

Л.Б. Зильберман

К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
(опыт семантического конструирования)

(текст сокращен)

В В Е Д Е Н И Е

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИИ В СО-
ЦИОЛОГИИ. ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТЕРМИНА "ТРАДИЦИЯ"
В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ.

§ 1. Дать общую характеристику нынешнего состояния со-
циологических исследований традиции сравнительно несложно.
Прежде всего обращает на себя внимание несоответствие ис-
следовательских интересов широте и настоятельности жизненных
запросов к этой теме. Что касается последнего, то уровень
озабоченности проблемами и проявлениями традиции всегда бы-
вал достаточно высок, за исключением сравнительно кратких
периодов решительной революционной перестройки социальных
отношений, когда люди не размышляют о прошлом, а, выража-
ясь словами Маркса, "сами делают свою историю".

... Важность эмпирических разработок еще не означает
их количественного недостатка. Напротив, за последние десяти-
летия наблюдалось явное расширение тематической сферы
использования словом "традиция": при описании процессов мо-
дернизации развивающихся стран, в методике городского пла-
нирования, при демографическом анализе, отчасти - в иссле-
дованиях по социологии села, семьи, переходных возрастных
групп, расовых и этнических отношений, межкультурных кон-
тактов и т.п. В этом прямо сказались требования жизни и
социальная значительность понятия традиции. Но почти во
всех случаях применение термина происходит без его теорети-
ческого осмысления и конкретизации самого понятия и связан-
ных с ним механизмов социального действия в контексте иссле-
дований. Традиция понимается либо как та "печка", от кото-
рой можно начинать плясать, характеризуя все факты социаль-
ного развития, почему-либо попавшие в поле зрения наблюда-
теля, как "нетрадицию"; либо как монолитная и непроницаемая
стена, первооснова или абсолютное состояние, от которого

можно отсчитывать и степени социальной дифференциации, и признаки культурных изменений, и отклоняющиеся от "обычных" феномены личного поведения, — несколько не сомневаясь и не заботясь о том, что в толще этой "стены" может произойти существенная перестройка, в зависимости от того, как и в чем производить отсчет, а также что измерять, т.е. не учитывая реактивности живой традиции; наконец, очень распространено наивно-структурное представление, когда о традиционном говорят: "это черное", а о новом "это белое" или же наоборот, и отсюда хотят сделать объективные выводы о действительных сдвигах в общественных процессах. Любая из таких трактовок приводит к полному неразличению сущности традиции как социального механизма, т.е. способа воспроизводства институтов и норм в непосредственном взаимодействии индивидов, групп, организаций и т.п.; как предметного содержания того, что передается при таком взаимодействии (актуально накопленного состава культуры, социального наследия); и как особого подхода к социальной действительности и культуре в первых двух аспектах понимания традиции, т.е. обоснования, оценивания институтов и норм и даже всей системы общественных отношений в связи с известными фактами их существования в прошлом, прежде всего — за счет избирательного взгляда на культуру.

§ 2. Впрочем, запутанное положение в эмпирических исследованиях традиции имеет источник происхождения не в них самих. Его причина коренится в отсутствии сколько-нибудь связанной и последовательной общей теории традиции и методологических разработок для анализа ее природы и механизмов. Это тем более важное упущение, что слово "традиция" употребляется не только в социологии: гораздо чаще его можно встретить в социальной философии, литературоведении, фольклористике и других гуманитарных науках, не говоря уже об обиходном употреблении и о том методологически печальном обстоятельстве, когда традицию понимают как остаточную категорию, обозначая этим словом все общественные связи, которые не умеют объяснить по-иному.

... Разумеется, было бы неосновательным утверждать,

будто вовсе не предпринимались попытки теоретического осмысления традиции. Еще в недрах социальной и религиозной философии как в истории европейской мысли, так и за ее пределами можно встретить немало примеров очень глубокого анализа свойств и признаков традиции. Много конструктивных мыслей о социологических механизмах и формах традиции встречается у пифагорейцев и Платона. Очень обстоятельны и систематичны попытки разобраться в действии традиции у социальных мыслителей Индии и Китая — тех цивилизаций, где традиционализм в течение многих веков оставался господствующей формой общественного сознания. То же справедливо и для крупнейших организованных религиозных идеологий, для которых сила традиции была одним из ключевых моментов социального воздействия, а потому ее прагматика разрабатывалась тщательно и обстоятельно: в индуизме, буддизме, христианстве, исламе, иудаизме, синтоизме. Во всех направлениях мысли, в той или иной форме занимавшихся изучением традиции, накопился колоссальный интеллектуальный багаж, в том числе и теоретического знания, далеко не полностью изученный, заслуживающий самого пристального внимания.

Если ограничиться лишь социальной философией нового времени, здесь с особой отчетливостью можно продемонстрировать, в каком направлении шло вычленение научного социологического подхода к занимавшей нас теме. Хотя для эпохи позднего Возрождения, в том числе и для гуманистов, интересовавшихся античностью в противовес непосредственно предлежавшей им средневековой культуре, и для рационалистического Просвещения характерно в целом негативное отношение к традиции и уже в силу такой оценки — отсутствие стремления к ее обстоятельному анализу и глубокому пониманию, однако с конца XVII века, когда успехи прогрессивно развивавшегося в ту пору капитализма делались все более очевидными, а его пороки еще не обозначались с полной ясностью, — в недрах консервативно настроенных социальных групп произошло оформление традиционалистской идеологии, некоторые представители которой, стремясь подвести под свои убеждения теоретический фундамент, сумели, с одной стороны, подметить некоторые общие свойства и механизмы традиции, с другой — ука-

вать на коренные недостатки капиталистической организации общества, связанные с пренебрежением и ущемлением этих свойств и механизмов. Здесь в первую очередь существенны взгляды Э.Берка, в меньшей мере — Бональда и де Местра. Эти авторы целиком остаются в русле социальной философии, и сознательный консерватизм их идеологических и ценностных установок не вызывает сомнения; тем не менее, они внесли существенный вклад в социологическое понимание традиции. ж)

Углубленное изучение новоевропейского консерватизма и традиционализма должно помочь объективному выяснению исторических обстоятельств возникновения социологической теории и метода, в свете тех конкретных проблем, которые социологии приходилось решать на первых этапах своей институционализации как науки. Первый опыт всегда имеет решающее значение для оформления структурной организованности и "внутренней традиции" предметного знания. То обстоятельство, что теоретики консерватизма в своей личной социальной позиции и политике выступали противниками французской революции 1789 г. и, как правило, склонялись в своих религиозных вкусах к католической контрреформации, вовсе не лишает нас возможности использовать созданные ими знаниевые конструкции в совершенно иных исторических контекстах.

ж) Существует известный предрассудок, будто теоретикам социологии, если они предпочитают системно-организованные и функционально объясняемые модели социальных явлений, присущ некий врожденный "методологический консерватизм". Не говоря уже о системном анализе общественных отношений у Маркса, крупнейшие буржуазные социологи XIX в. по своим убеждениям вовсе не были консерваторами, но скорее придерживались либеральных взглядов, как Токвиль, либо умеренно-радикальных, как Спенсер. Другое дело, что идеологи консерватизма, такие как Берк, из неприятия к современному им капиталистическому обществу, обращали пристальное внимание на элементы старого уклада, наиболее устойчивые к действию капиталистической "модернизации". Так Берком было введено понятие "традиционной общности", а Карлейлем — понятие "механической связанности", которые впоследствии заняли ключевое место в социологических теориях Тенниса, Тюркгейма и др.

Достоинство теоретического знания состоит в легкости его высвобождения от "ценностного ореола", неизменно присутствующего при его порождении. Историческая память о таком "ореоле", как правило, является источником ложных приписываний знанию и методу идеологических обертонов, хотя в зависимости от того, какие социальные классы или группы воспользуются знанием, оно может испытать ценностное преобразование, прямо противоположное оценочному "фону", с каким было связано его происхождение.

Интенция консервативной идеологии состояла в том, чтобы противопоставить индивидуализму рационалистического сознания, декларирувавшему эгалитаризм, но, вследствие гипертрофии вышедшей из-под социального контроля (либо не осознающей этот контроль) волевой функции, породившего самые крайние формы авантюризма и стремления к власти — идеализированную "соборность" и органичность, которыми, в представлениях консерваторов, было нацелено средневековое общество. Казалось, индивидуалистический рационализм должен был породить плюралистические концепции общественных отношений. Но тирания разума не давала возможности учесть прочие естественные склонности и потребности человека, и рационализм принимал все более крайние монастические и авторитарные формы. Напротив, в лоне консерватизма зародились плюралистические представления о разнообразии человеческих характеров, о естественном (темпераментном) неравенстве людей, ввиду которого искусственно насаждаемый эгалитаризм оборачивается несвободой и т.п. Сила консерватизма в том, что он обращает внимание на те образцы мысли и действия, которые обладают особой реальностью, устойчивостью в социальном и личном существовании, т.е. наделены онтологическим приматом для человеческого сознания, а потому — эффективнее институционализируются в общественной жизни, призывая обществу более корпоративный строй. Как правило, практика консерваторов носила реакционный характер. Наряду с отрицательными чертами нового капиталистического уклада, они выступали и против его положительных достижений. Это естественно, т.к. социальная действительность — не ученая абстракция, и всякая активность в ней, связываясь с однозначной идеологией, приобретает

дух тотальности.

