятельности станут новейшие информационные технологии, не требующие полной гибели всерьез даже в самых крайних обстоятельствах. Борьба за выживание, собственно и являющаяся конечной причиной насилия в обществе, в связи с технологическим прогрессом сойдет на нет. Насилие виртуализируется и станет не предметом легитимации, а ее средством, т.е. не идеология будет служить орудием легитимации власти, а власть - орудием легитимации идеологии. Другими словами, применять насилие и принимать на себя насилие люди станут не по воле обстоятельств и не для реализации своих садистских и мазохистских инстинктов, а исключительно для подтверждения верности избранным ценностям. Все происходящее будет происходить в реальном времени, т.е. истории не станет, а во всем происходящем не станет смысла. Социология же останется, но не в виде структурно-функциональной макросоциологии, а в виде когнитивной социологии знания (см. разд. 1.11), которая только и окажется в состоянии описать, как, но не почему, все это происходит.

## 9.8. Заключение: 'clean ist wieder in'

Это, конечно, ироническое изображение типа социальности, следующего из многих нынешних тенденций, объединяемых именем постмодерна. Но социология не может и не должна заниматься предсказаниями. Во всяком случае, новая повседневность грозит оказаться непохожей ни на типологическую повседневность, соответствующую когнитивным принципам эпохи модерна, ни на 'приключенческую' повседневность традиционной эпохи, которую мы назвали (см. 2.14) стилем инновативного традиционализма.

Элементы этой новой повседневности уже налицо. Много для ее понимания дают глубокие анализы теоретиков постмодерна. Но не обязательно читать умные книги, 'по жизни' это тоже чувствуется. Как-то будучи в Германии, я ехал на трамвае из Кельна в Бонн и в трамвайном вагоне увидел плакатик в жанре так называемой социальной рекламы с приведенным в заглавии данного раздела афоризмом. '*Clean ist wieder in*' - это двуязычный лозунг, где на смеси английского и немецкого языков возвещается о том, что 'чистота снова в моде'.

Гигиенически-просветительские цели авторов этого лозунга очевидны. Но столь же очевидно, что он выражает когнитивные принципы постмодерна. Во-первых, об этом свидетельствует коллажный стиль; сам лозунг - языковой коллаж. Во-вторых, что гораздо важнее, принципиально изменился сам принцип гигиенической мотивации. Здесь не подразумевается наличие метанарратива, повествующего о борьбе добра со злом, светлого с темным, цивилизации с дикостью, 'культурности' с бескультурьем, наконец, чистоты с грязью. Это метанарратив, глубочайшим образом связанный с научным духом модерна. Именно ученые увидели в микроскоп микробов, и именно они научно доказали, что микробы являются переносчиками смертельных болезней[1] Правда, научные представления о вредоносных микробах поразительно напоминают религиозные представления о чертях, демонах, бесах. Проникновением бесов (микробов) в тело объясняли болезни. Излечение от болезней также осуществлялось путем изгнания бесов (микробов). Бесы тоже были специализированы: разные бесы вызывали разные болезни. Бесы были, как и микробы, невидимы обычному глазу, и так же многочисленны, как микробы. Правда, микроскопа в давние времена не существовало, и бесов усматривали духовным зрением. Это было доступно не каждому простолюдину, а экспертам -

священникам. Цистерианский аббат Рихальм, закрыв глаза, узрел бесов, вьющихся вокруг наподобие плотного облака пыли, и сумел оценить их численность. 'Мне известны,- пишет Э. Канетти,- два варианта оценки, которые, однако, сильно разнятся между собой. Согласно одному чертей было 44 653 569, согласно другому - одиннадцать миллиардов' [45, с. 45]. Возможно, одним из мотивов изобретения микроскопа было как раз желание разглядеть эти мельчайшие существа.. Именно поэтому современная цивилизация побеждает болезни, от которых вымирают неграмотные и грязные туземцы, и именно поэтому выполнять правила гигиены значит, во-первых, объективно защищать себя от опасных бактерий, и во-вторых, быть культурным, современным, цивилизованным человеком. Таким образом, мыть руки перед едой - это и современно, и рационально. А 'рациональное', как мы видели, и означает 'современное'.

Так элементарные правила гигиены помещаются в грандиозный контекст развития современной цивилизации. Это и есть метанарратив, однозначно предписывающий человеку форму его поведения. Такой метанарратив легитимирует насилие. Насилие - это когда ребенка заставляют мыть руки, а он не хочет. Я помню из своего пионерского детства, как при входе в столовую дежурные проверяли чистоту рук, а у кого руки были не вымыты, того посылали обратно. То же самое делают родители с детьми.

