

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ**

Бурлачук В.Ф.

**СИМВОЛ И ВЛАСТЬ:
РОЛЬ СИМВОЛИЧЕСКИХ СТРУКТУР
В ПОСТРОЕНИИ КАРТИНЫ
СОЦИАЛЬНОГО МИРА**



Киев 2002

ББК 60.5
Б 92

Б 92 *Бурлачук В.* **Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира.** — К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. — 266 с.

ISBN 966-02-2588-1

ББК 60.5

Монография посвящена изучению механизмов, способных в периоды социального кризиса выступать в качестве средств, поддерживающих остальную реальность. К ним относятся традиция, авторитет, миф, ритуал, предрассудок.

Анализ этих механизмов позволяет автору сделать вывод, что, несмотря на прогрессирующую рационализацию и формализацию различных форм социальной жизни, в обществе постоянно сохраняется потребность в нерациональных формах постижения и освоения мира.

Рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами социологии.

Рецензенты:

Н.В. Костенко, доктор социологических наук
В.И. Судаков, доктор социологических наук

Рекомендована к печати Ученым советом Института социологии НАН Украины. Протокол № 9 от 18.12.2001 г.

ISBN 966-02-2588-1

© Бурлачук В.Ф.,
2002

© Інститут соціології НАН України,
2002

ВВЕДЕНИЕ .
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ
И ОПЫТ МЕНЯЮЩЕГОСЯ МИРА

Ситуация непонимания

Исходный пункт для описания современной ситуации может быть выражен следующим образом: «Я не понимаю этот мир». Иначе говоря, ситуацию кризиса можно характеризовать как ситуацию тотального непонимания. Причем непонимание – это состояние не только современного обывательского сознания, не располагающего специальными средствами, выработанными наукой в качестве определенного категориального аппарата и моделей интерпретации для ориентации в происходящих процессах, но и сознания специализированного, призванного определить нынешнюю ситуацию. О трудностях «специального сознания», связанных с проблемой понимания, свидетельствует целый ряд статей, монографий, коллективных исследований, пытающихся терминологически осмыслить сложившуюся ситуацию. Специализированное научное сознание переживает опыт несоответствия традиционных моделей и схем интерпретации для осознания современной ситуации. Такие универсальные понятия-клише, как капитализм и социализм, выявили свою полную мировоззренческую непригодность. Состояние социального мира воспринимается как некий «х», наступивший после определенного вполне понятного, хорошо объяснимого периода. Явление определяется не само по себе, согласно с логикой собственной сущности, а на основе предшествовавшего ему, связанного с ним внешним причинно-следственным отношением состояния.

Речь идет об общепринятой характеристике нынешней ситуации, в которой оказались общества, ставшие на путь радикального социального реформирования как «посткоммунистических» или «постсоциалистических». То, что природа данных обществ определяется через привлечение социально-политических моде-

лей, из которых они вышли, свидетельствует о мировоззренческой неопределенности, в которой оказывается отечественная социальная мысль, когда речь идет о современном украинском обществе. Трудно ответить на вопрос: «что это?». Можно только сказать, после чего оно наступило.

Однако ситуация непонимания не может неопределенно долго обуславливать человеческое поведение. Имеем ли мы дело с рядовым человеком или с продвинутым ученым-обществоведом, оба, независимо от профессиональной подготовки, нуждаются в некоторых ориентирах и, поэтому, исходя из имеющегося подручного материала (газетных статей, личного опыта, полученного образования и др.), строят свои представления о мире.

В данном случае под пониманием, согласно феноменологической традиции, следует иметь в виду не причинно-функциональную модель объяснения, разработанную в социальных науках, а стремление фиксировать социальные феномены в «значащих категориях» человеческой деятельности. Как утверждал один из родоначальников феноменологической социологии А.Шюц: «*Verstehen* – это не метод, используемый в общественных науках, а особая форма опыта, в которой обыденное сознание получает знание о социально-культурном мире»¹. Это – опыт, в котором дана и переживается сама социальная реальность, поэтому его нельзя свести к одним когнитивным структурам, предполагающим только чистое знание о мире.

Феномен понимания–непонимания

Феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. Он имеет самостоятельное значение, свою особую природу, противостоящую всем попыткам превратить его в строго научный метод с разработанной системой верификации. Пребывание проблемы понимания за пределами дискурсивных техник науки, разработанной методологии не означает, что оно не претендует на «истину», однако эта «истина» не подлежит верификации методологическими средствами науки.