Тем не менее, если отвлечься от оценок объективной исторической реакционности консервативной политики, можно увидеть аправый субстрат в традиционалистских представлениях, истинность которого, по-видимому, сохраняется вне меняющихся обстоятельств и интересов исторической борьбы.

.... Параллельное развитие социологии и антропологии предполагало две альтернативы. Изучение примитивных культур, традиционных обществ древности и традиционалистских обществ современного Востока, казалось, должно было стимулировать развитие теории традиции. Однако присущая многим культурологам романтическая убежденность (идущая от Руссо, весьма сильная на первых этапах становления антропологии и далеко не преодоленная до сих пор) в коренном различии структуры современного общества и обществ традиционных, усугубленная органицистским учением А. Шпенглера и А. Тойнби о локально развивающихся цивилизациях, представлением о конкретных, не поддающихся механическому обобщению "тракториях" развития отдельных элементов культуры в теории "культурных кругов" и в схематизме культурно-исторической школы, а также идущим от В. Гильефа утверждением о возможности понимания истории лишь в рамках этнической культурной традиции — эта предубежденность привела к смещению центра исследовательских, теоретических и терминологических проблем из плана изучения традиции в план изучения культуры. К тому же, в отношении примитивных и близких к ним обществ существовало мнение, постепенно теоретически оформившееся в виде постулатов об их системно-структурной целостности, функциональной полноте, самопостаточности и самозаконности, будто в них "все — традиция", так что формы поведения людей в таких обществах должны быть предельно ритуализированы и строго соответствовать культурным образцам, а потому нет смысла изучать врозь социально-чуждый, предметный и субъективный аспекты традиции, коль скоро они объединены в понятие культуры, которое можно анализировать по другим основаниям. Казалось, традицию в этих обществах нечего было противопоставить, и термин, выглядевший слишком глобальным и мало операциональным, привлекал внимание антропологов лишь в самых общих чертах.

§ 6. ... Переход от понятия традиции к понятию культуры, вообще говоря, означает перемещение внимания с преемственного социального взаимодействия на то, что передается из поколения в поколение. С такой точки зрения, отмечает Макс Радклифф в статье "Традиция", "...традиционными будут всякие элементы социальной жизни за исключением их количественно незначительных инноваций, которые каждое поколение создает само для себя, без тех непосредственных заимствований из других обществ, которые можно наблюдать всюду, где имеет место процесс диффузии". Найдется немало теоретиков культуры, которые отождествляют ее всю целиком с социальным наследием без уточнения того, что имеется в виду под таким наследием, что входит в его состав. Такой подход связан с представлением о культуре как о некоем "универсальном резервуаре", способном вместить все и всякое социальное содержание. Апостол подобного отношения, или, как его аттестуют А.Кребер и К.Клакхон, "восстановления культуры", имел место в 30-е годы XX в. и был, по-видимому, связан с широким осознанием социальной неустойчивости, ощущением ломки прежних общественных отношений, реальной угрозой "нового вандализма" в лице фашизма и близких ему социальных движений, проблемой "миссификации культуры" в буржуазном обществе и прочими факторами аналогичного свойства. В связи с этим, пишут Кребер и Клакхон, "...слово "культура" приобрело значимость более всякого другого в литературе и в сознании антропологов. Культурные черты, культурные комплексы, культурные типы, культурные центры, культурные ареалы, культурные круги, культурные образцы, культурные миграции, культурная конвергенция, культурная диффузия - все эти обрывки и варианты указывают на тенденцию жестко зафиксировать уклончивое и текучее понятие и косвенно предполагают богатство его содержания. Всех живо занимали обстоятельства рождения культуры, ее роста и эволюций, ее контактов, ее совокуплений и оплодотворений, ее зрелости и распада. Прямо пропорционально нетерпимости к классическому понятию традиции антропологи становились анатомами и биографами культуры". Оба автора истолковывают предпочтение культуры в данной ситуации как понятия, якобы свободного от оценок. Между тем,

значительная часть антропологов, в частности, представители социальной антропологии, избегали понятия "культура", предпочитая ему понятие "социальная структура" как неосужденное. Это объясняется их методологической позицией и отношением к традиции.

Чтобы разобраться в мотивах, необходимо вернуться к обстоятельствам зарождения термина "культура". При его вхождении в обиход европейской социально-философской мысли во второй половине XVIII в. слово это означало культивирование человеческого характера и его способностей и по смыслу употребления было гораздо ближе к "традиции".^{ж)} И лишь после специализации в этнографическом, а затем в антропологическом и социологическом смысле, слово "культура" перестало относиться к личному совершенствованию.

В культуре увидели состояние или условие социальной жизни, которое присуще любым конкретным обществам, при всех их качественных различиях. Фактически, в этом переосмыслении имплицитно содержится утверждение, что традиция всегда порождает культуру, но не содержит никаких указаний на необходимые и достаточные условия и элементы процесса порождения и систематизирующие факторы разных типов культур.

Впервые понятия "традиция" и "культура" ассоциируются как синонимы в трудах И. Гердера. Гердер рассматривает культуру, о которой речь идет в IV и IX книгах его "Мыслей о философии истории человечества", как прогресс просвещения, культивирования человеческих способностей и пользуется этим понятием для определения этапов относительного исторического развития человечества и для характеристики высших ценностей общества и уровня просвещенности в абсолютном смысле. То же пользование он полагает и для "традиции". Например: "Философия истории, основывающаяся на традиции, есть, собственно говоря, истинная история человечества"; "Вся история человечества... со всеми сокровищами традиции и культур..."; "Традиция традиций — письменность"; "Традиция

ж) В частности, у Канта слово "культура" относится к развитию личности, причем философия понимается как завершение всей традиции разума.

представляет собой плодотворную мать - общества - как его речи и не меньше культуры, а также его религии и священных нравов"; "Религиозная традиция, проявляющаяся в речи и письменности, есть основа всех высоких культур"; "у животных нет ни языка, подобного человеческому, ни письменности, ни традиции, ни религии, ни законов и прав..." и т.п. Приведенные выдержки показывают, что хотя Гердер не расчленил понятие традиции в аналитическом смысле, его толкование весьма близко к современному предельному ее пониманию.

Обе намеченных Гердером интерпретации традиции как культуры (или же культуры как традиции) получили разную трактовку в социально-философской и научной мысли XIX в. Первое из них разрабатывалось в специальных трудах по истории культуры и приняло вид общей концепции стадийности общественного развития. Понятие традиции при этом обрело все более гуманитарную окраску и все далее отступало от социологической определенности. Второе толкование приняло вид рационально-философского осмысления и оценки достигнутого уровня развития общества, и культура была представлена как накопленное в ходе такого развития социальное наследие. Наряду с этим, понятие социального наследия было конкретизировано при попытках анализа культурных обычаев, т.е. в качестве более частной и эмпирической характеристики, вокруг которой постепенно кристаллизовалось специальное антропологическое понятие культуры, и мотив "социального наследия" сохранил ограниченное значение. Впервые тенденция к возобладанию понятия "культура" над "традицией" отчетливо проявилась у Г.Клейна: "Культура" приобрела черты этнографической глобальности и поглотила гердеровскую синонимичность. Когда же Э.Тейлор преобразовал недостаточно четкое представление о культуре у Клейна в дескриптивное, "инкорпорирующее" определение, специально ориентированное на материал этнографии и антропологии, способность культуры восприниматься в качестве "социального наследия" или традиции приняла частный характер. В дальнейшей истории развития антропологических определений культуры такая способность истолковывалась в ослабевающем смысле, но при этом понятия "культура" и "традиция" коррелировали друг с другом до та-

кой степени, что там, где они развились отдельными чертами, определенному пониманию культуры соответствовало строго определенное понимание "наследия". В известной мере эта широкое приближение особенность вызвана логической недостаточностью всяких инкорпорирующих определений, перечисляющих признаки культуры без уяснения их связи с организацией общества и функциями отдельных культурных институтов. Очевидно, определение культуры через описание ее состава без указания на то, с какими формами человеческой деятельности связано ее возникновение, никогда не будет ни вполне исчерпывающим, ни достаточно общим. Рассмотрим для примера определение культуры в "Социологическом словаре" под редакцией Ч.Элиада за 1944г. "Культура — собирательное наименование всех образцов поведения, социально приобретаемых и социально передаваемых посредством символов; а следовательно — наименование всех существенных достижений человеческих групп, включая не только такие характеристики, как язык, изготовление орудий, производственные процессы, искусство, науку, право, государство, нравы и религию, но также материальные инструменты или артефакты, в которых воплощены культурные достижения и благодаря которым черты духовной культуры приобретают практическую действительность: такие, как орудия, сооружения, машины, средства коммуникации, привносящие в производство искусства и т.п. Сущность культуры обнаруживается в образцах, воплощенных в социальных традициях групп, то есть в знаниях, идеях, верованиях, ценностях, нормах и преобладающих психических характеристиках и формах выражения чувств. Внешняя сторона культуры проявляется в наблюдаемом поведении группы, то есть в ее обычаях, привычках и институтах... Внутренняя сторона культуры, по-видимому, выражается в вынесении оценок по поводу условий жизненного существования. Поэтому определение культуры, основывающееся на одних лишь характеристиках поведения, было бы неадекватным. Полное определение должно включать субъективные и объективные аспекты культуры. Практически, культура человеческой группы есть сумма ее традиций и обычаев; но традиция, как субъективная сторона культуры, образует ее существенное ядро".