Хиппи ходили грязными сознательно, и их антигигиеничность была симптомом усталости человечества от метанарративов.

И вот новый тип санитарного просвещения: '*Clean ist wieder in*'. Чистота снова в моде. Это не предписание, а информация. Вывод из нее каждый может сделать для себя сам, а может просто воспринять ее как сообщение, не предполагающее никаких выводов. В нем не говорится, что ходить грязным дурно или опасно, или некультурно. В нем не говорится, что ходить грязным нельзя. Оно как бы предполагает, что люди сами выбирают свой образ жизни и моют руки только тогда, когда они этого хотят и если хотят.

Но было бы ошибкой истолковать сообщение как выражение либерализма говорящего и высокой оценки им ценности свободы. Когда хотят проиллюстрировать высоту либеральных принципов, любят повторять фразу Вольтера: 'Я не согласен с вашими взглядами, но готов отдать жизнь за то, чтобы вы могли выражать их свободно'. Это похоже на то, как если бы мы сказали: 'Я считаю, что не мыть руки смертельно опасно, но я готов отдать жизнь за ваше право не мыть руки, если вы этого не хотите'. Такого рода понимание свободы также есть продукт метанарратива эпохи модерна, толкующего прогресс общества от дикости к цивилизации как движение ко все большей степени свободы. Признавая право другого не мыть руки потому, что свобода превыше всего, я ставлю себя и другого на разные ступеньки истории. В конце концов, как показывает мировая практика, все кончается тем, что другого заставляют вымыть руки под тем предлогом, что это рационально, а свободный человек не может не поступать рационально.

Но мода не имеет отношения к метанарративу. Она не связана ни с последующей модой, ни с предыдущей. Она - не прогресс от длинного к короткому или от пастельного к насыщенному и наоборот. Она просто изменение. Новая мода не лучше старой и не хуже. Поэтому можно ходить чистым, а можно - грязным, но, заметьте, чистота снова в моде. Это метанарратив любит выражать себя в патетических призывах типа: 'Мойте руки перед едой!' или в не менее 'пафосных' фразах вроде той, что приведена одним абзацем выше. Мода же как непринудительная, плюралистическая институция соответствует когнитивному стилю постмодерна. Она, кстати, живет в реальном времени. Событие моды происходит всюду и одновременно. Отставшая мода - это просто не мода.

Гигиеническому лозунгу в трамвае не следовало бы уделять столько внимания, если бы он не свидетельствовал о реальном присутствии новой, третьей повседневности, представляющей когнитивный стиль постмодерна. Рассуждения об информационном обществе, о суперкомпьютерах и супертехнологиях, о виртуальной реальности и т.д. не очень убеждают, когда едешь в трамвае, даже если он не сильно гроыхает. Но одна мимоходом схваченная фраза может убедить в том, что на самом деле многое меняется в мире. Хотя и говорит она о том, что все возвращается.

---

1. Правда, научные представления о вредоносных микробах поразительно напоминают религиозные представления о чертях, демонах, бесах. Проникновением бесов (микробов) в тело объясняли болезни. Излечение от болезней также осуществлялось путем изгнания бесов (микробов). Бесы тоже были специализированы: разные бесы вызывали разные болезни. Бесы были, как и микробы, невидимы обычному глазу, и так же многочисленны, как микробы. Правда, микроскопа в давние времена не существовало, и бесов усматривали духовным зрением. Это было доступно не каждому простолюдину, а экспертам - священникам. Цистерианский аббат Рихальм, закрыв глаза, узрел бесов, выходящих вокруг наподобие плотного облака пыли, и сумел оценить их численность. 'Мне известны,- пишет Э. Канетти,- два варианта оценки, которые, однако, сильно разнятся между собой. Согласно одному чертей было 44 653 569, согласно другому - одиннадцать миллиардов' [45, с. 45]. Возможно, одним из мотивов изобретения микроскопа было как раз желание разглядеть эти мельчайшие существа.