Существует большая сфера опыта, изначально присущего человеческой природе и в какой-то степени составляющего его сущность; она не доступна верификации с помощью понятий «исти-

нь» и «заблуждения». Это – опыт философии, истории, искусства. В этой связи основоположник философской герменевтики Х.-Г. Гадамер отмечал: «..науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки»². К опыту философии, истории и искусства следует добавить и опыт обобщенного сознания, на протяжении нескольких столетий безжалостно третируемый наукой за его склонность к предрассудкам и вере, за его консерватизм.

Итак, наряду с неverified опытом искусства, философии и истории существует опыт повседневной жизни, который нельзя полностью редуцировать к сфере рационального действия. Он насыщен сознательными и бессознательными импульсами, страхами, надеждами, эмоциями, несет свою правду о мире и противостоит всем попыткам просвещенного разума разделаться с его предрассудками.

Понимание представляет собой действие, выходящее за рамки чисто ментального процесса, ограниченного горизонтом субъективного восприятия и субъективного осознания. Посредством понимания, согласно герменевтике, свершается традиция, то есть в сферу действия вступает нечто большее, чем отдельный индивид с его проблематичным существованием, в игру вовлекается само социальное бытие, которое в свершаемой традиции «начинает быть». Поэтому непонимание всегда означает некий разрыв традиции, ее неспособность консолидировать разорванный символический мир.

Понимание как «свершение» (Гадамер) предполагает, что оно не замыкается внутри познающего субъекта, что это не просто еще одна разновидность мыслительного акта, где суть дела исчерпывается субъектом. Понимание как «свершение» означает, что «я» отдельного индивида выходит за границы саморефлексии, оно переходит в область, где оказывается связанным с «ты», «мы» и «они», образуя многомерный intersubjective мир. Там, где свершается традиция, «я» перестает быть одиноким, замкнутым

в «недостоверности» своих желаний, оно обретает себя в традиции, одновременно позволяя традиции говорить через самого себя.

Понимание равносильно действию, которое что-то образует, совершает и из внутреннего субъективного делания дорастает до онтологического статуса. В этом состоит его принципиальное отличие от познания, занятого «выпытыванием» у объекта его тайн и отнюдь не образующего intersubjectивный мир, потому что предметом познания всегда выступает «объект», даже в том случае, когда речь идет об индивидууме. Особенность познания в отличие от понимания заключается в ограниченности его объектом, который лишен права голоса, то есть не определяет значение самого себя, не «разъясняет» самого себя.

Универсальность феномена понимания – в том, что оно всегда предшествует непониманию. Непонимание связано с тем, что социально выработанные формы интерпретации человеческой деятельности, ее мотивов и взаимосвязей перестают действовать, образуя разрыв между моделью интерпретации и реальным поведением.

Непонимание как утрата социальной реальности

Однако непонимание, в силу своего intersubjectивного статуса, ведет к утрате чувства самой социальной реальности. Социальная реальность в результате радикальных трансформаций перестает осмысляться в тех символических структурах, значениях и смыслах, которые делали ее доступной и понятной. Симптомом такого процесса являются изменения, происходящие с языком коммуникации. Утрата социальной реальности сопровождается утратой того языка, который был ведущим медиумом всякого понимания.

Утрату языка не следует понимать буквально: человек не лишается дара речи, однако его речь теряет связь с тем трансцендентным смыслом, присутствие которого изымало речь из ситуации повседневности и придавало ей смысложизненную перспективу. Речь превращается в протокольное описание фактов, житейских ситуаций, не способное выразить то, что происходит с человеком.

Иначе говоря, утрату языка можно понять как утрату трансцендентных ценностей, которые и делали язык живым. Грех, раская-

ние, покаяние, вина, совесть, добродетель – эти понятия создавали внутреннее напряжение человеческой жизни и соответственно требовали символических средств для своего выражения. В десакрализованном, деидеологизированном мире язык лишается своей основной – символической – функции, поскольку исчезает основное условие для появления таковой: деление мира на «сакральное» и «мирское». Такое деление, в свою очередь, конкретизируется в противостоянии двух порядков ценностей: «Бог», «моральный миропорядок», «бессмертие», «трех», «личность», «искупление», с одной стороны, и «Маркс», «коммунизм», «царство свободы», «борьба», «труд», «ревизионизм», «эксплуатация» – с другой. Все эти слова – не просто носители определенных значений, это – слова-символы. Кризис этих ценностей проявляется в смешении ценностных противоположностей, утрате смыслового напряжения. Он оказывается и кризисом языка, символическое разрушение которого сопровождается экспансией новых понятий: «диллер», «оффшор», «спонсор», «холдинг», «дистрибутор» и др.