Фактически, в этом определении содержится все или почти все, что может быть свернуто традицией в культуру, в том числе и сама традиция, как ее "существенное ядро". Но из него нельзя сделать никаких выводов о том, как произошло и продолжает происходить это свертывание. Например, из этого определения никак не явствует, что специальное антропологическое понятие культуры сперва кристаллизовалось вокруг идеи "обычая", как стержневого понятия, эквивалентного для культур-антропологов понятию традиции, или "социального наследия". Непонятно, по каким мотивам социальные антропологи не спешили заменить "обычай" на "культуру" и приравнивали "социальное наследие" к "социальной структуре", как наиболее устойчивой форме социальных взаимодействий, неясно, как связаны традиция и культура через механику обучения и социализации, через психологию личности и т.п. Тем не менее, определения такого типа своей "открытостью" интерпретации удобны для формулирования на их основе (или за счет их специфического ограничения) частных взглядов на соотношение традиции и культуры в конкретных социодогических и антропологических контекстах, а тем самым — для обнаружения каналов реальной связи первой со второй. Например, когда М.Мосс включает в "традицию", как "существенное Ядро" культуры "технику в целом", это связано непосредственно с его протестом против "спиритуализации" Э.Дюркгеймом социальной жизни в идее "коллективных представлений" и убежденностью в том, что социолог должен заниматься не формами "коллективного сознания", а формами "коллективного поведения" (например, экономического). Точно также, когда М.Дюфрени сосредотачивает внимание на психологических аспектах преемственности верований, обычаев и институтов в составе того же "существенного ядра", то в основе такого тематического предпочтения оказывается не произвольное решение вопроса о существовании традиции, а заимствованное у Р.Линтона и А.Кардинера понятие о "базовой личности", на которое он опирается в определении культуры.

... Е.Шацкий предлагает рассматривать наследие социальной группы, включая в него образцы соматических, психических и мыслительных реакций, по которым определяются на-

клонности членов группы, но исключая артефакты. Эти предметы — произведения искусства, научные работы, достижения техники, жилища и т.д. должны рассматриваться как корреляты социального наследия, но не как его компоненты. Такое представление обладает известной методологической ценностью. Характеризуя наследие как совокупность образцов, можно тем самым определять заранее, что должно войти в наследие данной группы, а не перечислять подряд все то, что сохранило человечество из прошлого к настоящему времени. Е. Шацкий отличает "социальные образцы" от "культурных образцов" на том основании, что, "исследуя общественное наследие, мы интересуемся сферой реального поведения и нас не занимает, что думают на эту тему члены изучаемой группы". Однако такая, сугубо социологическая категоризация наследия пригодна лишь в том случае, если известны механизмы конкретного влияния прошлого на настоящее.

В советской социологической литературе проблема анализа социального наследия, его образцов и характеристик, связанных с ним форм общественной деятельности рассмотрена Д.А. Левадой. Исходя из положения Маркса о формах социальной деятельности в "традиционных" обществах, согласно которому "во всех этих формах основой развития является воспроизводство заранее данных отношений отдельного человека к его общине и определенное, для него — предопределенное, объективное существование как в его отношении к условиям труда, так и в его отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам и т.д. — в силу чего эта основа с самого начала имеет ограниченный характер, но с устранением этого ограничения она вызывает упадок и гибель", Д.А. Левада интерпретирует ориентированность традиционных действий на повторение прошлого образца в том смысле, что по их логике всякое новшество в механизме традиции оценивается как вредное отклонение и устраняется. Тем самым обеспечивается согласованность одновременных актов в коллективной деятельности, то есть традиция выступает как форма управления в социальных процессах, для которой поддержание определенных институтов и норм, обоснованное, узакониваемое самим фактом их существо-

вания в прошлом, оказывается лишь внешней характеристикой. Ориентация на социальное наследие, когда основным средством передачи общественного опыта от поколения к поколению, от одной группы к другой является следование установленному образцу, обеспечивает экономию информации. Отношение к социальному наследию в его целокупности означает, что в этом случае "социальная информация не расчленена на информацию о предмете, способе, мотивах, целях и т.д. действия. Программа передается целостными комплексами, в которых не отделены друг от друга (т.е. не осознаны, не воспроизведены отдельно в соответствующих знаковых моделях) субъект, объект, процесс и способ деятельности (). В этой информативной особенности и состоит сущность обычая. Характерной чертой традиционного управляющего механизма, выразившейся в обычаях, является его простота и устойчивость; но с той же информативной особенностью связана и его вариативная ограниченность. Действие состоит фактически в реализации фиксированной последовательности средств, лишенных какой-либо осознанной связи с реальными целями и потому выступающих в качестве самоцельных. Именно потому для традиционных форм общественного сознания чрезвычайно характерной является установка на следование "заветам предков", т.е. как ориентация на прошлое, но по существу установка на воспроизведение прошлых отношений в будущем. Это означает, что отношение к социальному наследию в любой момент может быть рационализировано путем выявления для сознания его ценностного содержания, причем целостное "субъективное" восприятие ситуации стимулирует ее объективное расчленение на компоненты, выделение функциональных и причинно-следственных целей в планируемом действии. Поскольку же такое сознание обязано своим происхождением социальному наследию, то субъект различает полезное и вредное в согласии с ценностями и общественным положением той группы, к которой он принадлежит. Такая интерпретация роли социального наследия не только позволяет преодолеть представление о его консервативной либо инерционной силе, но, напротив, подразумевает активное отношение к традиции и подчеркивает важность сбора и использования отдельных элементов этого исторически сложившегося

наследия при формировании новых традиций в процессе общественного развития, когда эти элементы приобретают соответствующее новое социальное значение. В этом смысле трактовка В.А.Левалой социального наследия как составной части общественной деятельности выгодно отличается от многих зарубежных интерпретаций, где оно выступает как свойство или аспект культуры, представляющие ее способность передаваться, но не мыслящиеся в отрыве от нее. Перенос внимания с механизмов общественного превращения традиции на свойства культуры как обособленной действительности не способствовал правильному пониманию сущности традиционного действия, заслонив очевидность его связей с актуальным состоянием общества. Но, в то же время, перенос исследовательского интереса на "культурную механику", то есть на рассмотрение культуры не столько с точки зрения ее содержания, сколько в ее функции при связывании поколений, позволил сделать некоторые важные выводы относительно общих свойств культуры — как бы за счет традиции. Во-первых, было обращено внимание на различие культурного и биологического наследия в человеческом поведении, т.е. на те свойства, которые формируются у человека как члена социальной группы. В частности, это дало возможность А.Креберу сформулировать концепцию культуры как "суперорганического" уровня системной организации человеческой деятельности и поставить вопрос о специфических свойствах и признаках именно такого уровня. О том, что эти свойства обязаны своим происхождением традиции, свидетельствует суждение У.Огберна: "Термины "сверхорганическое", "социальное наследие" и "культура" — все они употребляются как взаимозаменяемые. Социальное наследие и небиологическая природа человека образуют конечную результирующую: поведение в культуре".

Во-вторых, факты трансляции и сохранения культуры как средства связи между поколениями позволяют предположить у нее коммуникативные свойства и рассматривать систему языка как образец строения культуры. Такой взгляд характерен для американской школы культурной антропологии. Его принятие способствовало широкому внедрению в изучение культуры оперативных методов семиотики, структурной лингвистики и

и математики, в особенности - после введения Э.Сепиром представления о семантических уровнях культуры и обобщения К.Леви-Строссом понятия "социальной структуры" как совокупности абстрактных "кодов коммуникации", символически изображающих разные типы социального взаимодействия как универсальные формы обмена. В семантических уровнях культуры Э.Сепир видел прямое отображение "слоев" традиции в порядке ее усвоения и иерархии степеней социальной всеобщности и устойчивости, поскольку считал культуру "социально-унаследованным собранием практических навыков и убеждений, определяющих жизненный контекст". Переноса соотношение между языком и речью на связь между обычаем и конкретным поведением, Сепир приравнивал обычай к "совокупности образцов поведения, переносимых традицией и размещенных в группе в отличие от более случайной персональной активности индивида, так, что ... обычай служит матрицей в развитии более рафинированного и специального понятия культуры". Но в то же время он подчеркивает, что язык и культура в своем существовании зависят в основном от сил традиции, проявляющихся в социальном взаимодействии, так, что "традиционное прошлое представляет культурный интерес только тогда, когда оно еще настоящее или может стать будущим." К.Леви-Стросс также постоянно утверждает, что в символических "кодах культурной коммуникации" следует видеть снятые формы действия традиции.