## Литература

Основная

**Араб-Оглы Э.А.** Свобода / Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.

**Бахтин М.М.** К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

**Бахтин М.М.** Марксизм и философия языка. Л., 1930.

**Бахтин М. М.** Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества, М.: Искусство, 1979.

**Бахтин М.М.** Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.

**Бахтин М.М.** Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

**Берндт Р.М. Берндт К.Х.** Мир первых австралийцев. М.: Наука, 1981.

**Булгаков М.А.** Белая гвардия. Мастер и Маргарита. М.: Художественная литература, 1984.

**Вебер М.** Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

**Вебер М.** Протестантская этика и дух капитализма. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.



**Вебер М.** Хозяйственная этика мировых религий. Социология религии // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.

**Веблен Т.** Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.

**Вернадский Г.В.** Начертание русской истории. Прага, 1927.

**Вернадский Г.В.** Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.

**Волков В.К.** Этнократия - непредвиденный феномен посттоталитарного мира / Полис. 1993. № 2.

**Выготский Л.С.** Мышление и речь М., Л.: Соцэкгиз, 1934.

**Гаджиев К.С.** Геополитика: история и современное состояние дисциплины / Полис. 1996. № 2.

**Гайденок П.П.** Философская герменевтика и ее проблематика / Природа философского знания. Часть 1, М., 1975.

**Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н.** История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991.

**Гегель Г.В.Ф.** Философия права. М., 1990.

**Геллнер Э.** Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

**Горелик Е.** Воланд и пятимерная теория поля // Природа. 1978. № 1.

**Григорьев Л.Г.** Альфред Шюц и социология повседневности // Социологические исследования. 1987. № 1.

**Гумилев Л.Н.** Этногенез и биосфера Земли. М., 1989.

**Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.

**Гаревич П.С.** Философия культуры. М.: Аспект-Пресс, 1996.

**Гуссерль Э.** Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. 1986. № 3.

**Данилевский Н.Я.** Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Книга. 1991.

**Драгунский Д.В.** Демократический Север - мир во имя партнерства / Столица. 1994. № 21.

**Драгунский Д.В.** Этнополитические процессы на постсоветском пространстве и реконструкция Северной Евразии / Полис. 1995. № 3.

**Дугин А.** Мистерии Евразии. М., 1996.

- Дугин А.Н.** Спецпоселения // Полиция и милиция России. Очерки истории. М.: Высшая юридическая заочная школа, 1993.
- Зиммель Г.** Общение, пример чистой или Формальной социологии // Социологические исследования. 1984. № 2.
- Зиммель Г.** Приключение / Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996.
- Зюганов Г.А.** За горизонтом. Орел, 1995.
- Ильин И.** Наши задачи. М., 1992.
- Ионин Л.Г.** Георг Зиммель - социолог. М.: Наука, 1981.
- Ионин Л.Г.** Консервативный синдром // Социологические исследования. 1987. № 6.
- Ионин Л.Г.** Обыденная и профессиональная интерпретация // Структура культуры и человек в современном мире. М.: Ин-т философии, 1987.
- Ионин Л.Г.** Понимающая социология. Исторический и критический анализ М.: Наука, 1979.
- Ионин Л.Г.** Социология культуры. М.: Логос, 1996.
- История** буржуазной социологии XIX - начала XX века. М.: Наука, 1979.
- Калашник Я.М.** Судебная психиатрия. М.: Медизмт, 1961.
- Календарные** обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1993.
- Канетти Э.** Масса и власть. М., 1997.
- Коган Л.Н.** Социология культуры. Екатеринбург, 1992.
- Комаров М.С.** Введение в социологию М.: Наука, 1994.
- Конт О.** Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма Вып. 1 СПб., 1912.
- Коростовцев М.А.** Религия древнего Египта М.: Наука, 1976.
- Кун Т.** Структура научных революций М.: Прогресс, 1977.
- Левада Ю.А.** Структура социальная // Философская энциклопедия Т. 5. М.: Сов. энциклопедия, 1970.
- Лосев А.Ф.** Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф, число сущность М.: Мысль, 1994.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.** О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т III. Таллинн: Александра, 1993.

- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.** Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XIX века) // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. 1977. Вып.414.
- Манхайм К.** Диагноз нашего времени. М., 1996.
- Маркс К., Энгельс Ф.** Манифест коммунистической партии // Сочинения Т. 4. 2-е изд. М.: Политимат, 1955.
- Маркс К., Энгельс Ф.** Немецкая идеология//Сочинения. Т. 3. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955.
- Назаретян А.** 'Столкновение цивилизаций' и 'конец истории' / Общественные науки и современность. 1994. № 6.
- Новгородцев П.И.** Сочинения. М., 1995.
- Оля Б.** Боги тропической Африки. М.: Наука, 1978.
- Оффе К.** Этнополитика в восточноевропейском переходном процессе / Полис. 1996. № 2, 3.
- Очерки** по истории теоретической социологии XX столетия. М.: Наука, 1994.
- Панарин А.С.** Между атлантизмом и евразийством / Свободная мысль. 1993. № 11.
- Панарин А.С.** Россия в цивилизационном процессе. М., 1995.
- Пархалина Т.Г.** Геополитические прогнозы и Россия / Россия в новом геополитическом пространстве. Актуальные проблемы Европы. Ред. Пархалина Т.Г. и др. 1966. № 1.
- Петров Н.В.** Что такое полиэтнизм? (Территориально-этнические притязания и конфликты в бывшем СССР) / Полис. 1993. № 6.
- Плешаков К.** Компоненты геополитического мышления / Международная жизнь, 10, 1994.
- Поппер К.Р.** Открытое общество и его враги. М., 1992.
- Поппер К.Р.** Нищета историцизма. М., 1993.
- Руссо Ж.-Ж.** Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Савицкий П.Н.** Евразийство. Прага, 1923.
- Сноу Ч.** Две культуры. М., 1973.
- Сорокин К.** Геополитика современного мира и Россия / Полис. 1995. № 1.
- Сорокин П.А.** Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб.: Образование, 1914.

**Сталин И.В.** Вопросы ленинизма. М.: Партиздат, 1933.

**Судебная психиатрия.** М.: Юридическая литература, 1965.

**Топоров В.Н.** Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс Культура, 1995.

**Трубецкой Н.С.** Европа и человечество. София, 1920.

**Трубецкой Н.С.** Русская проблема. Берлин, 1922.

**Трубецкой Н.С.** Общевразийский национализм, Париж, 1927.

**Филиппов А.Ф.** Обоснование теоретической социологии. Введение в концепцию Георга Зиммеля // Вопросы социологии. 1993. № 3.

**Фролов С.С.** Социология. М.: Наука, 1994.

**Хайдеггер М.** Бытие и время. М., 1997.

**Хантингтон С.** Столкновение цивилизаций / Полис. 1994. № 1.

**Хантингтон С.** Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России: Тез. выступления проф. Хантингтона на совместной церемонии, проводимой Ин-том стратегических исследований им. Дж. Олина и Дипломатической академией МИД РФ 20 января 1995 г. М., 1995.

**Шишков С.Н.** Конвенционализм в судебной психиатрии // Человек. 1994. № 4.

**Шпенглер О.** Закат Европы. М.: Искусство, 1993.

**Шюц А.** Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986. № 1.

**Энгельс Ф.** Анти-Дюринг. М.: Политиздат, 1966.

**Adorno T., Horkheimer M.** Dialektik der Aufkl'd'3frung. Amsterdam, 1948.

**Afshar F. u.a.** Der Kampf mit der Drachen Anleitung zur Sozio Logie. Stuttgart: Metzler Verlag, 1990.

**Alfred Schutz** ind die Idee des Alltags in der Sozialwissenschaften / Hrsg von R. Grathoff, W. Sprondel. Stuttgart: Enke, 1972.