Онтология непонимания

Исчезновение социальной реальности субъективно воспринимается как непрерывное сужение и ограничение пространства социального взаимодействия. Социальному табуированию подвергаются для большинства социальных групп новые вещи, магазины, рестораны, места общественного развлечения, туризм и т.д. Происходит сужение социального пространства до строго ограниченного перечня мест возможного пребывания.

Социальный кризис, означающий смену культур, наряду с пустотой смысла, исчезновением символического статуса слов поставил человека перед фактом пустоты, которая, в широком смысле, проявляет себя в исчезновении бытия как имеющейся налицо предметности. Мир предметов, находящийся в непрерывно расширяющемся владении человека, вдруг ограничился и стал катастрофически исчезать, а вместе с ним – и развитие культурой способности взаимодействовать с ним. Исчезновение предметов сопровождается и исчезновением самого пространства, в котором эта предметность проявляла себя. Такое универсальное сворачивание мира не следует понимать как случайное, свойственное

только кризисным периодам событие. Исчезновение наличной предметности, как это ни парадоксально, сопровождает все развитие технологической цивилизации.

Поиск новых значений

Понятно, что ситуация непонимания не может продолжаться долго, поскольку это приводит к разрушению структуры социального действия. Более того, ситуации непонимания в чистом виде не существует. В данной работе мы используем это понятие как идеальный тип, поскольку любое состояние социальной жизни предполагает ту или иную форму социального взаимодействия, которое не может осуществиться без наличия общих социальных ценностей. В трансформирующемся обществе непрерывно происходит процесс продуцирования новых социальных значений.

Социальный кризис дает возможность социологу непосредственно ощутить значение и власть в обществе символического начала, участвующего в смысловом строении социального мира. Французский социолог Пьер Бурдьё отмечал, что в архаических обществах политическая власть заключалась в магической власти *называть и вызывать к существованию* при помощи номинации. «Так, в Кабилии функции разъяснения и работа по производству символического, особенно в ситуации кризиса, когда ощущение мира ускользает, приносили поэтам видные посты военачальников или послов»³.

Феноменологическая социология в качестве важного средства конституирования социального мира, определения его значения признает понятие «идеального типа». «Типизация», по мнению Шютца, зависит от моей «насушной проблемы», для определения и решения которой этот тип был образован. В кризисные периоды социальная действительность типизируется в наиболее простых, «примитивных» понятиях: «мы» – «они», «друг» – «враг», «война», «заговор», «захват» и т.п. Речь не идет даже о понимании общества по классовому признаку. Социальная реальность редуцируется до состояния перманентной войны между «мы» и «они». «Мы» – это бедные, несчастные, ограбленные, одуроченные, потрясенные, потрясенные люди, «они» – это хищники, грабители, предатели, мафиози, бюрократы.

Как простые типизации участвуют в построении смысловой картины социального мира, можно увидеть на примере следующего текста.

«Нынешняя невидимая война против Украины опасна тем, что в ней нет линии фронта. Она ведется повсеместно, на всех направлениях жизнедеятельности общества.

Украина превратилась в полигон интенсивной деятельности спецслужб крупных государств мира, близких и далеких.

Хотя и не грохочет артиллерийская канонада, но разрушительные последствия войны невидимой не менее опасны для нации и государства, чем от войны горячей.

У наших крупных недругов как на Востоке, так и на Западе цель одна: любой ценой не допустить рождения мощной геополитической силы в лице подлинного самостоятельного Украинского государства. Нашу потенциальную силу хорошо понимают и не хотят, чтобы на карте появилась европейская Япония, какой имеет все основания стать красавица Украина. Многим в мировых центрах не дадут спать наши богатства. Поэтому и трудятся, чтобы в начале разрушить наши достижения, а потом завладеть нами со всем, чем наделил нас Господь.

Нас уже обезоружили, довершают разрушение военно-промышленного комплекса, парализуют отечественное производство в жизненно важных отраслях, душат наш интеллектуальный потенциал и, наконец, посягают на нашу землю, которую хотят с молотка пустить на аукционах для воржг пришельцев.