... § 7. Рассмотренные выше соображения о соотношении традиции и культуры определяли, в сущности, план и задачи настоящей работы.

Поскольку превращение традиции в культуру происходит в процессах социального взаимодействия и связано с общими тенденциями общественного развития, то и обратное превращение, при котором традиция может вновь быть осознана как предельный механизм социального функционирования, должно быть представлено на основе методологического анализа основных социологических теорий, описывающих социальный процесс при помощи структурных, типологических, континуумных и других моделей. Подход к проблеме традиции с социологических позиций должен ответить на вопрос: как осуществля-

ется ее трансформация, с тем, чтобы ответом можно было оперативно воспользоваться при объяснении социальных изменений. Этому посвящена первая глава работы.

Не менее важно установить, что именно испытывает превращение в механизмах традиции. Анализ того, по каким каналам происходит инверсирование культуры в личность, поможет уяснить, что появится "на выходе" при реверсии личного действия в форму традиции. Иными словами, необходимо установить, каким образом субъективно осознаваемые значения, знаки и смыслы явлений действительности объективируются благодаря интенции к совершению социального действия в форме таких антропологических характеристик, как темперамент, характер, интерес, и затем конкретно соотносятся с конститутивными элементами культуры: нормами, ценностями и идеями. Содержанию реверсии традиции из культуры посвящена вторая глава работы.

Наконец, суммированием первого и второго аспектов рассмотрения проблемы оказывается реальная типология культур по формам осознания их традиций и их традиционного обращения в социальной деятельности. Построению этой типологии, рассчитанной на применение с позиций методологии межкультурного понимания (как особой формы социального знания, связанной исключительно со спецификой конкретных традиций), посвящена третья глава.

В расположении материала и использовании литературных источников в этих трех главах автор руководствовался не соображениями хронологии или полноты охвата, а той внутренней необходимостью рассуждения, когда оно, приобретая более отчетливые формы поступной структуры сознания, встречается в узлах и на пересечениях этой структуры готовые, осакленные в виде концепций продукты теоретической мысли, использует их как материал для усиления своей оперативности и скорее радуется им, как векам, подтверждающим правильность основного хода своего движения, нежели старается их ниспровергнуть, как препон на пути к цели.

Глава первая

МЕХАНИКА СОЦИАЛЬНОЙ ПЕРЕДАЧИ В ОТРАЖЕННОМ СЕТЕ, ИЛИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ КАК ЯЗЫКИ ОПИСАНИЯ ТРАДИЦИИ

§ 1. Модусы и принципы сохранения традиции

Примем за исходное определение: "Традиция — механизмы воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается, узаконяется самим фактом их существования в прошлом".

В определении подразумеваются три момента. Во-первых: — существует особый вид воспроизводства социальных институтов и норм, отличный своей механикой от всех прочих. Помимо традиции, социальные процессы приводят в движение, еще и иные механизмы, которые можно объединить в общую группу "нетрадиции", и тем механика социального процесса исчерпывается.

Во-вторых, в составе культуры выделяются особые институты и нормы, видовое отличие которых реально обусловлено их воспроизводством, традицией. Стало быть, имеются также институты и нормы, существование которых обусловлено иным.

Наконец, отличительный признак самого механизма и воспроизводимых им (но не порожаемых вновь) элементов или единиц культуры усматривается в специфическом отношении к последним. Обоснованность прошлым означает особый способ использования единиц и механизмов культуры в настоящем. Определение подразумевает функциональность традиционных институтов и норм, слаженность механики их воспроизводства с прочими механизмами социального процесса.

По-видимому, исходное определение вполне удовлетворило бы традиционалиста-конфуцианца: в сознании которого нормы и институты настоящего, действительно, узакониваются их прошлым существованием. Это потому, что "прошлое" обладает двумя достоинствами, позволяющими на него опереться. Оно преемственнее настоящего в порядке следования и основательнее его по своей осуществленности. Первое дает возможность формально обратиться к нему для узаконивания происходящего; второе определяет характер обращения.

Утверждение, что социальный факт должен существовать в настоящем, еще не делает его действительным. Долженствование сдвигает подтверждение действительности происходящего в будущее: лишь там обнаружится несоблюдение императивного требования и последует санкция. Поэтому все высказывания о существовании — суть мифологемы. Их а п о л и т и ч е с к о с т ь скрывает отсылку к символическому представлению, но открывает в нем идеальный смысл, который позволяет оценить произошедшее как должное, если оно соответствует образному представлению, или не должное, если не соответствует. Следовательно, ни об одном событии настоящего нельзя утверждать наверняка, что оно не случайно (все равно, актуально либо потенциально).

Об отвлеченно взятых в перечислении событиях прошлого также нельзя утверждать, что они неслучайны. Более того, идея "прошлости" как будто исключает у фактов прошлого свойство необходимости: необходимое буквально не может быть "обойдено" и стать прошлым. Но та же идея предполагает о некоторых событиях, что они д о л ж н ы были существовать. Деонтичность высказываний о прошлом означает, что они суть нормы, а не мифологемы. Долженствование прошлых событий сдвигает подтверждение их действительности в настоящее. Когда традиционалист говорит: "Так поступали предки, буду поступать и я", он не просто узаконивает свое поведение по прошлым образцам, но имеет также в виду, что предки д е й с т в и т е л ь н о так поступили. Лишь последнее позволяет ему оценить их поступки как должные. Традиционалист позитивно санкционирует ("одобряет") поступки предков тем, что подтверждает их действительность, как действительность е г о поступков подтвердят санкции будущего. Но эти санкции могут быть и негативными, между тем — как традиционное сознание, как будто, всегда отмечает согласованность прошлых событий с императивными требованиями настоящего.

Не-традиционалист не отрицает события прошлого, но не склонен считать их нормами для себя. Значит, он придерживается норм иной традиции, либо вообще живет без норм. Тогда его поведение случайно и не может определиться в оценках, так как его образцы нестождественны, внеположны составу куль-

тури. Но непризнание им традиции не является ее реальным ниспровержением в действии. Оно лишь никак не сопряжено с ее механизмами — либо же эта связь возникает скрыто, помимо сознания и может быть выявлена в терминах традиции. Итак, для сознания, не различающего идеального и актуального планов событий прошлого — приведенное определение традиции оказывается достаточным.

Но его несомненно оспорила бы представитель традиционной индуистской культуры. Для индуиста поддержание социальных институтов и норм узаконивается их существованием отнюдь не в прошлом, а в в е ч н о м. "Санатана Дхарма" — "Вечное Держание" — вот каково их обоснование в индуистском сознании. "Это есть, потому что это — в с е г д а". Стало быть, традиция здесь не должна быть, а необходимо есть. Неизмеримо ниже вечной дхармы располагается "сампрадая" — предметный состав предания. Затем идут учения о "пути предков", — о возврате к прошлому, при "низшем" способе реализации поведения и учения о высшем, и "пути богов", предполагающем существование в будущем. Для сознания индуиста, верящего в закон кармы, нормативность поступков узаконивается их пресуществованием, т.е. существованием в будущем. Жертвоприношения, ритуалы, варновое и кастовое устройство — это все несомненные признаки глубоко традиционного общества — существуют и поддерживаются не потому, что "так было", а потому что их "не может не быть". Лишь в частных механизмах, например, в счете брахманских генеалогий^{*)} как доказательство их авторитета прошлое выступает критерием законности происходящего. Итак, в сознании носителей индуистской традиции прошлое, настоящее и будущее подчинены вечному.

Не следует упускать из виду и механизм традиции, где происходит узаконивание н а с т о я щ и м. "Так принято" — означает не только и не столько действие на подобный же манер в прошлом, сколько актуальную демонстрируемость, результативность, очевидность, отнюдь не апеллирующие к прошлому. Хотя в специфической форме о б ы ч а я механизм традиции может быть охарактеризован лишь феноменально, нужно

*) О культурной ценности подобных генеалогий см. Главу вторую. Раздел II.

