

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Д. Зильберман

К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ж/
/опыт семантического конструирования/

ж/ Продолжение. См. "ЧАСЫ" №№ 39, 38.

Печатается в сокращении.

4.2. Теория континуумного вида А-2

В подходе Макса Вебера, взглядами которого единственно представлен этот раздел, описание процесса социально-исторических изменений не столько усложняется (хотя процесс характеризуется изнутри: со стороны действия, а не по обстоятельствам протекания), сколько умножается...

Недостаточность методологической позиции Вебера проистекает из тех общих метафизических оснований, на которых строится научное познание в европейской традиции — по крайней мере как эти основания были заложены Кантом. Со времен Канта в философской и научной мысли утвердилось представление о том, что понятия философии не суть "понятия специальные", но "общечеловеческие понятия". Кант не просто стремился к "эпистемологической системе", которую можно было бы рассматривать всего лишь как отрасль знания, т.е. средство логического совершенствования познания. Для него "... истина, даваемая высшей философией, присутствует уже в скрытом виде в умах всех людей". Под таким углом зрения в "априорной диалектике" Кант исследует природу религиозных идей — таких, как душа, Бог, свобода и т.д. и приходит к выводу, что все они суть понятия не рассудка, а разума. Следовательно, в отношении естественного сознания они выступают не в структурной функции категорий, а в регулятивной, и отсюда — опасность подстановки образа иной идеи вместо подлинно управляющего понятия вследствие непонимания его смысла. Согласно Канту, идея — не образ, она превосходит любые чувственные представления. Поэтому он отрицал феноменальный статус идей, но признавал их метафизическую функцию, основывая на регулятивных идеях практическую философию (этику). Именно эта регулятивная функция образует "общие человеческие понятия", связанные с метафизи-

ческой реальностью таких идей. Однако выдвинутые им в качестве регулятивных идей культурные представления реально были порождениями европейской религиозно-этической традиции, конкретнее — протестантизма, и никому иному, как Веберу, это могло быть ясным...

Вебер вводит основную дихотомию: оказание действия и испытание действия. Грамматически это должно соответствовать действительному и страдательному залогам. Нейтральной позиции среднего залога, с его рефлексивными и нерефлексивными видами, можно поставить в соответствие дополнительно предлагаемое Вебером расчленение направленности действия: "вовнутрь" или "вовне". Здесь имеется в виду направленность "в мир" или "от мира", но смысл слова "мир" конкретизируется, между прочим, лишь с учетом первой дихотомии. При сложении обеих оппозиций получится четырехлепестковая матрица — весьма наглядная модель основного инструмента типобразования, которым пользовался Вебер при соотнесении явлений из сфер религии и экономики, в том смысле, что одни как бы служат деноминатами, а другие — денотатами.

Нетрудно представить, как Вебер, разнося по клеткам своей воображаемой "матрицы действия" феномены религиозной социологии, отождествляет действительный залог с аскетизмом, страдательный — с мистицизмом, рефлексивный — с направленностью действия "в мир", нерефлексивный — с действием "от мира". По таким признакам он классифицирует все известные ему системы религии, а затем ту же четырехклеточную рамку независимо налагает на стихию разнонаправленных экономических интересов в обозреваемых им исторических и культурных ситуациях. ...

Основной тезис Вебера состоял в том, что типы социальных ориентаций суть своеобразные "рычаги" социальных изменений. Цель же его была — продемонстрировать, что лишь один из четырех типов мог оказаться тем самым рычагом, который повернул стрелку истории в сторону капитализма, послужив наиболее мощным фактором констеллирования разрозненных экономических и политических интересов. По общему определению, это — тип "внутримирского аскетизма" или, в семантических терминах, активно-рефлексивный залог дейст-

вия. В чем его отличие от всех прочих? ...

Потусторонний аскетизм ставит целью "обуздание плоти", развивает способность к элиминации мирских мотивов в идеале технически достигаемого аутизма. Примером может служить монашеская аскеза, а крайним образцом — индийская йога. В самом деле, неререфлексивно-активный залог хотя и подразумевает концентрацию интереса, но не на личном целедостижении.

Вовнутрь — направленный мистицизм не делает попыток уклонения от мирского. Оставаясь жить в миру, мистик этого типа не сосредотачивает внимание на активном интересе. Его этика вполне адаптивна, хотя и организует поведение в личностном плане. Примерами такого отношения Вебер считает прежде всего конфуцианство, античный стоицизм, римскую религию и право и, в известной мере, лютеранство.

Один лишь внутримирской аскетизм стремится овладеть мирской компонентой индивидуального сознания и распространить это отношение на все аспекты человеческого существования. Вебер видел примеры развития такого рода ориентации в трансцендентно-монотеистических традициях древнего иудаизма, ислама. Но полнейшую реализацию она нашла в европейском протестантизме, всецело существующем в "активно-ререфлексивном залоге", а потому наилучшим образом концентрирующем факторы интереса, личного отношения, активного целеполагания и мирского действия — именно те, какими характеризуется рациональный капиталистический тип хозяйствования. ...

Как бы законченно и ярко протестантская этика внутримирского аскетизма ни выражала капиталистический дух свободного предпринимательства, она, тем не менее, остается и необходимо должна оставаться явлением религиозным, не секуляризуемым до конца хоть в чем-то — хотя бы во имя высшей цели спасения, для которой этот конкретный итог исторического развития все-таки лишь форма, средство. И когда на передний план перед человеком так сложившегося типа ~~независимо~~ выступают политика, экономика, искусство, частная жизнь, наконец — и претендуют на роль тех самых "миров", внутри которых человек, по самой логике своего, созданного религией, естества, должен действо-

вать, должен играть "по их нотам" — не возмутится ли его естество, не испытает ли мучительное раздвоение?

Если подойти к проблеме объективно, для рефлексивно-деятельной религиозной природы полное отождествление с какой-либо из перечисленных ролевых областей означает буквально: "перестать быть собой", совершить самый тяжкий из грехов. Например, Вебер в этом смысле объясняет, почему внутренняя рационализация религии в сотериологическом плане заставляла ее занимать все более враждебную позицию по отношению к искусству, как внерелигиозному типу спасения (= удовлетворения) и аффективному типу действия. Но поскольку все оппозиции, рассматриваемые Вебером — отнюдь не формальные, ему приходится упомянуть и о субъективном аспекте отношений религии и искусства, как в смысле влияния религиозных сюжетов на творчество художника, так и в том, что искусство постоянно поставляло символический "материал", от которого отталкивалась религия во имя роста своей рациональности: при борьбе с магией, мистикой и т.п. Выходит, абсолютизация протестантского идеала девальвации искусства, как мирской, но внерелигиозной формы удовлетворения, лишала религиозную этику одного из важнейших пособий для дальнейшей рационализации и ставила ее перед трудной дилеммой.

Если в лице искусства религиозная этика столкнулась с угрозой "утраты Я", то в политико-экономической сфере ей постоянно приходилось переживать опасность смещения с "активной позиции". Вебер подробно прослеживает, как менялась степень напряженности отношений между религиозным и политическим поведением в зависимости от культурно-исторических обстоятельств. Например, христианство — пережило сложную эволюцию: от ранней проповеди церкви "не от мира сего" до изощренной католической (томистской) концепции триединства "человека церковного, политического и экономического". Однако последовавшая далее объективация структуры власти создала сложные проблемы рационального совмещения всех "лиц" этой "секулярной троицы" в едином психологическом существе. В итоге появилась этика признания, стимулированная религиозным аскетизмом, но раздираемая пре-

тензиями прочих "лиц", выросших в идеологии "национального государства" и "свободного предпринимательства", которые потребовали предельной активности и максимума личного интереса, имея в виду прежде всего свои "домены". И тогда в наиболее острой форме встала проблема идентификации; в результате чего дух протестантизма и дух капитализма начали быстро расходиться.

Вебер замечает, что еще в рамках католической, и даже лютеранской этики отношения господства, как в экономической, так и в политической сфере, носили личный характер, "В этих сферах исполнение правосудия и в особенности обязанностей политической администрации осуществляется в рамках организованной структуры личных отношений субординации, где господствуют милость и каприз, негодование и любовь, а более всего - взаимный пиетет и преданность хозяев и слуг, как членов одной семьи. Таким образом, отношения господства имели характер, вполне допускавший применение этических требований . . . того же типа, что и в сугубо личных отношениях. Но вполне очевидно, что "бесхозяйное рабство" современного пролетариата, а более всего - рационализированный институт государства - "государства мерзавцев", столь ненавистного романтикам, больше таким характером не обладают... Сегодня "человек политический", как и "человек экономический" лучше всего исполняют свои обязанности, если действуют безлично, без любви и ненависти, без личного пристрастия, а значит и без милосердия - строго в согласии с материальной ответственностью, налагаемой их ролью . . . Короче, современный человек лучше всего справляется со своими обязанностями, когда действует в наиболее точнейшем соответствии с рациональными требованиями современной системы власти. Современное правосудие назначает телесные наказания преступнику не из чувства личного негодования и не из потребности мести - но вполне абстрактно, во имя объективных норм и целей, просто во имя действия рационального автономного принципа законности, воплощенного в правосудии. Это гораздо сильнее напоминает безличное воздаяние кармы, чем пламенный призыв к мщению старого Иеговы. . . .

В рассуждениях о социальном "смысле" Вебер вновь возвращается к основной дихотомии активности-рефлексивности. Он противопоставляет Брахмана индийских философий и религий, имманентный миру Абсолюта, слияние с которым составляет субъективную цель индивида, по содержанию тождественную реализации чистой функции познания, а по форме - растворению "Я", - авраамических религий, отличному от мира и человека, которых он сотворил "из ничего" и внушающему человеку чувства вины и греха. Реальность этих чувств слишком наглядно доказывается фактом оторванности человека от Бога к его личной обособленности, и утоляются они лишь стремлением человека к абсолютной реализации волевой функции, через интеграцию "Я".

Первый вариант метафизики более универсален в онтологическом смысле, поскольку ничего не исключает, но, напротив, включает все, между тем, как второй строится на идее исключения и противопоставления личного - цельному. Большая универсальность первого варианта как раз и проявилась в тенденции социального процесса, отмеченной Вебером. Если смотреть с позиций сложившегося в западной культурной традиции индивида, склонного судить о себе и обо всем на свете в понятиях личной воли и персонального интереса, дело обернулось таким образом, будто социальный процесс, абсолютизируя свою рациональность, начал постепенно отнимать у индивида одну за другой все функции действия и личного выражения интереса, передавая их организациям. ...

... Большинство исследователей принимают веберовскую оппозицию "рациональное - традиционное" буквально и противопоставляют развитые общества неразвитым на том основании, что у первых - "рационально организованная экономика", а в хозяйстве вторых господствует традиция. Отсюда тенденция: рассматривать традицию как фактор, враждебный экономическому росту, от которого надлежит избавляться. Если сопоставить такой подход с позицией самого Вебера, не покажется удивительным, что в работах авторов, в той или иной мере продолживших его линию, фактор традиции остается мало или недостаточно изученным. Например, оставлены без ответа вопросы, все ли традиции одинаковы в их негативном

влиянии на экономический рост, возможно ли бестрадиционное общество и не становится ли сама рациональность в известном смысле "традицией".

... В этом плане интересно мнение Р. Фирта: "Экономический и технический прогресс неизбежно сопутствует смещению во времени от аффективного поведения к рационально-целевому, так, что переходным в этом движении оказывается этап традиционного поведения". Следует иметь в виду, что Р. Фирт, в отличие от Вебера, не является эволюционистом, и его утверждение означает, что в любом случае, прежде чем продвинуться из настоящего в будущее, оглядываются на прошлое. В частности, это справедливо и при экономических изменениях. Таким образом, традиционное поведение принимает облик осознанного, мотивированного отношения к действительности.

Впрочем, сам Вебер оставлял некоторую возможность для такого толкования. Хотя в общем он считал традиционное поведение весьма близким к автоматическим реакциям на привычные стимулы, но добавлял, что оно может становиться осознанным и в этом случае переходит в ценностно-рациональное. Описание традиционного поведения в этом смысле уже позволяет интерпретировать его как класс, включающий широко разнящиеся формы - от чисто автоматического до осмысленного и в высокой степени сознательного поведения, лежащие в основе которого принципы отрефлексированы и часто высоко рационализированы (в этом смысле и сама веберовская категория рационально-целевого действия представляет собой рационализацию известной традиции).

Эти тенденции во взглядах Вебера более обстоятельно развил Э. Шилз, который ввел различие между традицией и традиционализмом и предложил именовать процесс перехода от традиционного к ценностно-рациональному действию "интеллектуализацией", поскольку он обычно затрагивает всю культуру в целом. Шилз определяет традиционалистски ориентированное действие, как такое, при котором мы обнаруживаем сознательное, намеренное утверждение традиционных норм, при полной осведомленности в их традициональной природе и признании того, что их достоинство проистекает

из традиционалистского истолкования источника священной ориентации. Развитие традиционалистских образцов социального действия происходит лишь в тех обществах, в которых институционализировано обращение к "священному прошлому" (например, концепция "аватра" в Индии), либо в которых явно и сознательно оживляются религиозные или политические традиции. ...

... Отсюда следует, что возможны существенные различия между традиционно и традиционалистски настроенными группами в их реакциях на социальные и культурные изменения. Если традиционные нормы поддерживаются сознательно, но без апелляции к священным источникам и без их оправдания и рационализации в том смысле, что проистекающие из них ценности связаны с такими источниками, они легче изменяются или заменяются, чем традиционалистские. В последнем случае мы имеем дело уже не с традиционно-ориентированным обществом в веберовском смысле, а с тем типом, где постулируется рациональность целей. Правда, эти цели определены как вменяемые священным авторитетом традиции, но система, в которой сознательно поддерживаются традиционные детерминированные цели, есть ценностно-рациональная, ибо главное требование для такой системы — ясно сформулированная цель, с набором точно определенных и логически обоснованных ценностей. Если в такой системе средства достижения традиционно-санкционированных целей определяются рационально, она будет еще и рационально-целевой.

... Обстоятельную попытку трансформации идей Вебера в отношении традиции и рационализации, связываемых механизмами осознания в охарактеризованном только что смысле, предпринял Б. Хозелитц в работе "Традиция и экономический рост". В основу иерархии традиционных действий он положил критерий степени их осознанности, степени формальной разработанности и степени давления норм традиционно-ориентированного действия.

