

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Глава вторая

НОРМА, ЦЕННОСТЬ, ДЕЙЯ

Раздел 1. Нормативное воздействие традиции и его ультимативное осуществление.

§ 1. Проблема психологизма в социологической теории

Для разрешения психологической проблемы в социологическом объяснении и естественного включения описания человеческого поведения в теорию социологии необходимо нарушить постулат о взаимной исключимости норм и ценностей в системе социального действия.

В аналитическом плане это, пожалуй, неосуществимо. И не случайно, по-видимому, такой в общем позитивистски настроенный теоретик, как Т. Парсонс в качестве "натурального" базиса теории социального действия избрал не собственно психологию, а психоанализ. Однако, психоанализ, вопреки казуальной натуралистичности его основных постулатов, отнюдь не ставит задачей естественное объяснение человеческого поведения. Его цели — терапевтические, и ради их достижения создается некая версия квазидействительности, достигается нужная степень веры в нее со стороны обоих участников психоаналитической процедуры, после чего осуществляется весьма сложное intersubjective взаимодействие, с широким привлечением символических посредников и мифологических представлений. Так что психоанализ пришелся впору теории социального действия не потому, что он дает естественное объяснение человеческого поведения, как оно определяется реальной социальной средой и культурными условиями, а потому, что он идет навстречу желаниям этой теории, попросту имитирует в своем "объяснении" фундаментальный для нее постулат intersubjectivity.

Итак, психоанализ — не объясняющая теория, а способ лечения. В нем все происходит в иной модальности и с иным намерением, чем в ординарной теории и учесть его в нефактуальности и несимметричности невозможно. Этим, по-видимому, объясняется популярность психоаналитического "объяснения"

в социологии и культурологии. Особенно привлекателен он для последней, столь слабо освещенной проблемой межкультурного сравнения. Казалось бы, психоанализ предлагает универсальное основание для понимания того, что происходит в любых культурах. Но из-за того же гипнотического эффекта, производимого психоаналитическими мифами, столь охотно "поддающимся" требованиям культурологического объяснения, достигаемый универсализм оказывается слишком хорошим - до такой степени, что остается непонятным, в чем же межкультурное различие, помимо второстепенных деталей реквизита.

Если бы автору предложили выбирать между реальностью и научностью, он не колеблясь выбрал бы первое (потому что в реальности не преминет отыскаться и научность, но не наоборот). Хотя психоанализ как бы весь соткан из "идеальных представлений", на деле он слишком материалистичен. Последовательное применение его принципов не оставляет места для подлинной социологической теории: она становится ненужной. Остается загадкой, как удалось Т. Парсонсу совместить в рамках единой концептуальной схемы терапию Э. Фрейда (вполне приемлемую и даже несравненную в своем роде) и дюркгеймовский социологизм. Какого бы мнения мы ни придерживались относительно тенденций к реификации у самого Дюркгейма, но объективная независимость социальных фактов, их реальное существование и, главное, сохраняемость во времени, помимо индивидуальных представлений, отдельных ситуаций и случаев индивидуальных взаимодействий - краеугольные камни здания объективной социологической науки. И то обстоятельство, что культура не существует независимо от ее носителей и актуализуется лишь в их взаимодействиях и организациях, не исключает объективности ее существования. Эта объективность должна проявляться в некоторых признаках, естественных для социального бытия. Объяснение последнего происходит через нормативный аспект культуры, и реализуется оно благодаря действию традиции.

Ни системы ценностей, ни тем более системы идей не допускают взгляда сквозь себя на культуру как на естественный объект.

Если бы норма была субъектом, ее идеалом и предельным стремлением оказалось бы, по-видимому, намерение остаться нормой "во что бы то ни стало" или сделаться нормой "в предельной степени". Идеал нормы — уникальность и неукоснительность нормативного воздействия. "Нормальность" статического распределения, реализацией этого идеала в действительном человеческом поведении — всегда лишь некоторый допуск (в пределах толерантности культуры), неизменно сжимаемый системой санкций. Благодаря нормативному эффекту, культуры все-таки столь же естественно различны, как скалы и море, солнце и ветер. И лишь благодаря ему возможно их предметное изучение, возможна теория культуры (и единственно в этом случае — нужна).

Ценности культуры обнаруживаются только при межкультурном взаимодействии (включая и субкультурные уровни), между тем как в идеях содержится уже нечто общее для всех культур, и потому они более отвлечены и труднее представимы в культурологическом знании.

Чем выше степень нормативной изобретенности, тем ближе связанный с ней социальный уровень к своему естественному состоянию, при котором любое человеческое действие приобретает недвусмысленное значение, связанное со спецификой культуры. Например, ткнув пальцем в лист бумаги, я порву лист; ткнув пальцем в стенку, я рискну сломать палец; но если я овладею приемами японской борьбы карате, то, ткнув пальцем в стенку, я пробью в ней дыру. Так примерно обстоит дело с обязательной нормативностью в разных культурах... только вместе пальца слепует, имеет в виду проявления человеческой познания и умышленной деятельности. Лишь в проекции конкретных культурных форм возможно изучение человеческой этологии.

Неравноплечие во взаимных ожиданиях нормы и ценности сказывается в том, что всякая ценность предполагает норму, но не всякая норма предполагает ценность. Такая их естественная позиция. Их отношение — как между отцом и сыном: каждый сын имеет отца, но не каждый отец — сына (у него может быть и дочь). Для того, чтобы стать отцом, необходимо совершить акт, нормативность которого естественно проистекает из его необходимости. Это — как бы деонтичность в пол-

нейшей своей реализация: она ультимативна, не знает исключений и статистического разброса. Поэтому для такого акта реальной будет лишь его нормативность, а не "нормальность". Примерно в том же смысле уникальность нормативного действия культурной традиции, ближе всего представляемая в ритуале, формирует облик культуры через воздействия в чистых значениях, лишённых какой-либо знаменности.

Сын всегда может служить знаком отца, но не наоборот. Поэтому сын - "объективная позиция", отец - "субъективный принцип". Сын может представлять ценность для отца, но он для него случаен, как знак. Для сына же отец обязателен, как значение его собственного существования. Для отца возможна "личная определенность" сыном (а не дочерью), но не наоборот. Для нормы возможна спецификация ее ценности, как знаком при немкультурной взаимодействии, при обмене, но не наоборот. При этом, разумеется, конкретная форма традиции, а точнее, способ ее осознания в идее традиционного - будет тем "святым духом", который объединит отца с сыном в универсуме реального существования каждой культуры.

§ 2. Социология и этология

Нормативное воздействие формально может быть охарактеризовано через субъективную мотивацию человеческого поведения, объективная телеологичность которого этологически опознана как форма естественного проявления традиции (например, в организации ритуала).

Разбор понятия традиционного действия не как ориентированного на достижение определенной цели, а как обеспечивающего реализацию нормы дозволяет увидеть в традиции натуральный механизм воспроизводства социальных отношений, в отвлечении от способов приведения его в действие, т.е. осознания. Последнее, впрочем, не означает, что традиция - автоматична, несознаваема как таковая.

Отвлечаясь от ее осознания, мы рассматриваем характеристику ее "отцовства" в их естественной всеобщности, равнодушие к тому, является ли объектом такого "отцовства" - "сын" или "дочь". Акционистски-психологический взгляд на традицию

нельзя считать исчерпывающим объяснением, но всякое исчерпывающее объяснение должно включать его в свою "обойму" из системных соображений. Психологические механизмы, как правило, являются определяющими при формировании инстинктивных, элементарных "этажей" традиции: индивидуальных навыков, привычек, простых обычаев. А все же, как бы ни были просты привычка или навык, они поддаются интерпретации в более значительном, морально-культурном смысле. В этом — их родовое отличие от сходных явлений, изучаемых этологией животных. Методы этой науки позволяют обнаруживать тонкие связи между физиологическими, даже физико-химическими механизмами и проявленными элементарными и некоторыми высшими психическими функциями у животных и в известной степени — также у людей, особенно когда речь идет о формировании эстетико-эстетических представлений, организации информационного субстрата символов на полусознательном уровне, до их рационализации, т.е. до осмысленного использования.

Не приходится отрицать эвристической ценности описаний Н.Тинбергена механизмов поведения животных, вполне объяснимых с естественной стороны и поведение отдельных людей. А самом деле, смещение активности, мозаичное движение (когда человек или животное, начав одновременно несколько действий, ни одного не завершают) или переадресованные реакции (когда животное или человек меняют объект направленности своих действий) — способны определять индивидуальные особенности человеческих поступков в конкретных жизненных ситуациях не хуже, чем действие тех или иных химических агентов способны стимулировать весь спектр человеческих эмоций и даже состояний духа. Допустим, отдельного человека можно полностью имитировать — до такой степени, что он сам признает тождественность копии с оригиналом (что и достигается в психоаналитическом эффекте идентификации). Даже целостность его сознания можно представить в моделях внутреннего и внешнего программирования, а его эвристические способности с их дифференциальным символизмом, по внешним, а может и по внутренним характеристикам считать ничем не отличающимся от "ага! — две реакции" у животных. Об одинаковых обстоятельствах складывания элементов символических форм у животных со-

бой и человеческих индивидов верно говорит американский этолог С. Корригер. "Нет никакой загадочности, откуда возникло это подсознательное понимание форм: животных окружает симметрия их собственных тел и тел их сородичей; они видят вокруг себя равновесие в жизни растений; им известен ритм при взмахе крыльев, движении ног и плавников, а также чередование дней и сезонов. Они всегда встречаются с показательными упорядоченностями мира. И многие более развитые животные пытаются выразить свое предвещное, хотя и не осознанное понимание законов природы". Все это так и у людей, но им приходится чаще замечать социальные, а не природные закономерности и периодичности. Эстетическое соотношение перник с простейшими психосоматическими явлениями, позволяющие непосредственно улавливать существо их естественного протекания, более трудно, порой почти несущественно и, наконец, транцендентно пониманию (если говорить о понимании субъекта культуры, находящегося внутри нас). Поэтому этологические параллели приобретают схематический и формальный характер, а их функциональная очевидность становится все более банальной по мере усложнения социальных форм и повышения уровня культурной организованности. Ни один человек не пользуется всей культурой, т.е. она не дана актуально как объект, но каждому может быть свойственно сознание целостности культуры, а отсюда - право на свободную и частную ее интерпретацию. В этом - смысл "телеологичности" естественных закономерностей поведения (в отличие от "телеологичности", подразумевающей объективную заданность осмысленной цели и программы ее эволюционной реализации. Последнее означает, что анализ социальных форм поведения животных обладает лишь косвенной ценностью, порождая функциональные аналогии, но никогда не сможет стать удовлетворительным объяснением - независимо от степени его детализации. Закономерности естественного характера в человеческой и животной этологии, воспринятые интуитивно, могут быть плодотворно обобщены в формально-категорических, конфигуративных свойствах, но вряд ли такой подход способен раскрыть сущность антропологической проблемы во взаимоотношениях общества и культуры - как если только раз он вполне успешно объясняет поведение отдельных индивидов. Роль этологических механизмов в этом смысле

в точности соответствует функции кармы в буддийской и индуистских философиях. Разные уровни кармы "предуготовивают" психофизику индивида, его образ мыслей и даже социально-культурный контекст, в котором ему придется действовать, принимать решения, оценивать и т.п. Но весь этот естественный механизм приходит в движение и дает приращение или убыток в массе своих эффектов лишь в том случае, если деятель обращается к его составным частям сознательно, т.е. совершает поступки ^{х)}. Бессознательное поведение не влияет на сумму кармы. И хотя сознание не может быть объектом исследования социальной науки в его непосредственном виде, социология и культурология должны как-то учитывать реальные плоды (эпифеномены) сознательной установки. По-видимому,

х) Некоторая техническая организация религиозной практики буддизма несколько напоминает спортивную стрельбу по тарелочкам. Целью, в стремлении к которой объективируется телескопическое сознание, оказывается ближайшим эпифеноменом состояний внутреннего чувства. Газуется, "стрельба" здесь производится не из кустового спортивного интереса, однако также со сверхзадачей (применительно к каждому "выстрелу"): видеть наибольшее число очков. Это хороший пример соотношения телескопичности отдельного акта сознательно действующей "системы" и телескопичности естественного процесса поведения. Если бы мы обладали восприятием естественных закономерностей (имеется в виду естественность сознания, а не природы), то телескопичность и телескопичность совпали бы. Цель буддийской практики - отыскать естественное место сознания, как механизму ценностной ориентации в социальных обстоятельствах, среди природных процессов, т.е. "объективизировать" его. Тогда самосознание не будет возмущать страдания и вступит в гармонию. Но это вовсе не означает, приравнивание культурной деятельности сознания прочим природным процессам (даже формам поведения животных). Это объективизирование состоит в полном выявлении ценностной структуры внутрикультурного существования, действительно соответствующей ближайшим эпифеноменам поведения. Вот развлеченная притча. Мариа, знаменитому переводчику буддийских текстов на тибетский язык, его индийский учитель Нарона открыл явление: в развернутом себе открыл в любовном объятии Великие Мать и Отец. "Кого ты восславил в первую очередь: меня или их?" - спросил Нарона. "Ты и яшу - каждый здесь, а их впереди", - ответил Мариа. - "Поэтому я сперва поклонюсь им". Книг печатали и видение, и учитель, и Мариа лишь с превеликим трудом, много лет спустя, вновь равновесная своего учителя. Для решения антропологической проблемы человеку вовсе не нужно быть свидетелем собственного вачания, т.е. усмотреть телескопический исток своей внешней субъективной телескопичности.

это можно сделать при анализе человеческого поведения в условиях максимальной культурного эффекта, т.е. абсолютизации нормативного действия традиции в описанном выше смысле, с одной стороны, и формирования ценностного (эмоционального и познавательного) отношения субъектов культуры к этому эффекту, с другой.