помнить, что "обычайность" — это такая способность поведения, силой которой оно вообще феноменально. Пусть в объяснении на этом уровне (или в этом моменте), сохраняется произвольность интуитивного толкования, зато все мыслимые механизмы пересекаются здесь, и внимание к обычаю — первый этап на путях их слежения. Данное замечание следует понимать как в широком смысле, так и в более узком. Поскольку обычай есть форма узаконивания традиции настоящим, для этого должны быть и специфические механизмы (например, экспрессивные, имитативные и т.п.).

Высказывание гипотетической моральности подразумевает сдвиг санкций из будущего в настоящее, но эти санкции соотносятся уже не с нормами действительного поведения, а с актуальными оценками нормы предполагаемого поведения в будущем. Иначе говоря, "санкции" будущего выступают как чистые знаки, для которых находится косвенное значение в реальном возмездии нормы настоящего. Это возмездие может относиться не к реальному нарушению, а лишь к намерению такового.

Фраза "на суд потомства" означает лишь то, что некоторые институты и нормы хороши или плохи потому, что они сохраняются, а не наоборот. Ведь будущее не обладает перед настоящим ни предпочтительностью в порядке следования, ни основательностью по осуществленности. Традицией будущего может стать то, что сохранится, а не то, что узаконено в настоящем. Но судить о ней возможно лишь по "фантомной" традиции настоящего — фантомной потому, что у нее отсутствует постоянство осуществленности по отношению к чему бы то ни было.

В разобранных трех модулях традиции имеется всего один общий признак, способный сделать ее определение достаточным. Этот признак — с о х р а н е н и е.

Принцип сохранения традиции как механики социальной передачи направляет исследовательский интерес на общие свойства ее кинематической схемы, по которым можно судить о том, что мы имеем дело с социальным процессом в одном обществе, а не в разных. Это суждение приобретает осмыслен-

ность лишь в том случае, если действие механизмов традиции испытывается на некоторой типологии культур, специально конструируемой для межкультурного понимания ситуаций взаимодействия обществ с разными традициями. Такая типология требует сохранения существенного тождества каждой культуры — иначе незачем ставить вопрос о понимании. Это соображение заставляет ввести принцип сохранения традиции внутри каждой культуры. Но различие культур подразумевает разные механизмы действующих в них традиций. Можно постулировать инвариантность традиции для любой отдельно взятой культуры. Продемонстрировать же общую структуру инварианта удастся лишь при сопоставлении нескольких культур, как минимум — двух. Впрочем, редукция к бинарной оппозиции здесь выглядела бы недостаточно обоснованной, заставляя предполагать, будто возможны всего два механизма социальной передачи — и не более. Типология культурных традиций может строиться на любом основании, но в каждом типе следует усматривать действие одного механизма. Тогда любой социальный процесс можно представить как исчислившее множество копий действующих социальных организованностей, в культурах которых неизменно происходят поддерживаемые механизмами традиции превращения одного и того же вида (ибо механизм — это всегда устройство для превращения). Сами механизмы не преобразуются, они могут быть заменены либо сломаны, и это будет означать, что общество, в котором перестал действовать данный вид традиции, перестало быть собой.

... Социальный процесс обычно рассматривают как естественно-исторический. То, что в нем законосообразно — приписывается традиции, все случайное — истории. Но социология, как наука, занимается лишь законосообразным. Поэтому интерпретация всех "не-традиционных" механизмов социальных процессов через механизмы традиции рассматривается нами как естественная социологическая редукция. Иными словами, сохранение правил научного объяснения во всей процедуре исследования соответствует сохранению механики исследуемого объекта (традиции).

§ 2. Типологический анализ социологических теорий как языков описания традиции

.....

§ 3. Типология теоретических континуумов

Типология анализа традиции на материале социологических теорий задается единством парадигмы, в которой эти теории могут быть представлены.

Проблема во всех случаях применения парадигмы одна: выявить те свойства традиции как механизма социальной передачи, благодаря которым, с точки зрения той или иной теории, на социальный процесс может быть распространен принцип сохранения традиции.

... В качестве первого требования парадигмы предполагается, что все рассматриваемые социологические теории представляют социальный процесс в континууме одного из трех видов: линейном, круговом или пульсирующем. Это различие берется за основу типологии социологических теорий по их отношению к традиции (явному или подразумеваемому).

В первом случае /А/ утверждается, что традиция, как механизм социального процесса, со временем истирается, сходит на - нет, уступая место иному механизму ("не-традиция"), и это изменение ничем не компенсировано, т.е. необратимо. Иными словами, принцип сохранения традиции отрицается.

Во втором случае /Б/, напротив, считается, что традиция неизменна в общей сумме, т.е. на "входе" и "выходе" механизма, хотя внутри него отдельные детали могут подлежать замене, так что всякое изменение в механике социальных процессов обратимо.

В третьем случае /В/ предполагается, что традиция в каких-то аспектах меняется, а в каких-то - нет, причем постоянно поддерживается известная парадоксальность ситуации, когда нельзя в принципе отыскать фундаментального основания для отождествления неизменности и изменений в последовательности ситуаций. Континуумы такого типа, как правило, остаются неоперативными, поскольку в них в явной

форме присутствует указание на деятельность традиционалистского сознания — т.е. категории не социологически научной, а философски-идеологической, и эта неоперативность сохраняется по тех пор, пока не будет точно указана та социальная действительность, на которую оказывается направленной и в ней выраженной деятельность этого сознания, тогда пульсирующий континуум разрешается в линейный либо круговой. Но последнее не исключает его независимого существования как теоретической идеальной конструкции. Этот тип не пуст — он аналитически не отождествим.

В линейном континууме социальный процесс развертывается во времени. Его символом служит прямая, единомысленная векторная линия, движение вдоль которой необратимо. Такой континуум в принципе поддается подвергнуть дискретизации в любой его точке, выделив два или более последовательных социальных состояния так, что их можно представить в оппозиции друг к другу, структурно соотносить, знаково противопоставить в некоторой метрике изменений, рассматривать как ступени показатели либо же как полярные значения свободно размещаемых между ними промежуточных состояний и т.п. Примеры: "общность" — "общество"; "механическая солидарность" — "органическая солидарность"; "сельское общество" — "городское общество"; "традиционное общество" — "современное общество"; "примитивное общество" — "сложное общество" и т.п. Все континуумы подобного рода подразумевают степень или относительность некоторых качеств по их убыванию или возрастанию в единомысленном развитии социального процесса.

... В круговом континууме социальный процесс развертывается в пространстве. Его символом служит круг, движение в котором обратимо. Обратимость представления о внутрисистемном процессе элиминирует понятие внутрисистемного времени. Если даже круговому движению придать ориентированность, то очевидно, в понятии периода все же не упадет различия предшествующих и последующих моментов. Между элементами круга, то есть дуговыми сегментами, а также точками на круге существует отношение не следования, а размещения, т.е. чисто пространственное. Поэтому и утверждается, что отдельные

социальные состояния в континууме этого типа размещены, а не упорядочены во времени. Это — важное обстоятельство, поскольку жизнь обществ в континуумах подобного рода надлежит описывать не в хронологическом, а в таксономическом языке, и идея внутрисистемного времени уступает место идее таксономии собственных значений (норм), в то время как идея внешнего времени, в том числе и физического, приобретает знаковую природу; она служит для выражения, коммуникации социальных состояний в круговом континууме.^{ж)} Классический пример: античные и древнеиндийские теории четырех-периодных мировых циклов. Золотой век предшествует железному и следует за ним, и разница между "до" и "после" — сугубо топологическая. Так что схема цикличности приобретает определенность лишь при строго пространственном размещении. Все континуумы подобного рода подразумевают скалярную определенность некоторых качеств, способных по-разному размещаться, определяя тем специфику разных состояний в социальном процессе.

В пульсирующем континууме социальный процесс разворачивается в пространственно-временном единстве. Это может происходить либо когда традиция меняется субъективно, но не субстантивно (феномен "исторического" сознания), либо субстантивно, но не субъективно (феномен "традиционалистского" сознания). Пример первого — многочисленные мистические движения, ставившие целью переосмысление традиционного религиозного авторитета за счет нахождения в нем "нового" содержания при сохраняющейся структуре социальных отношений, и следующие за ними социальные движения. По-видимому, мистические поиски воспроизводят психологические эффекты "нулевых" состояний примитивной ритуальной драмы и в свою очередь типологически порождают философско-идеологические формы исторического сознания с характерным для него представлением о диалектике спирального развития социально-исторического процесса.^{зг)} Социальные движения, ориентирующиеся на

ж) Очевидно, к этому типу относятся все вторичные моделирующие (симбиотические) системы: независимо от того, какой объект они моделируют.

зг) Ср. влияние на Гегеля средневековых мистиков Якоба Бёме, Эрихсона и Этингера.

такие формы сознания, как правило, создают видимость изменений социальной структуры общества, не меняя ее в элементарных основаниях, что вскоре не замедляет сказаться во всякого рода реститутивных тенденциях и перерождении форм исторического сознания.