... Его схема позволяет аналитически различить четыре особых формы традиционно-ориентированного поведения:

привычка	не нормативна	не осознаваема	не формализована
навык	нормативен	не осознаваем	не формализован
норма	нормативна	осознаваема	не формализована
идеология	нормативна	осознаваема	формализована

... Существенным представляется замечание Б. Хозелитца, что предложенная типология относится не к классификации обществ, а к классификации релевантного социального поведения. Все формы традиционного поведения могут встречаться в любом обществе, независимо от его "рациональности" либо "традиционности". Но смесь образцов действия в обществах и социальных группах может быть различной. Она может быть равной и в одном обществе на определенных этапах его исторической эволюции. Например, в западном обществе в средневековье большее значение имели первые три уровня, а затем всплыл четвертый.

Традиционно передаваемое привычное поведение, различаемое Хозелитцем, на одном экстремуме близко подходит к аффектуальному поведению, хотя обычно не сопровождается тратой эмоциональной энергии. Некоторые его формы связаны с биологическими состояниями: например, определенные, традиционно передаваемые позы, употребление определенной пищи, сроки ее принятия и т.п. Хотя эти формы первично детерминированы культурой, как и более "осмысленные" виды поведения, т.е. их необходимо изучать и передавать в процессе социализации субъектов культуры, однако они имеют тенденцию к автоматизации и становятся квази-рефлексами.

... Относящиеся к следующему уровню навыки образуют основную массу повседневного поведения. Как заметил К. Герц, навыки выступают основным средством бюрократизации традиционного поведения, поскольку для его униформной организации достаточно их нормативного свойства. Хорошими примерами могут служить рационализация в промышленности традиционных навыков индийского кастового общества; а также перенос отношений феодальной лояльности в организацию

японских фирм. Дж. Аббеглен, описывающий этот перенос, замечает: "Развитие индустриальной Японии произошло при гораздо меньших переменах в социальной организации и социальных отношениях, характерных для доиндустриальной Японии, чем это можно было бы ожидать по западным моделям. В Японии, в отличие от Европы, изобилие рабочей силы сразу создало условия, в которых требование трудоустройства перекрывало прочие соображения. Поэтому самыми выгодными оказались аскриптивные критерии распределения производственных ролей. Когда установилась политика найма на основе таких критериев, она повлияла на весь комплекс социальных отношений в промышленности. Иными словами, условия в Японии в период индустриализации были такими, что постоянное действие традиционных навыков, влиявших на социальную структуру, оказалось особо благоприятствующим.

Что касается третьего уровня традиции, введенного Б. Хозелитцем, то его можно интерпретировать следующим образом. Традиционно передаваемая норма может быть определена как правило сознательного действия, несуществствие которого предполагает санкцию. Она может либо иметь, либо не иметь статус легальности, может быть связана либо не связана с институтом, хотя обычно бывает связана. Степень рефлексии ее также может быть самой разной. Для ее нормативности важны не условия, в которых протекает действие, а то, что оно полагается традиционным.

... Если проводить различие между навыками и нормами просто по строгости санкций, вряд ли можно получить полезный операциональный критерий. Решающее значение имеет не строгость санкций, а степень осознанности, которая впервые появляется именно на этом уровне (см. табл.). Из всех аспектов традиционно-ориентированного действия соблюдение традиционно-ориентированных норм является наиболее важным, но не по массе, а по стратегии поворота поведения. Традиционные нормы способны меняться, но не планомерно, т.е. их передача происходит неинтенционально. При интенционализации нормы, т.е. при формальном осознании отношения к традиции, норма превращается в идеологию, а сама традиция — в традиционализм. Классификация Б. Хозелитца удобна для

понимания "традиционализации" и "интеллектуализации" (представлений, введенных Э.Шилзом) в идеологическом плане.

Если даже стремление к передаче традиционных норм отсутствует, все равно это не "нейтральный" процесс. Традиционно передаваемые нормы принимаются не просто потому, что они существуют, а потому, что они реализуют потребность в правилах действия (в данной ситуации). Установка на традиционные нормы положительна именно потому, что они дают такие правила, представляющиеся приемлемыми или желательными решениями проблем поведения, а то, что они обладают дополнительным "весом" их эффективности в прошлом — момент формальный и вторичный (ср. индийскую традицию). Поэтому традиционные нормы сопрягаются с четко очерченными санкциями, и актуальную силу традиционной нормы можно определить по строгости и непосредственности санкции. Поскольку здесь всегда присутствует живой интерес, можно признать правоту утверждения Э.Шилза, что "традиция — это не мертвая рука прошлого, но скорее рука садовника, развивающего и проявляющего тенденции суждения, не имеющие достаточно сил для самостоятельного роста. В этом отношении традиция поощряет растущую индивидуальность и не является ее врагом. Она стимулирует моральные суждения и самодисциплину, а не дурманит ум. Она устанавливает контакт между восприимчивым и священными для его жизни в обществе ценностями".

Традиционные нормы могут ^{либо} благоприятствовать ^{соци-}альным изменениям, либо социальной стабилизации. Действие второго рода обычно оказывается более длительным и эффективным. Это зависит от господствующей идеологии общества, особенно от степени присущего ему традиционализма. Иными словами, особенность действия традиционных норм в обществе в период быстрых изменений зависит, по крайней мере, отчасти, от веса традиционно ориентированного поведения в общественной жизни, а более специфически — от того, придают ли значение традиционным ценностям именно потому, что они передаются из прошлого, а не потому, что они предлагают решение нынешних проблем. Таким образом, нужно учесть роль традиционализма, его форму, направленность и силу.

Главное в определении традиционализма относится к тому факту, что он не просто предлагает принять традиционные нормы, если они способствуют решению текущих проблем, но апеллирует к традиционным нормам ввиду их древности, святости или идеологического превосходства. Традиционализм предполагает идеологию: традиция во имя традиции, т.е. то, что Б.Ховелитц называет "формализованным осознанием нормативности".

Неверно считать определенные народы или общества имманентно традиционалистскими или предполагать, будто некоторые религии необходимо способствуют вознесению традиционалистских ценностей. Явления традиционализма могут быть эпизодичны, подобны приливам и отливам, но они свойственны любым обществам. Ситуация, благоприятная для развития традиционалистской идеологии — обычно создается, когда общество или группа испытывают серьезный, трудно преодолимый кризис, и мысли людей невольно обращаются к "прежним успешным временам". Тогда корни прошлого начинают рассматриваться как единственно правильные. Традиционная норма — это единичная нормативная пропозиция. Идеология — это уже совокупность взаимосвязанных нормативных пропозиций, ценностно нагруженных требованиями эффективности, удовлетворительности, объяснительности и т.п. В этом смысле, разумеется, возникновение самого социологического знания было непосредственно связано с остро ощущаемой потребностью уяснения тенденций общественного развития. Все рассмотренные до сих пор теории — очевидные "традиционализации", методологически превращенные формы интеллектуалистских (как у Дюркгейма, с его идеей всеобщей, реальной органичности) либо либеральных (как у Вебера, с его концепциями понимания и акционизма) культурных традиций.

Анализ социологических теорий континуумного вида А, в объективном и субъективном представлении показал, что механика социальной передачи действует в направлении разрешения нормативной неопределенности, возникающей при линейно-временном подходе к пониманию связей традиции и культуры. Она сводится к той или иной форме универсализации ценностно-идеологических отношений за счет распространения традиционалистских понятий и норм на всю совокупность

явлений общественной жизни.

4-3. Теории континуумного вида Б.

Теперь мы будем иметь дело не с концепциями, трактующими изменение общества во времени, а, напротив, явно или неявно полагающими неизменность его традиции, так что все разнообразие общественной жизни сводится к перемещениям внутри социального пространства. Если теоретики прежней группы полагали безусловной идею изменения (в инверсивном варианте — когда предполагался меняющимся тип общества, либо диверсивном варианте, когда предполагался меняющимся тип социально-ориентированного действия) и разрешали неопределенность нормативно-ценностных соответствий за счет методологической мобилизации глубоко фиксированной внутри идеи традиционализма, то теперь надлежит рассмотреть движение теоретической мысли, признающей неизменность нормативного порядка. ...

4-3. Теории континуумного вида Б-1

К континууму Б-1 должны быть отнесены структурно-функциональные теории британских социальных антропологов (А.Р. Радклифф-Брауна и Б. Малиновского с их последователями), а также, с известными оговорками, школа американского социологического структурного функционализма (Т. Парсонс и его последователи). К континууму Б-2 можно отнести теории представителей структурной антропологии (К. Леви-Стросс) и структурно-феноменологической культурологии и антропологии (К. Юнг, В. Тернер). Если говорить обобщающе, для теоретиков с концептуальными представлениями континуумного вида Б-1 характерна убежденность в неизменности нормативной структуры сферы социальной деятельности — независимо от того, какую форму организованности приобретает сознаваемая деятельность участников этой сферы. Полагая такую структуру абсолютно неизменной, они вынуждены иметь дело с разного рода перестановками в ней, создающими видимость изменяющегося организационного эффекта вследствие перемены кана-

лов, способов и механизмов инверсификации культуры, или в несколько более узком смысле – с процессами социализации личностей, но никак не с объективацией личных намерений в символической сфере культуры, а затем – в актуальной сфере социальной деятельности. Казалось бы, социализация личностей подразумевает некоторое прошлое социальное состояние в едином во времени социальном процессе, предлагаемое им в качестве образца. Однако сами они не знают этого прошлого, между тем как "социализаторы" хотят для них вполне определенного, фиксированного в ролевой структуре "будущего". В результате получается не единый временной процесс, а непрестанно возобновляющиеся структурные оппозиции: "идеи" отцов при социализации превращаются в "ценности" детей (хотя бы в качестве "антиидей"), а живые ценности "отцов" – в отвлеченные "идеи" их детей. Ценностно-идейная неопределенность итогов инверсификации (социализации) является источником организационных перестановок в социальной структуре, не затрагивающих ее нормативной сути. Главное средство и усилие для разрешения неопределенности в этом случае – не "стягивание" расходящихся позиций и состояний во временной континуум, а – конструктивная "сборка" системы "мест" в единую систему, различные организационные вариации которой центрируются вокруг некоторого стержневого институционального устройства. В примитивном обществе этой универсалией оказывается структура родства, внутри которой, как в неизменном операторе происходит инверсивное обращение коллективных идей культуры в наборы ценностных представлений личностей, как участников частных организаций, концентрирующихся вокруг основного инварианта (семья, экономика, власть, ритуальные союзы и т.п.). Ввиду неизменности этой структуры, ее эпифеноменальное антропоморфное оформление оказывается в высшей степени эффективным опознавательным репером, придающим ей, помимо функционального и органического единства, черты почти абсолютной межкультурной универсальности. Теоретики структурно-функциональной социологии, имея дело с современными обществами, в которых структура родства не является более столь эффективным инвариантом, попытались осуществить замену, которая, по их замыслу, позволила бы сохранить методологический эффект

инвариантности структуры и перебора организационных вариаций. Они заменили структуру родства понятием внутри организующегося социального действия и связанной с ним субстанционально социальной личности. Однако при такой замене более не удавалось обеспечить сохранения эффекта антропоморфной наглядности неизменной социальной структуры.

... Хотя термин "структурный функционализм" в социологии применяется к разным теоретическим подходам, всех их объединяет стремление к анализу отношений между частями социальной системы и ею самой, как целым. В интересах предпринимаемого сопоставления можно условно выделить три типа функционализма. Первый подчеркивает противоположность социологического метода психологическому и историческому. Он основывается на допущении, что социальные характеристики складываются в систему, существенные отношения между элементами которой могут быть обнаружены и объяснены без привлечения данных психологии и истории. Второй тип функционализма основан на предположении, что частные социальные образования содействуют интеграции общества в целом. Наконец, третий тип базируется на общей теории саморегулирующихся систем.

... Научное понятие культуры возникло в Англии, когда Э.Тейлор впервые определил ее как "знание, верования, искусство, нравственность, законы, обычаи и некоторые другие способности и привычки, усвоенные человеком как членом общества". С этой точки зрения и социальная организация может рассматриваться как продукт культуры. В таком случае социальная антропология оказывается важным, но частным аспектом культурной антропологии. Именно таким было мнение американских культур-антропологов.

Термин "социальная антропология" также возник в Англии. Его ввел Дж.Фрейзер. Однако строгий смысл ему придал А.Р.Радклифф-Браун, определив, что предметом социальной антропологии является изучение социальных отношений и социальной структуры в примитивных обществах. Он рассматривал культуру как продукт деятельности социальных групп. Когда же Б.Малиновский выдвинул тезис, что артефакты культуры сами по себе суть социальные явления, оказалось, что сферы социальной и культурной антропологии полностью совпали.

Различным оставалось только направление движения исследовательской мысли. Культур-антрополог начинает анализ с материальных предметов и техники, а завершает его рассмотрением "супертехники", т.е. социальной организации. Социальный антрополог начинает с этой последней и постепенно приходит к объяснению смысла предметов культуры. Культур-антропологи начинают с идей ("культура", как совокупность образцов) и завершают исследование изучением культурных организованностей, как эпифеноменов инверсификации ценностей в их участниках. Социал-антропологи, наоборот, начинают с действия или функции, отраженных в ориентации на культурную ценность, и завершают пониманием деятельности и функциональной идеи культуры.

... Имея в виду прежде всего перспективы интеграции, необходимо остановиться на развитии представлений о структуре и функции в социальной антропологии.

... Понятие "социальной структуры" получило распространение в социальной антропологии в первое десятилетие после второй мировой войны, хотя возникло оно и было теоретически разработано значительно раньше. Когда говорят о структуре социальных явлений, имеют в виду их формальные аспекты, как правило, достаточно стабильные в комбинаторном и порядковом смысле. До недавнего времени для британской социальной антропологии оставался характерным организмический взгляд на социальную структуру. Но разные антропологи вкладывали в это понятие различный смысл, и постепенно оно приобрело такую общность, что его стали применять в отношении любой упорядоченности социальных явлений. Наиболее ранними и влиятельными явились взгляды А.Р. Радклифф-Брауна. Ему же принадлежит инициатива применения идеи системного подхода к анализу социальных явлений в примитивных обществах. Радклифф-Браун в принципе отказался от методов исторического и психологического объяснения, стремясь придать социальной антропологии вид обобщающей теоретической дисциплины. Он предложил рассматривать социальные явления как обусловленные, закономерные факты, качественно определяемые по методологии естественных наук; в состав теории он допускал лишь верифицируемые обобщения.