Разумные головы сообразили, что намного дешевле делать это без бомбардировок и ракетных ударов. Дешевле, намного дешевле кормить пятую колонну, профинансировать выборы нужных им, но никчемных для нас президентов, которые потом факсами будут назначать продажных министров и по вертикали расставлять себе подобных государственных чиновников – воржг и проходимцев».

Мы не даем сноску на этот примечательный текст, которая могла бы определить автора, поскольку, на наш взгляд, данный текст имеет парадигмальный характер. Он представляет собой выступление известного политика перед аудиторией.

Приведенный текст свидетельствует о явно наблюдаемой архаизации общественного сознания, когда описание социальной ситуации редуцировано до самых первичных смыслов: «война», «заговор», «предательство», «пятая колонна» и т.д. Мы видим здесь своеобразный танец войны, выражение гнева и страха, который в возбуждении перед борьбой должен вызвать у населения героический экстаз. В своем рассуждении политик использует символ отечества, подвергнувшегося нападению. С помощью этого символа он пытается вызвать определенные эмоции у аудитории: гнев, возмущение, протест. Символическая функция слова «отечество» состоит здесь в том, что данное слово наделяется новыми значениями, а именно: «европейская Япония», «красавица Украина», «наши богатства». Такое надделение решает определенную политическую задачу: сделать более эмоционально ощутимой тему грабежа, насилия.

Картина мира, возникающая в данном выступлении, пронизана властными интенциями. Эти интенции порождаются темой угрозы, опасности, возможного рабства. Они предполагают, что социальная группа должна объединиться под началом определенного лидера перед лицом угрожающей опасности. Иначе говоря, вся картина мира, которая строится здесь посредством участия символических средств, содержит в себе скрытый призыв к борьбе, реализует волю к власти данного политика.

Все смысловые связи данного выступления основаны на противопоставлении «мы» и «они» (местоимения «нами», «нас», «наши» употребляются в тексте девять раз). Особенность такого конституирования смысловой картины социального мира заключается в невозможности ее верификации. Это один из признаков мифологического описания мира. «Миф, – как определял его Гадамер, – есть нечто рассказанное, сказание, но такого рода, что рассказанное в этом сказании не допускает никакой иной возможности опыта, кроме той, что была получена с помощью рассказа»⁴.

Средствами научного познания нельзя ни доказать, ни опровергнуть данный текст; в него можно только верить или не верить. Иначе говоря, мы имеем дело с воспроизведением в данном сюжете мифологической структуры.

Возвращение к мифу

Смена перспектив человеческого существования заставляет по-новому ставить вопрос о значении постоянного, пребывающего, не поддающегося изменению. Что же может противостоять изменению? Изменению противостоит естественное, природное, культурой не охваченное. Процесс изменения трансцендирует за рамки культурного к «природному» человеку, к его «естественным» правам. Однако «естественное» в человеке есть «мифическое», «мифическое» противостоит «культурному», как противостоят друг другу вещи и цены. (Мы понимаем всю условность отождествления «мифического» с «природным» и противопоставления его «культурному», поскольку «мифическое» тоже есть в широком смысле «культурное».)

Мир культуры основан на доминировании идеи ценности, а не вещи. Поэтому природное в человеке относится к миру, равнодушному к непрерывному процессу обмена идей, ценностей, представлений, пребывающему в своей самоидентичности и делающему бессмысленным обмен, поскольку обмен предполагает неравноценность и несоизмеримость вещей. Социальные изменения, сопровождаемые экономическим кризисом, утончают мир культуры, поскольку редуцируют человеческие потребности и волю к элементарным естественным переживаниям, связанным с удовлетворением биологических потребностей. Культура уходит, и ее уход связан с освобождением витальных сил, вступающих в перманентную войну за существование.