§ 3. "Телеономический перенос" на социальную психологию в культуру

Для уяснения структурных связей нормы с ценностями на уровне поведения даже не обязательно задаваться вопросом, каково назначение данной структуры или функции, какие факторы эволюции могли бы их обусловить (такой подход характерен для "эталогического" телеономизма К.Доренца). Достаточно показать, какие возможности для осмысления дает та или иная структурная связь или функция. Без такой предпосылки сравнения механизмов традиционализируемого (ритуализируемого) поведения с механизмами традиции на институционально-организационном, а тем более обскукультурном уровне (т.е. "телеономический перенос" в терминологии К.Доренца) означало бы распространение психологического объяснения на действие традиции вне первичных социальных групп и выглядело бы не только редукционистским, но и неверным по существу. Решение проблемы естественной ультимативности нормы, замеченное в настоящем разделе, дается в номинальной оппозиции категорий "телеологического" и "телеономического". Она номинальна потому, что смысл категории служат лишь деноминатами, указывающими на некоторое состояние в действительных процессуальных переходах от намеренного ценностного выбора к необходимому осуществлению в поведении нормативов культуры и наоборот. Мы полагаем, что у культуры, как целого, свои внутренние цели, у человека — свои, у общества — свои. Мы не требуем, чтобы социальная система была органиком с единством цели, теоретическим продуктом осмысления поведения которого являлся бы телеологический монизм. Однако учет возможностей осмысления при подобных идеалистических допущениях подразумевает социологическую готовность понимания множественности субъектив-

ных социокультурных установок. Этому пониманию приписывается телесномысленный смысл. То есть, мы сперва задаемся вопросом: как бы все это могло соотноситься, если бы образовывало действительное целое единство? Этот вопрос направлен не столько к реальной культуре и т.п., сколько к терминологии самого исследователя. Это собственная теоретическая номенклатура испытывает инструментальное превращение и перемену смысла в зависимости от того, какие каналы сознания соответствий оказались логически открытыми. Иными словами, исследователь обязательно должен отодвигать свои действия, распоряжаться своим социологическим сознанием так, чтобы понять частную связь, как общую и необходимую, в интересах объяснения. В предлагаемых ниже соответствиях вовсе не требуется, чтобы они выполнялись: важно то, что "и так может быть" - наряду с иными возможностями. Затем, в операции социологического объяснения мы искусственно превращаем логическую возможность в реальность онтологическую, т.е. требуем, чтобы так было необходимо. Подобный метод смыслового конструирования на "безосновательном основании" (перефразируя известный принцип "конструктивного толкования" Э.Моданига) является ультимативно-нормативным методом изучения традиции, которую реально мы не в состоянии превзойти своим пониманием. Эта ультимативность столь же естественна в культурном смысле, сколь естественна невозможность возвратиться к себе самому на плечи и смысле физическом. Принимая каждому своему частному аполитическому высказыванию смысл долженствованный, мы как бы приглашаем к нему присоединиться, образовать группу думающих также, т.е. институционализируем то или иное ценящее, сделав его культурной действительностью. В последнем случае "и так может быть" превратится в "только так и может быть". Иными словами, в своем конструировании мы рассчитываем на последствие (эпифеномен) социологического концептууса. Последнее означает, что наша методологическая установка не является когнитивной. Вернее, ее назвать неответственной: исследователь осознает множественность возможностей толкования действительности, в меру своего непонимания к его движению, но это не дает ему право догматически толковать действительность

*) Развернутое применение этого метода - см. в третьей главе.

ная множественную "на самом деле". В самом же деле, если сознание найдет свое естественное место в социальном естестве, великой множественности, т.е. множеству познаний, точек зрения приключит конец: они скорее мутифицируются, чем монифицируются. Подобный метод изучения традиции оказывается необходимым, ведь для любого "основательного" метода можно показать его "неосновательность". В оппозиции категорий "телеологического" и "телеономического" имеется некоторое метафорическое сходство с такими категориями системного анализа, как "внешнее-внутреннее", "целое-часть", "деятельность - действительность". Однако ее решительно отличает происхождение при оппозировании смена модальностей. Телеологическое целое подразумевает кооперацию его частей в целостности, при этом не заметно внутреннее требование перемены модуса высказывания о существовании этих частей: мы оптимално полагаем их существующими, но существующими, сливающимися и т.п., но не говорим о должествовании или гипотезировании существования так, чтобы это отразилось в определенной системе. Мы попросту наивно усматриваем внешнее сходство явлений на разных системных уровнях и догматически применяем инструмент своего анализа и метода к разным уровням без разбора, не удосуживаясь подумать, что же при этом происходит с ним самим, как с "вещью", "системным элементом" либо "связью". Мы не думаем о действительности своего деятельного сознания, как не помыслили при наводке на редкость фотосапфара о соответствующих возражениях хрусталика глаза. Между тем, при понимании "традиции" в межкультурном контексте, когда традиция научного объяснения выступает как частная наряду с прочими, это недопустимо. Нельзя превращать деятельность системного исследования в оперативный конструкт, если мы не знаем, как этим инструментом пользоваться и что мы, собственно, делаем с его посредством.

Поэтому предпринимаемая ниже попытка объяснения ультимативации нормативности культуры подразумевает именно модальностей исследовательского понимания в первую очередь.

Адекватное объяснение требует учета объективации понятийных состояний и действий исследователя в символических формах, так, чтобы в его понимании культуры также психологиз-

ческие понятия, как "мотив", "оценочное предпочтение", "попечение" и т.п. приобретали более общий регулятивный смысл, становясь интерсубъективными. Тем не менее, первичная группа, в которой обычно зарождается и складывается доступный для наблюдения человеческое поведение, выступает в качестве необходимой социальной матрицы его нормативизации и традиционализации. Для объяснения того, как могут реализоваться в поведении разные формы традиционного сознания, приходится, в конечном итоге, в типологии культур, как и психологические каналы для реверсии трансцендентных индивидуальной психике культурных норм, ценностей и идей при этом открываются, следует начать с рассмотрения социально-психологического аспекта проблемы традиции, как ее ближайшего естественного экрана.

С точки зрения социальной психологии, социология - это изучение групп как систем деятельности, культуроведение - изучение групповых норм как систем значений. При этом выделяется два типа норм:

- 1/ для воспроизводства группы (дизергенная традиция);
- 2/ для организации элементов в группу (инвергенная традиция, или традиция) - см. главу 1.

Классификация групп по их традиционным нормам - культурологическая, по их традиционным нормам - антропологическая. Антропология, с точки зрения социальной психологии, рассматривает человека как систему значений, релевантных для групповой организации, и психологические механизмы соответствия разным формам решения "личностного уязвления", разным путям традиции психических состояний при их соотношении с символическими представлениями, конституирующими полней образ человека.

Для отдельно взятой группы ее "культура" выступает как некоторый основной образец, эталон, или парадигматическая модель - "модель для чего-то", в отличие от синтагматической "модели чего-то", т.е. организации поведения. Эта модель для ее сохранения, воспроизводства и действия должна быть воплощена в каком-либо языке, т.е. выступает как знаковая модель. Но такое специфическое понятие "культуры" отличается

от концепта культуры во всеобщественном смысле тем, что групповая "культура" не самостоятельна. Ее основные функции — обеспечение групповой коммуникации и реализация правил группового действия. Эти функции могут быть интерпретированы как системные свойства группы во внешнем и внутреннем аспектах соответственно. С внутренней стороны культура первичной группы всегда выступает в своем нормативном аспекте (с введенным выше смыслом нормативности), и только в нем, т.е. знании члена группы о себе, как принадлежащем к группе, формируется как понятие обязанности групповой солидарности ("норма" — "идея"). Ценностные и идеальные элементы группового существования по своему выражению при этом оказываются "замаскированными": они в готовом виде потребляются на "большой" культуре и никогда не выступают в собственном виде, без переработки в групповые значения. Поэтому язык группового взаимодействия — это не язык предложений и знаков в специальном "групповом" смысле. Нельзя представить себе элементарную группу, у члена которой были бы совершенно оригинальные знаковые представления, ничем не связанные хотя бы общекультурному "адресному смыслу". Также и язык элементарной группы не имеет собственного знакового достояния. Лишь передаваемое чистое значение образует непосредственное содержание внутригрупповой коммуникации, логика которой, таким образом, строго логична. В объективированном смысле это означает, что в первичной группе всецело господствует нормативная модальность культуры, а если нет — то группа не первична (по определению). В третьей главе будет показано, что первичная группа образует своего рода "метафизический изоморфизм" для культурных традиций — и — (см. разъяснения там же). Первый вариант специфичен для семейной группы, второй — для оперативной, например, — авторитарной. В первом случае ценностные представления возникают как знаки (ср. ситуацию "отец" — "сын") нормативно формируемых переживаний удовольствия и неудовольствия, которые проявляют свою знаковую роль прежде, т.е. при последующих их ассоциациях с символами "большой" культуры. Во втором случае вынужденное сознание правила поведения не имеет в виду их личностной ориентированности и принимает вид более общих и тотальных представлений о действительности, ко

тории на уровне "большой" культуры воспринимаются как идеи, эти два трансформировавшихся элементарного группового взаимодействия, как будет показано ниже, имеют сходство с общими традициями китайской и тибетской культур соответственно, поскольку именно в этих культурах элементарные формы группового действия были телесномически воспроизведены в символах их национальных институтов. Но для "большой" культуры, конечно, уже невозможно в прямом смысле утверждать, будто их общие представления (идеи) и ценности суть нормы, как это обстоит в элементарных группах.

Безусловительно нормативный характер групповой культуры дает возможность более надежно интерпретировать ее функции. Например, в стандартных ситуациях принятие групповых ролей по отчетливым значениям облегчает налаживание группового контроля и самоконтроля (поддержание "Я-образов", парадигматическая кооперация и т.д.). Таким образом, для первичной группы ее структура всегда определяется системой нормированных оценок в образных представлениях ее членов. Поскольку в элементарной группе господствует нормативная культура, а идеи и ценности не вычленились как независимые источники группового действия, то внутри такой группы не ощущается потребность в концептуальном выделении культуры как таковой, т.е. в роли особой регулятивной системы или инструмента ("табло управления"). Культура первичной группы как бы "живет" в непосредности ее деятельности, в полной взаимотраженности ее во всех конститутивных элементах группы. При проецировании свойств первичной группы (или идеалов первичной группы, как в авторитарном обществе) на "большую" культуру, объективная функциональная обособленность последней также кажется не очевидной. Концептуальное вычленение инструментария культуры представляется нормативному мышлению ее отрывом от непосредственной "здесь-и-сейчас" социальной деятельности. Но такая вычлененность — не более, чем результат расширенного проецирования представлений уже-группового мышления.

Модели социальной психологии позволяют критически относиться к довольно распространенному представлению о традиции, как о нерифлексируемой деятельности. В самом деле, автоматизм поведения прямо связан с неосознанием своей роли. Но если

следование традиции автоматически, ее нельзя описывать в терминах ролевого поведения, нельзя раскрывать в понятиях социальной психологии, и, в конечном счете, нельзя ввести в социологический контекст. Разумеется, поведение не детерминруется ролью — иначе были бы невозможны отклонения. Но роль задает культура и передает традиция. Значит, все, что есть в поведении осознаваемого — от них и превращено из них. Следовательно, сводя поведение традиции к инстинктивному (например, "социальный инстинкт" у С. Корригер), генетически закодированному либо условно-рефлекторному поведению, мы не только допустили бы редукционизм в отношении самой традиции, но лишились бы и возможности построения социологической теории, которую нельзя изложить без понятий культуры и традиции, как сознательного обращения к культуре. Материя социальной психологии дает возможность продемонстрировать это тем более эффективно, что здесь степень психологической редукции максимальна и роль инстинкта и т.п. в порождении психологического импульса может быть принята всерьез.

Интерпретируя возможные источники и механизмы традиционного сознания участников моральных групп, не следует упускать из виду, что всякий акт их поведения, представляемый как функциональная единица групповой деятельности, соотносится с тем или иным механизмом культурной традиции только после объективации его психологического содержания в символической форме, имеющей универсальный антропологический смысл, и последующей фиксации этой формы в феноменологии культуры в целом. *) Иными словами, речь идет о том, чтобы соотносить трагическое страдание культуры (морно-ценность-идея) с разными формами переживания культурного опыта и разными формами психологически понятого поведения человека, координируя то и другое в системе символических представлений его "внутреннего чувства", т.е. антропологическим способом.

*) На необходимость такой объективации в указанном смысле обратил внимание еще К. Ланг: "Психологии для человеческого ума не представляет собой ничего более, да и не может стать ничем иным, кроме антропологии, т.е. познания о человеке, ограниченного условной знакомства с собой как предметом внутреннего чувства".

§ 4. Пресобразование модели познания в понятия культуры

Для примера рассмотрим, как должно выглядеть такое преобразование в рамках предложений Лэ. Миллом и широко распространенной в социальной психологии модели поведения как ряда функциональных единиц-актов нарушения равновесия внутри организма, которое заканчивается восстановлением равновесия. Акты и системы актов имеют структуру, благодаря чему физиологические симптомы приобретают смысл: сперва — как объекты внутреннего чувства, затем — как феномены объективированного опыта.

Четыре фазы акта по Миллу: импульс-перцепция-манипуляция-когниция.

Импульс — условие нарушения равновесия. Он ощущается как побуждение к действию с целью компенсации и переживает-ся как общее предрасположение к этому. Импульс можно преломить феноменально в двух видах: как субъективную позицию — когда побуждением к действию оказывается внешнее давление, так что отношение субъекта действия к совершаемому им акту изначально определяется типом этого действия либо как субъективный принцип — когда субъект испытывает имманентную потребность акта, которая для его сознания не обусловлена ничем внешним. Первая разновидность импульса может быть антропологически объективирована как познавательная функция, а вторая — как волевая. В феноменологии культуры первая встречает соответствие в норме, вторая — в ценности. В самом деле, нормировка превращает познавательную функцию в знание, а самое поразительное — такой функции в условиях культурного (или группового) существования индивида предполагает принадлежность нормативным значениям акта внешнего давления, дающего начало импульсу. Волевая функция, выражающаяся в имманентной потребности акта, объективирует себя в знаках своего устремления, понимаемых как ценности, на которые направлено действие волящего. Ценности культуры суть единственные знаки того, что воли может осмыслить себя организованной в действие. Заметим далее, что введенные выше аналитические разновидности импульса могут быть реализованы раздельно лишь

как предельные, абсолютные результаты взаимосубординированного функционирования личности и культуры. Сактически же, в процессе их обобщенного функционирования, обе реальности констатируются, совмещаются в едином импульсе - и потому норма культуры выступает объективно в качестве фиксации, подведения и оформления имманентного, ценностно-устремленного импульса, так что порождение этим импульсом оценки оказывается трансформацией культурных норм. Они будут объективированными в культуре коррелятами первой фазы психологического акта познания - импульса. Ответственность за корреляцию несет проективное мышление. Познавательная же функция, хотя и имеет соответствие в культурной норме, однако никак в ней не отражается, ибо, по определению культура выступает инициатором этой функции и потому познание реализуется как бы вне проекции культуры. Волевой функция, объективированная в ценностных ориентациях, порождает знание как его материальная причина, но формальной причиной последнего оказывается все же норма. Поэтому в общей семиотической теории ценность, как знак, считается неотделимой от нормы, как значения, хотя в конкретных культурных ситуациях они могут оказаться разделенными. Во всяком случае, семиотический смысл импульса состоит в превращении значения в знак. (Норма "отец" есть формальная причина "существования", т.е. не его единство, но материально в нем причина всякого порождения). Тогда импульс переходит в перцепцию.