Рассматривая примитивное общество как живой организм, Радклифф-Браун считал, что анализ его структуры неотделим от исследования его функций, от изучения того, как действуют составные части системы в контексте устойчивых общесистемных процессов адаптации, коаптации и интеграции (в которых можно видеть натурализованные комбинаторики социальных организованностей вокруг структурного инварианта). Радклифф-Браун отождествил структуру такого общества с совокупностью лиц, а его социальную организацию — с аранжировкой их действий. Подчеркивая незрелость культурной антропологии, не допускавшей возможности сравнения и обобщения, Радклифф-Браун стремился к созданию антропологической науки, в которой исследовательское движение шло бы от эмпирии, через классификацию и индукцию, к теории, основанной на системе постулатов и факторном анализе. При построении теории социальной системы Радклифф-Браун исходил из предположения, что сфера социальной действительности включает объекты (или события), допускающие между собой отношения двух видов. Первый вид — пространственно-временные отношения, или "реальные связи", второй — логико-математические отношения, т.е. объективированные представления сознания. На исходном этапе создания теории "...функции и структуры представляются как отношения в реальных взаимосвязях с длящейся во времени аранжировкой лиц, определяемой или контролируемой институтами, т.е. социально-установленными нормами или стандартами поведения". Объектом теоретизирования является "реальная" социальная структура, поддерживаемая "ролевой активностью" лиц в ее определенных позициях. Отношения первого вида свойственны лишь "внутренней структуре" (т.е. еще не инверсированной в поведении лиц — Д.З.) социальной системы, представляющей собой сложное упорядоченное целое, локализованное в конкретном регионе в известный период времени.

На следующем этапе основное внимание уделяется отношениям второго рода, в простейшем случае — отношениям сходства и различия, представленным в символическом исчислении. Таким образом, в отличие от теоретиков, склонявшихся к континуумным представлениям А и считавшим наблюдаемые

социальные изменения действительно происходящими, Радклифф-Браун постулирует зависимость вывода об изменениях от способа описания и смысловой интерпретации социальных явлений в системных связях. Дилеммой для него является не дюркгеймовское "порядок или процесс", а "целостность или непонимание". Тем самым делается решительный поворот от полагания реальности времени к полаганию реальности пространственных размещений. Однако самим Радклифф-Брауном этот переход не был осмыслен последовательно и до конца.

... Понятие "коаптация" является для Радклифф-Брауна фундаментальным. Основной смысл его сводится к формальной организации структуры на аксиоматических основаниях (о подобном типе мышления, как феномене определенного рода культурной традиции см. [Л. III]). Однако разработано оно далеко не полностью, равно как не разъяснены статические и динамические аспекты кооптативного процесса в их противопоставлении.

... Первая попытка преодолеть внутренние недостатки методологической позиции Радклифф-Брауна в британской антропологии принадлежит Раймонду Фирту. Он противопоставил понятия структуры примитивного общества и его организации, подчеркнув различие между требуемыми правилами структурообразования и действительно происходящим, или между "идеальными" и "актуальными" структурами, по терминологии американского социолога И. Леви, применившего эту идею к условиям развивающейся традиции в странах "третьего мира". В любой области социального действия возникают такие отношения между индивидами, что им приходится осуществлять выбор типа действия. Совокупность такого рода отношений, порождающих выбор (т.е. здесь знание переходит в ценность - Д.З.), определяется Фиртом как социальная организация. С этим понятием тесно связано представление о социальных ценностях, т.е. о системах предпочтений, которые возникают из идей, управляющих действиями людей. Утверждение ценностных принципов в принимаемых решениях позволяет членам общества образовывать и сохранять его социальную структуру как систему "идеальных отношений". Понятия "социальной структуры" и "социальной организации" дополняют друг друга, но первое

выявляется через второе. При этом второе относится к объективно наблюдаемому антропологом, а второе — к тому, что, по мнению членов изучаемого им общества, должно происходить. (Тем самым в континуумном представлении Б-1 имплицитно присутствует континуумное представление Б-2). Итак, социальную структуру образует система норм, а социальную организацию — система ценностей, реализуемых в фактах поведения (в первую очередь — экономического) и косвенно указывающих на нормы. Понятие "социальной организации" — первый результат сознательного выявления структуры в самой социальной действительности. Поэтому ветвь социальной антропологии, представленную здесь концепцией Р. Фирта, можно назвать организационно-структурной.

... Главой функционалистского крыла социальной антропологии был Бронислав Малиновский. Он стремился к изучению культуры как самодостаточной универсальной организованности и к созданию методологии, которая позволила бы исследовать отдельные примитивные культуры в их особенностях, не устранив возможности межкультурного сравнения. Социально-антропологическая установка Малиновского оказалась прежде всего в сильной оппозиции диффузионистским и эволюционистским теориям культуры, широко распространенным в европейской культурно-исторической антропологии (и уже поэтому его функционалистский организм имеет мало общего с организмом Шпенглера либо Тойнби), а также в его несогласии с принципом "атомистического" изучения культурных черт вне общего социального контекста, как было принято в американской культур-антропологии со времен Ф. Боаса. В работе "Динамика изменений культуры" он формулирует в наиболее общем виде идею изучения культуры с учетом всей ситуации социальной ее жизни так, что любые изменения приобретают изначально не исторически-необратимое и неповторимое, а функционально-рекуррирующее или эквивалирующее объяснение. Понятие "функции" в работах Малиновского является ключевым, но пользуется он этим термином достаточно свободно и многократно его модифицирует — настолько свободно и в таком количестве вариантов, чтобы в любом случае элиминировать происходящее в обществе как результат инвентивной деятель-

ности "исторического" сознания.

Рассматривая культуру, с одной стороны, как совокупность артефактов, организованную традицией, Малиновский в то же время видит в ней некоторую инструментальную реальность, связанную с основными потребностями человека. В его понимании функционализм — необходимая методологическая предпосылка для организации полевых исследований и сравнительного анализа культур примитивных обществ. В этом сказалось глубокое понимание Малиновским природы изучаемого им объекта. В примитивных обществах культура практически никогда не выступает в форме идеологии, как сознательно используемого средства управления людьми. От нее всегда ждут полезности в первую очередь. "Утилитарный рационализм" примитивного мышления кажется в этом отношении поразительно "плоским" и "беспринципным" — именно ввиду отсутствия в примитивном сознании идеологических мифологем в их собственном виде. Собственная "утилитарность" примитивного сознания, глубоко понятая Малиновским, стимулировала становление его метода, а вовсе не традиции буржуазного утилитаризма в западной науке XIX в. и не тем более стремление "сослужить службу" британской колониальной администрации, как в этом пытается обвинить Малиновского Э. Гоулднер. Его финальный "позитивизм" является, если взглянуть поглубже на его корни, "эквивинальным", связанным с пониманием полезности культуры для аборигенов. Слабостью методологической позиции Малиновского является лишь неотрефлексированность в ней этого последнего момента, что и могло дать повод для кривотолков. Во всяком случае, интуитивно извлеченный из опыта людей примитивной культуры, функционалистский подход Малиновского позволяет сопоставлять разные аспекты культуры и, таким образом, анализировать ее глубины, именно потому, что он представляет собой верный слепок с живого пользования ею. Сравнительный функциональный анализ не разных обществ, а культурных институтов одного общества позволяет обнаружить многоуровневость отношений между человеком, как психологическим организмом, и культурой, как сферой его деятельности.

Малиновский предложил рассматривать каждую примитивную

культуру как замкнутую систему, а все такие культуры — как по существу сравнимые. О конечных целях изучения культуры он пишет в работе "Аргонавты Тихоокеанского Запада". По его мнению, в первую очередь необходимо понять значение культуры для ее субъекта и с его точки зрения. Без этого невозможно изучать культурные институты, обычаи, особенности поведения и мышления аборигенов. Установив отношения между человеческой природой и свойственной ей формой культуры, можно делать обобщающие выводы. В своих этнографических исследованиях Малиновский исходил из тех предпосылок, что исследователь в культурном многообразии в первую очередь выделяет "социальное измерение" и именно с этой целью предлагает способы систематизации идей и верований аборигенов ("функциональная рамка культурного знания"), а также тех институтов, в которых они воплощены. Малиновский реализовал свои исследовательские предпосылки, противопоставив "индивидуальные идеи", непосредственно оцениваемые по функции их употребления в социальной жизни, и "догмы народных верований", т.е. "социальные идеи общности, которые следует рассматривать в неизменно фиксированных терминах" (имеются в виду не подлежащие функциональному оцениванию культурные нормы). Эти положения Малиновский шире всего эксплицировал при анализе культурных институтов магии и религии.

Стиль исследовательской работы Малиновского носит в высшей степени системный характер. Очерчивая сравнительно узкую тему определения функциональной роли какого-либо института, он описывает его, выделяет связанный с ним набор других институтов, характеризует деятельность людей, соотносящуюся с тем или иным аспектом культуры, постепенно включает в анализ данные о других аспектах, иных родах деятельности. Шаг за шагом он продвигается в конструировании цельного и в то же время функционально обобщенного образа примитивной культуры, в структуре которой все оказывается взаимосвязанным. Анализ фиксирует все этапы процесса упорядочивания и организации данных. Однако функциональное объяснение строится всецело на интуитивных принципах выделения основных потребностей и существенных зависимостей в культуре. Поэтому основное Малиновским направление в со-

циальной антропологии можно назвать интуитивно-функционалистским.

В явлениях социальной жизни примитивного общества Малиновский стремился в первую очередь находить динамические связи между человеком и культурой на основе психологии. В их интерпретации он сперва склонялся к Фрейдю, но затем сделался противником психоанализа, не способствующего, по его мнению, позитивному объяснению социальных функций культуры (согласно концепции Фрейда, социальность выступает в своем негативном ракурсе: как сдерживающая, подавляющая крепь, и при таком отношении судить о ее собственных, не сгущенных оценочным отношением свойствах, невозможно). Малиновский хотя и выводит культуру из человеческих потребностей, но, тем не менее, отдает предпочтение положительной культурной традиции, как основному факту, формирующему индивида, в том числе и сферу его желаний и опасений.

Метод функционального анализа институтов позволил Малиновскому сформулировать некоторые положения, заимствованные затем общей теорией социологического функционализма и самодостаточности. Сюда относится утверждение об интегральности каждой культуры, о сложной взаимосвязи общества, культуры и личности, о принципиальной необходимости искать корни культуры в функционировании человеческого организма (т.е. в потребностях и способностях индивида как носителя культуры). Приняв за единицу анализа институт культуры, — образование, достаточно сложное в своем внутреннем строении, Малиновский продвинулся значительно дальше Радклифф-Брауна, начинавшего с акта элементарного взаимодействия. Если Радклифф-Браун понимает функцию лишь как общий вид взаимосвязи между структурой примитивного общества и процессом социальной жизни в нем, так что эта структура играет главную роль в согласовании и сохранении целого, то Малиновский, отправляясь непосредственно от наблюдаемых фактов поведения, прослеживает функциональные зависимости вплоть до элементов культуры и индивидуальных потребностей, определяющих скорее назначение единиц структуры, чем ее существование в целом. Взгляды Малиновского, более гибкие, чем у Радклифф-Брауна, были восприняты американскими

социологами-функционалистами и уже в их трактовке оказали влияние на американских социальных антропологов. Типичны в этом отношении исследования Клайда Клакхона, тесно связанного с социологическим структурным функционализмом.

... В описании социализации при культурных изменениях в примитивном обществе Клакхон в основном следует схеме, принятой в общей теории социального действия, несколько усиливая акцент на свойствах "основной человеческой природы", как это делал и Малиновский. Но в отличие от последнего Клакхон опирается на Фрейда, характеризуя роль поощрения и подавления, идентификации невротических аномалий и психических комплексов, тесно связанных с общими процессами в культуре.

Классическим примером развернутого функционального объяснения может служить анализ колдовства у индейского племени навахо. Клакхон задался целью показать, что вера в колдовство служит средством выражения и разрядки чувств беспокойства и враждебности у членов общества, а также создает прецеденты для применения социальных санкций в случае отклоняющегося поведения.

Фактически объяснение у Клакхона строится на всех трех вариантах функционалистской аргументации. Сперва предлагается интерпретация адаптивной функции колдовства. Затем дается более точное объяснение в терминах теории функциональных предпосылок. Наконец, предлагается интерпретация колдовства как частного условия поддержания равновесия в функционирующей социальной системе.

... При анализе социокультурных явлений Леви-Стросс в первую очередь обращает внимание на структурные характеристики исследовательской теории, представляемой им как модель сознания ученого. Он полагает, что ученый-теоретик не ставит своей целью открытие "реальности", но хочет понять наблюдаемое, выдвигая гипотезы о разных типах упорядоченности в виде структурных моделей, осознаваемых им самим в большей или меньшей степени. Если структура данного типа явлений осознана недостаточно глубоко, это означает, что в сознании исследователя уже возникла объясняющая модель определенного рода, "заслонившая" собой более

глубинный смысл явлений и тем самым затруднившая более проникновенное их понимание. Когнитивные модели, как таковые, обладают природой норм, т.е. под их влиянием смысл объясняемых явлений обедняется за счет требования их соответствия принятой концептуальной схеме, как вещной действительности сферы исследовательского сознания.