**Arend H.** The origins of totalitarianism. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1951.

**Bataille G.** Die Tranen des Eros / Die Erotik in der Kunst. Hrsg. von R. Lo Duka. Мь'3fnchen, 1965.

**Beck U.** Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1986.

- Becker H.P.** Through values to social interpretation. Durham, 1950.
- Benedict R.** Race science and politics. New York, 1947.
- Berger P., Luckman T.** The social construction of reality. New York: Doubleday, 1966.
- Berking H.** Kultur Soziologie. Mode und Methode // Kultursociologie - Symptom des Zeitgeistes / Hrsg. H. Berking, R. Faber. Wb'3frzburg: Klt'3funigshausen & Neumann, 1989.
- Berman M.** All that is solid melts into air. The experience of modernity. New York, 1982.
- Blumer H.** Sociological implications of the thought of G.H. Mead // American Journal of Sociology. 1966. Vol. 71. № 5.
- Borst A.** Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt am Main, Berlin: Ullstein, 1988.
- Bourdieu P.** La distinction Critique social de jugement. Paris: Les editions de Minuit, 1979.
- Bourdieu P.** Le sense pratique. Paris: Les editions de Minuit, 1980.
- Burkhardt J.** Weitgeschichthche Betrachtungen. Leipzig, 1934.
- Canetti E.** Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972. Mb'3fnchen: Hanser, 1973.
- Carrere d'Eocause H.** Decline of an empire the soviet socialist republics in revolt. New York: Newsweek Books, 1979.
- Chapple E. Coon C.** Principles of anthropology. New York: Henry Holt, 1942.
- Comte A.** Cours de philosophie positive. Vol. 4. Paris, 1869.
- Cooley Ch.** Human nature and the social order. New York, 1964.
- Culture Shock.** A reader in modern cultural anthropology /Ed. by Ph. K. Bock. New York, 1970.
- Douglas M.** Natural symbols. Explorations in cosmology. London: Barne & Jenkins, 1970.
- Durkheim E.** Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912.
- Eder K.** Gleichheitsdiskurs und soziale Vngleichheit / Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. H. Haferkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Firth R.** Elements of social organization. London, 1951.
- Fitherstone M.** Auf dem Weg zur einen Soziologie der postmodernen Kultur // Sozial struktur und Kultur / Hrsg. H. Haferkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Frake C.** The Ethnografic Study of Cognitive Systems / Anthropology and Human Behavior. Ed. by T. Gladwin and W.C. Sturtevant. Washington, 1962.
- Frisby D.** Soziologie und Moderne: Ferdinand Tt'3fnnies, Georg Simmel und Max Weber / Simmel und die fr'3fhen Soziologen. Hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main, 1988.

- Fb'3frstenberg F.** Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschlang. Opiaden: Westdeut scher Verlag, 1978.
- Garfinkel H.** Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliff, New Jersey, 1967.
- Geertz C.** Dichte Beschreibung Beitrд'3fge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Gennep van F.** Rites de passage. Paris: Nourry, 1909.
- Goffman E.** Interaction ritual. Essays on face to face behavior. New York, 1967.
- Goffman E.** Frame analysis. An essay on the organization of experience. Boston, 1974.
- Goffman E.** The presentation of self in everyday life. New York: Doubleday, 1959.
- Crathoff R.** Milieu und Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Creverus I.-M.** Kultur ind Alltagswelt Eine Einfб'3fhrung in die Fragen der Kulturanthropologie. Frankfurt am Main: Institut ф'3fr Kulturanthropologie und europд'3fische Ethnologie, 1987.
- Habermas J.** Der philosophische Diskurs der Modeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas J.** Die Modeme - ein unvollendetes Projekt // Habermas J. Kleine politische Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas J.** Die neue Unб'3fbersichthchkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Hoffmeister J.** Wд'3frterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- Hoult T.F.** Dictionary of modem sociology. Totowa. New Jersey: Littlefield and Adams, 1974.
- Hunlington S.** The change to change // Comparative politics in the post behavioral era /Ed. by A. Cantory and A. Ziegler. Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1988.
- Husserl E.** Die Krisis der europд'3fischen. Wissenschaften und die transzendente Phд'3fnomenologie // Husserliana. Den Haag Bd. 6. 1954.
- Кд'3fssler D.** Max Weber//Klassiker der Soziologie /Hrsg. von D. Кд'3fssler. C.H. Beck. Мб'3fnchen, 1978.
- Klemm G.** Allgemeine Cultur Geschichte der Menschheit. 10 Bd. Leipzig, 1843; 1852.
- Knorr-Cetina K.** The Microsociological Challenge to Macrosociology / Advances in Social Theory and Methodology. Ed by A. Cicourel and K. Knorr-Cetina. Boston, 1981.
- Kohli M.** Normalbiographie und Individualitд'3ft Zur institutionellen Dynamik der gegenwd'3frtigen Lebenslaufregimes // Vom Ende des Inbdividuums zur Individualitд'3ft ohne Ende / Hreg. H.G. Brose, B. Hildebrand. Opiaden Leske, 1988.