Перцепция - это повышение чувствительности в некотором элементе среды, способная устранить неудобство, порожденное импульсом. Всякое восприятие - абстрактно, и осознается оно по-разному. В результате внешний фон, "актив" объективации, активно конституируется знаками. Ведь смысл знака состоит в возможности противопоставить его "фону" (как "сын" - "дочери"). В принципе необъективируемый объект (например, уникальный объект религиозного опыта), может быть реален, но не может служить знаком. Позиция "отец-сын" потому объективна и символически насыщена, что закон порождающей функции здесь не единственен. При объективации и представлении в феноменологии культуры перцепция является объектом дальнейшей трансформации оказывается уже не норма, а ценность, продуци-

роваемая по логике предыдущей фазы акта. Смысл перцепции состоит в выделении знаковых объектов на не-знаковом фоне и потому антропологически ей соответствует способность суждения: именно способность, а не функция, ибо разделение объекта на знаковые и не-знаковые условно, и осуществляется оно на сей раз уже самостоятельностью рассудка, а не импульсивным давлением норматива. Но если знак, приравняемый ценности, условен (плюс либо минус), безусловна возникающая в результате структурная оппозиция. Она-то и есть объективируемая функция сличения и различения знаков и фона, которые, в свою очередь, оказываются следствиями предшествующего импульса, так что рассудочная деятельность приобретает смысл, лишь когда она определяется как функция восстановления изначально нарушенного равновесия (например, ссобрание при решении задачи). X) Тем самым способности суждения в ином познании внешним образом может быть приписан телеологизм, но внутренне он никак не связан с актом знакообразования. Именно здесь, на этом этапе, мы понимаем, что знак сам по себе лишен какого-либо значения. Поскольку способности суждения не связаны нормой, в них вновь всплывает забывавшаяся допустимой функция порождения знания из ценности; созданная рассудком знаковая оппозиция обуславливает осмысленность восприятия.

Благодаря исчерпанию прежней валевой функции, побужденной культурной нормой, реализовалась познавательная функция, ибо энергия волепроявления ушла на постижение знаковой ценности объекта. Познание знаковой природы опыта есть начало третьей фазы акта — манипулирования, во время которой сознательная деятельность интеллекта направлена на обозначение ценностей предложенной, т.е. на приведение их в соответствие с нормой, им предложенной, т.е. одно лишь это способно превратить их в знание. Когда знание реализуется в норме, например, в правилах научного метода, оно становится конструктивным, а объекты манипулирования утрачивают свою ценность, а устремление к ним не потребует отклика в культуре в форме нормативной реакции (т.е. санкции). Следовательно-

X) Ту же когнитивную функцию приписывает интеллекту В. Дильтей.

но, манипулятивная функция познания состоит в порождении правил деятельности конструктивной мышлением, в нормировке идей культуры. Когда такая нормировка обеспечена, наступает последняя фаза когноумации, т.е. восстановление равновесия. Поведение обладает свойством кумулятивности, которое реализуется на третьей фазе акта, когда сознание осуществляет конструктивную деятельность со знаками. Выше было показано, что познание не исходит отражения в культуре при презентивной мышлении, и потому из-за его антропологической объективности и соотношения с феноменологией культуры третья фаза служит источником экстракультурных эффектов. Здесь продуцирует знание, действующее не от нормы, а к ней. В знание на этой фазе оказывается необходимым подкрепление компенсационных механизмов традиции, в первую очередь - в виде общепонятных способов коммуникации знания. Эти механизмы выполняют периферийную функцию, срывая кумуляцию знания за счет его оценки по традиционным критериям (например, по правилам научного метода). Логически первым механизмом реверсии знания в культуру является механизм превращения идеи в ценность, представляющий собой зеркальное отражение второй фазы "акта". Превращение знания в ценность связано с деятельностью организации в рамках института науки, которая своим содержанием нимало перекрывает часто познавательную функцию. Развитие организационных форм обеспечивает редуцию системы ценностей и систему норм (подробнее об этом - см. гл. II, раздел 17-6). Таким образом, все фазы акта развертываются в культуре в понятном порядке, в телеологии "обратной переносности".

На психологическом уровне культурная реверсия соотносится с механизмом блокады. Блокадой можно считать любое вмешательство, создающее перерыв в уже начавшемся действии. Невозможность прямой коммуникации вновь продуцируемого оригинального знания дает блокирующий эффект, состоящий в создании образов, способных выполнять функции знаков при коммуникации. Это - так называемый "промежуточный символизм". Он порождает потребность в упорядочивающих типологиях, образцом которых может считаться структурно-функциональная теория Т.Парсонаса, а наиболее важным примером - метод "идеальных

типов", введенный в социологию М. Вебером. В широком смысле любая методология идеальных объектов для передачи знания о структурных характеристиках, состояниях и актах поведения имеет в виду этот эффект (подробнее об этом — см. гл. II, раздел 1, в вопросе о методах межкультурного понимания: типичного случая "блокады"). Коммуницируемое содержание знания воспринимается прежде всего как ценный объект, а затем уже благодаря способности суждения и независимого владения личными в сознании воспринимающего, на него наводится когнитивный смысл. Если субъективизация знания через его оценку можно считать первым видом блокады в описываемом процессе индереференции культуры и возвращенная в нее экстракультурных продуктов возросшего знания, то вторым ее видом будет эмоциональная реакция. Последняя, между прочим, может быть истолкована как "аварийная реакция" на неспособность ценностного преобразования знания. Поскольку эмоциональные механизмы непредвзвешены и реализуются в биологических механизмах их проявления, внесение в них социальной определенности оказывается прямой функцией культуры. Таким образом, норма становится конечным продуктом блокады познавательной функции и функции волевой, когда сознание стремится сделать содержание знания коммуникативным в первую очередь — для себя самого. Поэтому, например, в сильно интегрированном обществе, с развитой нормативной культурой, отсутствуют возможности сколько-нибудь эффективного продуцирования знания и творчества: то и другое слишком быстро нормируется, не успевая развить своего естества. Исторически зафиксированными средствами такой нормировки служили моделирующие системы религии, идеологии и канонического искусства. Изучение их имеет значительную социографическую ценность и может служить наполненным "блеском памяти" при аналогичном моделировании и прогнозировании социальных процессов.

Проникновение нормы в результате блокады групповой деятельности (коллективных актов) личными действиями важно учитывать во всем тексте явлений эволюции. Здесь, по-видимому, возможно даже построение типологии систем значений (т.е. нормативных систем) по видам личностной блокады (например, как это делает Р. Мертон). Но при этом не следует

упускать из виду, что объяснение через психо-культурное соответствие не является каузальным объяснением. Предположить здесь причинную зависимость - значит расширить понятие первичной группы на всю культуру, тем самым управдив последнюю; иными словами, встать на позиции прагматизма. Известно, что Э.Мид рассматривал поведенческие реакции как действительные исходные элементы общества. Он полагал, что все социальные институты суть только способы отражения на социальном экране в увеличенном виде процессов, происходящих в нашей центральной нервной системе. Всякая попытка оцести содержание социальных процессов, и, в частности, традиции, в психологическом, а тем более биогенетическом источнике, а также любое стремление ограничить или онтологический уровень рассмотрения (он. типичны для эквантенциалистской философии и "философии жизни" мотивы страха, заботы, любопытства, освоения и т.д.) - не выдерживает критики, ибо элиминирует специфику предмета социологии и культурологии, а также роковую специфику человека. Так что здесь можно говорить лишь о концептуальном изоморфизме, да и то с ограниченным в феноменальных соответствиях телесномическим принципом.

Имея это в виду, остановим внимание на некоторых важных элементах такого соответствия.

§ 5. Направленность воздействия культуры

Специфика групповой деятельности более всего проявляется в том, что в ней человек особо ясно осознает себя во взаимозависимых ситуациях, и проблема свободы не сразу и не всегда оказывается для него актуальной. В результате когнитивной либо мотивной блокады в коммуникации "Я - образ" у него могут возникнуть, и именно потому человек начинает сознавать себя как объект контроля. Согласно Миду, самоконтроль есть внутреннее драматизирование роли, согласно на нее. Он конвенционализирует поведение и защищает его от импульсов, способных вывести дисбаланс. Самоконтроль связан с поведением, меняющимся в зависимости от того, как оно выглядит с точки зрения принимаемой другими участниками группы совместной деятельности. Иными словами, "Я-роль" включает принятие картины мира группы. Но при этом в качестве основной функциональной единицы

нормообразования выступает не сама онтологическая картина, а значение, в конце-концов оказывающееся эквивалентом объективной норме как аспект ее внутреннего переживания. С точки зрения теории поведения, значение обнаруживает для субъекта установку на объект. Человек живет окруженный значениями, которые определяются тем, что люди делают с теми же объектами. У значения, во-видимому, два аспекта: во-первых, как свойства поведения, суггестивно направляемого на субъекта другими членами группы (значение как "предложение реакции"); во-вторых, как свойства объектов ("выражения реакции"). Но лишь при абстрагировании от второго свойства, объективируемого как знак, значение может считаться обобщенной ориентацией соучастников групповой коммуникации в эталонную норму, не связанную со случайностью объекта ориентации.

Особую роль играют значения категорий, т.е. классов объектов и событий. Хотя эти значения интенционально могут быть заданы только через описания и образные представления, но в экстенсивном смысле категории выступают как независимые источники значений. Валь категории суть обобщенные формы выказываний о существовании, и в своей организации несут след интенции категоризирующего сознания. Их нифологичность скрывается не в содержании передаваемого или материала, а в самой их структурной организации, которая оказывается непосредственным источником дисонтического воздействия при усвоении нормы в аспекте значения. х) Каждая категория, таким образом, есть значение или норма организованно неслучайным образом predispositions и действий (волевых усилий). Впервые это свойство категорий попытался обобщить в культурологическом смысле Э. Дюркгейм в "Элементарных формах религиозной жизни" и других работах, хотя сама идея их подобности истолкования, безусловно, восходит к Канту. Но недостатком метода Дюркгейма, приведенным в реификации культурных феноменов, было отсутствие сопоставления с антропологическими состояниями и психологическими механизмами: те и другие как

х) Подробное об этом см. в нашем предисловии к переводу книги Д. Инголеса "Введение в логику навья-ньяя".

бы совместились в понятии "коллективных представлений", так что с модальности к онтологическому статусу последних нельзя сказать ничего определенного.

Степень определенности значений для сознания в отношении и назначенными фрагментами поля опыта непосредственно определяет их ценность. Ценность значений в субъективном аспекте есть их ожидаемость. Ожидаемость предполагает появление чего-то в знаковой форме, что дает попутно возможность социальной ратификации значений. Что люди видят в какой-либо ситуации (т.е. воспринимает как знак), зависит от того, что они ожидают увидеть, а то, что они ожидают, связано со значениями, владеть которыми или оперировать которыми они вступают в данную ситуацию. Область восприятия в групповой деятельности должна быть организована так, чтобы оптимально воспринимались сигналы, относящиеся к значимым предложениям и происходило минимально реагировать на другие сигналы. Отсюда очевидна разница между нормой и ценностью в составе культуры. Норме соответствует значение, всегда направленное на субъекта групповой коммуникации, а ценности — знак, исходящий от такого субъекта. И хотя в ценностях также различают предметную и субъективную сторону, однако последние в них всегда объективируются не в оценочном, а в нормативном (а также идейном) аспекте. Особенно очевидно это в отношении ценностей персонификации и интроспекции, возникших для построения доминантной социологии. И та и другая ассоциируются с переходом от субъективного и предметному отношению, связанному с необходимостью вынесения оценки. Таким образом, для повторной связи ценности с нормой после их разделения на психологическом уровне, необходимо знать, как конкретно субъективное переживание смысла значения или знака объективируется в культурной идее, выступающей дополнителем ценности по норме и обладающей в этой функции культурной всеобщностью, но сохраняющей в своей интенциональности (знаковой содержательности) признаки индивидуального сознательного решения.

Значения, как и нормы — это образцы деятельности, пребывающей только в деситической модальности. В разных ситуациях, ограниченных социокультурными регламентациями, они

они могут осознаваться либо как образцы потенциальной деятельности, переходя в гипотетическую модальность — либо как образцы деятельности актуальной, переходя в модальность эпидитическую. В первом случае они превращаются в знаки-ценности, поскольку ценность в сущности своей всегда предполагает ("гипотезирует") устремление к ней, исходящее из субъекта и лишь в этом устремлении она может быть осмыслена предметно. Во втором случае нормы-значения превращаются в знания.

Человеческие понятия о реальности составляют независимую проекцию социального процесса. То, что называется реальностью, для психологического субъекта есть оперативная ориентация, по поводу которой существует некая степень согласия с невозможности ее подтасовки иным опытом. Об этом субъекту должно быть известно: иначе он не осознает реальность как таковую.

В антропологическом смысле символическая организация опыта составляет истинную природу человеческого существования, поскольку мир естественных чувств организуется в соответствии с выделенными во этой среде конфигурациями по предположению об их системном значении. С социологической точки зрения культура — продукт символической коммуникации. Картины мира организованы с помощью символов, и те, кто владеет этими символами, могут прийти к общему взгляду на мир и могут управлять организацией мира. Каждый социальный универсум — это культурный регион, границы которого определяются не территорией и не формальным членством в группе, а пределами эффективных коммуникаций (в плане концензуса или подчинения, как в ролевом случае). Но для отнесения этих пределов необходимо иметь некоторые критерии, в виде регулятивных идей коллективного сознания. Цель философии как раз и состояла в выработке представлений о таких предельных идеях. Так, например, определяла задачи философии Кант. Но эти представления и делаемые на их основе методологические выводы всегда остаются ограниченными реальностью культурн. Это имеет под собой определенную социально-психологическую подоплеку.

Например, представление о социальной роли есть норма роли, как ее трансформация, т.е. объективация субъективного значения в знание чистой нормы. Обязанность — то, что человек вынужден нести ношу из роли, т.е. она восстанавливается объективно из знания, либо ценности, хотя реально в тот и другой процессе есть превращение при субъективации обязанности в значение. Право — это ожидание, обращенное к другому и побуждающее его к ролевому исполнению, формально состоящему в выборе реактивного действия, в оценке правовых притязаний побужителя, но никак не в знании их существования. Иными словами, право реализуется как трансформация нормы при ее объективации в ценность.

Следует обратить внимание на эквивалентность права и обязанности. Это означает, что при абсолютизации такого рода трансформаций в виде предельных, регулятивных идей культуры, могут быть получены конкретные типы культур, разные в силу нетранзитивности исходных социально-психологических элементов. Эти типы будут обстоятельно рассмотрены в третьей главе, здесь же для ясности можно ограничиться двумя примерами.

"Китайский" тип ("правовой", или "этический"), характеризующий сознанием прав без сознания обязанностей. Например, "сло", синовиная почтительность, определяется в конфуцианстве не как обязанность детей, а как право родителей требовать ее с них.

"Индийский" тип. В кастовом обществе существует понятие об обязанности ("джарма"), но ей ничто не отвечает, что можно было бы охарактеризовать как право. Поэтому индийская социальная организация идеально воспроизводит свойства функциональной модели: ведь понятие права и правовое сознание не укладываются в функционалистское объяснение.