Антропологу, учитывающему возможность разных степеней осознания, приходится сталкиваться с двумя родами ситуаций. Он может строить модели культурных явлений в предположении, что самим носителям исследуемой им культуры ничего не известно о систематическом характере этих явлений. Однако при последовательном структурном объяснении резонно предположить, что все люди, а не только ученые, мыслят структурно. Поэтому антропологу надлежит, с одной стороны, рассматривать "сырьевой" материал культурных фактов, с другой — изучать те модели, которые уже построены в данной культуре для интерпретации этих же фактов. Таким образом, любое рассуждение о социальной структуре должно быть связано с построением и использованием моделей как "автохтонных", так и аналитических научных. "Автохтонные", или народные модели образуют важный культурный элемент в любой социальной структуре. Однако возникает вопрос по поводу объясняющей мощности "народных" моделей в их отношении к разным аспектам этой структуры. По-видимому, "народные" модели часто оказываются неудовлетворенными с научной точки зрения. Исследователям приходилось, однако, сталкиваться и с фактами существования в примитивных культурах моделей гораздо более удачных, нежели те, которые строились профессиональными антропологами. От "самодельных" моделей не следует отказываться по двум причинам. Помимо только что указанной, необходимо иметь в виду, что если эти модели даже окажутся ошибочными, любая неправильность в них представляет собой подлежащий исследованию культурный факт — быть может, весьма существенный и симптоматичный. К тому же, принимая во внимание создаваемые субъектами чужой культуры модели, антрополог не должен упускать из виду, что при чисто феноменологическом подходе к социальной действительности "народные" модели из части социальной структуры способны разрастись по размерам всей структуры. В таком

случае исследование социальной структуры становится эквивалентным исследованию "народных" моделей.

Возникает проблема установления связей между "автохтонными" моделями, с одной стороны, и аналитическими моделями ученого, с другой. При недостаточно четком различении тех и других порождается путаница в структурном объяснении. Анализ Леви-Стросса не свободен от последнего недостатка, причем не столько в отношении к моделям (т.е. интеллектуальным традициям) примитивных культур, сколько в отношении к модели "лингвистической" культуры (традиции), принятой им за образец, хотя эта модель для его собственного, имплицитно-антропологического метода, разумеется, также выступает в качестве одной из идеальных "автохтонных" моделей культуры, в данном случае — одной из традиций того общества, к которому он сам принадлежит. Не следует упускать из виду, что в каком-то отношении "народные" и специальные научные модели — явления разные: иначе ставится под сомнение ценность социальной науки. Социальный ученый может не только строить свои модели, основываясь на "народных", но также способен создавать модели, подобных которым еще нет в культуре — исследуемой и его собственной. Поскольку Леви-Стросс заинтересован в выявлении идеальных структур в социальной действительности, он безусловно принадлежит к структурному крылу социальной антропологии; но поскольку таковой действительностью для него служит сфера сознания (своего собственного), следует говорить не о структурном, а о структуралистском подходе.

Стремясь сохранить феноменологические позиции в объяснении, структуралисты (Леви-Стросс в том числе) нередко склонны предполагать, будто научные модели обладают латентным существованием в подсознании создателей "народных" моделей, постепенно "выявляясь" на поверхности сознания. В принципе такое предположение возможно, но польза от него невелика. Если анализ требует изучения латентных характеристик поведения (в частности, речевого), то попытка сохранения последовательно феноменологической точки зрения связана с многими трудностями. Практически те же результаты легче получить, предположив, что поведенческие и морфологические характеристики являются внешними для культурной системы,

Феноменологизм Леви-Стросса не объективирован в языковом аспекте. Антропология – не лингвистика, но при их методологическом отождествлении вся сфера культуры приравнивается к частной "автохтонной" модели последней, а та действительность, в которой должна быть выявлена структура, именно – вещная специфика сознания как такового – пропадает. Поэтому точнее всего будет отнести Леви-Стросса к формально-структуралистской ветви социальной антропологии.

Основной вклад Леви-Стросса в социально-структурные исследования состоит в том, что он обогатил понятие структуры, отказавшись от организмической модели, как частной и необязательной (чего так не сумел сделать Парсонс) и, показав, чем логико-математическое понятие структуры на самом деле отличается от организмического в интересующем антрополога контексте. У него сделан акцент на преобразуемости множества отношений, а не на их субстантивном качестве и структурной отождествимости. Поэтому представление о социальной структуре, выводимое из математического понятия, делается более общим, чем органическая аналогия, и анализ, основанный на нем, оказывается гораздо более абстрактным по сравнению с эмпирически-ориентированным анализом британских социальных антропологов.

... Леви-Стросса интересует, насколько эмпирическая система может соответствовать теоретически допустимым трансформациям единой в математическом смысле структуры, понимаемой как модель, а не как совокупность отношений между наблюдаемыми фактами. Например, возможна модель общества с однолинейным счетом родства и однолокальностью обитания супругов. Это дает две бинарных переменных: счет родства (патрилинейный и матрилинейный) и счет местообитания (по мужу и по жене). При парном комбинировании создаются четыре возможности (логических класса). Ни одно из действительных обществ не подпадает полностью под эти категории, но многие приближаются к ним и могут быть так сортированы. Сортировка демонстрирует неслучайность распределения. К примеру, общества первого класса весьма обычны, четвертого класса – менее обычны, второго – редки, а третьего класса и вовсе не встречаются. Пытаясь установить причины этой неслучайности, мы проникаем в суть факторов, влияющих на

все общества.

... В принципе можно сравнивать любые примеры, но наибольшей эвристической ценностью обладают лишь те, которые представляют структуру в ее крайних свойствах, т.е. обладают максимальной размесительной емкостью. Соответствующим подбором примеров обеспечивается предельная широта осмысления. (Понятие структуры /т.е. осмысленной инвариативности механики социальной передачи/ приобретает наибольшую емкость и заодно устанавливаются рамки, вне которых оно теряет смысл).

Из недостатков (структурной) теории Леви-Стросса следует обратить внимание на два, важнейшие. Первый связан с формальным несовершенством метода и обусловлен, как отмечалось выше, слишком сильной привязанностью к лингвистическому прототипу, то есть необъективированностью феноменологизма в языковом аспекте. По-видимому, преодоление этого недостатка мыслимо в следующем направлении. Поскольку структурная антропология в принципе рассчитана на анализ структуры сознания, то при изучении "народных" моделей важным является отнюдь не понимание того, что их создатели думают "на самом деле", и не того, каким путем они пришли к своим моделям. Главное - изыскать логические средства построения возможных моделей эмпирических объектов. Для этого, в свою очередь, необходимо более строго определить семантические основания метода структурной антропологии. Подчеркнутый антипсихологизм Леви-Стросса сказался в том, что его структурная методология негативно относится к семантике, якобы претендующей на описание "психической субстанции" (это напоминает имевшие место в свое время обвинения в психологизме Э. Гуссерля и есть лишь плод недопонимания). Но последнее не мешает Леви-Строссу преследовать цели описания "лингвистической субстанции", то есть, в отношении структуры собственной (структурализма) теории, он не выдерживает принятого им метода сопоставления не менее двух моделей.

Вторым основным недостатком теории Леви-Стросса, относящимся к ее содержанию, является слабая функциональная определенность. Стремление к выдерживанию принципа сохра-

нения структуры создает трудности при функциональной интерпретации роли отдельных структурных форм и попытках описания исторического развития таких структур.

Интегрируя свою теоретическую схему, Леви-Стросс попытался обойти эти трудности, прибегнув к некоторым положениям (гегелевско-марксистской) диалектики, заручившись квази-субстантивным (понятийным) представлением о нормирующем начале структурных оппозиций (идея "медиации", или опосредующего воздействия социальной действительности на противоположности культурных форм). Осмысленность процесса медиации придает открываемым сознанием структурным оппозициям реальный характер

"медиатор" _____ "структура сознания"
(дуальная оппозиция)

Подчеркивание важности бинарных контрастов, пронизывающее структурализм Леви-Стросса, почерпнуто отчасти из теорий Пражской школы структурной лингвистики (Р.О.Якобсон и др.), с основным для нее понятием "дистинктивных признаков"; с другой стороны, его взгляды связаны с "контрастной" теорией значений Оксфордской школы философии языка (Л.Витгенштейн и др.). Структура любого множества определяется им как то, что остается общим для этого множества и его противоположности, т.е. она отождествляется в результате "синтеза", порождаемого противоречием "тезиса" и "антитезиса". Однако сам Леви-Стросс, по-видимому, недостаточно четко сознает, что описываемая им "медиация", согласно принципам его же феноменалистского метода, есть скорее логический процесс, нежели исторический.

... Трудности введения размерности времени у Леви-Стросса генетически связаны с подобными же трудностями лингвистического структурализма и феноменологии. В настоящее время считается широко признанным, что вербализация высказываний — не синхронный акт, а процесс. Высказывание "порождается" по мере развития и оформления мысли, как реакция на нормативные правила грамматики. Таким образом, словесное оформление имеет свою "историю развертывания", и в ней безусловно заданной считается итоговая осмысленность, благодаря которой обеспечивается возможность коммуникации. Одна-

ко возникает она в результате неосознаваемого оттадживания от правил порождения грамматически оформляемых предложений, так что эти правила выступают "задним числом" в качестве инварианта для комбинаций высказывания смысла. В методологической модели Леви-Стросса это обстоятельство принимает вид убеждения, что некоторая "основная функция" коммуникации оказывается в разной степени выраженной в частных структурах сознания, в зависимости от степени отражения тотальности культуры в частно-моделирующих (или "кодирующих") представлениях ее субъектов и исследователя. Каждая частная структура в любом случае может быть определена как парная оппозиция "сверхсознательного" и "бессознательного", что субстантивно соответствует некоторому континууму между полным пониманием культурной традиции и полным ее непониманием.

... Принципиальный контраст "релятивизму" Леви-Стросса составляет "субстантивизм" Карла Юнга. Этот контраст тем более показателен, что наблюдается заметное внешнее сходство в некоторых выводах и манипулятивных приемах обоих исследователей.

Для понимания "аналитической психологии" Юнга в культурологическом смысле важно учесть два следующих обстоятельства. Во-первых Юнг, в отличие от Фрейда, считает сферу психической активности замкнутой, что в принципе позволяет ставить вопрос о ее соотносимости со сферой культуры. Во-вторых, центральным терапевтическим представлением для Юнга является представление об "идеале Я", располагаемом, как и следует идеалу, вне сферы психического (=культурного). В результате, то, что для Фрейда было социо-культурной "внешней" "реальностью", сдержавшей психологические импульсы и желания индивида, — для Юнга перемещается в сферу психической активности, а стремление к объективации для индивида не проклятием, а радостным желанием, и символизация психической энергии — либидо оказывается средством ее осуществления. Источником психологических (и культурных) оппозиций становится сам субъект, а его стремление к субстантивному идеалу выступает средством их разрешения. Методологии универсального культурологического понимания, вне ситуации

терапевтического совершенствования, такая схема не дает, .. но она сохраняет возможность имитации взаимопонимания представителей разных культур в терапевтической процедуре.

Конфронтация "Леви-Стросс - Юнг:" позволяет внести необходимую ясность в соотношение между механикой традиционного действия и типом теоретизирования по этому поводу.

Леви-Стросс занимается структурным анализом мифов. Почему он осуществляет его изложенным выше способом, а не иным? Отчасти из лояльности методам прежних научных традиций, и в первую очередь - социологического рационализма Дюркгейма. Однако прививка к эволюционистским идеям Дюркгейма приемов анти-исторической и вообще ахронной структурной лингвистики привела к важному упущению. Из теории Леви-Стросса исчез функционализм, в том реальном смысле, который позволял нам до сих пор, более или менее точно отождествлять частную корреляцию социологической либо культурологической теории со сферой живой социальной заинтересованности ее автора.

... Юнг принадлежит к устойчивой культурной традиции, одним из безусловных требований которой было: "Надо лечить". Мало того, что в новоевропейской культуре существует выраженная ориентация на "клиническое" отношение к случаям объективирующей себя в культуре индивидуальности ("все, отклоняющееся от нормы - патология, а потому - должно быть подвергнуто лечению для блага страждущего") - само возникновение такого отношения возможно благодаря убежденности в существовании нормы ("здоровья") и "аномии" ("болезни"), как онтологически опосредуемых состояний.

Юнг происходит из старинного швейцарского рода врачей и священников. И так, он - терапевт по призванию. Поэтому его теоретическая и культурологическая деятельность обретают конкретную цель и идеальный "стержень".

Исходной установкой Юнга, определившей интенцию его исследовательского сознания, было убеждение: "Есть больная психика". Цель - восстановить ее в некотором первообразном состоянии, которое можно однозначно считать "здоровьем". В этом - корень юнгианской идеи "архетипа". Статус "здоровья" не указывается, он лишь описывается и подтверждается

недосредственным внутренним самочувствием. Поэтому архетип, будучи некоторым содержательным понятием, не может быть охарактеризован, но лишь очерчен. Тем самым "архетип" оказывается подобным платоновско-кантовскому представлению об "идее", как регулятивной "первообразной" и реститутивном образце. Стремление к архетипу стимулирует процесс выздоровления. Структурный анализ патологических состояний психики (выражаемых в символически осмысливаемых эпифеноменах "гештальтных" комплексов и ипостасей "идеала Я") осуществляется с ретроспективно задаваемой функцией: он обеспечивает "восхождение" к вершине некоторого конуса, и все многообразие символических форм приобретает при этом иерархическую упорядоченность. Мы имеем дело не просто с медициной психологических состояний, а с некоторой центростремляющейся сверх-задачей.

Нередко отмечают, что попытки Юнга свести процесс выявления архетипов в механизмах биологической наследственности исключают возможность интерпретации его психологической теории в культурологическом духе. Однако, такие попытки (как правило, ограничивающиеся ранним периодом творчества швейцарского мыслителя) легко объясняются общей целью его рассуждений. В новоевропейской культурной традиции, тесно связанной в своих массовых сферах с успехами позитивной науки и почти неискоренимым натуралистическим пониманием конечной природы действительности, подобная интерпретация обладала максимальным терапевтическим эффектом. Натурализм — это своего рода "тень" структуры сознания новоевропейской традиции. Не без умысла придумывал Фрейд свои "лечебные мифы" о "первородном грехе" ("Тотем и табу"). Его общая теория "сексуального подавления" есть результат автосуггестивной веры в традицию, — если угодно, эксперимент врача на себе самом: ведь в психоаналитической процедуре лечащий врач сам должен верить в ее эффективность. Но у Юнга идеал "восстановления здоровья" находился вне пораженных болезнью психических состояний, и это оставляло за его теорией возможность постепенной денатурализации, которую он и реализовал со временем. Фактически здесь коренится причина расхождений Юнга и Фрейда. "Идеал Я", как цель развертывания феноменов психики — в сущности, идеал памяти про-

шлого, опрокинутый в будущее (в здоровье, выздоровление). Для этого и осуществляется нормировка промежуточных психических состояний или, иными словами, действие механизма традиции по схеме диверсификации из патологически-актуального переживания культуры, как внутреннего источника страданий, к осознанию цели в "идеале Я". Таким образом, трансцендентный и субстантивный идеал Юнга оборачивается весьма определенным и конкретным типом традиционного действия: нормировкой пораженной болезнью действительности ради излечения, выхода из всех структурно-обозначаемых состояний. Очевидно, при такой постановке задачи Юнг не испытывал более нужды в постулатах ортодоксального фрейдизма о психофизиологическом подавлении сексуальных импульсов.