Пример второго: типичная для т.н. "переходного периода" ситуация в развивающихся странах, когда сторонники традиционалистских идеологий объявляют новые формы социальных отношений соответствующими старой традиции.

Для пульсирующего континуума характерна высокая степень случайности в исходном состоянии социального процесса на некоторых его срезах. Подобно неопределенным вспышкам спокойно осциллирующих переменных звезд, такое континуумное представление допускает иррациональные нарушения, способные погубить всю систему традиционных отношений. Явления, протекающие в пульсирующем континууме, в принципе отличны от аномической ситуации в линейном континууме. Здесь не происходит или не предполагается происходящим изживание традиции и связанной с ней системы социальных отношений, но именно осуществляется планируемое временное снятие социальных норм с планируемым же возвращением к иным нормам. Так, революции организуются с целью переустройства общества, а не ради его уничтожения. Но иррациональность "нулевой ситуации" имеет свои особенности, плохо изученные. Например, субкультура внешнего возраста возникает на фоне "планируемого" и воспроизводимого действия: смены социальных ролей. Однако было бы ошибкой выводить феномены и структурные особенности этой субкультуры из функциональных предпосылок внешней социальной среды.

... В качестве второго требования парадигмы предполагается, что все рассматриваемые социологические теории можно различать по характеру управления, которое, согласно объясняющей схеме этих теорий, действует в механике социального процесса. Управление считается инверсивным, если оно осуществляется от общества в целом к его конститутивным единицам — вплоть до людей, и инверсивным, если направлено от людей и других действующих единиц на все общество. Это пред-

полагает социальную передачу через субъективацию традиции при ее свертывании в культуру в первом случае и передаче личного (группового) эффекта через его объективацию при развертывании культуры в традицию — во втором.

... В соответствии со вторым требованием парадигмы, каждый вид континуума распадается на два подвиды. В континууме А-1 традиция меняется, исчезает, переходя в "не-традицию" при перемене типа общественного сознания. В континууме А-2 это происходит при перемене типа индивидуализированного действия.^{ж)} В континууме В-1 традиция остается неизменной в общей сумме как институционализированная социальная структура. Ее неизменность приводит к упорядочиванию ситуационно реорганизующихся межличностных отношений, для которых данная структура выступает в качестве первообразной. Конкретная социальная организация определяется как совокупность констант, получаемая при "ролевой полетановке" деятелей в структурную формулу традиции с переменными функциями. Иными словами, неизменной остается целостность социальной системы в ее институциональном составе, но функции институтов могут меняться. Существенно, что сознание последнего отсутствует — иначе получился бы континуум третьего вида. Например, так соотносится структура института религии с организацией церкви. Функция института магии в примитивных обществах также является организационной переменной.

В континууме В-2 неизменность сохраняет типы взаимодействий, образующие сеть отношений на индивидуальном или индивидуализированном групповом уровне, способную выполнять функции разных институтов. Так, структура родства в примитивном обществе, выступающая как система взаимодействий, может принимать функции политического, экономического, правового и т.п. институтов.

ж) Диверсификация индивидуализированного действия, меняющего ориентацию, т.е. тип, при его объективации создает видимость нарушения линейности социального процесса, которая снимается при более пристальном рассмотрении. Это будет показано ниже, при анализе концепций Ж. Дебера, теория которого относится к данному типу.

В континууме В-1 инверсивность управления означает, что традиция меняется субстантивно, но не субъективно, т.е. сознание замечает изменения, но толкует их как ложные. В континууме В-2 инверсивность управления означает, что традиция меняется субъективно, но не субстантивно, т.е. сознание изменений есть ложное сознание. Например, в ситуации развивающихся стран происходит изменение общественных отношений, но не изменение их оценки традиционалистами. В случае внесекской "субкультуры" "переоценка ценностей" происходит в сознании индивидов, но не в общественном сознании.

... Третье требование парадигмы относится уже к содержательной стороне рассматриваемых теорий: некоторые элементы их терминологического состава и те проблемы, которые усматриваются в ситуациях социального процесса, должны иметь отношение к механике традиции.

С ними непосредственно связано четвертое требование: необходима существенная иллюстрация, т.е. конкретная теория, содержание которой допускает методологическую нормировку. В известном смысле это эквивалентно требованию демонстрируемости (реализации) типологической эдипции.

... Парадигму замыкает общий вывод, который, впрочем, для логичности последующего изложения, уместно предварить уже теперь — в формальном смысле. Нетрудно убедиться, что в разных концептуальных подходах могут быть выявлены три типа преобразований, три вида механики социальной передачи: обращение традиции на идеи, на нормы и на ценности — в зависимости от того, какая из структур культуры фиксируется при непосредственной социальной трансляции. В самом деле, в континууме А недифференцируемым остается идея, в континууме В — нормы, в континууме В — ценности; т.е., то, что составляет содержание социальной деятельности, оформленной как передача традиции. Стало быть, традиция осуществляется в действиях осмысления, нормирования и оценивания.

§ 4. Классификационный анализ социологических теорий по видам континуумных представлений.

... Дюркгейм полагал, что в примитивном обществе дей-

стает "механическая" солидарность, поскольку люди там мало различаются, держатся друг или друга — точнее, их держит непосредственная нормативная сила родства, соседства и т.д. Всякие случайные отклонения от нее сопровождаются репрессивными санкциями, несущими авторитарный характер (применительно к степени таких отклонений). Действительно, санкции в примитивных обществах непосредственны в этом смысле и могут передавать поразительно сложные структурные формы социальных отношений в чисто репрессивных значениях. ^{и)} Такие санкции удовлетворяют залатое коллективное чувство, как бы служа непосредственным возмездием за нарушенный порядок. ^{ии)}

Когда общество становится более сложным и солидарность все шире основывается на разделении общественного труда в дифференцированных сферах действия, санкции не могут более сохранять вид "механического", т.е. прямого возмездия. Их действие теперь мотивировано иным; необходимостью поддержания социальной системы в удовлетворительном рабочем состоянии и повышения ее надежности путем резервирования, т.е. замены негодных элементов. Иными словами, главный интерес санкций теперь направлен не на индивидов, а на институты, как специальные органы, солидаризирующие людей при разделенных формах труда. Но это действие санкций означает нормативную институционализацию институтов, т.е. механику все той же традиции в новых условиях "органической" солидарности.

^{и)} Ср. работы Р. Дирта и В. Тернера о функциях высмеивания в примитивных обществах, более ранние работы М. Мосса, а также нашу статью.

^{ии)} Когда система таких санкций бывает настолько сложна, что описывающие ее авторы усматривают в ней все признаки реститутивности; т.е. обмена через институциональный обмен ценностями. Ср. работу Г. Греймштейна, "Структура ценностей индустриальных обществ", написанную под влиянием идей Леви-Стросса о знаковом обмене. Расчет механических санкций здесь почти неотличим от "органической" калькуляции, но все же природа их действия — не институциональна, а непосредственна.

На каком же основании может действовать норма и санкции в отношении института, а не человека, не его психики?

Считается, что люди, осознав реститутивный смысл закона, имеющего в виду не возмездие им лично, а социальное обеспечение порядка, будут сознательно стремиться (из благодарности?) к поддержанию институционализированных форм деятельности, чтобы при резервировании "не оказаться в числе "замененных элементов" (значит, все-таки из страха, из заботы). Как бы там ни было, теперь речь идет уже не о подавлении их антисоциальности, не о вытеснении психических импульсов в прямом смысле, а, напротив, о боязни оказаться вне общественной системы, о сознании того, что социальный процесс способен обойтись и без них. Вот в чем источник органического концензуса и механизм поддержания институционализированной традиции: норма власти переходит в идею порядка.

Но тут, когда впору пришлось бы веберовские рассуждения о "рационализации" и "бюрократизации" — Дюркгейм говорит об "аномии", как индикаторе состояния, прямо противоположного "органической" социальной солидарности, признаке "беснормности", которая в высшей степени иррациональна и которая, по-видимому, нарастает с институционализацией вновь дифференцирующихся форм труда. Единственно надежным средством против аномии он объявляет невременное сохранение среди "коллективных представлений", связанных с ригидными реститутивными санкциями, грозной памяти о репрессивных. В условиях развитого и сложного общества это означает примат власти.

Рассмотрим, как представляет себе Дюркгейм действие коллективных представлений на индивидуальную психику. Он пишет: "Представление не есть простой образ действительности, но инертная тень, проектированная в нас вещами; это сила, поднимающая вокруг себя целый вихрь органических и психических явлений. Нервный ток, сопровождающий образование идей, пробегает не только в корковых центрах вокруг точки, где он зародился, и переходит из одного сечения в другое, но он отражается в двигательных центрах, где вызывает движение, в чувствительных центрах, где пробуждает образы, но временно вызывает начало влечения и может затронуть даже вегетативные функции. Это отражение тем значительнее, чем интенсивнее

само по себе представление, чем развитее его эмоциональный элемент. Таким образом, представление чувства, противоположного нашему, действует на нас в том же направлении и таким же образом, как и чувство, субстратом которого он является, как если бы это последнее само вошло в наше сознание. Оно имеет то же сходство, хотя и менее интенсивное; оно стремится побудить те же идеи, те же движения, те же эмоции. Оно оказывает сопротивление игре нашего личного чувства, и, следовательно, ослабляет его, привлекая в противоположном направлении некоторую часть нашей энергии"...