Проблема согласия как взаимного признания ролей и его контролирующая роль в процессе коммуникации непосредственно связана с нахождением соответствий между уровнями традиции и элементами социально-психологических действий.

Если говорить о направленности коммуникации как ее результативности, то результат коммуникации — это достижение согласия, т.е. установление общей картины мира (однородность

ценностных устремлений - не в счет, т.е. параллелизм векторов в едином поле еще не значит их взаимовлияния - см. гл. II, "японский тип"). Исходным элементом следует считать знак, например, в форме жеста, служащий коммуникативным индикатором внутреннего состояния коммуницирующего и обладающего значимостью лишь в социальном контексте. Чтобы знаки служили в процессе, они должны быть осознаны как значения (иначе останется бессмысленный поток знаков). Коммуницирующим должен быть осмыслен их дескриптивный аспект (например, в религиозном знаменити усматривается предписание, как непосредственное проявление воли божества). Такое осознание, в свою очередь, заставляет коммуникантов прийти к согласию о картине мира, и коммуникативный процесс получает завершение. Его обобщенный трансформант: от знака - к значению, от значения - к знаменити.

В социально-психологическом смысле этому соответствует принятие роли как процесс: восприятие жеста - замещающая идентификация (т.е. имитирующее совмещение в себе знака и значения) - проекция на собственные тенденции поведения (выделение значения как нормативного ориентира самоконтроля). Результат: знание себя в роли. Таким образом, благодаря непрерывности групповой деятельности коммуникация выглядит как бесконечный, но результативный процесс само- и взаимопроверки. В этом она вполне изоморфна культурной традиции. И та и другая суть способы деятельности, облегчающие и обуславливающие взаимное приспособление и кооперацию. Их общность особо подчеркивается тем, что основой материей той и другой, придающей им неотьемлемую конвенциональность, служат жесты. Жест - та форма поведения, которая по преимуществу является объектом социального контроля через приведение в соответствие грамматических правил построения выражений и логических правил построения рассуждений. При этом, например, сама синтаксическая форма последних может служить примером локального помехения энтропии в поле информации. Хорошо известна подробная регламентированность и вариативность жести в примитивных обществах и отвечающая ей

х) См. нашу работу "О месте семантических проблем в предикторной индийской логике".

семантическая сложность "примитивных" языков. Напротив, аналитическая простота "современных" языков коррелирует с универсализмом их нормативной структуры.

Реальной связи между вокальным жестом и символизируемым им значением по существу быть не может. Это и дает возможность символического замещения, так, что уровни основных семантических функций языка в одном и том же плане выражения могут быть соотношены по степени сложности и функциональной значимости с уровнями культурной объективации традиции, например, в том наборе, какой предлагает Б.Козевиц в работе "Традиция и экономический рост":

отпечаток	привычка
смытом	навык
согнал	обычай
символ	идеология

Эта система соответствий дает значительные возможности для анализа традиционных вторичных моделирующих систем в комбинаторном либо опциональном вариантах.

§ 6. "Слуховой" и "зрительный" способы нормообразования

Одной из важнейших областей, где социально-психологический анализ способен пролить свет на тайники зарождения традиции, является противопоставление устного способа коммуникации письменному. Поскольку в этом противопоставлении бесспорный примат принадлежит ценностному и знаковому обмену, данная проблема обстоятельно рассматривается в следующем разделе. Здесь же необходимо лишь заострить внимание на некоторых моментах, сопутствующих предельному выявлению нормативного воздействия при переходе с социально-психологического на общекультурный уровень.

Особенности взаимодействия индивида со зримым текстом имеют глубокие корни в идеограмматике примитивнейших жестов и телодвижений. При всем том, удобство вокальной жестикуляции, связанное с такими ее особенностями, как произвольно

дробное множество звуковых комбинаций, производимое ограниченным набором мышц, возможность активного манипулирования речью, в отличие от пассивности зрительного канала, и, самое главное, уникальная физическая возможность обеспечения самодостаточности и самоконтроля в виду самослышимости, облегчающей самоопредмечивание, с трудом возможное для зрительных представлений (говорят ведь "точка зрения", отождествляя ее с субъектом, но не говорят "точка слуха") - все это способствовало более легкому формированию акустической культуры на любых этапах традиции. Соответствие речи и слуха имеет огромное, до сих пор не вполне осознанное, значение для складывания нормативной культуры и реализации самодостаточных традиций. Это плохо понималось в западной социальной мысли, по-видимому, из-за преобладания "эплетической" философии Платона. Зато данная проблема очень глубоко разработана в индийской философии, начиная с Упаншад, так что всю индийскую культуру можно представить как итог "семантической инфляции" на этом материальном субстрате. По-видимому, можно говорить не только о смысле, но и о математическом соответствии (симметричности, гомоморфизма и т.п.) этапов культуры и общественной организации с свойствами замкнутой системы "слух-речь". Открывающиеся здесь закономерности должны иметь универсальный характер для любой культуры^{х)}, но лучшим примером их выявления все же является индийская

х) Некоторое недоразумение составляет позиция пифагорийцев - см. след. раздел.

хх) В.Кроце в книге "Эстетика как наука о выражении и общей лингвистика" обращает внимание на относительность и социологическую обусловленность выделения эстетических каналов зрения и слуха, поскольку эстетическое переживание - слитно. Но обычно люди "сговариваются", а "свидетеля", а не сливаются и не сливаются. Отсюда - большая рефлексивная сила первых двух чувств, как свидетельство их коллективизирующей роли. У этих чувств - наибольшее единство эстетического воздействия. Эстетические культуры отличаются утверждением личностного принципа, акустические - более коллективны и солидарны; зрение ведет к отстраненности, а не к приобщению. Передающе-принимающая амбивалентность слуха обеспечивает акустическим культурам более выявленный в структурном отношении социологический рисунок.

цивилизация, где они были отрефлексированы. ^{х)} Для нее характерны высокая и массовый уровень развитая абстрактного мышления и самоотчуждения личности, деперсонализация социальных ролей и статусов, оформление коммуникаций как истинного ^{хх)} ~~взаимодействующий~~ субъекта познания и т.п. На примере этой культуры, типологическая реконструкция которой представлена в третьей главе, можно утверждать, что трансформация знаний в нормы, осуществляемая за счет элиминации в сознании ценностных (неотчуждаемо-эйдетических!) представлений определенно связана с устным каналом передачи традиции и имеет физический субстрат в самодостаточном соответствии "слух-речь". Напротив, китайская культура, для которой, как будет показано ниже, характерна трансформация норм в ценности, т.е. в знаки (вряд ли по преимуществу, вследствие чего в сознании не формируются абстрактные знаковые комплексы) связана с развитием идеограммативы и письменности как основной конвенциональной формы социального взаимодействия (в роли индикатора престижа, средства распределения статуса и т.п.). Проблематика нормативности и ее роли в формировании культуры, как она рассматривается в настоящем разделе, должна способствовать подкреплению развиваемого ниже тезиса (см. гл. II, раздел 1У-3), что китайская цивилизация не стала культурой по типу организованности и сохранила плюральность ввиду крайней знаковой выраженности ее феноменов.

Набрасывание портретов культур по признаку их вокально-эйдетической принадлежности и результирующей нормативации можно легко продолжить. Покажу, здесь можно без этого обойтись, но важно заметить, что такая важная характеристика, как отношение к социальному времени (наличие или отсутствие "тотальта времени", по выражению М.Мид, связана с предпочтительным обращением к акустическому либо эйдетическому каналу традиции.

Сознание субъектов культур эйдетического типа более исторично. По-видимому, это связано в первую очередь со степенью легкости отвлечения индивидуума от себя, как непосред-

х) См. нашу работу "О социологических предпосылках возникновения индийской логики".

хх) См. нашу работу "Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка".

ственно переживающего временный процесс. Человеческое общество — это всегда становящееся общение, ряд последующих событий, поток живого взаимодействия между людьми. Если индивид в таком потоке обладает сознанием себя, и это сознание — субъективный принцип, то для него не столько мир меняется, сколько представления о мире, и такие понятия, как "культура", "социальная структура" и т.п. — отбиль не реали, а абстракции, служащие для описания непрерывной деятельности в потоке становления. Заявить, что эти модельные представления суть причины поведения, при субъективном принципе — значит совершить логическую ошибку. Эти понятия — не более чем магические символы, подставляемые вместо людей, индивидов, участвующих в координированном действии, причем такая координация возможна только благодаря определенным типам поведения, строящегося на основе объективных позиций, дающих возможность индивидам осуществлять взаимную поддержку. Так мог бы рассуждать, например, представитель конфуцианской традиции, для которого нет мышления понятийного, а есть конкретный процесс мысли, отраженный в эйдетических картинах, и все существование — это превращение субъективного принципа в объективную позицию, за которыми нужно следовать, но никакой онтологии в этом предполагать нет нужды (подробнее — см. Глава II, Раздел 1У-В). Между прочим, возникновение буддизма в Индии тесно связано с появлением письменности, и первые попытки письменной кодификации корпуса традиционной литературы принадлежат именно буддистам (вспомним, что по определению М.Вебера буддизм — парадигматическая религия; отсюда — важность сохранения ассортимента парадигм для индивидуального суждения). В то же время, брахманистская, а затем индуистская традиции продолжали передаваться исключительно устно. Феноменология буддизма состояла в его образном раскрытии как системы религиозных символов. Так, этические правила ранней проповеди и канона жиньяны были "разъяснены" средствами более позднего махаянистского пантеона. Тем самым нормы стали восприниматься как предметные ценности. В индуизме, напротив, преобладание акустического канала давало возможность знанию, т.е. аподиктической модальности коммуникации, переходить в норму — в деонтическую модальность,

поскольку этот переход никак не связан с персонификацией и вытекающей из нее процедурой оценки. Докоторатисячетлетняя борьба двух традиций завершилась победой более интегративной — акустической, и буддизм был исторгнут из Индии. х)

Проблема размежевания акустического и эйдолетического каналов традиции имеет непосредственное отношение к таким важным понятиям социальной психологии, как мотивация и планируемое поведение. От интерпретации их соотношения зависит одна из фундаментальных проблем социологии — проблема рациональности. В определении Макса Вебера, "мотив — это то, что представляется самому действующему лицу и наблюдателю как адекватное основание для определенного поведения". Разумеется, в каждой культуре действуют свои представления об адекватности оснований любой категории действия. В этом — относительность любых мотиваций. Правдоподобными кажутся те мотивы, которые конвенционально пользуются в социальных группах. Открыто провозглашаемые мотивы всегда несут ту или иную нагрузку рационализирующего интереса (см. глава II, раздел 2). Поэтому объяснение социального действия через его мотивы обычно относят к числу самых поверхностных (ср., например, мнение Р. Брауна в работе "Объяснение в социальной науке". Но в мотивации всегда присутствует единственно безотносительный момент: ее источник воспринимается расположенным вне субъекта мотива. Иными словами, мотив субъективно предстает как внешнее, оттого он и значит буквально — "толчок". Необъяснимое, "экзистенциальное", внутреннее значение никогда не рационализируется как "мотив": его знают

х) Следует иметь в виду, что в приведенном примере объяснено выдержано в категориях "телеологического" — "телеокомического", т.е. абсолютной реализации нормативного воздействия, согласно тематике раздела. В следующем разделе проблема письменности рассматривается уже в системных категориях "внешнего-внутреннего", т.е. это специфично для анализа ценностей, а не норм. В разделе IV — 1, пар. 7 третьей главы тот же пример приводится для объяснения исторического развития культуры в телеологических категориях, в противопоставлении монологическому понятийному объяснению, что соответствует принципу межкультурного понимания через взаимодействие.

как произвольность. "Мотив к совершению действия" — это всегда сила подвигнувшая субъекта, т.е. вызвавшая перемещение его активности. Мотив связан, таким образом, с внешним нормативным воздействием, результаты которого подлежат пространственному размещению. Универсум возможных мотиваций субъектов — это и есть осуществленное до предела нормативное воздействие традиции, объективно сложившееся в культуру, из арсенала которой может быть выхвачен любой частный мотив и рационализован в идеях этой культуры. Пространственность — это мозаичность мотиваций, а не их каузальная связность в ряд. Отсюда и свобода рационализации отдельного мотива. В отличие от последнего, планируемое поведение — это внепространственная форма человеческих действий, связанная с представлением о причинности и упорядоченном событиях во времени. Планирующее сознание не имеет чего-либо своим внешним побудителем, и именно это имел в виду Кант, называя время условием внутреннего переживания опыта. Два основных условия переживания опыта, внешнее — пространство и внутреннее — время связаны с двумя названными выше каналами и разновидностями способов передачи традиции. Здесь намечается выход к иному категориальному отчету, характерному для системных представлений о культуре, личности и обществе, когда порождения разных социальных времен и пространств бывает связано с неодинаковым высвобождением ценностей из норм. Акустический канал, один из натуральных базисов ценностного выхода, допускает отпеление и объективацию состояний субъекта. Он ассоциируется с "геометрией пространства". Эйдетический канал, такого отпеления не допускающий, ассоциируется с "геометрией времени", из потока которого субъект не в состоянии выйти. Кажется бы, здесь содержится противоречие: ведь эйдетическое представление явно задается в пространственных формах, а акустическое, напротив, разворачивается во временной последовательности и никогда не бывает актуально-наличным до всех своих моментов, как, например, рисунок. На самом деле в эйдетическом представлении смысл соотношения целого и частей постигается в результате последовательного "отщипывания" и называния его аксиологических результатов на условную временную ось. Поэтому логическая связь обычно ас-

социруется с генетической в категориях причины - следствия. Это хорошо понимал Э. Гуссерль, усматривавший смысл "феноменологической редукции" в последовательности "переключений внимания" и считавший результирующую идею сознания - временной. Та же аргументация характерна для буддийской феноменологии времени и связанной с ней эпистемологии. Зрительный объект, воспринятый целокупно, уже не может быть знаком. Напротив, представление о целостности отрезка звучания достигается лишь в результате "укладки" его элементов во вне-временном пространстве (ср. образ Вечности в стихах У. Блейка). С пространственно-временным различием связаны разные виды социальной памяти и разные функции ритуала, организуемого преимущественно на одной либо на другой основе (о роли ритуалов с временным типом упорядочивания действий при разрешении социального конфликта и складывании особого типа культур с институционализированной анонимностью - см. гл. I, раздел IV - 5,6).

Примечательно различие в нормативизации, сказавшееся в образовании двух форм логического мышления (что есть, на наш взгляд, крайне важный признак культурной завершенности и глубины действия определенного типа традиции), в индийской и эллинистической цивилизациях, где в традиции преобладали соответственно акустический и эйдетический каналы воздействия.

Логическое мышление развивается благодаря участию индивидов в социальных группах. Логика - это правила показательства, делающие мышление более эффективным. Формальный вывод представляет собой верификацию по конвенциональным (остаточным) категориям, т.е. по принципам реферирования, принятым в группе. Логические процедуры формируются под влиянием группового одобрения или неодобрения. Логическое мышление рационально, поскольку социально.