Обозреваемая Юнгом феноменология культурных состояний, рассматриваемых все как более или менее патологические, позволяет попутно судить об основных нормативных характеристиках культур, удовлетворяющих жизненные и духовные потребности людей в том смысле, что пребывание во внутрикультурном состоянии не воспринимается как неприятное, болезненное. В самих культурах выявляются механизмы, обеспечивающие достижение такого эффекта. Это, в основном, разного рода ритуалы и религиозные практики. Теория Юнга содержит ряд подтверждений того, что символическая система любой религии, вплоть до т.н. "мировых", представляет собой сколок с основной структуры примитивного общества и оказывается источником психо-эмоциональных эквивалентов переживания внутрикультурной самодостаточности для ее адептов. Замкнутый мир религиозных символов, натурализуясь в космических и хронологических образцах, позволяет легко осуществлять отождествление личностей и тем самым дает терапевтический эффект. Наличием такого потенциала в опыте религиозного воздействия объясняется повышенный интерес Юнга к разнообразным психотехническим приемам, сопровождающим протекание религиозной жизни. Его методика, в сущности, является повторением психотехники тантрического буддизма. Сходство целевых интенций гарантирует надежность внутреннего понимания культурных традиций на ритуально-религиозной основе, поскольку и здесь и там действует один и тот же механизм: работа сознания с эпифеноменами его собственных представле-

ний.

Для подтверждения сказанного приведем несколько выдержек из руководства по тантрическому буддизму.

"Хотя узреваемые образы духовных существ созданы умом йогина, когда тексты заставили его сосредоточиться на них, он не относится к ним с безразличием. Если он просто думает о себе: "Я творю умом", то происходит всего лишь интеллектуальный прогресс. Йогин должен понять: его практика не просто ментальная. Он должен почитать эти образы как идеалы, с высоким почтением и преданностью, глядя на зримые божественности как на реальные, святые божества. Они непременно таковы, ибо порождаются умом именно в этом смысле, и с такой целью." Итак, ум выступает как стремящийся к пределу, а его идеи — это формы такого устремления.

"...На произведенные таким образом божественности не следует, однако, смотреть с непросветленностью, т.е. как на имеющие объективное индивидуальное существование. Их скорее следует рассматривать так, как художник рассматривает произведения своего ума и кисти или карандаша, с восхищением и теплотой... как на реальные манифестации богов земного мира... Почитатель может усомниться в реальности этих божеств и их эффективности для целей призвания и узревания, т.е. в том, существуют ли они независимо от его ума. Чтобы рассеять эти сомнения, почитателю предлагается отождествить эти божественности со спасительными дхармами ("нормами" — Д.З.); так он сумеет осознать истину того, что просветление и освобождение могут быть получены от себя и через себя, в своих собственных усилиях, а не с внешней помощью или через благодать". Далее в той же тантре дополнительно говорится: "Произнося эти мантры, пусть почитатель помнит, что все эти божественности — всего лишь символы, воспроизводящие разные вещи, которые встречаются на его пути, такие, как полезные побуждения и этапы, преодолеваемые с их посредством. Если возникнут сомнения, пусть он скажет: "Они — всего лишь воспоминания тела" и помнить, что божества составляют собой Путь".

В приведенном отрывке, в эзотерической форме, очень точно воспроизведена механика символической объективации

культуры в традицию, как установленную форму поведения, т.е. процесс развертывания усвоенных состояний и представлений ума в непосредственную активность.

... Феноменологическая редукция психологии в антропологию позволяет снять трудную для Леви-Стросса проблему реальности дуальных оппозиций сознания. Непосредственно определенное состояние сознания может быть в принципе представлено структурой, состоящей из любого множества элементов. Настаивая на бинарности, достаточно лишь зафиксировать, какова может быть интенция представления сознанию явлений именно в такой форме. Однако, например, отношение собственности подразумевает неразложимую тройственную оппозицию: субъекта, объекта и конкурента — и по своей сущности не может быть переструктурировано, не утратив смысла. Тернарная оппозиция характерна и для социального конфликта, содержание которого именно в такой форме передается символическими "переструктурациями" сознания, как овеществленного поведения, сущности социального процесса. ж) Интерпретация нормативной роли диверсифицируемых символических структур при этом оказывается прямо связанной с их социальной функцией, поскольку понятие "функция" в контексте феноменологии означает "быть сознанием чего-либо". Здесь же "объективирование" сознания, выявление его объективного следа происходит в социальном опыте развертывающейся культурной традиции.

ж) От себя мы можем еще добавить, что тройственное структурирование сознания имеет более глубокий рефлексивно-методологический смысл. Какими свойствами должна обладать методология, ориентированная на межкультурное понимание и анализ? Очевидно, для нее должна быть невозможна монистическая редукция, ибо методологически монизм не совместим с самой ситуацией межкультурного понимания. Представление, например, иной культуры в роли "инобытия", необходимого для формирования методологического понятия, начисто уничтожает такую ситуацию. Итак, чем обеспечивается нередуцируемый методологический плюрализм? Разъясним это параболой. Дуализм — это еще не плюрализм. Два человека могут породить одного ребенка, но три — никогда. "Ребенок от троих" есть нечто абсолютно нереальное, вроде "круглого квадрата". Таково необходимое метафизическое основание методологии плюрализма. Итак, для ее осуществления необходимо располагать тремя, а не двумя подходами к пониманию.

Подводя итоги рассмотрению теорий континуумного вида Б, можно отметить, что, в отличие от континуумного вида А, где полагалось безусловно реальным временное развертывание социальных событий и потому действие механики традиции проявлялось в усилиях теоретиков осуществить "снятие д линейку" разрывов в преемственности за счет полагания идеологической непрерывности, здесь мы наблюдаем разного рода попытки "снятия" конфликтов по кругу, т.е. обеспечения самоорганизации теории за счет рекуррентно возвращающейся в себя телеологии. Идеал прошлого оборачивается некоторым будущим состоянием, которое становится объектом целедостижения. ... В самом общем виде методология Б отражает механику утверждения социокультурной нормы через систему санкций, размещаемых в некотором пространстве или сфере социальной действительности, связанной с системой деятельности по ее осознанию в традиционном духе отношением "уместности" или "понимания".

4-5. Теории континуумного вида В-1

... Субъективное, но не субстантивное изменение традиции характерно для ситуаций революционной перестройки общества, когда действительность, соответствующая желанному ценностному идеалу, предстоит создать, и люди руководствуются этим в своих сознательных устремлениях, хотя практика повседневной жизни будет осуществляться совсем по иным законам и мотивам. При этом "историческое" сознание, замечая традиционные социальные процессы, трактует их как "ложные" по отношению к творимому идеалу будущего, хотя не может не учитывать их в своей реальной политике. Ввиду сказанного нетрудно понять, что лучшим примером для анализа явился бы метод исторического материализма. Однако его теория имеет обобщенный характер и для выяснения интересующего нас аспекта, т.е. анализа социологической теории как языка описания традиции, нас вполне устроит более узкая и социологически специфированная модель, а именно - парадигма функционалистского объяснения Р.Мертона, тем более, что сам автор признает ее методологическую и проблемную близость к учению исторического материализма. В этой парадигме нас в

первую очередь будет интересоваться механизм действия, связанный с проблемой "латентной функции", как особого концептуального представления о превращенной ценности. Нетрудно заметить, что Маркс, говоря о механике действия традиции в периоды революционной "переоценки ценностей", фактически имеет в виду механизмы актуализации "латентных функций".

... Сугубо "социологическая", в известном смысле "антикультурологическая" позиция Мертона (на что, в частности, обратили впервые внимание А.Кребер и К.Клакхон в своей книге "Культура") позволяет считать его методологию изоморфной в этом смысле методу исторического материализма, когда в нем рассматривается отношение исторического сознания к традиции: оно никак не сговорено субстантивно, и их отношение остается объектом свободного ценностного манипулирования. В то же время, специализация задачи делает метод Мертона более операционалистичным и позитивистским. Операционализм и ослабление требовательности к сохранению структурной однозначности делают функционалистский подход Мертона более соответствующим процессуальному, динамическому представлению о социальной системе во "флуктуационном" смысле.

... Двигаясь в понятийном плане, Мертон критикует три основных постулата функционального анализа, выдвинутые социальными антропологами. Это, во-первых, утверждение о функциональном единстве общества, преувеличивающее степень социальной солидарности и недооценивающее важность индивидуальных решений. Данное утверждение, сложившееся в результате схематического переноса на объекты социологии структурной интегрированности и нормативной жесткости примитивных обществ, создавало представление о невозможности автономного целевого функционирования институтов, заставляло предполагать единовекторную направленность развития всей социальной системы, хотя можно было бы говорить о "векторном поле" эквивалентных конкурирующих возможностей развития и изменения. В частности, определилась склонность настаивать на недопустимости изменения знака функциональности некоторых интегральных институтов, вроде религии. Критикуя первый постулат функционализма, Мертон пришел к вы-

воду, что развитие теории функционального анализа должно происходить в направлении уточнения, спецификации социальных единиц, способных выполнять известные социальные функции. Номенклатура (предметный состав культуры), переносимая традицией, может иметь самые разные реализации, в зависимости от способа пользования ею, так, что некоторые из этих реализаций в одном случае могут оказаться функциональными, а в другом — дисфункциональными. Таким образом, понятийный анализ первого постулата функционализма привел Мертон к необходимости переноса акцента со структурной на функциональную обусловленность, с последующим конструированием структурных единиц в зависимости от функциональных требований ситуации действия.

Рассматривая второй постулат, состоящий в утверждении универсального функционализма, то есть, в предположении того, что все элементы, входящие в состав культуры, являются заведомо функциональными, в позитивном смысле, Мертон обратил внимание на многочисленность функциональных пережитков в культуре, говорить об актуальной значимости которых можно лишь с большой натяжкой. Эта проблема, в сущности, была поставлена во всей остроте еще Малиновским, который считал, что конечной инстанцией функционального анализа отдельной культуры является требование суммарного баланса функциональных последствий всех ее составляющих, между тем, как суждения о функциональности отдельных компонентов, вплоть до институтов, остаются гадательными, и здесь все решается на уровне понимания. Отсюда — огромные методологические трудности межкультурного сравнения, при котором отдельно взятый институт в разных культурных традициях теряет определенные очертания, расплывается — даже если подходить к его характеристикам не с жесткими структурными критериями, а с сугубо функциональными предпосылками.

Поскольку нельзя утверждать, что все элементы культуры являются позитивно-функциональными во что бы то ни стало, при функциональном анализе нужно быть готовым к тому, что использование этих форм способно дать как благоприятные, так и неблагоприятные последствия. Перед исследователем стоит трудная задача создания инструмента, который

позволял бы в ~~видном~~ каждом конкретном случае осуществлять "расчет" суммарного баланса использования одной и той же номенклатуры культурных объектов.

Что касается третьего постулата — утверждения о незаменимости в контексте культуры одних конститутивных единиц другими — то здесь нужно, по мнению Мертона, различать два уровня постулирования. Некоторые основные функциональные потребности человеческого и социального существования, являющиеся жизненно важными (вроде дыхания), должны быть удовлетворены любым способом. Это — уровень функциональной необходимости, или функциональных предпосылок. На втором уровне требование незаменимости культурных форм ослабляется и допустимо говорить о функциональных альтернативах, эквивалентах или подстановках, а также о разного рода символических замещениях и факультативном исполнении культурных ролей. Например, религия, как культурная форма, может иметь функциональные эквиваленты (отчасти в искусстве, отчасти в идеологии и т.п.), но нельзя устранять некоторые основные потребности человека (этические, эмоциональные, познавательные), которые конкретно удовлетворяет религия.

Идея функционального замещения, заимствованная Мертоном у З.Фрейда, перетолкована им в социологическом смысле, но самый способ операционального отношения к культурным объектам, творимым благодаря целенаправленному манипулированию, сохранен. Тем самым понятие функции, ориентированное на критерий результативности, получает у Мертона определение как объективное последствие, благоприятное в смысле приспособляемости и интегрированности системы, в отличие от субъективных намерений деятелей, с которыми они приступают к реализации своих представлений о функциональности. Конечно, итог такого взаимодействия с каких-то оценочных позиций может быть признан и дисфункциональным (т.к. то, что вышло функциональным при одних намерениях, может выйти дисфункциональным с другой точки зрения). Такой логический вывод Мертон предлагает как итог критики прежних функционалистских представлений и обобщает его в своего рода теорему: "Как одна структурная единица может иметь множество функций, так же и одна функция может быть по-

разному осуществлена совершенно противоположными элементами". Этот вывод, в частности, дает возможность Мертону настаивать на необоснованности заведомо идеологических оценок структурно-функционального метода как "консервативного" либо "радикального". Операциональный полителеологизм лишает понятие цели развития социальной системы какого-либо метафизического смысла, а, значит, не дает повода для идеологических толкований. В самом деле, если у социальной системы предполагается некоторый набор целей (а, стало быть, и телеология), это вовсе еще не подразумевает консервативности и стремления поддержать этот набор. Например, когда текущим содержанием жизни общества оказывается конфликт, то объективируемая в улучшаемом взаимодействии его частей цель устранения конфликта преследуется не ради сохранения "статус кво". Достаточно признать конфликтное состояние исходным или, по крайней мере, нормальным — и тезис о телеологическом консерватизме отпадет.

На основании концептуального и семантического анализа предшествующих функционалистских представлений Р. Мертон разработал компактную парадигму функционального объяснения. Она содержит набор категорий, кодифицирующих те понятия и проблемы, которые обычно оказываются в центре исследовательского внимания и в определенном порядке вводятся в социологическое объяснение.