Мы привели эту выдержку не для выяснения того, чем может быть коллективное представление "на самом деле", а для того, чтобы узнать, какова реакция Луркегейма, откуда возникла идея "аномии", проекцией какой реальной традиции она является. Мы замечаем, что это описание психического воздействия в форме нормативного утвара имеет свои индивидуальные особенности. Во-первых, в нем никак не зафиксирована мотивная сторона переживания со стороны индивида, а значит, у последнего отсутствуют сознание ценностных представлений и акты спонтанной оценки. Его позиция — сугубо пассивная, он весь — объект нормативного воздействия. Следовательно, мы верно отождествили концепцию Луркегейма с континуумным типом А-1. Она родственна тепписовской тем, что проблема ценностей не высвечивает ни здесь, ни там. Значит, теории обеих застыли перед лицом такой традиции, которая обесценивает, нивелирует индивидуальную психику, и механизм этой традиции сформировал концепции обеих теорий. Мы не знаем, есть ли аномия "на самом деле", но видим, что в этом понятии скрыт превращенный атрах авторитарности. В третьей главе настоящей работы будет обстоятельно показано, что описанное Луркегеймом переживание идеи отождествимо с известным типом культурной традиции; который условно назван "тибетским", поскольку образец такой традиции при специфических условиях действия текста, как дасструмента нормативного влияния, может быть представлен в виде механизма выявления семантики тибетской культуры. Свойства этой культуры близки к характеристикам любой авторитарной организации или общества, в котором

возможность проявления личности через ценностные устремления подавлена до такой степени, что оценочные суждения даже не фиксируются сознанием как его самостоятельная активность, а само сознание в его смысловых представлениях настолько полно организовано в соответствии со структурой культурных норм, что понятие личности, способной испытывать "аномические" переживания, "вызато" нормативным давлением в небытие: ее поведение и сознание полностью отражает систему нормативных предписаний. Личность настолько "сознательна", что у нее нет индивидуальности, нет понятия свободы выбора. Навязывание ей свободы может служить источником аномических явлений. В такой ситуации теория "коллективных представлений" находит свою естественную реализацию в уставе действия. Быть может, при этом нет смысла выпекать в социальной системе такого типа подсистемы культуры и личности? В авторитарно организованном обществе такое разделение выглядит искусственным разрывом. Дюркгейм этого не предлагал делать в отношении общества с чисто репрессивными санкциями. Но и в своем дальнейшем объяснении реститутивности он продолжал implicitly ориентироваться на традицию того же типа. В этом корень его методологического антипсихологизма. Мы уже упомянули (на двух примерах — Тенниса и Дюркгейма), что антипсихологизм социологической теории как-то связан с описанием механизма социальной передачи, где не участвуют в преобразовании ценности. Выходит, важные для подобных теорий понятия "аномии" и "дифференциации" скрывают в себе часть истины. С одной стороны, в этих концепциях спроецировано воздействие на их авторов известных форм традиции, с другой же — в них скрывается и некоторая своя действительность, связанная с личностью, с превращением ценностей. Это нам предстоит уточнить. . . .

... Подводя итоги рассмотрению социологических теорий, отнесенных к континуумному типу А-1, можно утверждать, что первоначальные теоретические допущения о реальности и необратимости изменений традиции во времени связаны, по всей вероятности, с влиянием на теоретиков частных культурно-научных традиций при известных исторических обстоятельствах, ха-

раактерных для западного общества конца XIX- начала XX вв. Расширение культурного кругозора, главным образом за счет антропологических исследований, способствовало переходу от прежних представлений об однолинейности и необратимости процессов социальных изменений и трансформации традиции к более сложной адекватной картине. Вместо одной меняющейся традиции можно, оказывается, рассматривать пучок неизменных, сходящихся либо расходящихся традиций, которые следуют в своего рода фугу, с разнообразием переходов, но единством лейтмотива. Это единство - "большая традиция", простиравшаяся над меняющимися соотношениями "малых". Оно проявляется в институционализированных взаимодействиях особого рода, характерных для субъектов данной культуры. Традиция живет в двух измерениях: меняющемся и неизменном, причем теснота связи первого со вторым зависит от характера "лейтмотива" и намерений "исполнителей". Пронести то и другое поможет анализ континуумов этих типов.

... Дж. Гасфилд в статье "Традиция и современность": "смещение полярностей при изучении социальных изменений" дает критическую оценку методу анализа социальных изменений во времени в пределах одного общества как постепенного перехода от одного типа "солидарности" к другому (а также от традиционного действия к рациональному в терминологии М. Вебера)

Автор замечает, что любые оппозиции в теориях линейности социальных изменений представляют собой, в конечном счете, варианты противопоставления "традиции" и "современности". В результате возникает ложная перспектива, и "традиционные" общества выглядят как заведомо статичные, нормативно сплоченные и структурно однородные, а потому их модернизация непременно означает появление смещений, конфликтов и "эксклюзивистских" чувств. На самом деле осовременивание вовсе не обязательно связано с ослаблением традиции. В любом, т.е. "традиционном" обществе традиция представляет собой довольно динамичную и сознательно поддерживаемую идеологию. Она может благоприятствовать изменениям либо тормозить их, в зависимости от их соответствия основной институ-

циональной схеме данного общества и его культуры. Эта схема остается в сущности неизменной, благодаря чему каждое общество при любой степени модернизации сохраняет свой специфический облик.

Если сравнить взгляды авторов, позиция которых противоположна только что описанной, нетрудно заметить, что в основу противопоставления традиции и современности они кладут главным образом разницу в уровне экономического развития. Отсюда делаются попытки концентуализации социальных типов (ср. работы У.Ростоу, Г.Олмонда и Дж. Кольмана, Л. Дарнера, М.Ариэля, Р.Вендикса и др.). При таком подходе традиционные институты и ценности, действительно, могут показаться лишь препятствием на пути модернизации. Но, очевидно, объективная оценка подобных утверждений может быть дана лишь при явной формулировке существа традиционалистских идеологий, поскольку традиция задает определенную направленность сознанию, а не только служит характеристикой общественного состояния. Можно согласиться с Гасфилдом, что поляризация по типу "традиционное - современное" скрывает сущность социальных изменений.

Несколько лучше обстоит дело с описанием общественного развития согласно критериям изменений в политике, системе коммуникаций и образования, потому что здесь идеологические установки оказываются более эксплицированными (ср. например, работу А.Органского "Стадии политического развития". Но зато не всегда ясно, в каком отношении политические и т.п. действия влияют на экономику. Можно считать политику функцией экономического развития (так сказать, "сгущенной экономикой" - ср., например, У.Маленбаум, "Экономические факторы и политическое развитие"). Можно трактовать ее как независимую переменную (ср. С.Пай, "Понятие политического развития"). Нам представляется более глубокой трактовка Э. Шмиза в его статье "О сравнительном изучении новых государств". Шмиз считает, что "современность" представляет собой идеал устремлений политических элит и потому характеризуется скорее перспективой развития, нежели эмпирически фикси-

Русское состояние общества. В таком случае экономика оказывается "огущенной политикой", и все общественное развитие направляется глубоко традиционными мотивами, находящими явное выражение в идеологии политической элиты. Мнение Дж. Гасфилда в общем близко к мнению Э. Дикса, хотя он приходит к нему независимо: на основе критики континуумных представлений Дирингейма и Вебера. В частности, он считает, что противопоставление Вебером традиционного экономического поведения рациональному, означающее редукцию политических интересов к экономическим, вносит значительные искажения в анализ политических альтернатив общественного развития, между тем как выявление соответствующих им форм сознания служит эффективным средством против реификации оппозитивных теорий. Гасфилд полагает даже, что современные политические системы развитых стран Европы и Америки в значительно большей мере объясняются эффектом традиционных (для них) идеологий, нежели функциональными связями политического и экономического аспектов их развития. В общем это также соответствует утверждению Э. Дикса о том, что конспире на макросоциологическом уровне, достигаемый главным образом на основе традиционных ценностей, является определяющим. Предные ценности и структуры отношений составляют основу для идентификации отдельных социальных групп с их специфическими интересами и сопричастностью общей социальной организации.