Эти общие положения по-разному раскрываются, в зависимости от типа традиции. В эллинистическом случае, когда групповые взаимоотношения строятся в интересах их организации, получается аристотелевская силлогистика, в которой размещение предикатов осуществляется на основе формального родовидового принципа, т.е. подведения частного суждения под более общее правило. Это предполагает единство времени и субъекта сужде-

ния, а также рефлексивного субъекта рассуждения, непосредственно усматривающего родо-видовую связь. Родо-видовое отношение никогда не может быть реальным в пространственном смысле, но только во времени. Например, в пространстве не могут быть размещены "лошадь", "петух" и "животное", а во времени — могут; например, когда высказываются сперва о животных, а затем — о лошадях либо петухах. Эплетическое эллиническое мышление по-настоящему рефлексивно, и поскольку ему присущ гештальт времени, ничто не мешало созданию платоновской эплетической иерархии, в которой не проводится различия между отношением общего и частного и отношением причины и следствия, и которая стала основой формальной теории лепуцции. Напротив, в Индии, где мышление не рефлексивно в хронологическом смысле (т.е. бессубъектно), а конструктивно, развитие логической формы шло замедленно, поскольку необходимы были дополнительные усилия по размещению высказываний в системах знаковых конструкций, состоящих из элементов, не связываемых квантором по времени. Эта логика отказалась от таких инструментов, как "понятие и идея" и была формализована в терминах реальных отношений и свойств без утраты интенциональности последних, что соответствует нормирующей функции мышления в данной культуре. Такое мышление не представляет собой воображаемых "репетиций" выбора возможного поведения в оцениваемых последовательно ситуациях. Сознанию, продуцирующему нормативные значения, известно, что последние суть значения и нормы для других, а не для него самого. Поэтому здесь идеи, а не ценности воспринимаются как вполне-экстериализованные и пронизываемые для сознания символы, эквивалентные "эйдосам" ценностных суждений античного мышления. Способность рассматривать собственную мыслительную активность как символ чего-то трансцендентного отличает индийский традиционализм. Поскольку способность к символической коммуникации возникает в организованных группах, то сознание и рефлексия — объекты социального контроля, однако в коммуникативном процессе символы предметов сообщения представляют не самого субъекта, а персонифицированную познавательную функцию, ибо мышление не принадлежит индивидууму, а потому

эти предметы не суть ценности. Средством контроля служит функциональное требование продуцировать нормы для другого. Так, познавательная функция брахманства состоит в создании средств определения социальных отношений для прочих кастовых группировок, а не в их организации (см. гл. II, раздел IV-4). В индийской культуре ее нормативность не связана с мотивированием и рационализацией. Здесь символы вполне выявлены в поведении, и мышление есть просто форма поведения части членов социальной группы. Каждый человек в ней выступает как система значений, но значения эти определяются для него по отношению к брахманству, для которого мышление эквивалентно норме бессознательного поведения, т.е. низшему виду традиции - навыку. Тем самым, идеалом является приближение к естеству "обычного" (паттернизованного) поведения, и модели такого сознания суть те же символические образцы групповой деятельности как таковой, причем "оглядка" на брахмана - не ценностная ориентация, не ритуал - а обычай. Сознание не продуцирует ее, а конституирует, т.е. выступает не по мотивам, а по "плану", заложенному в корпусе традиции. Таким образом, объектом непосредственного социологического усмотрения здесь оказывается не мотив-поведения, а социальная функция. Задачи социальной психологии при этом упрощаются, поскольку антропологический и культурологический планы совпадают: психика вполне "символична", человек - вполне "культурен", культура - антропоморфна, т.е. объективна и функционирует как организм.

.. Но в том случае, когда мышление рассматривается как индивидуальный источник ценностных суждений, его эффективность определяется экстенсивно, т.е. количеством продуцируемых идей. При этом логика и научный метод выглядят как формы совершенствуемого поведения, типичного для непрелюдных случаев, ибо ценностная ориентация всегда осуществляется в гипотетической модальности, т.е. ориентирована по времени на будущее, где могут сделаться возможны перерывы в групповой традиции и трудности в коммуникации. Фактически гипотезирование и ценностный выбор сами являются перерывами в такой деятельности, т.е. мышление этого типа представляет проблему

для себя самого. Неполая выявленность заставляет его субъективно переживать процесс дедуцирования во времени и вводить категорию причины как объясняющую гипотезу, т.е. манипулировать мотивированием. Научное мышление, имея своим источником индивидуальный ценностный выбор, следует тем же путем, что и человек, решающий практическую задачу, но здесь возникает дополнительное требование формализации метода, ибо наука — не мышление, а нормированная групповая деятельность, которая волею исторических обстоятельств может менять свою функциональную роль и содержательность. Античная мысль не смогла преодолеть этой дилеммы, поскольку понятие нормы было чуждо аксиоматическому сознанию. Именно это придало теоретическому научному исследованию временный характер, и самый опыт воспринимался как недостоверный, за которым надлежит еще усмотреть организующую его идею. Действительно, его источником оказывалось аксиоматическое суждение, гипотеза. Единственным средством контроля служили правила формальной логики, но которые были аксиом подвоялись без достаточного содержательного основания под роды идей. Обращение новоевропейской мысли к эксперименту подсказало путь к экстенсивной натурализации опытного анализа и включения его тем самым в организацию социальной жизни. Свободное экспериментирование и связанное с ним потенциальное признание достоинства любого опыта оказались основой психологической интитуации ценностных устремлений.

Последний факт делает проблематичной саму идею нормативной культуры, т.е. сохранения традиции, и заставляет усомниться в возможности представления сознания подобного социального состояния, как естественного, в какой-либо иной модели, помимо равновесной. Ведь в равновесной модели психологические факторы, в том числе влияние индивидуальностей и инноваций, как раз элиминируются, а потому нужно отправиться на поиски иного способа натурализации социального процесса, т.е. не прямо через нормативно-культурное воздействие, поскольку ситуация — явно "аварийная" (см. выше).

Мы убедились, что попытка разорвать однозначность связи нормы и ценности не всегда необходима; например, в случаях,

подобных индийскому, она излишня, и там модель равновесной социальной системы остается вполне естественной. Но она представляет собой единственный путь к пониманию смысла социального процесса, когда состояние общества сказывается в естественной проявленности лишь случайно — при "нормативных ударах", испытываемых индивидами. Античный "энтузиазм" и современное научное открытие — явления одного порядка в этом смысле, точно так же, как и пророческая ослепленность. Лишь в этих единичных случаях индивидуально-психологическое исчезает в безусловном и естественная нормативность переживается непосредственно, не ставившаяся никаким другим опытом, т.е. действует именно в том смысле, какой мы приписали нормативности. Обычное же состояние — это гипотетическое существование проблематично отождествляемых индивидов в неопределенной культуре и утрачиваемой традиции, когда уникальность нормативного заменяется ценностной ориентировкой, опознаваемой через статистическо-нормальное.

Поскольку объективизацией традиционной культуры в социальной жизни полнее всего обеспечивает ритуал, рассмотрим, в какую еще зависимость или соответствие роли нормативного могут быть приведены ритуал и социальные изменения.

§ 7. Ритуал и социальные изменения: проблема экспрессивной нормативности

Инициатива постановки этой проблемы принадлежит Б.Малиновскому, вовсе не бывшему столь крайним "функционалистом", "стремящимся свести мадонность культуры к био-психологической целесообразности", каким его пытается представить Д.Левин-Стросс. Малиновский придавал большое значение определению различий между "ритуальной", "практической", и "научной" деятельностью. Отличие ритуала от науки он усматривал, во-первых, в экспрессивности и драматизованности, т.е. в родственности его искусству. Поэтому инструментальную продуктивность ритуальных процедур также следует выводить из их экспрессивности. Разумеется, это справедливо и для ритуалов, специально связанных с социальными изменениями. В этом контексте важно ответить на два вопроса о ритуалах:

каково их символическое значение и по какому реальному поводу они исполняются, т.е. в чем их явные и скрытые социальные и психологические функции. Функциональный анализ нам здесь не понадобится в силу определенности характера задачи: определения экспрессивной стороны ритуалов. Каким образом связана экспрессивность с научностью, в частности, с объясняющей ролью знаний? Известно, что Э.Тейлор и Дж.Фрезер считали ритуал "протонаукой". Малиновский опроверг эту точку зрения, но он сделал это в свете Луркеймовского различения "священного" и "светского". Магию и религию он различал на том основании, что магия бывает направлена на частные и конкретные цели, а ценность религии реализуется в самой удовлетворенности переживанием религиозного опыта. Здесь нетрудно увидеть некоторую параллель с рационально-целевым и рационально-ценностным типом действия, т.е. магическое действие скорее все же представляется функциональным, чем экспрессивным.

Идея Малиновского можно поколебать, усомнившись, существует ли сама Луркеймовская дихотомия, т.е., в нашем контексте, усомнившись в реальности различения нормативного и ненормативного общественных состояний. Луркейм считал, что люди везде и всегда всюду выделяют священное и светское: и места им отводятся разные, и разное время. Малиновский утверждает, что существуют две отдельные области, независимо от того, различают ли их люди или нет, т.е., что во всех обществах дихотомия может быть проведена, но не обязательно осознана носителями культуры (ее замечает антрополог). На чем же базируется различие? У Малиновского это не всегда ясно, особенно в определениях магии и ритуала. В ритуале, как и в религии, он подчеркивает экспрессивную, красочную сторону, между тем как магию сравнивает с сухим секулярным решением, практичным и утилитарным. Но практически любое человеческое действие инструментально и экспрессивно одновременно. Эдмунд Лич говорит, например: "Священное и светское не означают типы действий, но аспекты почти любого действия; при этом ритуал понимается как форма символического высказывания". По-видимому, всякий институционализированный ритуал может быть символически понят и помимо социального порядка.

Итак, дюркгеймовское различие может быть отнесено к двум аспектам человеческого поведения, один из которых обладает экспрессивным качеством, другой же — нет. Институционализированное экспрессивно-символическое поведение принимает форму ритуала или искусства; а его несимволический аспект это аграрий смысл, техника и наука. Разумеется, так можно различать не только физическое поведение, но и нормированность ума. Как говорит Гейфман, "маг, совершая ритуал, делает маленький рисунок того, что он хочет. Он говорит, что он хочет; "практик" не говорит, что он заинтересован рисунком — он просто делает, что хочет". Дж. Гудл, критикуя концепцию Дюркгейма, заявляет заодно, что "приписывание" "символического" или "экспрессивного" элемента ритуальному или религиозному (т.е. не-рациональному) поведению часто означает, что наблюдатель не сумел понять смысл действия в терминах отнесения средств-целей (т.е. опыта), а категория символического действия сама по себе не образует противоположения социальному действию". Он считает, что если деятели сами не различают символического и несимволического аспектов поведения, антрополог тоже должен воздержаться от различения. Остается оправдать ритуал в негативных терминах, как "категорию стандартизированного поведения (обычая), в которой отнесение между средствами и целями не осознаваемо, т.е. либо иррационально, либо не-рационально". Это — как бы синхронно-функционалистская трактовка традиции. Но вряд ли такая точка зрения лучше фрейдерской "бастардной науки".

Р. Хертон считает, что мифический ритуальный мир, состоящий из разных категорий духов, есть "объяснительная модель" и сравнивает такую модель с моделью атома Резерфорда — на основании того, что в том и другом случае модель строится на чем-то известном. И мифицирующий Резерфорд, и Резерфорд делают одно и то же: объясняют мир. "Ритуалист" — это полубог "теоретик". Религиозные системы — это этапы процесса моделирования, предзнана. Однако, прав Малиновский, когда говорит, что у науки и магии разные цели, и в этом они антитетичны. Магическая система может что-то объяснить попутно, но не в этом ее главная задача. Миф драматизирует мир, наука его анализирует. Сближение ритуала с искусством подразумевает оп-

ределением способов его понимания. О произведении искусства спрашивают, не для чего оно нужно, а каков его смысл, что оно выражает. Ритуал, как и искусство, род языка, способ сказывания. Поэтому ритуальный смысл, будет ли это акт или артефакт, есть понятийный знак некоторого смысла, более или менее абстрактный, к которому прикрепляются позитивно или негативно культурные ценности.

Далеко не все участники ритуала понимают его символический характер — иначе не было бы нужды в ритуале. В этом гарантия того, что ритуал не перерождается в глубокую культурный институт (как это произошло, например, в Китае). И это же позволяет видеть в его экспрессивности функцию нормотворчества. Последнее обстоятельство создает особые проблемы в эмпирическом анализе ритуала. Для социальных антропологов ритуал часто символически реализует различия в социальной структуре, распределении ролей и т.п., но с равным правом можно утверждать, что он и создает их (например, выступая в роли парадигматической модели). Следовательно, оправданно считать, не только что все символы должны относиться к вещам значимым в данной культуре, но и наоборот, символические действия создают или придают значение некоторым новым реалиям в мире денотатов. Такую творческую функцию ритуала в создании социальной организации в конфликтных ситуациях продемонстрировал, например, В.Тернер в работе "Ритуальный процесс". В этом смысле ритуал содержит награду в себе самой и выступает в своем магическом аспекте не как наука, а как альтернатива науке (ср. Т.Парсонс).

Подобно тому, как в некоторых вновь организуемых ритуалах ("Танец Духа" среди индейцев Северной Америки, "Культ города" в Малайзии и т.п.) можно увидеть реакцию на социальные изменения, распространение психоанализа также можно рассматривать как своего рода ритуальную реакцию на засилье "символизма" и десимволизации социальной жизни, снижающую возможности экспрессивного выражения. Здесь нормотворчество тесно перемешано с экспрессивной функцией. Хотя основания психоанализа — крайне натуралистические, направленность его — социальная. Он предполагает установку на существование болез-

ни, страдания, как на нечто нормально-ожидаемое. Но хотя психоанализ утверждает: "надо лечить", т.е. подходит к действительности с клинических позиций, он в то же время вовсе не утверждает однозначно: "надо вылечивать". Тем самым терапевтическая ситуация принимает перманентный, ритуальный характер. И уже через экспрессивные свойства психоанализа осуществляется функция "объясняющего моделирования" психологической индивидуации в условиях социальных изменений, косвенно указывая, что не научность составляет их главный характеристический признак. Он стремится не-своему восстановить связь нормы и ценности в изменившихся условиях и создать предпосылки для оптимальной индивидуации на этой основе.