В первую очередь устанавливается объективная позиция: указываются тематические очертания тех регионов социальной действительности, которым могут быть приписаны известные функции. Разумеется, объектом функционального анализа можно сделать любой социальный факт. Но необходимо, чтобы это был стандартизованный факт, т.е. способный служить образцом и воспроизводиться в социальном действии. Этому требованию удовлетворяют социальные роли, институционализированные образцы поведения, социальные процессы, культурные образцы, социальные нормы, принципы групповой организации, социальная структура, средства контроля и т.п. Все это пригодно в качестве элементов социологического языка. Такое требование вовсе не означает немедленного объектного представления перечисленных тематик — оно просто указывает на

то, какие разновидности социальных фактов могут быть включены в протоколы наблюдений и рассматриваться с точки зрения их функциональности. Преследуемая этим цель — установить потенциальные возможности объективированного воплощения субъективных мотиваций индивидов.

Вторым шагом будет встречное движение, т.е. определение понятий субъективных предрасположений к социальному действию (личных мотивов, целей и т.п.). Смысл функционального анализа в том и состоит, чтобы свести воедино на уровне наблюдаемого поведения субъективные устремления индивидов (установки, убеждения, мотивы и действия) с объективными формами их воплощения в социальной системе.

На следующем шагу вводится понятие об объективных последствиях включения индивидов в социальное взаимодействие. Эти последствия определяются как позитивные функции и дисфункции. Следует остерегаться ограничения исследовательского интереса одними лишь позитивными функциями и не смешивать субъективную категорию "мотива" (почти всегда "благого") с объективной категорией "функции".

Позитивными функциями считаются такие последствия, которые благоприятствуют адаптации или приспособлению системы, между тем как дисфункции оказывают противоположное действие. Этим, разумеется, не исключается возможность последствий, нерелевантных для рассматриваемой системы.

Центральной проблемой при различении типов последствий является введение концептуального различия между теми случаями, когда исходное субъективное целеполагание совпадает с результирующими объективными последствиями, и теми, когда они расходятся. При этом объективные последствия, позитивно способствующие адаптации и приспособлению системы, заранее учитываемые и признанные участниками системного взаимодействия, следует охарактеризовать как явные функции; в отличие от них, те последствия, которые не брались в расчет и не осознавались, могут быть названы латентными, или скрытыми функциями. Непредвиденные последствия социальных действий можно распределить по трем категориям: позитивно-функциональных латентных функций, латентных дисфункций, латентных нефункциональных последствий. Этими понятиями внимание исследователя сосредотачивается на уровне осознания соци-

альными деятелями своего поведения и выражения ими этого своего осознания в терминах, которыми они оперируют. Основная цель данного шага исследования — установить, каковы эффекты превращения латентных функций в явные функции, поскольку с этим связаны оценка роли знания в человеческом поведении и проблема внешнего манипулирования последним. Такой анализ тем более важен, что к области латентных функций обычно относят все инновации, возникающие в социальном взаимодействии просто ввиду ожидания перемен. Подобную особенность социализации молодого поколения, как подготовку к неизвестному будущему можно интерпретировать как следствие воспитания установки на латентную функциональность.

Следующим этапом исследования является уточнение того, к какой единице анализа относится та или иная функция. Главная задача — установить диапазон единиц, затрагиваемых ее влиянием. Так, поведению индивидов, групп, социальных систем и культурных систем ставятся в соответствие психологические функции, групповые функции, социетальные функции и культурные функции. После этого можно конкретизировать смысл функциональных требований, релевантных для каждого уровня: провести их типизацию, установить процедуру оценки их выполнения и т.п., т.е. создать функциональную "рамку" и по ней проверять, как работает система в целом и в отдельных частях.

Очередным логическим шагом оказывается анализ механизмов, действием которых обеспечивается выполнение определенных функций. К социальным механизмам относятся ролевая дифференциация и кристаллизация институтов, установление иерархии ценностей, социальное разделение труда и т.п. Поскольку одинакового эффекта можно добиться действием разных механизмов, следует уточнить возможности функциональных альтернатив (эквивалентов, или замещений). Речь идет об установлении диапазона возможных вариаций исследуемых фактов, в котором выполняются одни и те же функциональные требования.

Заключительным этапом функционального анализа в синхронной перспективе является продуцирование (или конструирование) основных понятий структурного контекста, в котором осуществляется функционирование социальной системы.

Зная диапазон вариаций исследуемых фактов, можно судить о фиксированных характеристиках социальной структуры, в которой реализуются исследуемые функции, поскольку структурность как раз определится тем, что эти вариации не безграничны. Взаимозависимость элементов социальной структуры естественно ограничивает возможности изменений или функциональных альтернатив. Введя понятие структурного ограничения, остается лишь определить его интенсивность, т.е. оценить, насколько тесно структурный контекст сжимает диапазон вариаций социальных фактов соответствующих определенным функциональным требованиям.

Внесение структурной определенности придает основательность оценкам социальной динамики и изменений. Подчеркивавшийся до сих пор статистический аспект функционального анализа отнюдь не является его имманентной особенностью. Появление дисфункций свидетельствует о напряжениях и структурных сдвигах и, естественно, заставляет сосредотачивать более пристальное внимание на предпосылках изменений. Особенно важно установить, к какой именно подсистеме эти дисфункции относятся в первую очередь, чтобы локализовать потенциальный источник неустойчивости. Важно также определить, преобладают ли в системе условия, благоприятствующие снятию напряжений и структурных сдвигов — или же более показательной является противоположная тенденция, т.е. следует ли говорить о предпосылке сохранения социального равновесия или же о предпосылках к его нарушению.

... Узловой проблемой в предложенной Мертонем парадигме функционального анализа, решение которой позволяет осуществлять исследовательскую процедуру не только в статическом, но и в динамическом аспекте, является, безусловно, проблема латентных и явных функций. Их различение связано с определенными эвристическими интенциями и предполагает способность однозначно оценивать любые тенденции исторического момента. Во-первых, оно призвано внести ясность в анализ иррациональных на первый взгляд форм социального поведения (например, "традиционного", "ритуального" и т.п.). Вводя понятие "латентной функции", исследователь получает возможность формулировать гипотезы, по которым та или

иная форма такого поведения обладает определенным функциональным смыслом для практикующей его социальной группы. Так, например, ритуальное поведение может обладать латентной функцией укрепления чувства групповой принадлежности. Во-вторых, представление о латентных функциях нацеливает внимание исследователя на теоретически плодотворные области изучения. Его профессиональный интерес сводится к тому, чтобы установить, обеспечивают ли распространенные в социальной практике формы деятельности желаемые результаты или же нет. Тем самым открытие латентных функций, повышающее уровень социологической рефлексии, способствует приращению социологического знания, придавая ему научный характер. Однако методология латентных и явных функций не освобождает социологический анализ от влияния предвзятых суждений. Логикой "латентных функций" можно достигать практически любого оправдания истории, выдавая непредвиденно случившееся за предварительно желанное. Вот почему данная методология отнесена нами к континууму В-1.

... Общий вывод таков: идея трансформизма и метод латентных функций должны использоваться избирательно, и их объясняющая способность возрастает по мере увеличения масштаба и глубины традиции, прочности ее связи с системой культуры в целом. Для анализа отдельных моментов общественной жизни они оказываются менее пригодными. Таким образом, уточнение контекста теорий континуумного вида В-1 обнаруживает их тяготение к представлениям континуумного вида Б, т.е. указывает на необходимость отыскания некоторого основного инварианта, хотя бы и промежуточного в общесистемном смысле, к которому сводились бы объяснения функциональных превращений.

4-6. Теории континуумного вида В-2

Примером теорий этого вида может служить концептуальная схема анализа традиции и социальных изменений М. Леви. Этот автор, развивая некоторые аспекты парадигмы функционального объяснения, пришел к понятию традиции, которая меняется субстантивно, но не субъективно, а затем конкретизировал это понятие в контексте модернизации, т.е. ос-

нового процесса социальных изменений в развивающихся странах.

... Леви рассматривает традицию как вид социального процесса, описывая ход превращения традиционных субъективных мотиваций в формы нетрадиционного объективного поведения по схеме, напоминающей различения латентных и явных функций у Мертона. Но когда затем Леви переходит к характеристике основной функции традиции в социальном процессе, как механизма структурообразования институционализации, рассматривая ее в нормативной проекции, — здесь он оказывается ближе к представлениям о социальной структуре, развивавшимся Т. Парсонсом.

... Изучение форм традиционалистского сознания показывает, что стремление следовать традиционному образцу является сознательным, и чаще всего оно осмысливается в апелляции к позитивной функциональности традиционного поведения. Однако нужно отличать традиционалистское сознание как особую форму социального поведения, когда убеждениями пользуются как орудиями воздействия на социальную действительность с целью придать ей желаемый вид, от структурно-функциональной методологии, свойства которой, внешне напоминая признаки традиционалистского сознания.

... Критика структурно-функционального анализа должна относиться не к его методологическим постулатам, а к тем незаконным идеологическим выводам, которые могут быть сделаны из этой методологии за счет смешения в процессе исследования функций того, что М. Леви назвал "идеальными" и "актуальными" структурами.

"Идеальными" можно считать такие структуры, которые членами данной социальной системы рассматриваются как должные формы поведения для себя и для других. "Актуальные" — это такие структуры, которыми характеризуется фактическое поведение членов данной социальной системы, как его мог бы засвидетельствовать посторонний наблюдатель, обладающий совершенным научным знанием. Те и другие никогда не совпадают, и все в какой-то мере это сознают. Возможны даже напряжения и стрессы в социальной жизни, источником которых является такое сознание в буквальном смысле, т.е. предположения об объективации несоответствия, а не самые факты

несоответствия. Поэтому возможность интегрирования обеспечивается лишь за счет трансформации подобных видов сознания, в ходе которой оно приобретает характер мотива, задающего направление совместных действий и объективно становящегося структурообразующей функцией.

Несовпадение идеального и актуального планов ни в какой мере не является плодом чьих-либо преднамеренных стараний. Их совершенное слияние потребовало бы совершенного знания и абсолютной согласованности мотивов всех членов данной системы, во всех ситуациях и в любые моменты времени. Но такие требования превышают познавательные способности индивидов и к тому же придают социальной системе неправдоподобно хрупкий и иллюзорный характер, поскольку всякое изменение даже мельчайшего фактора в ней, замена любого элемента вызвали бы потребность в тотальной внутренней реорганизации, т.е. полнейшей перестройке познавательных и всех прочих способностей членов в социальной действительности.

Исследовательскому сознанию, в том числе и социологическому, свойственно рассматривать свою "идеальную" (познавательную) функцию как позитивную в смысле приращения знания. Уверенность такого рода составляет основу его собственной структурной определенности и оперативности. Но в анализе социальной действительности такая интенция социологического сознания подвергает себя опасности смешения "благоприятной" функции и "функции" как таковой. В феноменологической терминологии это смешение служит признаком недостаточного улавливания сознанием собственной интенции.

Неразличению понятий "функции" и "благоприятной функции" соответствует неразличение понятий "структуры" теории и ее "организации", поскольку исследовательская функция может оказаться благоприятной лишь после приобретения социологическим знанием структурной определенности в конкретном организационном контексте. "Структура" относится к тому аспекту эмпирических явлений, который можно абстрагировать от времени. Это равносильно утверждению, что функции элементов такой "структуры" всегда благоприятны, а потому неизменны. Таким образом, состоянию идеального функционирования теории соответствует понятие вневременной, идеальной ее структуры. Актуальные же теоретические конструкции

эмпиричны в том смысле, что и наблюдаемые факты. Наблюдаются они в форме теоретических организованностей, которые как бы "видит воочию" в некоторой конструктивной форме всезнающий ум и которые можно классифицировать с позиций функционального либо структурного рассмотрения, в зависимости от частной и неабсолютной точки зрения, с которой изучаются в них явления.

Социологическое сознание рассматривает сохранение своей операциональности, т.е. структурной определенности, в качестве основного требования функционирования. Всякое отклонение от идеальной структуры, всякое несходство с ней структуры актуальной, оно склонно рассматривать как нарушение этого требования (в этом состоит впервые провозглашенный Декартом принцип "исследовательского скептицизма").

... Социальные деятели могут выполнять в социальном процессе не произвольные (непредумышленные), не осознаваемые, либо же произвольные, но не осознанные — функции и порождать соответствующие структуры. Все деятели, участвующие в процессе трансляции культуры, в ее предметном содержании, исполняют при этом непредумышленные неосознанные функции: их может "знать" лишь совершенный наблюдатель социокультурного процесса. Традиционалистская идеология, напротив, несет вполне предумышленные и осознаваемые функции. Функциональное требование социальной системы к индивидам состоит в том, чтобы их поступки были координированы. Это требование находит структурное оформление в понятии "института". Институт можно определить как нормативную стандартную схему, сохранение конформности которой является ожидаемым и воспринимается как эуфункция, а отсутствие действий ради такого сохранения сопровождается моральным осуждением и санкциями со стороны индивидов и организаций, включенных в ту же социальную систему и замечающих отклонение от подобных действий, считая его дисфункцией. Степень институционализации определяется мерой ожидаемого сохранения конформности института, т.е. его эуфункциональности, и интенсивностью санкций при отклонении от действий, направленных к такому сохранению, т.е. дисфункциональности.

Очевидно, чтобы традиционализм утратил дисфункциональность для социальной системы, он должен перестать воспри-

ниматься как предумышленная идеология, способная вызвать ответные санкции в той же системе. Поскольку в социальном процессе при такой его трактовке возможны два источника изменений: в аспекте поддержания конформности института и в аспекте санкций, то идеология традиционализма превращается в конформизм, т.е. следование определенным нормам. Однако эти нормы могут уже осознаваться ауфункционально, перестав действовать на сознание в качестве санкций, после того как они будут отождествлены с "подлинным" содержанием культурной традиции. Конвергенция активно-мотивированного сознания и функционально определенной социальной деятельности приводит к складыванию особого ключевого института, который выступает как структурное требование для той системы, в которой существует. Если это требование распространяется на всю систему, такой институт может быть назван парциальным. Его следует рассматривать как более или менее стратегический в зависимости от того, будет ли это: /1/ институционализированная форма всего структурного требования или его части; /2/ влечет ли за собой изменение в социальной системе уничтожение структурного требования. Первый аспект стратегического парциального института следует признать существенным, второй — критическим.