Дж. Гасфилд делает решительный вывод, что линейные теории изменений в теннисовском, португеймовском (и веберовском) вариантах сильно искажают историю и объясняют разнообразие условий в отдельных цивилизациях. Традиция политического действия при сознательном обращении к ней оказывает "крошущий" эффект, так что "механическая" солидарность власти оказывается глубоко "органичной" внутри. Это, в частности, означает, что всякое общество, которое на текущий момент называют "традиционным", фактически является продуктом непрерывных изменений. Например, социальная структура современной "традиционной" Индии есть сложный итог непрерывных иностранных вторжений, религиозных и социальных движений. Она формировалась в течение многих столетий (см. М. Н. Стри-

нидас, "Касты в современной Индии", Г.Гоулд "Долг Запада перед Востоком", Н.Спире "Индия", Ч.Хеймат "Индийский национализм и социальная реформа индуизма". Данные, приведенные в этих работах, доказывают наличие многих концепций Льюиса и Вебера, но крайней мере применительно к Индии. Представление об Индии, как о неиндустриальной, аграрной стране, только вступающей в полосу индустриализации, нуждается в пересмотре. Успех индийской промышленности в XIX - XX вв. был связан с "протекционистской" политикой Англии в отношении текстильного производства - главной формы индустрии в Индии того времени, а вовсе не с "консервативными" тенденциями традиционного кастового строя, якобы препятствовавшими экономическому развитию страны. Кастовая социальная организация обладает недостаточной гибкостью для развития внутри нее капиталистических форм хозяйствования. Но она не способна была справиться с последствиями промышленной революции в Англии. Экспансия Англии привела к массовому насильственному перемещению промышленного населения городов Индии в деревню, создала избыток сельского населения ("псевдо-аграризацию") и связанные с ним трудности для экономического развития. "Традиционная" (или, как ее иногда называют, "феодалная") система землепользования в Индии - продукт сравнительно недавнего прошлого, т.е. вынужденное смещение к более "механической" социальной форме (см. Р.Датт, "Экономическая история Индии", С.Бхаттачарья, "Ост-Индская Компания и экономика Бенгала", В.Митра, "Индуизм и экономический рост", М.Сингер "Меняющиеся производственные традиции в Индии", Н.Смелсер, "Социальные изменения в промышленной революции", Д.Торнер "Перспективы сельского хозяйства в Индии" и др. Все эти факты, разумеется, не укладываются ни в концептуальные рамки веберовского рассуждения о сдерживающих ("традиционных") и благоприятных ("рациональных") тенденциях к развитию капитализма, ни в льюисовские представления о переходе "механической" солидарности в "органическую" в линейном процессе. Здесь и там не учтен фактор межкультурного взаимодействия и реакций на него в соответствующих культурных традициях. Потенциальная вариативность реакции

последних естественно вытекает из введенного Р. Редфиллом "эти-
цированного" представления о традиции. "Глобулярность" "боль-
шой" традиции, не исключавшей "малых", создает возможность
для широкого диапазона идеологических осмыслений ее содержа-
ния, так что нет необходимости прибегать к однолинейному
объяснению происходящего в обществе, только за счет измене-
ний. ^{ж)} Хорошие примеры внутреннего разнообразия индуизма
на разных его уровнях в указанном смысле приведены в работе
Паулины Колленда "Религиозное беспокойство и индуистская судь-
ба". Традиционная культура всегда предусматривает возмож-
ность различных ориентаций в жизни. В частности, традицион-
ное, индуистское общество обладало в высшей степени корпора-
тивным характером — как раз в том смысле, какой Дюркгейм
считал неотъемлемым признаком "органической солидарности".
Характерен релятивизм индийской системы ценностей, вырази-
вшийся в учении о взаимной дополнителности каст, о последо-
вательных этапах функционирования индивида в жизненном цик-
ле и т.п. Таким образом, "традиционное" общество никогда не
представляет собой однородную в нормативном отношении соци-
альную структуру. Отдельные его элементы, как правило, мо-
гут испытывать модернизацию без существенного ущерба для
системы традиционных ценностей в целом, если политика модер-
низации проводится в согласии с высшими идеалами культуры,
а не вопреки им. Это тем более справедливо, что в любом тра-
диционном обществе разделение труда всегда является не потен-
цией, а фактом. Следовательно, представители разных статус-

^{ж)} На этой идее в основном построена коллективная монография
под ред. Г. Эверса "Социальные системы с "рыхлой структурой",
где на примере Таиланда, как общества с "рыхлой" структурой,
противопоставляемого обществам с "жесткой структурой" — (Ки-
тай, Япония, Вьетнам и пр.), дается попытка анализа социаль-
ной мобильности в условиях сохранения традиции за счет куль-
тивирования традиционного буддийского (хиньянского) индиви-
дуализма, утверждавшего возможность отклонения от норм,
что сознательно практикуется и статистически подтверждается
и т.п. Этим объясняется сравнительная устойчивость полити-
ческой жизни страны.

них групп и носителя разных субтрадиций способны плаваться по независимым потокам деятельности без переоценки всей сумми ценностей. Между прочим, даже Макс Вебер воспользовался примером "протестантской этики", которая была далеко не типична для большинства протестантских групп (о нетипичности экономической рациональности квакеров среди американских колонистов - ср. Ф.Б.Таллее "Молитвенный дом и контора"). Нередко народы-парии, как чукотцы и маргинальные элементы, оказываются носителями тенденций экономического развития, влияющего на судьбы основной традиции (если только они не окажутся новым властвующим классом, насильно подавляющим старую традицию - но и здесь приходится говорить лишь о тенденции взаимодействия разных культур и традиций). В Индии по сей день основную финансово-экономическую активность и политику промышленного развития осуществляют немилуестские группировки, которые занимались этим издревле: парии и брамин и сами индусы вовсе не "анти-экономичны". Любые роды деятельности открыты для "неприкасаемых" - отнюдь не новой и весьма многочисленной индустской группировки. Торгово-экономическая активность вменяется в религиозный долг таким кастам со сравнительно высоким статусом, как марвары, банья, четтар и пр. .. Поэтому вряд ли попусту утверждать, будто процесс модернизации состоит в замене старых традиций новыми тенденциями. Способность старых и новых культур сосуществовать и взаимодействовать без конфликтов, со взаимной адаптацией - нередко явление в процессе социальных изменений. Принятие новых продуктов, новых занятий, новой религии, новой моды - не обязательно ведет к исчезновению старых форм. Новые формы могут всего лишь приумножить число альтернатив. В примитивных обществах бог-боги существуют и сотрудничают с современной магией и современной медициной (ср. Р.Зостер, "Традиционные культуры"). Р.Редфильд привел немало примеров сложного синкретизма в индейских странах Америки. "Большая традиция" урбанизированной жизни ни в коей мере не потеснила "малую" сельские традиции. Поэтому нередко традиция оказывается опорой модернизации.

... В некоторых теориях экономического роста семейные, кастовые и т.п. структуры рассматриваются как тормоз в экономическом развитии (например, так считает К. Левин в статье "Роль классовой мобильности в экономическом развитии"), полагая, что необходимой предпосылкой для экономического роста является наличие открытой системы социальной мобильности. Но если говорить о кастах, то их коллективная мобильность — отнюдь не новое явление в индийской жизни, так же как мобильность семей всегда была основным движителем китайской традиции. В современных индийских условиях развитие кастовых ассоциаций и участие каст в политике вовсе не считается препятствием для экономического роста (ср. А. и С. Рупельф "Политическая роль индийских кастовых ассоциаций"). Касты обеспечивают кредиты, должности, обучение и политическую поддержку своим членам на основе их традиционной сегментарной структуры, из чувства кастовой лояльности. Это вносит устойчивость и обязательность в сложный контекст экономической жизни Индии. Фактически даже такие, казалось бы, новые для индийской жизни явления, как межкастовые, этнические, языковые и прочие конфликты, — не более чем усилившиеся в степени, но сохранившие прежнюю структуру формы старого соперничества. Американский исследователь М. Вейнер пишет по этому поводу: "Революция "возросших ожиданий" в действительности есть взрыв социального соперничества... нацеленного не на американские, британские или русские жизненные стандарты, а на требования одной группы в отношении к другой внутри Индии (см. М. Вейнер, "Политика скупости").

... Понятие о "модернизации" почти всецело опирается на представление о чужих традициях — своего рода "телеологическим инсайтом", особенно когда представители развивающихся стран стараются разглядеть черты своего будущего, проецируя в него исторический опыт и плоды реализации традиций экономически и социально развитых стран. Стремление к модернизации и стремление к сохранению своей традиции — вот основные мотивы, определяющие политику новых государств. Они принимают вид идеологий, которые, как было показано,

Не всегда находятся в конфликте. Если учесть, что стремление к "новизне" фактически является проекцированием традиций развития других стран, можно выделить формальные обстоятельства, когда такие идеологии будут гармонизировать, а когда нет. Очевидно, это следует сделать по схеме межкультурного взаимодействия разных традиций (что также реализовано в третьей главе). Эти формальные обстоятельства можно затем интерпретировать как факторы экономического и политического развития без нарушения принципа сохранения традиции.

.....