Вспомним предисторию. Если норма - "отец", а ценность - "сын", то случайность отношения второй и первой определяется свойствами объективной позиции. Их несознательное субъективно воспринимается как непрерывное отпадение от натурального состояния, и лишь когда страдание будет воспринято как универсальный принцип объективации, его необходимость окажется осознанной. В этом - смысл символики всеобщей искупительной жертвы Иисуса Христа. Но тогда все, что не есть сакрально-телесное с религией, представляется злом, вселенские силы неестественности, ненормативности. Психоанализ выдвигает о естественности болезни и зла и предполагает лечить их предельной субъективацией. Тем самым для него перестает быть проблемой реальное определение индивидуальности в определенном мире зла. Беспредельная интересубъективность лишает представление об индивидуации какой-либо метафизической основы, т.е. ему не соответствует никакая реальность. Фактически это означает, что психоанализ полностью депсихологизирует личность, превращая ее в поток символических символов. Поэтому психологическая индивидуация ценностных устремлений лишается смысла как задача, возникшая в научной сфере в эпоху Возрождения в связи с постулатом свободного экспериментирования и необходимостью отыскания критериев подтверждения любого опыта. В психоанализе, не требующем подтверждения, обобщающая роль науки, связанная с познавательными функциями индивида, ритуализуется, и наука объективируется, как нечто культурный институт, что произошло в свое время и с религией. "Расколдован" личность за счет ее депсихологиза-

ции в произвольного измерения, исключение послужит средством складывания новой традиции массового потребления культуры. Последнее "традиционное", т.к. не ориентировано на достижение определенной цели, а просто обеспечивает реализацию нормы-натурального воспроизводства социальных отношений (разумеется, вместе с включенной в нее наукой). Массовое потребление — не "гибель культуры", а ее натурализация, и особенность нормативного воздействия при этом такова, что оно не заострено на идее некоего реального объекта, именуемого "личность", а принимает характер бессознательно творимой "моды". Это означает, что конкретный общественный процесс вновь приближается к статистической модели самоорганизующейся социальной системы, когда о ценностях людей вернее судить не по их идеальным представлениям, а по поведению, т.е. естественный эволюционный подход вновь вступает в свои права. Норма, поглотив очередную ценность, остается собой "во что бы то ни стало", но уже не для отдельных людей, а для индивидуальности культуры.

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

§ 1. Дихотомия "дописьменный" и "письменный"

общества

Понятие "дописьменного" общества в современной социальной антропологии почти сделалось синонимом понятия общества "традиционного". Наличие или отсутствия в обществе письменности прилагается, как правило, фундаментальное значение и при его социологической характеристике. Многие исследователи (например, Л. Рисмен) считают, что этот факт способен повлиять на всю совокупность общественных отношений. На наш взгляд, однако, письменность всего лишь один из феноменов коммуникативности социального процесса, и потому ее влияние бывает факультативным.

Появление письменности относят к числу важных исторических свидетельств изменения структуры общественной коммуникации, связанного с выделением в качестве ее основной единицы-носителя инициала. Для него характерен "эстетический" способ представления предметных ценностей. Ему необходима однозначность образных отождествлений, которыми заполняется содержание передачи в общественной коммуникации. Это особенно заметно, если сопоставить формы и способы общения в "дописьменных" культурах, где единица такого порядка отсутствует, со способами и формами современной массовой коммуникации, где эта единица также исчезает, поскольку ее коммуникативные функции отчуждаются и передаются специальными организациями. Сравнив эти два крайних состояния с промежуточным "эстетическим" (которое не обязательно должно быть промежуточным в историческом смысле, но противопоставлено формам "устной" и "массовой" культуры концептуально и в механических), можно убедиться, что трихотомия "дописьменное-письменное-последиписьменное" отражает смену социальных реалий, связанную с изменением форм и средств коммуникации.

Такое сопоставление способствует выяснению ясности в структуру социального знака. Главными элементами, при предмет-

ном разделении социальных и антропологических исследований, является возникновением сперва языка, а затем письма. Во временной перспективе биологическая эволюция человека переходит в предметную, когда он начинает пользоваться языком, и собственно в историю, когда возникает письменность. Поэтому понятна тенденция рассматривать человека на первом этапе как объект биологический, на втором — антропологический, на третьем — социологический. Однако остается сомнительной возможность определенного проведения этих границ. Вряд ли кто возьмется показать, в какой момент формализация пиктограмм, графических знаков или звуковых жестов привела к возникновению собственно письменности. Неясно также, какая часть населения должна владеть письмом, чтобы вся культура можно было назвать письменной. В этом, как и в других аспектах, граница между социологией и антропологией — проблематична. Многие авторы предпочитают говорить об их различии на иных основаниях: например, подчеркивают разницу в ориентации предметных интересов ("примитивные" — "современные" общества) или разницу в методах исследования (приемы исследования "включенного наблюдения" и т.п.). От решения этого вопроса зависит оценка притязаний социальных антропологов распространить область своих исследований на современные общества и сделать тем самым антропологический анализ основой всякого социального знания.

Антропологическая наука после работ Ф. Боаса, Б. Малиновского и К. Леви-Стресса окончательно отказалась от представления о "примитивном человеке" с "дологическим мышлением", противопоставляя "рациональному" мышлению современного человека, с которым будто бы может иметь дело только социология. Но, с другой стороны, это привело к стиранию различий в дихотомии типа "дописьменное-письменное" и дало повод к схематическому упрощению "примитивного" общества современному "массовому" обществу. Для выявления действительной социологической сущности их поправимого сходства и различия целесообразно уловить основание дихотомии (или даже трихотомии) в смысле форм традиции, когда она осуществляется на нормативной, ценностной или идеальной основе, так что это бывает связано с разными коммуникативными средствами

трансляции культуры.

§ 2. Разрыв 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, инцидента которой при таком ее содержании в принципе исходит от индивидов. Итак, письменная форма трансляции культуры связана с особой разновидностью механизмов социального действия, обнаруживающихся на ценностях. Для их анализа необходимо показать, во-первых, по каким каналам свободные ценности в процессе коммуникации вновь трансформируются в новые нормы 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 оказывается возможным 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 объективное содержание традиции (таким содержанием может быть лишь знание), а именно мотивировку и передачу 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 возможен как непосредственный связь между отцами и детьми, или же старшими и младшими, при которых под влиянием

ом меняющимся социально-историческим обстоятельствам возникает "трония" по поводу ценностей культуры, так и опосредованные отношения "предков" и "потомков", при которых контакт между поколениями не обязательно должен осуществляться непрерывно, по линейной цепочке. Именно благодаря распространению письма нормальным явлением становится передача ценностей от "отцов" к "дочкам" и "правнукам" без посредничества "сыновей". Разрыв "цепочки" был отражен в культурном сознании, и этот факт стал далее передаваться в культуре в форме специфического понятия: "низынки". Формообразующую функцию при этом осуществляла религия. В традиционных (или традиционалистских, что в данном случае возможно) обществах в фокусе религиозных представлений оказывается идея имманентного Бога, между тем как в "исторических" обществах (т.е. таких, где действует культурное сознание реальности перемены) - идея трансцендентного Бога. Это различие соответствует степени близости идеальным моделей (т.е. структур сознания) актуальным моделям (т.е. формам поведения). Имманентизм означает их совпадение в сознании (например, в иудаизме). Трансцендентность - структурную оппозицию желаемого и действительного, которая служит источником социальных напряжений и изменений (например, в буддизме). Интересен аспект появления идеи имманентно-трансцендентного Бога: здесь принципы социальной иерархии и свободной воли индивида связаны положительной связью (например, в христианстве). Эти три формы близки соответствующим ситуациям непрерывности традиции в устном виде (путем личной передачи от "отцов" - "детям"), прерывной традиции при появившемся письме и, наконец, временной конденсации дисфункциональных последствий возникновения письменности за счет связанная прерывающейся традиции канонами организации. Таким образом, основной тезис социологии религии у Карла 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

той. х)

Важность проблемы коммуникации между поколениями впервые была оценена в связи с исследованиями дописьменных обществ, где эта проблема нагнетается с очевидностью, поскольку в этих обществах отсутствуют предпочтительные местонахождения наследуемых ценностей, а кроме того, большая часть норм восприятия, мышления и поведения имеет существенно традиционное происхождение (т.е. не приходится задаваться вопросом, изменилось ли предметное содержание ценности или нет). Описание механизмов прямой общественной трансляции в социальной и культурной антропологии до такой степени связано с проблематикой функционирования примитивных обществ, что традицию в целом часто отождествляют с ее устной формой, а примитивные общества называют "традиционными", в отличие от современных обществ, в которых устная передача играет заметно меньшую роль. Не верно трактовать проблему трансляции как свойственную лишь специфике дописьменных обществ и пренебрегать ее для обществ современных.

Такое понимание на практике приводит к отождествлению модернизации с разрывом всяких связей с прошлым, в итоге современные общества предстают как объекты, для понимания которых достаточно наблюдать за актуальным поведением образующих их единиц. Этим отрицается необходимость специального изучения культуры, и социология принимается за простое эмпирическое обследование. Сторонники подобных взглядов нередко утверждают, будто в современном обществе следование

х) Хороший пример роли письменности в становлении исторического сознания и изменения роли "религиозного выразителя" приводит Э.Малкенен в книге "Общественный миф". Религия древних евреев была основана на вере, что Бог может говорить с людьми. В Библии Его слово звучит почти что 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. Происходит реальный разрыв между "отцами" и "детьми". Когда Ездра вернулся в Иерусалим из Вавилона, он принес с собой Книгу Закона. Но о нем не сказано, как говорилось о пророках vorher: "Слово Господа снизошло на Ездру". Давление пророчества затухает. Когда трети века спустя Лула Маккавей, не имея, что делать с каменными жертвенного алтаря, решил пригласить их в укромном месте до поры, пока займется пророк и скажет, что делать, это прозвучало грустным признанием того, что времена пророчества миновали.

обычно уступило место погоне за модой или демонологическому управлению, в связи с чем делается неоправданно большой упор на изучение процессов распространения мнений средствами массовой коммуникации, а не на обстоятельствах кристаллизации личностей под воздействием культурных факторов. Это можно считать одной из основных причин замедленного развития общей теории социальных процессов. Таким образом, в рамках сформулированной выше задачи проблема общественной трансляции предстает в двух аспектах. Во-первых, необходимо показать, в чем сущность традиции в условиях общества массовых коммуникаций, каковы могут быть "механистические" основания для объединения ее в одну группу с формами коллективной традиции. Во-вторых, необходимо уяснить общие закономерности символической коммуникации, основывающейся на предметных ценностях, независимо от ее частной формы ("эстетической", "акустической" и др.). Тогда можно будет отсследовать каналы коммуникации, однозначно связанные с первичным действием ценностей, норм или идей. В таком контексте будет уместно соотнести социологию, предметом которой является символическое моделирование деятельности социальных групп, индивидов и организация, с культурологией, предметом которой должно быть описание социально значимых символов в релевантных для типологии социального действия ситуациях, и социальной психологией, занятой символической интерпретацией поведения. Это соответственно будет базироваться на семантике, как общей теории знаков, и семантике, как общей теории значений.

Рассмотрим для начала проблемы письменности ради критической оценки оппозиции традиционных и современных общества в первом аспекте; затем отметим особенности "эстетической" формы общественной трансляции и, наконец, покажем суммарно, как эти особенности определяли конкретные механизмы традиционализации общества в разных типах культуры.

§ 3. Автономизация личности и персональный выбор

Д.Рискен заметил, что разница между обществами "традиционными" и "современными" состоит не столько в элиминации традиции в последних, сколько в происходящем в них процессе "разчленения традиций", связанном с усиленным разде-

лением труда и социальной стратификацией. Предложенная Риеном 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 внутри" и "личностей, ориентированных внешне", Риеном подразумевается, что эта типология должна служить концептуальной рамкой при анализе дивергентности либо дивергенности 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 оказывается исключенным. 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 конформируются нормам поведения, отделившись от господствующих социальных норм, и для них нет выбора. Социальная аномия, таким образом, оказывается связанной не с психологией, а с обстоятельствами процесса социальных изменений. Это особенно заметно при ее соотношении с ролью письменности. Если в условиях дописьменного общества, для которого типичной была ориентированность традиций, появление индивидуального деятеля с внутренней ориентацией оказывало аномический эффект, резко усиливая тенденции к социальной дифференциации, то в условиях массового общества письменность вновь становится аномическим явлением, каким она не могла быть, например, в обществах с преобладающим просветительской идеологией, ориентированной на индивидуального, письменно-образованного субъекта. 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. Заметим кстати, что письменность являлась окончательной, завершающей формой процесса индивидуализации, начало которого, по-видимому, совпадает с эпохой "неолитической революции". Этот процесс отразился в последовательности

"эплетические" представления индивидуального сознания, которое, в силу своей разрывности, приобретает временный характер, и несомненно являлась вторым "следом" объективации сознания во временном ряду символических форм.

§ 4. Вычленение символов - реализация традиции

Хотя символы входят в состав культуры, но природа символизма коренится в способности человека разумно координировать свои поступки, направлять свою деятельность к поставленным определенным целям. 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 на "социальный" инстинкт, на "команды" генов, на элементарные импульсы подсознания. Точно так же бесплодно утверждать, будто содержащиеся повеления, даже в самом примитивном обществе, сводятся к слепому подчинению авторитету традиции лишь потому, что этот авторитет окружен ореолом мифического древнего. Такое утверждение основывается на обманчивой видимости, и секрет этой видимости состоит в умении человека обращаться с символами, устанавливая с их помощью для себя социальные нормы, регулирующие его же поведение. Символ - это волевой акт, поступок или сообщение, которые при их вхождении в социальность принимаются за нечто иное. Значение символов произвольно в инструментальном смысле: ведь для достижения одной цели можно пользоваться разными средствами. Единство референта не детерминирует смысл символов. В этом их основное отличие от естественных знаков. Естественные знаки - те же события в хронологической последовательности, и человек не может оказывать на них никакого или почти никакого влияния. Они наблюдаются регулярно, так что появление предшествующих предвещает появление последующих в нашем ожидании. Символы же возникают лишь при взаимодействии индивидов друг с другом (и с объектами мира), как с социальными объектами. При обучении известно-

гда его пожелание в ситуации будет сформировано, если ему удастся разрешить проблему однозначного выбора между разными связями, предлагаемыми экспериментатором. В конце концов, такое пожелание превращается в составной элемент внешне заданной ситуации. Участники символического взаимодействия сами создают ситуации, как бы твух их на своих поступков. Точнее сказать, им не приходится делать выбор в объективированном внешне смысле - ведь, строго говоря, ситуация выбора отсутствует, пока не создана сеть взаимодействий, а когда она создана, поздно и незначим выбирать. Создается впечатление, что при социальном взаимодействии все поступки совершаются не по свободе сознательного выбора, а импульсивно, иррационально. Но как же тогда быть с выявленными социальными механизмами? Для понимания и рационального осмысления процесса взаимодействия его надо структурировать. Обычно отдельным актом придает набор возможных значений и осуществляет семантическую процедуру всевыбора, реализуя в ней свои сознательные желания (интенции). Структурирование символов - функциональная абстракция их смысла. Смысел всегда связан с оперативной функцией сознания. Его значения стабилизируются в некотором диапазоне минимизируемых связей, покрывающем ряд ситуаций всевыбора. Каково бы ни было происхождение символов, основная тенденция их использования всегда идет по линии стабилизации значений. При этом некоторые символы выступают вместо объектов и событий, их схем и последовательностей. Такие символы имеют референты во внешнем мире. Другие символы выступают вместо воображаемых объектов, не поддающихся чувственному обнаружению. Эти объекты могут быть обозначены только символами. Особенно важны символы символов. Так, логика и математика занимается анализом символов и их символических референтов, т.е. логические и математические символы относятся к символическим операциям, а не к объектам или явлениям внешнего мира. Наличие таких абстрактных символов способствует накоплению знания и прогрессу науки. Ведь в сложных системах взаимодействия значение не может замыкаться в кругу высокоспециализированных ситуаций. Наиболее важный результат символического обобщения значений, по-видимому, состоит в возможности коммуникации как таковой, поскольку ситуация даже не двух, а одного действия множима

не бывают идентичными и нормативно-уникальными (см. предыдущий раздел). Поэтому без способности к абстрагированию, т.е. реконструкции некоторой реальности из кусков разных действительностей, и без механизма отожествления, без попытки искусственно воспроизвести знаковую ситуацию никакая коммуникация не была бы возможна. Эта особая функция подразумевает и особый механизм не-нормативизации значений в общении, который может быть назван традиционалистским в самом общем смысле. Но, в свою очередь, стабильность символической системы, перекрывающая время и индивидов и время, не была бы достигнута, если бы не получила конвенционального подтверждения как "новая реальность" ("новое небо и земля..."), созданная в процессе коммуникации при взаимодействии множества индивидов. Общая символическая система, функционирующая во взаимодействиях, может быть названа культурной традицией в сущностном смысле.