- Lachman R.** Sinkretismus als Provokation des Stils // Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselemente / Hrsg. von H. Gumbert. K. Pfeiffer. Frankfurt am Main, 1986.
- Lebenslagen**, Lebenslaufe, Lebensstile / Hrsg. P. Berger, S. Hradil. Göttingen: Schwarz, 1990.
- Lepenies W.** Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. Reinbeck bei Hamburg, 1985.
- Levy-Strauss C.** Race and history // Structural Anthropology. London, 1978. Vol. 2.
- Lexikon** zur Soziologie / Hrsg. W. Fuchs u.a. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978.
- Mackinder H. J.** The geographical pivot of history / Geographical Journal, 23, 1904.
- Marcuse H.** Kultur und Gesellschaft. Bd. 1-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965.
- Mayntz R.** Sozialstruktur // Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag, 1966.
- Mead G.H.** Mind, self and society. Chicago: University of Chicago Press, 1936.
- Merton R.K.** Social theory and social structure. Glencoe: Free Press, 1957.
- Müller J.** Von dem echten Eigentum. Sämtliche Werke. Berlin. Bd. 4.
- Müller H.-P.** Sozialstruktur und Lebensstile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Offe C.** Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft Osteuropas // Merkur. 1995. № 4.
- Pierce Ch.** Collected Papers. Vol. 5.
- Pierce Ch.** Collected Papers. Vol. 6.
- Popper K.** Objective knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Ratzel F.** Politische Geographie. München, 1897.
- Reichert J.** Abduktives Schlussfolgen und Typen(re)konstruktion // 'Wirklichkeit' im Deutungsprozess / Hrsg. T. Jung, S. Müller-Dohm. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Relations** in public. Microstudies of the public order/E. Goffman. New York, 1971.
- Robertson J.** The sane alternative. Signposts to a self-fulfilling future. London: Villiers, 1978.
- Roheim G.** The riddle of the Sphinx. London, 1934.
- Rustow D.A.** A world of nations. Washington, 1967.
- Schluchter W.** Religion und Lebensführung. Bd. 1-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

- Schäffers B.** Sozialstruktur und Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart, 1966.
- Schütz A.** Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie. Wien, 1932.
- Schütz A.** Collected Papers. Hague: Nijhoff. 1962. Vol. 1.
- Schütz A.** Collected Papers. Hague: Nijhoff. 1966. Vol. 3.
- Schütz A.** The phenomenology of the social world. L.: Heinemann, 1969.
- Schütz A.** Theorie der Relevanz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Schwarz B.** Vertical classification. A study in structuralism and the sociology of knowledge. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Simmel C.** Philosophie des Geldes. 8. Aufl. Berlin: Dunker & Humblot, 1900.
- Simmel G.** Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Dunker & Humblot, 1908.
- Simmel C.** Das Abenteuer // Simmel G. Philosophische Kultur. Berlin: Kiepenheuer und Witsch. 1911.
- Simmel G.** Das individuelle Gesetz / Simmel G. Philosophische Kultur. Leipzig, 1913
- Simmel G.** Das Individuum und die Freiheit. Essays. Berlin, 1957.
- Social** behavior and personality. W. Thomas' contribution in social theory. New York, 1951.
- Sorokin P.** Social and cultural dynamics. Vol. 1. New York, 1937.
- Spranger E.** Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1914.
- Tenbruck F.H.** Repräsentative Kultur // Sozialstruktur und Kultur / Hrsg. von H. Haferkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Theodorson G., Theodorson A.** A modern dictionary of sociology. New York: Crowell Company, 1969.
- Thomas W.** Primitive behavior. New York, 1937.
- Troeltsch E.** Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen, 1925.
- Turner J.** Societal stratification. A theoretical analysis. New York: Columbia University Press, 1984.
- Vorn Ende** des Individuums zur Individualität ohne Ende / Hsng. H.-G. Brose, B. Hilderbrand. Opladen: Leske, 1988.



**Walitsky A.** 'The Captive Mind' Revisited: Intellectuals and Communist Totalitarianism in Poland / E. Paul (ed.) Totalitarianism at the Crossroads. New Brunswick; London, 1990.

**Weber M.** Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I-III. Tübingen: Mohr, 1922.

**Weber M.** Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1968.

**Weber M.** Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1922.

**Webster's** New College Dictionary. Merriam: Springfield, Mass., 1977.

**Wehler H.-U.** Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen, 1975.

**Wehling P.** Die Moderne als Sozialmythos. Frankfurt/New York: Campus, 1992.

**Whittlesey D.** The Earth and the State. N.Y., 1939.

**Williams R.** Keywords. A vocabulary of culture and society. New York: Oxford University Press, 1976.

**Zapf W.** Modernisierung und Modernisierungstheorien//Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25 Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main. 1990 / Hrsg. von W. Zapf. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, 1991.

**Zapf W.** Sozialstruktur // Grundbegriffe der Soziologie/Hrsg. von B. Schöfer. Opladen: Leske & Budrich, 1986.