Понятие традиции можно определить как институт, сохранение которого институционализировано в силу описанного выше механизма конвергенции; в нем норма перестает восприниматься как санкция. Традиция — особая форма института. Всякий институт можно рассматривать как более или менее традиционный или традиционалистский (традиционализированный) в той степени, в какой сохранность его действия институционализирована без всякого учета изменения функциональных последствий деятельности на его условиях, т.е. независимо от того, будут ли эти последствия ауфункциональными или дисфункциональными. По рассмотренной схеме, традиция получает двойную институционализацию: (1) ее структура оказывается институтом; /2/ сохранение ее структуры также оказывается институтом. Этим обеспечивается возможность единонаправленности структурно-функциональных требований и предпосылка в социальном процессе. В итоге традиционализации

общества понятия функции и структуры утрачивают амбивалентность ("эу" - "дис"); вступает в действие механизм самоорганизации, и в силу его телеономического эффекта общество приобретает черты органичности.

Из сказанного вытекает, что традиция может меняться по крайней мере в двух радикально отличных направлениях. Во-первых: в отношении традиционализируемого института. В понятии любого института (в его конформативном аспекте) всегда имплицитно присутствует некоторая интенция к традиционализации, так что здесь речь может идти только о степени. Более важно то, что традиция, как и прочие институты, может меняться по соотношению в ней конформативного и санкционного аспектов. Если первое направление изменений относится к актуальной структуре традиции, то второе - к идеальной, т.к. санкция рассчитана на ожидаемое отклонение. Дело в том, что идеал традиционализма состоит отнюдь не в избегании санкции за счет приписывания сегодняшним нормам освященного стариной авторитета, а в реализации своей функции общественного действия как явной, т.е. предусмотренной и сознаваемой. Поэтому традиционалистское сознание стремится придать своей структуре вневременный и логически необходимый характер. В регулятивном смысле это связано с понятием "вечной" культурной ценности традиции, в конструктивном же смысле - со структурным понятием критерия научной истины, т.е. верифицируемости знания. И то и другое суть образцы идеально-утопических структур, которые можно определить как особые наборы нормативных стандартных схем, хотя и не институционализированных актуально, но требующих отношения к себе как к институционализированным. Стремление к ним, как к идеалам, в высшей степени институционализировано как в конформативном, так и в санкционном аспектах. В тех социальных системах, где действуют такие идеально-утопические структуры сознания, они часто несут функцию обучения действительным институциональным структурам социальной системы и тому набору понятий, в терминах которых ожидается действительная конформность менее экстремальным ожиданиям.

... Первая проблема, которую необходимо решить - это проблема определения. Элементарным структурным определени-

ем традиционного общества будет такое, в котором попросту собраны все признаки не-модернизма (использование живой силы как источника энергии, ограниченность применения механических средств, орудий и т.п.). Но такое определение явно неудовлетворительно: оно не вскрывает внутренней специфики традиционных обществ, остающихся за той "абсолютной" гранью, с которой начинается развитие. Для решения проблемы делаются попытки использовать иные критерии: масштаб общества, наличие письменности, уровень примитивности, кочевой или оседлый образ жизни, "западные" или "азиатские" способы производства и формы сознания. Все эти критерии недостаточны, не устраняют порока основной структурной оппозиции, основанной на произвольном приписывании знаков ("плюс" или "минус") разным признакам; все они знают многочисленные исторические исключения и отступления. Поэтому структурные характеристики любого относительно немодернизированного общества Леви предпочитает рассматривать независимо по тем шести признакам, которые фигурировали в анализе процесса модернизации. (То же относится к организационным аспектам бюрократии и семьи). Независимое рассмотрение по одним и тем же формальным параметрам дает, по мнению Леви, возможность выявления существенных характеристик обоих типов и сохраняет перспективу их сопоставления. Такой подход, в частности, позволяет провести принцип сохранения традиционного действия, как неизменного в своей сущности социологического феномена, не сводимого к простой иррациональной конфронтации рациональному действию, что фактически получалось у М. Вебера и Т. Парсонса. Традиционное действие сохраняется, переключая в ходе модернизации контексты своего приложения (семья-фамилизм и т.п.). В качестве идеальной структуры, традиционное действие принимает облик консерватизма, скрывающего под своей идеологией накапливающиеся действительные изменения в социальных отношениях — до тех пор, пока они не диверсифицируют из сознания под действием механизма "конвергенции". На таком основании Леви, опираясь на Б. Малиновского, отвергает, как нереальную, оппозицию мышления "рациональных" и "пре-рациональных" народов (имеется в виду концепция Л. Леви-Брюля). Если орга-

низационный контекст способствует максимальному сближению идеальных и актуальных структур, общество традиционализируется в этом контексте и проблемы рационализации никогда не будут осознаны, поскольку отсутствует мотивировка такого осознания (в качестве исторического примера фактического совпадения "идеальных" и "актуальных" структур Леви анализирует организацию старокитайской бюрократии). Таким образом, проблема стабильности модернизирующегося общества определяется не степенью его отхода от "традиционного" состояния, а предпосылками для сближения двух типов структур. Леви рассматривает эти предпосылки по следующим шести критериям: (1) когнитивному; (2) осознания членства в организации; (3) субстантивного определения структуры действия; (4) аффективному; (5) целевой ориентации; (6) стратификации. Во всех этих критериях (также представляющих собой модификацию схемы образцов ценностной ориентации Т. Парсонса) ищется соотношение идеальных и актуальных структур и намечаются соответствующие полярности их состояний, т.е. "категории конвергенции". Леви предлагает шесть таких парных категорий, отчасти перекрывающих четыре пары взаимоотносящихся терминов, описывающих модернизацию. Это: (а) традиционность—рациональность; (б) партикуляризм—универсализм; (в) функциональная диффузность—функциональная специфичность; (г) индивидуализм—сообщительность; (д) иерархичность—неиерархичность. Для каждой категории оперативным является соответствующий ей критерий. Важность критериев и категорий структурирования традиционного общества убывает в порядке их перечисления. Инициатива, таким образом, отдается когнитивному критерию традиционно—рациональной полярности, которая в идеальных структурах предстает как оппозиция традиционного и рационального сознания. Но эта оппозиция—не абсолютна в действительном смысле. По определению Леви, рациональное сознание подразумевает уровень знания теоретически всеведущего наблюдателя—ученого; оно не нарушает критериев научной истинности и должно быть получено в соответствии с правилами научного метода. Заключение в понятиях традиционного сознания фактически могут совпадать с выводами, сделанными на чисто рациональной основе. Но ес-

ли это даже и так, традиционное сознание в любом случае определяется как знание, оправданное с точки зрения индивида да тем, что основанием для его принятия является соображение о таком способе оперирования с ним ("работа с традицией"), который является признанным или принятым и его следует придерживаться, поскольку в прежние времена поступали так же. Таково определение сущности традиции в социально-действенном смысле. Но в названном соображении всегда подразумевается различие точек зрения "наблюдателя" и "деятеля", откуда следует невозможность чисто "научного" ответа на вопрос наблюдателя о мере рациональности традиционных ценностей. Точно так же нельзя вынести окончательного решения о рациональности модернизационных действий. Этот вывод распространяется и на оценку содержания остальных пяти категорий, в терминах которых описывается структура традиционного общества. Например, оппозиция партикуляризма и универсализма может быть объяснена через механизмы "блокировки" социальной мобильности (что соответствует "аскрипции" у Т. Парсонса). Но действие этих механизмов, в свою очередь, может быть универсальным или частным, так что конкретизация структуры достигается средствами чисто внешнего анализа действия, без учета самодеятельности традиционного сознания. Иными словами, анализ Леви все более тяготеет к парсоновской теории, где предусмотрены разные уровни рассмотрения, перекрещивающиеся пучки признаков и т.п. В итоге структура традиционного общества вырождается в простую "матричную модель", итоговая конкретизация которой в эмпирическом материале в конечном счете зависит от понимания и способности суждения аналитика, хотя и занимающего внешнюю по отношению к изучаемому обществу позицию, но не свободного в оценках, ввиду скованности "собственной" традицией, как непроходимой "метафизикой".

Леви пытается преодолеть недостаток неэмпирического аналитизма за счет различения "конкретных" и "аналитических" социальных структур — наподобие того, как в схоластической философии различают уровни "субстанций" и их "первичных" и "вторичных" качеств или акциденций. Но такое различие конвенционально, и чтобы им пользоваться, необходимо установить правила (типологию правил!) оперирования с сознанием

(например, зафиксировав процедуру "феноменологической редукции"). Последнее вполне зависит от интенции исследователя: будет ли она "традиционалистской" или "модернистской". В зависимости от сознательно принятой позиции, возникает угроза реификации то одного, то другого "вторичного" аспекта (например, "человек экономический" при модернистской позиции принимается за "всего" человека точно также, как при традиционалистской позиции за него принимается "человек религиозный" и т.п. Впрочем, в силу типовых парциальных свойств института традиции первое отождествление легко распознается сознанием как ложное и чуждое ему, второе же — с трудом). Поэтому Леви предпочел пойти в направлении группировки существенных аспектов, которые, как ему кажется, сохраняются при любом способе рассмотрения. Такое решение, разумеется, открыто для критики: ведь автор не показывает специально (или типологически), каким образом все частные точки зрения редуцируются к единой социологической позиции. Игнорируя проблему социологического понимания, он предлагает чисто формальную группировку аспектов социальной системы, существенных при определении как ее традиционности, так и модернизма.

... Учитывая, что степень важности семьи в обществе служит показателем уровня его традиционности, он рассматривает семью как фокальную точку в структурах родства, с одной стороны, и в социальных структурах вообще, с другой. Это позволяет ему выделить контуры традиционного общества на общем социальном фоне и показать, где эти контуры размываются, за счет чего, во что переходят. Семья как фокус ролевой дифференциации дает тип объясняющего механизма для явлений вроде nepотизма и т.п. Семья как фокус солидарности позволяет рассматривать "отчуждение семьи" как устойчивый признак модернизации. Семья как фокус экономической расстановки указывает на степень самодостаточности общества и проливает свет на причины оживления националистических тенденций в условиях модернизации. Семья как фокус политической расстановки объясняет некоторые формы организации власти в быстро модернизирующихся странах (например, в Японии). Наконец семья как фокус интеграции и экспрессив-

ных средств позволяет понять меняющуюся функцию ее самой в условиях модернизации (упор на "рекреативность" и первичную социализацию, а не координацию и т.п.). Введя дальнейшее различие вариаций и типов семей и единиц родства по критериям, принятым в социальной антропологии, Леви получает в итоге весьма сложную таксономическую структуру, организационные элементы которой соответствуют отношениям разных уровней между семьей и прочими структурами традиционных обществ, переживающих изменения. Эта детальность соответствует замыслу автора, по мнению которого структуры семьи и родства способны дать максимум информации о разных сферах и аспектах социальной структуры по сравнению с любой иной отдельно взятой подсистемой в любом обществе.

При анализе правительственных организаций в тех же структурных категориях Леви сосредотачивает внимание на основном отличии правительства от общества и семьи: на осознании необходимости пополнения своей организации новыми членами, как специального задания. Это обеспечило высокую эффективность действия механизмов традиционализации в политических формах сознания повсюду, где возникали организации типа правительства, служившие инициаторами и основными проводниками традиционалистской идеологии в иных разрядах социальных отношений. Итогом явилась сплошная бюрократизация правительственного аппарата в традиционалистских обществах, явившаяся логическим итогом рационализации этой основной, сознательно культивируемой тенденции.

/ ГЛАВА ВТОРАЯ /

Раздел II. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность и формальное обоснование знания

§ 1. Дихотомия "дописьменных" и "письменных" обществ

... Антропологическая наука после работ Ф. Боаса, Б. Малиновского и К. Леви-Стросса окончательно отказалась от представления о "примитивном человеке" с "дологическим мышлением", противопоставляемым "рациональному" мышлению

современного человека, с которыми будто бы может иметь дело только социология. Но, с другой стороны, это привело к стиранию различий в дихотомиях типа "дописьменное-письменное" и дало повод к схематическому уподоблению "примитивного" общества современному "массовому" обществу. Для выяснения действительной социологической сущности их подразумеваемого сходства и различия целесообразно усмотреть основание дихотомии (или даже трихотомии) в смене форм традиции, когда она осуществляется на нормативной, ценностной или идейной основе, так что это бывает связано с разными коммуникативными средствами трансляции культуры.

§ 2. Разрывы традиции и объективация ценностей

Переход от устной традиции к письменной означал высвобождение предметной ценности, как основного в тематическом содержании культурной трансляции. Предметная ценность как таковая не связана с оценками, и потому ее коммуникация нейтральна. Но в то же время понятие предметной ценности содержит в себе объяснение мотива коммуникации, инициатива которой при таком ее содержании в принципе исходит от индивидов. Итак, письменная форма трансляции культуры связана с особой разновидностью механизмов социального действия, базирующихся на ценностях. Для их анализа необходимо показать, во-первых, по каким каналам свободные ценности в процессе коммуникации вновь трансформируются в иные формы и идеи и какие это может иметь последствия для социальной структуры и организации общественного процесса.

Дж. Гоулд и У. Колб дают следующее "транслятивное" определение традиции: "Традиция в узком смысле - термин нейтральный, употребляемый для обозначения трансляции, передачи, как правило, устной, благодаря чему оказываются возможными разные способы имитации, оценки и понимания того, что передается из поколения в поколение и что тем самым эти способы сохраняют". Ценностный способ передачи имеет в виду отнюдь не само объектное содержание традиции (таким содержанием может быть лишь знание), а именно мотивировку к передаче как таковой, при сохранении нейтрального отношения к содержанию. Весьма существенно, что в коммуникации

такого типа может быть утрачена субстанция содержания, но не должен быть утрачен мотив к передаче. Именно в определении этой специфики появление письменности играет решающую роль.