Итак, констатируем: хотя символы отличаются от естественных знаков тем, что конвенционально создаются и используются в процессе коммуникации, однако это — символы не "высшего естество". Функциональное требование сознания (а именно требование оперативности) ведет к их "воскресению" в особой действительности, в которой они объективируются как знаки. При этом утрачивается ощущение их конвенциональности. Такой процесс включения сознания в социальное действие, выявляющий в нем структуру, как его собственную интенцию, может быть назван культурной традиционализацией сознания. ^{х)} Он подразумевает несколько типологических возможностей, которые обстоятельно разбираться в третьей главе.

Символы, обладающие традиционными признаками в данном обществе значимыми, образуют прагматическую структуру языка этого общества. Язык, разумеется, включает грамматические правила, предписывающие как конструировать предложения и строить аргументацию. Именно прагматико-демотическое свойство языка делает возможным общение. Уже вторичным образом, благодаря языку, люди могут обмениваться знаками, накапливая

х) Ср. конкретный пример такого процесса в нашей работе "О месте семантических проблем в предистории швейковской логики".

опыт взаимообучения. Опыт может текстуально фиксироваться и становиться объектом последующего анализа. Такая его ориентированность на возможное применение воплощена в слоготипе знаков понимается в гипотетической модальности. Иными словами, традиция значений передает нормативную функцию языка, а традиция знаков — ценностную. Различение этих двух планов создает разные возможности реконструкции прошлого и представления будущего — хотя бы вольности их деактивного наложения в символах. Таким образом, отсылание традиции на "прошлое" (символическое) — факт далеко не элементарный: из него, в зависимости от того или иного ракурса интерпретации, выступают разные модальности пользования традицией. Конечно, наличие социальной организации общества во многом определяет ее способ и 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 не означает еще, что человек освобожден от влияния традиции. Воль дана по природе своей — всегда продукт опыта и обучения. Игнорирование, как в языковой материале, не значит, что любое человеческое изобретение и новшество обычно сводится лишь к небольшой реорганизации, стилистической перестройке — правого знания и практики. Несколько утрируя, можно сказать, что язык в массе состоит из "функциональных пережитков". Для этого подыскивается ряд оснований, отражающихся 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 восприятия, но лишь предметом знания. Значения, приписываемые чувственным впечатлениям, определяются символическим опытом и обучением человека, т.е. составляют часть процесса культурной традиции. Человек реконструирует объективные 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 навыки 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 значенки, предметное обособление их знаковой и значащей природы составляет 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 гармоничности и уравниванию. В этом проявляется "телеологическое свойство" человеческой способности суждения, постулированное Кантом. Противоречивые впечатления и неразрешимые проблемы ощущаются как неприятные.^{*)} При установлении когнитивного баланса мы стремимся понимать события таким образом, чтобы они усиливали наши убеждения и установки. Мы реагируем на ситуации не как на таковые, а как на такие, какими / мы хотели бы их видеть. В этом пункте происходит сдвиг с объективно задаваемым нашему сознанию правилом пользования знаками. Итак, реализация познавательной функции приводит к вычленению представлений о нормативном порядке. Объективно же это означает существование в культуре двух организационно-автономных родов деятельности и предметных действий, связанных с порождением правил и их приведением в действие. Именно потому, что символ — "знак" не знак, если он вытекает из непосредственной коммуникации в культуру, имея референтом особый род интерсубъективной деятельности, а понятие "знак" не знак, поскольку оно еще не вошло в содержание не индивидуального пользования, можно считать реальным

*) С другой стороны, понятие некоторых математиков, например, Л. Гильберта, строить обоснование доказательства на принципе противоречия воспринимается их оппонентами как "психологизм". Это — косвенное указание на недостаточную объективность оснований интуиционистской математики.

разведение на единой символической основе значения и знака любого осмысливаемого представления.

Когда рассматривают нормативную деятельность как таковую, норма выступает знаком этой деятельности и воспринимается как ценность. Именно в этом смысле ценность может быть назван элемент socially создаваемой символической системы, служащий критерием или стандартом при выборе вариантов ориентации, который в любой ситуации остается по существу открытым, поскольку вновь "закрывается" его должна норма, как значение и правило употребления. Однако осознание нормативной деятельности лишает ее нормативной действительности (гексетосская ситуация!). Объективное представление нормы, превращающее ее в ценность, позволяющее тем самым выявить структуру ценностных ориентаций — это логическое средство для вычленения одной из культурных традиций в системе действия, а именно традиции, строящейся на сознательной коммуникации аффекта в форме представлений о приятном и неприятном, осуществляемой как основная культурная цель (обстоятельное об этом — см. третья глава, "китайский" тип).

Но справедливо ли принимать ценностное представление, возникшее при согласии ценить правило за его "разумность" — как единственно возможную форму? Если взглянуть с позиций семиотики, для которой значение и знак ситуативно неразделимы, то определение ценности как эталонного, критерийного элемента в совместно творимой системе символической коммуникации представляется общим. Однако семиотическое мышление "длинное" в том смысле, что в нем не проводится различия между эпистемологической и гносеологической позициями, то есть между предметом и объектом знания. Лишь для обладателя совершенного знания оба плана сливаются и всякий знак непременно подразумевает соответствующее ему значение. Но именно потому семиотика не годится для объяснения культуры (культуры!), что во всякой ситуации реального разрыва, фиксируемого в культуре и в сознании, когда знаки и значения "дрейфуют" независимо, и то, что мы называем культурной неопределенностью, культурной спецификой, наконец, "культурным типом" — определяется разными способами "осаждения" результатов такого раздельного "дрейфа". Ведь то, скажем, что для идеала китайского традиционного сознания вообще иррелевантно:

понятие объективной реальности и вся действительность предметна, т.е. нет "потинных" значений, а одни лишь знаки и, следовательно, в объективности культуры нормы превращены в предметные элементы, т.е. в ценности, и вся культура составлена из одних лишь "образцов" в чистом виде, так что сознанию остается исключительно один вид самостоятельности - "игра в бисер", перебор единиц или знаков этого "алфавита" образцов. Это частное обстоятельство вовсе не означает, что его можно принять за характеристику общего статуса культуры как таковой. Просто здесь кончилось этим. Точно так же не следует принимать за потинность всеобщее, конечное состояние традиционной "индиферентной" тип культуры и сознания, для которых нет предметного уровня знания, а одни лишь объективный, т.е. нет знаков, но есть значения, нет ценностей, но есть нормы.

Попробуем же выделить порядок феноменологии культур и найти логические связи между культурными вариантами, рассматривая письменность как своеобразный "экран", на котором отражаются превращенные формы сознания и культуры. При этом специально будем иметь в виду задачу, поставленную в начале: при каких обстоятельствах обособляется свободный знак и свободная ценность как объекты непосредственного индивидуального выбора, т.е. деятельности, характерной для личности.

§ 5. Культура, как она известна изнутри

Рассмотрим элементарную этологическую иллюстрацию. Только что вылупившийся из яйца цыпленок остается слепым, если над ним пронести картонный силуэт бежающей птицы с длинным клювом; но он прыгает, если пронести силуэт хищной птицы с крючковатым клювом. Этот силуэт выступает как "знак" с точки зрения несознательного семантика - для цыпленка же он есть чистое значение, приказ к бегству: внешне приказ, а не сигнал, поскольку понятие сигнала подразумевает возможность его осмысления как такового и вероятность непослушания; цыпленок по этой возможности лишен. Объяснять поведение цыпленка в терминах эмпирической коммуникации с живым силуэтом - будет ничем иным, как "агроем линка". Лишь для системы "силуэт-цыпленок-наблюдатель" удастся построить модель по типу "семантического треугольника". Ясно, что такая модель имеет

своим референтом символическую действительность наблюдателя, а не цыпленка. Для цыпленка же восприятие силуэта хищной птицы окажется чисто объективным: в нем совсем нет предметности, нет знаковой, нет и конвенциональности в знакообразовании — основного признака знаковой коммуникации. В принципе безразлично, опирался ли цыпленок "сам" или его кто убрал (мы считаем, что фактически о его безопасности позаботилась генетическая память). С другой стороны, в организации цыпленка заложена способность различать знакообразование и основанную на нем деятельность — например, за счет "импринтинга". Можно предположить, что история развития поведения цыпленка описывается трансформацией значений в знаки, а это уже подразумевает осмысленность "семiotической ситуации" — по крайней мере можно ставить вопрос о появлении такой категории, как "мотив" (к богатству и т.п.) (см. предыдущий раздел). Это потому, что "объект" импринтинга и его "субъект" образовали элементарную замкнутую группу, специфика которой определяется уже предметно, т.е. тематической замкнутостью ее деятельности.

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 символических закрывающих групп, особого ряда ценностей — норм, а значит и существование разных "традиций". Если рассмотреть все общество как единичное целое, на фоне всех возможных обществ, то оно в отношении своих ценностей своей культуры также выглядит превращенной формой эзотерического коллектива, в этом — основная проблема межкультурного понимания. Но возможности такой "перциальной" автономизации ограничены кругом допустимых условий, коренящихся как в специфике групповой деятельности, так и в особенностях человеческого "материала", т.е. в феноменах антропологии. Итак, в реальной общественной жизни

ни процесса культурной трансляции оказывается похожим на посвящение в таинство, и если даже схожесть это прослеживается в небольшой степени, все же передача 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 с всеми сторонами общественного бытия, целиком формирует содержание группового сознания. Образование "эзотических" 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 кристаллизировались ценности, как конвенциональные ориентиры поступков в процессе индивидуального выбора.

Каждая специальная группа располагает собственными способами социальной трансляции, отличающимися большей или меньшей ролью устного слова, большей или меньшей ролью письма, большей или меньшей ролью рождства в обрядности и т.д., 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. изменения их на 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 благотворное влияние. Проблематика этого рода рассматривается в социологии со времен Дюргейма, уделявшего ей немало места в "Элементарных формах религиозной жизни". И. Хальбвакс поставил ее в центр своих исследовательских интересов в "Социальных кадрах памяти", но ее семантика и механизмы еще далеки от уяснения.

В частности, важно, как быть с анализом изменений 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 "эвотеричной": 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 "миллионы веков", для формальных групп и организаций имеют в значительной мере только метафорический смысл, поскольку в них содержащееся сокращаемое оказывается фактически измененно, приспособлено к новым условиям и контингенту выбора. Но в неформальных коллективах и группах воспоминания не перестают обладать, и потому в них вера в сохранение духа прошлого не является столь уж иллюзорной, а важные попытки ее воссоздать и оживотворенно отаждествить. То же повторяется на любом социальном уровне, когда затрагиваются неформальные органические основы общества, ставится под сомнение непрерывность его традиций.

И все же преимущество поколений неизменно связано с трансформацией традиционного знания и чувствования, хотя бы в процессе обучения, инструктора. Ведь при этом приходится обиходить знаковую природу значений, показывать их искусственность, чтобы они могли быть усвоены через воссоздание — и лишь после этого заставить вновь поверить в их безусловность. Сам факт включения в группу должен быть как-то формально означен, но после этого принадлежность к группе должна восприниматься ее членами как "выпавшая". Теоретическая проблема возникает, когда мы задаемся вопросом, как можно последовать подобную трансформацию, и можно ли вообще. Фактически это — та же проблема, что и в методологии межкультурного понимания. Хорошо известно классическое положение функционализма, сформулированное Е. Малиновским в "Динамике мышления культуры". Он поставил под сомнение самую возможность познания того, чем были в прошлом данные элементы культуры, и объявил традицию непроницаемой в объективном смысле. То есть, утверждение о том, что мышление ценностно предельно было чистой формой (т.е. знак — значением) или наоборот, относительно, по М. Малиновскому, в сфере мышления и следовательно

пониманию культуры, но не знанию ее. В отличие от прошлого, которое может быть реконструировано исследователем при некоторых частных допущениях, гораздо более важным в практическом отношении "преслами" является то, что "понять" идею данной культуры (т.е. предметное содержание традиции), ибо тем самым и на этого они формируют "психологическую реальность сегодняшнего дня". По мнению Малиновского, только предметное содержание прошлого может представлять интерес для антрополога.

Однако утверждение Малиновского, вполне обоснованное для общества, в культуре и сознании членов которых происходит именно предметное превращение традиции, т.е. превращение значений в знаки (что делает возможным исследование алтернативным определенному структурному виду сознания), становится сомнительным как общепсихологическое указание. Оно лишается смысла не только в работе историка, цель которого состоит в объективной интерпретации социальных отношений прошлого, а не только в их феноменологической экспозиции, но также затрудняет культурное понимание для социолога и антрополога. Ведь в письменных культурах сохранение "вне времени" материализованных документов делает вполне реальным исследование тех памятений, которым подвергались идеи и институты во времени. Необходимо лишь помнить, что феномен "текста" исключает реальное превращение объектных значений в знаки, делает понимание предметным, ибо текст специально ориентирован на читателя. Объектное же воздействие осуществляется помимо текста и независимо от него. Сам же текст, подобно зеркалу, формирует у читателя представление об автономии своей индивидуальности, хотя "критичность" такого представления определяется уже не им самим, а социальными обстоятельствами, ни же - как часть этих обстоятельств; например, понятие "юридического лица" ставит под сомнение реальность завоеванной человеком "эстетической" творческойности. Так, в устной традиции источником формирования представлений оказывается норма, правило сознания, т.е. значимые сообщения, в письменной же - ценность, как элемент предметного выбора значений либо знаний. Поэтому исследование условий сохранения точности или искажений при устной передаче

лицы составляет автономную проблемную область. Разумеется, при таком способе трансляции не исключена возможность действия факультативных механизмов формирования ценностных представлений. Например, такое имеет место при передаче культуры путем непосредственного подражания. Однако известные исследователи по этому вопросу (достаточно назвать работы Н.М. Михайловского, Г. Тарда, М. Месса) показали, что такие механизмы сохраняют эффективность лишь на самых элементарных уровнях культурной организованности. В частности, стиль поведения толпы хотя явно лишен содержания в объектных значениях и проявляется в предметных знаках, тем не менее, при попытках объяснения его связи с более высшими культурными уровнями, утрачивает связь с эдипическими механизмами (ср. три теории поведения толпы: "подражания", "эмоциональной конвергенции" и "латентной нормы"). Толпа — не индивид и не организм, и хотя ситуативная эдипика на время превращает ее в единое целое, но ненадолго. Однако в другом "материале", т.е. в организации человеческой личности, те же механизмы оказываются гораздо более долгоживущими и культурно эффективными.

Специфику сохранения и изменения нормативных значений при устной трансляции попытался установить Э. Бартлетт в работе "Восприятие". Он рассматривает значение в отношении тех уровней символа, которые могут быть найдены в нем без ценностного определения или по нему. Значение, во-первых, может выступать на уровне поведения, т.е. чисто объектно: как порядок реакций на побуждение к действию. С другой стороны, значение выступает предметно, как правило организации материала в будущей "контекст" (после утверждения его знаковой). Наконец, реальное значение может превратиться в конвенциональное значение ("коммуницируемую ценность", т.е. знак, "рациональное значение", "доминанту ситуации" и "фигурное значение". Особенность "доминанты ситуации": значение превращается в знак выбора, и этот знак нормируется в новое значение, парадигматически "снимающее" данную ситуацию как "знание". "Фигурное значение" осмысливается как обоснование знания, и это обоснование вновь нормируется, "снимается" синтагматически как "метод". Последние две фор-

ми особенно интересны, ибо связаны с переструктуризацией значений: изменением правил действия и их восстановлением. Эта процедура на объективном социокультурном уровне предстает как "конвенционализация" групповых норм, а на субъективном — как их "припоминание" (например, знаменитый платоновский "анимизм" представляет собой философию "снятия" в виде теории идей процедуру групповой анимации). "Припоминание, таким образом, имеет объективное социальное содержание, и формируется оно в определенных культурных модулях по признакам интереса, темперамента и характера. Устойчивые социальные тенденции в деятельности по переструктурированию и соответствующим субъективным манерам воспоминания образуют своего рода систему: "групповой гештальт". Из этого разделения, между прочим, также следует недостаточность определения Т. Парсонсом ценности, как строго соответствующей норме (о чем говорилось выше), как и основанной на нем типологии образцов ценностной ориентации. Эта типология является лишь "характерологической, но не учитывает таких оснований, как "интерес" и "темперамент".

Таким образом, в любой области, где социальная организация еще не обнаружила специально направленных предметных тенденций, но лишь проявила себя в виде группы интересов, примерно в равной степени доминантных, воспоминание способно стать рычагом соединения этих тенденций в органическое целое. Благодаря воспоминанию свойства первичной социальной группы фиксируются в сознании и дальше транслируются в культуру в виде парадигмы "органического единства", субстантивной целостности группы, как объекта с особым значением.

В тех случаях, когда проявляются сильные различия в предпочтениях в виде специфических и устойчивых социальных тенденций, воспоминание предстает в прямой, эйдотической форме знака, как бы давая возможность "считывания" с образца без реального воссоздания его значения на уровне поведения. Это происходит, по-видимому, благодаря адаптации прямого образа воспоминания того или иного типа, так что этот тип оказывается "матрицей образцов", т.е. преобладающей социальной "схемой", принимающей форму устойчивого обычая (ср. главу третью, "типовый" тип традиции).

Но если сильные и устойчивые социальные традиции пред-

почтительного выбора подвергается в любой форме действию социального контроля (например, в виде санкций одобрения или неодобрения), социальное воспоминание приобретает конструктивный характер (см. главу третью, "индийский" тип традиции).

Согласно Вартлетту, конвенционализация значений находит соответствие в социальном развитии специфических культурных форм: через ассимиляцию, упрощение (например, опускание несущественных элементов) и социальное конструирование. Отражение этих процедур в сознании и перенос их парадигм в культуру приводят к объективации некоторых элементарных форм воспоминания как группового механизма передачи традиции в виде основных, общекультурных механизмов, порождая сложные цивилизации, в которых письменность хотя и появляется и может получить значительное развитие, однако выступает в "несобственной" социальной функции. Примером культуры, где текст оказался средством нормативного выявления ее семантики и особенностей социальной организации, является культура Тибета. Письменность как средство "семантизации" культуры характерна для китайского общества. Наконец, индийская цивилизация является по преимуществу "акустической", т.е. у письменности здесь отрицается предметная самостоятельность (см. подробнее - третья глава, раздел IV).

Ввиду существования "больших" цивилизаций, где форма передачи традиции "лицом к лицу" намеренно восстанавливается и институционально оформляется (даже если это мнимое "восстановление"), важно пристальнее разглядеть, в чем разница между "летящие" традиционной передачей и подделкой под нее. Тогда письменность в ее замещенные формы смогут служить яркими социологическими характеристиками.

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. Господствующее в них идеология стремятся превратить его в системобразующий принцип нарциссического института традиция. В истинно традиционных обществах исключительно большое значение

придается механизм запоминания и сохранения актуальных или 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. Одномерность передачи владет 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 набегать подобной ситуации. Это объясняется не только ограниченность распространения письма в великих цивилизациях Востока, но и существенное изменение его социальной функции, помимо коммуникативной.

Чешский лингвист Бржеш Левин в статье "Значения формы и формы значения" попытался определить правила организации текста (поэтического), действия которых обеспечивается его семантическое упорядочивание. Он исходит из двух основных положений, существенных для интерпретации устного способа передачи смысла. Рассматривается не семантическая система, но действительный процесс чтения, при котором не вычлняется семантика как таковая, а проследивается континуум значений. В то же время, в основу понимания семантических эффектов владет структурный анализ высказывания, т.е. подразумевается специфическая направленность значений. Высказывание разворачивается линейно и потому может быть разделено на ряд последовательных сегментов. В этом ряду действует следующие элементарные принципы формобразования: непрерывность или прерывность, единство или многообразие единиц, правильность или неправильность организации неравных единиц (т.е. большая или меньшая энтропия ряда). Каждому из трех принципов организации физического (вокального) уровня должен соответствовать, т.е. быть способным к осознанию, определенный структурный коррелят организации семантического уровня, поскольку осознание значений также имеет линейные характерно-

тики: мы описываем его как процесс последовательного восприятия ряда семантических сегментов. Непрерывная или прерывная артикуляция физических сегментов находит формальную аналогию в смысловой связности и строгости организации контекста. Преобладание одного физического сегмента над другим формально аналогично интенсификации смысла (акцентированию). Энтропия артикуляции физических сегментов аналогична степени сложности семантической артикуляции. Между двумя процессами — акустическим и семантическим — предполагается отношение гомоморфизма, а потому семантическая связность, интенсификация и предсказуемость могут быть выражены в виде элементарных семантических функций. Далее разбираются разные ситуации "разрыва" однородного текста и дается классификация семантических средств как запоминателей "разрывов". Итак, неоднородность текстового сообщения предполагает возможность его оценки и индивидуального выбора отношения к семантическим сегментам. На этом основывается понимание индивидуальности текстового сообщения, составленного из общих элементов ("слов" или алфавитных "знаков").

Однако семантические значения, анализирувавшиеся до сих пор, суть лишь результаты количественной артикуляции акустических сегментов, толкуемой характерологически, и вовсе не являются значениями в строгом смысле слова, но лишь формами значений. Что же можно сказать об их собственном "темпераменте", но сводимом к количественным модификациям в тексте сообщения? Априорные семантические оценки обычно приписываются некоторым качествам (высота тона, тембр, скорость произнесения). Проблема эта старая. Сторонников интенциональной теории значений мы встречаем еще среди древнегреческих и древнеиндийских фонетистов и музыкантов, но в современной структурной фонологии она мало популярна: считается, что интенциональные характеристики всегда можно переструктурировать в относительные. Разумеется, это можно всегда сделать на формальном основании. Не допустимо ли расчленение синонимичного соответствия значения определенному политическому состоянию? Ответ даст лишь антропологическая объективация этого последнего в определенных социальных и культурных формах, которые нормально предписывают именно такое синонимичное соответствие.

При структурно-феноменологическом подходе к проблеме значения, который имеется здесь в виду, показательно стремление выявить интенциональные психологические характеристики человека, оставшиеся неизменными в разных культурах и образующие субстрат, на котором символически развертываются социокультурные процессы. Феноменологическая редукция форм сознания в непосредственно наблюдаемые символические объекты, выступая не как знаки, а как значения, фиксирующая его состояние, позволяет прямо отождествлять их в мышлении, поскольку его образы начатами культурной всеобщности. Обеспечение такой всеобщности понимается как согласие всех субъектов культуры по поводу значения таких образов, не муляжируемых и понимаемых как знаки, потому что о них забыли, как о явках согласия. Например, британский антрополог Э. Тернер рассматривает социальный конфликт как структурообразующую реальность функционирования культуры. Конфликт фиксируется в психике и культуре как некоторый интенционал: путем символического закрепления его "памятой" на примечательных цветовых и вещественных характеристиках человеческого тела. Нет нужды переструктурировать такое состояние, поскольку интенция представления сознания конфликта трюизма по природе (субъект-объект-конкурент) и ей соответствует подбор трех интенциональных (например, цветовых) характеристик. Итак, интерпретации нормативной роли (т.е. значения) символических структур оказывается прямо связанной с их социальной функцией.

Этот вывод тем более закономерен, если вспомнить, что устная передача поэты связана сразу с несколькими аспектами культурной традиции (в частности, материальными, поведенческими и мировоззренческими). В самом деле, общество передает в культуре материальные средства и ресурсы воспроизводства, стандартизованные способы действия (обычай), законы, идеи о пространстве, времени, причинности, обобщенные представления о целях и пр. Другими словами, эти категории понимаются "бесценными орудиями мысли, которые человеческие группы оттачивали и шлифовали столетиями, вкладывая в них лучшее из своего интеллектуального капитала". Роль слова в передаче этих трех аспектов культурной традиции неодина-

кова; она возрастает от первого к третьему, занимая место простого подражания и т.п. Поэтому при формальном анализе текстовых значений такая неравноправность непременно скажется. Иными словами, текст разговора структурирован главным образом в расчете на третий уровень традиции. Следовательно, при передаче вербальных элементов культуры устными средствами, при контакте с глазу на глаз, на поверхности языкового выражения оказывается этот третий уровень передачи. Два прочие скрыты в более глубоких слоях памяти и при их действенном или воцарном воплощении требуют для своего осознания "семантической ратификации" при помощи средств верхнего уровня. Тем самым структурно-иерархические характеристики устной коммуникации оказывают значительное влияние на содержание и передачу "культурного репертуара" (эта особенность устной передачи общенно отражена в гинотефе лингвистического релативизма Э.Сепира-Б.Форфа). Необходимость семантической ратификации, т.е. обязательного подтверждения впечатлений в памяти представлений о материальных вещах и обычаях поведения, обеспечивает установленные прямой связи между знаковым символом и референтом. Здесь невозможна референция к "словесным определениям", и слова не способны аккумулировать последовательные слои исторически оценивающихся значений, которые они приобретали в письменной культуре. Вместо этого значение каждого слова ратифицировалось в последовательности конкретных ситуаций, и это сопровождалось интенциональными звуковыми выражениями и жестами. Разумеется, в этой последовательности можно усмотреть кумулятивный эффект, но поскольку в лингвистике, принадлежащей исключительно к устной культуре, интернализуется вся совокупность символических отношений, факт временного складывания его текстовидного сознания не является сколько-нибудь существенным обстоятельством. Память устной традиции имеет пространственную структуру.

Обязательность семантической ратификации — неотъемлемый признак пространственного устройства памяти; ведь в таком устройстве — все должно быть актуально наличным. Это сказало в такой особенности словаря языков письменных обществ (если здесь допустимо говорить о "словаре" в обычном смысле), или детальная разработанность по тематическим частям интересов,

обычаев и материальной жизни. Например, Г. Лаудервейкер пере-
числяет полторы дюжины обозначений свиньи в языке жителей
тихоокеанского острова Лезу (с различиями по полу, цвету,
породе, возрасту и т.д.). Но это отнюдь не признак неумения
примитивного мышления абстрагировать: просто со свиньями на
этом острове связаны важные экономические и другие интересы.
Мы наблюдаем здесь то же явление, что и в специализирован-
ных языках современной науки. С другой стороны, Малиновский
отмечает, что у жителей в.Тробринд понятия, далекие от фо-
куса культурных интересов, передаются в самом общем и отвлече-
нном смысле. Функциональная адаптация языка имеет решаю-
щее значение в т.н. "этноклассификациях", т.е. связях "струк-
тур сознания", при помощи которых осуществляется реферирова-
ние значений. Таким образом, свобода мышления, оперирующего
дуальными оппозициями, отражает достаточно универсальную
культурную функцию: выбора, ориентации в типе действия. Когда
традиционная культура подразумевает необходимость такого вы-
бора (например, при половой идентификации), "примитивное"
мышление проявляет свою рациональность во всей полноте. Ког-
да же такая необходимость культурной ситуацией не предусмот-
рена, а изначально-естественными могут быть иные множествен-
ные сочетания в структурных связях, внешняя посылка их пе-
реструктуриации на дуальной основе будет означать лишь нару-
шение ставшей естественной интенции сознания, направленной
на нонуальную социальную реальность.

Так, все представления о времени и его членение в при-
митивных культурах - лишь переструктуриация на пространствен-
ной основе фиксированных и вечных микроскопических элемен-
тов, независимо от того "разунка", который они принимают:
цикл, рекуррентное возвратно-поступательное движение, канти-
ловое движение и т.п. Прав был Э.Босс, называвший примитив-
ные культуры живущими без прошлого (вот так традиционность!).
Так называемый процесс временного существования состоит в
припоминании и забывании, т.е. в выносе и вставлении элемен-
тов в мозаику картины бытия. В этом смысле "элементы", или
"буки" (что по-гречески одно и то же: "отдельные") суть чистые
интенционалы значений, и мировоззренческая конструкция содей-
ствует их идентификации смыслу действительно происходящего в мире.

Примитивное сознание не знает неопределенности: оно понимает лишь "правильное" или "неправильное".

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

oooooooooooo