Если иметь в виду коммуникацию между поколениями, здесь возможны как непосредственные связи между отцами и детьми, или же старшими и младшими, при которых под влиянием меняющихся социально-исторических обстоятельств возникают "трения" по поводу ценностей культуры, так и опосредованные отношения "предков" и "потомков", при которых контакт между поколениями не обязательно должен осуществляться континуумно, по линейной цепочке. Именно благодаря распространению письма нормальным явлением становится передача ценностей от "отцов" к "внукам" и "правнукам" без посредничества "сыновей". Разрыв "цепочки" был отрефлексирован в культурном сознании, и этот факт стал далее передаваться в культуре в форме специфического понятия: "индивид". Формообразующую функцию при этом осуществила религия. В традиционных (или традиционалистских, что в данном случае неважно) обществах в фокусе религиозных представлений оказывается идея имманентного Бога, между тем как в "исторических" обществах (т.е. таких, где действует культурное сознание реальности перемен) — идея трансцендентного Бога. Это различие соответствует степени близости идеальных моделей (т.е. структур сознания) актуальным моделям (т.е. формам поведения). Имманентизм означает их совмещение в сознании (например, в индуизме). Трансцендентность — структурную оппозицию желаемого и действительного, которая служит источником социальных напряжений и изменений (например, в иудаизме). Интересен эффект появления идеи имманентно-трансцендентного Бога: здесь принципы социальной иерархии и свободной воли индивида связаны положительной связью (например, в христианстве). Эти три формы близко соответствуют ситуациям непрерывности традиции в устном виде (путем личной передачи от "отцов" — "детям"), прерывной традиции при появившемся письме и, наконец, временной компенсации дисфункциональных последствий возникновения письменности за счет связывания прерывающейся традиции канонами организации. Та-

ким образом, основной тезис социологии религии у Макса Вебера, согласно которому развитие типов социального действия в историческом процессе объясняется постепенным выделением активной, "направленной на мир", формы общественного сознания, получает весьма верное подтверждение в феномене письма, в его социальной роли. Более того, этот феномен позволяет объяснить описываемый Вебером процесс с более общих и формальных позиций семантики ценностей. ж) ...

§ 3. Автономизация личности и ценностный выбор

Д. Рисмен заметил, что разница между обществами "традиционными" и "современными" состоит не столько в элиминации традиции в последних, сколько в происходящем в них процессе "расчленения традиций", связанном с усиленным разделением труда и социальной стратификацией. Предложенная Рисменом трехчастная типология человеческого поведения имеет, в сущности, единое основание, определяемое оценкой направленности этого поведения по отношению к господствующей тенденции социального процесса. Различая "личностей, ориентированных традицией", "личностей, ориентированных изнутри" и "личностей, ориентированных извне", Рисмен подразумевает, что эта типология должна служить концептуальной рамкой при анализе инверсивности либо диверсивности реального поведения индивидов. Так называемая "аномическая личность", в сущности, способна проявлять черты любого из этих типов, но, так сказать, "не к месту": в той ситуации, когда ее образ действий

ж) Хороший пример роли письменности в становлении исторического сознания и изменении роли "религиозного выразителя" приводит Э. Маккензи в книге "Обоюдоострый меч". Религия древних евреев была основана на вере, что Бог может говорить с людьми. В Библии Его слово звучит почти на каждом шагу. Однако можно провести резкую границу, после которой Его слово стало звучать все реже и реже. Это — период "вавилонского пленения" евреев в 587-536 гг до н.э.: Произошел реальный разрыв между "отцами" и "внуками". Когда Ездра вернулся в Иерусалим из Вавилона, он принес с собой Книгу закона. Но о нем не сказано, как говорилось о пророках встарь: "Слово Господа снизошло на Ездру". Движение пророчества затухает. Когда тремя веками спустя Иуда Маккавей, не зная, что делать с камнями оскверненного алтаря, решил припрятать их в укромном месте до поры, пока появится пророк и скажет, что делать, это прозвучало грустным признанием того, что времена пророчества миновали.

оказывается исключением. Именно потому она воспринимается обществом как аномальная. При этом для нее существует альтернатива: либо стать автономной, либо признать себя аномичной. Автономные личности способны соблюдать основные нормы поведения в обществе, но свободны решать, когда эту конформность им следует нарушить, а когда нет. Аномические деятели жестко конформны нормам поведения, отличным от господствующих социальных норм, и для них нет выбора. Социальная аномия, таким образом, оказывается связанной не с психологией, а с обстоятельствами процесса социальных изменений. ... Индивидуализация – признак аномичности в традиционном обществе, и письменность здесь выступила средством создания другой альтернативы – автономизации. В этом смысле она оказалась механизмом интеграции традиции на новой основе: на свободе ценностного выбора.

§ 4. Вычленение символов – реализация традиций

Хотя символы входят в состав культуры, но природа символизма коренится в способности человека разумно координировать свои поступки, направлять свою деятельность к достижению определенных целей. Именно потому, когда говорят о механизмах социального действия, имеют в виду эмпирическое обобщение процессов сознательной мотивации, рассматриваемых с точки зрения их функциональной важности для системы действия, и эта важность состоит в направленности деятеля на объект и в удовлетворении при его достижении. Поэтому, в частности, нет смысла редуцировать социальное поведение человека ни к "социальным" инстинктам, ни к "командам" генокода, ни к элементарным импульсам подсознания. ... Символы же возникают лишь при взаимодействии индивидов друг с другом (и с объектами вообще), как с социальными объектами.

... **Опора** традиции на "прошлое" (символическое!) – факт далеко не элементарный: из него, в зависимости от того или иного ракурса интерпретации, выступают разные модальности пользования традицией. Очевидно, наличная социальная организация общества во многом определяется способами пользования разными формами языка традиции.

Рационализация умения пользоваться языком, проявляющаяся в том, что намерения и планы четко формулируются, альтернативы поведения исследуются и оцениваются, цели и средства соразмеряются, вовсе еще не означает, что человек освободился от влияния традиции. Ведь язык по природе своей — всегда продукт опыта и обучения. Нигде, как в языковой материи, не заметно, что любое человеческое изобретение и новшество обычно сводится лишь к небольшой реорганизации, стилистической перестройке — прежнего знания и практики. Несколько утрируя, можно сказать, что язык в массе состоит из "функциональных пережитков". Для этого подыскивается ряд оснований, отразившихся в характере символов. Во-первых, как уже отмечалось, значения символов устанавливаются по социальной договоренности, т.е. они не имманентны. Значит, символ никогда не бывает объектом воспитания, но лишь предметом знания. Значения, приписываемые чувственным впечатлениям, определяются символическим опытом и обучением человека, т.е. составляют часть процесса культурной традиции. Человек реконструирует объектные значения через знаки, но чтобы убедиться в правильности своей реконструкции, он должен выверить результат по той же традиции.

Вторая причина, связывающая человека с прошлым, — существование формальных и неформальных правил приписывания значений символам и опосредуемому таким образом социальному опыту. Эти правила оформляют и организуют познавательные мотивы индивида. Такого рода правила дают возможность принятия решений в неопределенных ситуациях, помогая осмысливать наблюдения и авторитетный опыт. В частности, использование такого рода формальных правил вывода — существенная особенность научного исследования.

Обе причины представляют собой два аспекта одного явления. Вычленение из символов их значений, предметное обособление их знаковой и значащей природы составляют субъективное содержание познавательной деятельности. Но эта деятельность никогда не стала бы осмысленной, если бы не опиралась на объективно задаваемые правила такого обособления. Субъективно понимаемые критерии когнитивной организованности предполагают, будто человек смотрит на мир таким образом,

что его основные знаковые характеристики приобретают тенденцию к гармонии и уравниванию. В этом проявляется "телеологическое свойство" человеческой способности суждения, постулированное Кантом. ...

§ 5. Культура, как она известна изнутри

Рассмотрим элементарную этологическую иллюстрацию. Только что вылупившийся из яйца цыпленок остается спокоен, если над ним пронести картонный силуэт нехищной птицы с длинным клювом; но он прячется, если пронести силуэт хищной птицы с крючковатым коротким клювом. Этот силуэт выступает как "знак" с точки зрения всезнающего семиотика — для цыпленка же он есть чистое значение, приказ к бегству: именно приказ, а не сигнал, поскольку понятие сигнала подразумевает возможность его осмысления как такового и вероятность непослушания; цыпленок же этой возможности лишен. Описывать поведение цыпленка в терминах символической коммуникации с хищным силуэтом — будет ничем иным, как "игрой языка". Лишь для системы "силуэт-цыпленок-наблюдатель" удастся построить модель по типу "семиотического треугольника".

... Перенесемся теперь в социальную ситуацию, помня, что реальная культурная традиция — это конкретные возможности и конкретные невозможности. Как в примитивных, так и в современных обществах существовало и существует знание, эзотерическое в том смысле, что оно может быть сообщено только в пределах четко очерченной группы (таковы религиозные группы, правящие элиты, дирекции промышленных корпораций, политические партии и т.п.). Существование в обществе так или иначе замкнутых групп влечет за собой появление символики закрытых групп, особого рода ценностей-норм, а значит существование разных "традиций". Если рассмотреть все общество как автономное целое, на фоне иных возможных обществ, то оно в отношении высших ценностей своей культуры также выглядит превращенной формой эзотерического коллектива, в этом — основная проблема межкультурного понимания. Но возможности такой "парциальной" автономизации ограничены кругом довольно строгих условий, коре-

нящихся как в специфике групповой деятельности, так и в особенностях человеческого "материала", т.е. в феноменах антропологии. Итак, в реальной общественной жизни процесс культурной трансляции оказывается похожим на посвящение в таинство, и если даже сходство это прослеживается в небольшой степени, все же передача ~~сущности~~ осуществляется в разных группах по-особенному и охватывает разные элементы культуры. В примитивных, дописьменных обществах ритуал инициации имеет тотальный характер, т.е. выполняет функции всего символического кода культуры, связан со всеми сторонами общественного бытия, целиком формирует содержание группового сознания. Образование "эйдетических" представлений, связанных в ритуале инициации со строго определенными рядами непосредственно переживаемых психосоматических состояний, обособившись в предметно осознаваемую знаковую действительность, сделалось тем механизмом, под действием которого кристаллизовались ценности, как конвенциональные ориентиры поступков в процессе индивидуального выбора.

Каждая социальная группа располагает собственными способами социальной трансляции, отличающимися большей или меньшей ролью устного слова, большей или меньшей ролью письма, большей или меньшей ролью родства и обрядности и т.п., наконец, большей или меньшей доступностью ее для членов прочих групп данного общества. В этом смысле ритуал есть процедура фиксации некоторых знаков как значений, т.е. изымания их из ситуации свободного выбора, лишения их конвенциональности (в представлениях членов группы), короче: лишения этих знаков знаковости и нагружения их значением, объектностью. Свобода выбора проявляется во внешней стратегии ритуальной группы, в ее избирательности по отношению к тем, над кем предстоит осуществить операцию превращения знаков в значения, налагая на их ценности цепи нормативной обязательности, как некое благодатное влияние. Проблематика этого рода рассматривается в социологии со времен Дюркгейма, уделившего ей немало места в "Элементарных формах религиозной жизни". М.Хальбвакс поставил ее в центр своих исследовательских интересов в "Со-

циальных кадрах памяти", но ее семантика и механизмы еще далеко не уяснены.

В частности, неясно, как быть с анализом изменения передаваемых из поколения в поколение элементов культуры. В этом смысле очевидно, по крайней мере, лишь то, что формальная группа (т.е. та, которая воспроизводится не за счет органического прироста и замены элементов, а за счет их набора — например, правительство) никогда не может быть "эзотеричной": это противоречило бы ее функции и способу воспроизводства. Именно потому в формальных группах проблемы и темы традиции не приобретают такой интенсивной ценностной окраски, как в неформальных. Утверждения, что та или иная идея или институт существовали "испокон веков", для формальных групп и организаций имеют в значительной мере только метафорический смысл, поскольку в них содержанием сохраняемого оказывается фактически изменение, приспособление к новым условиям и контингенту выбора. Но в неформальных коллективах и группах воспоминаниям не дают побледнеть, и потому в них вера в сохранение духа прошлого не является столь уж иллюзорной, а всякие попытки ее поколебать с ожесточением отвергаются. То же повторяется на любом социальном уровне, когда затрагиваются неформальные органические основы общества, ставится под сомнение непрерывность его традиции.

... По-видимому, традиционность "дописьменных" обществ прямо связана с ситуацией, в которой передача культурного наследия осуществляется только устно, а потому нет ни проблемы, ни возможности обособления ценностей: их функциональное место занимают конкретные лица и события. Традиционалистские цивилизации по-разному имитируют это условие. Господствующие в них идеологии стремятся превратить его в системообразующий принцип парциального института традиции. В истинно традиционных обществах исключительно большое значение придается механизмам запоминания и сохранения актуальных для группы значений, причем, основная цель состоит в однозначном и недвусмысленном их воспроизведении. В традиционалистской обработке

упор делается уже не на формы значений, а на значения форм, т.е. на процедурное осмысление правил запоминания и воспроизведения. Дело в том, что в традиционалистских обществах, знакомых с письменностью, культурное наследие реально утрачивает свою одномерность, и передача конкретной сущности значений лишается смысла. Опосредованность передачи кладет конец статичности интерпретации и создает возможность разного понимания. Именно множественность интерпретаций предполагает потребность в однозначном выборе, в принятии конечного волевого решения. Традиционалистская идеология ставит целью избегать подобной ситуации. Этим объясняется не только ограниченность распространения письма в великих цивилизациях Востока, но и существенное изменение его социальной функции, помимо коммуникативной.

... Итак, все представления о времени и его членение в примитивных культурах — лишь переструктуризация на пространственной основе фиксированных и вечных календарско-космических элементов, независимо от того "рисунка", который они принимают: цикл, рекуррентное возвратно-поступательное движение, маятниковое движение и т.п. Прав был Ф. Боас, называвший примитивные культуры живущими без прошлого (вот так традиционность!). Так называемый процесс временного существования состоит в припоминании и забывании, т.е. в выемке и вставлении элементов в мозаику картины бытия. В этом смысле "элементы", или "буквы" (что по-гречески одно и то же: "стихия") суть чистые интенционалы значений, и мировоззренческая конструкция сознания эквивалентна смыслу действительно происходящего в мире. Примитивное сознание не знает неистинности: оно понимает лишь "правильное" или "неправильное".

Появление письменности внесло кризис в это единство и породило чувство истории.

oooooooooooo

/ Продолжение следует /