Уход культуры сопровождается доминированием политического в сфере общественного сознания. Политическое заставляет одну социальную общность противопоставлять себя другой, стремясь при помощи этого противопоставления и в этом противопоставлении обнаружить истоки своей подлинной идентификации. Социальная общность может себя осознать в качестве верховного единства, отличного от всех других общественных ассоциаций, только упрощая все противопоставления до самого простого, мифологического, до противопоставления «друг» – «враг». Как утверждал К.Шмидт, оппозиция «друг» – «враг» лежит в основе

любого политического сознания. Когда для определенной социальной группы мир делится на друзей и врагов, мы вступаем в отношения архаичных жизненных инстинктов и потребностей.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что те силы, которые незримо участвуют в конституировании смыслов социального мира в период относительного стабильного существования общества, приоткрывают себя в кризисные периоды, когда разрушается сложившийся порядок мира, происходит эрозия символических структур, значений и смыслов, критика традиционных институтов власти, когда обостряются экономические трудности. К ним мы относим: «миф», «традицию», «авторитет», «предрассудок», «ритуал», им принадлежит решающая роль в конституировании смысла социального мира.

Литература

- ¹ Шкоц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 488.
- ² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 39.
- ³ Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – С. 67.
- ⁴ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 95.

РАЗДЕЛ 1

**«ОТНЕСЕНИЕ К ЦЕННОСТИ»
И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ**

Глава 1

«ОТНЕСЕНИЕ К ЦЕННОСТИ», СМЫСЛ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В социологии существуют различные типы описаний социальных изменений. Наиболее широко распространенным является понимание социальных изменений в терминах объективных структур, в виде объективных процессов, происходящих как бы за спиной агента социальных изменений, без участия его сознательной воли. Социальное изменение в таком случае принимает форму «естественноисторического процесса» (К. Маркс).

Существует также традиция рассматривать социальное изменение как процесс изменения значений и смыслов, как изменение самого *значения* социального мира, его смыслового строения. Социальное изменение, понятое с такой точки зрения, означает смену системы ценностных ориентаций, определяющих основные направления жизнедеятельности индивида, ее важнейшие цели.

Характеризуя современную ситуацию как ситуацию массовой дезориентации и потери смысла, мы, чтобы эксплицировать все значения, скрытые в таком ее определении, попытаемся обратиться к той традиции в социологии, которая исследует проблему *значения*. Основоположник «понимающей социологии» М. Вебер предметом социологического анализа полагал изучение *субъективного смысла* социального действия. Продолжатель Вебера, создатель феноменологической социологии А. Шютц видел в проблеме значения главную задачу социологии. «Понимающая социология» Вебера до сих пор противостоит попыткам позитивистской социологии сделать из «социальной механики» О. Конта основной ориентир социологического знания.

Значение и интерес

Выяснение законов социального развития, одна из главных задач и мотиваций социологического познания, в границах пред-

мета «понимающей социологии» ушло на второй план. Социология может определить законы, выяснить условия, из которых возникает товарно-денежное обращение, однако ни эти законы, ни условия ничего не могут сказать относительно того значения, какое оно имеет в обществе. Так, в социалистическом обществе товарно-денежные отношения имели совсем другое значение, чем в капиталистическом, хотя подчинялись действию одних и тех же законов. Такое «другое значение» не было просто внешним фактом, равнодушным к способу протекания социальных процессов, оно определяло всю систему мотиваций, релевантностей, предпочтений социальных агентов.

Значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Именно ценностные идеи дают возможность определить значение того или иного явления культуры. Может показаться спорным и не оправданным обращение к социологическому наследию М.Вебера, когда ставится задача понять динамику ценностных ориентаций в кризисные эпохи. Ведь методология Вебера разрабатывалась отнюдь не для описания определенных состояний дезориентированного сознания, а для построения фундамента научной социологии. Однако именно в социологии Вебера Шютц увидел необходимый содержательный материал для описания *Verstehen* как особой формы опыта, в которой обыденное сознание получает знание о социокультурном мире.

Между социологом и социальным агентом, пытающимся понять наличную социальную ситуацию, нет принципиального различия, поскольку они оба участвуют в построении смысловой картины социального мира, исходя из определенных символических структур. Современное социологическое познание не так остро реагирует на противопоставление научного, «искушенного» и ненаучного, «мирского» сознания, понимая относительность этих различий. Научное понятие, и об этом говорил уже М.Вебер, как бы оно ни было сформулировано, всегда является синтезом, который *мы* создаем для определенных целей познания. Сам этот синтез абстрагирован из мало отчетливых синтезов, обнаруживаемых в мышлении исторических людей¹.

М.Вебером было обосновано совершенно новое понимание деятельности социолога-ученого, который лишился статуса объек-

тивного наблюдателя, перестал выступать в роли незаинтересованной стороны, обладающей безукоризненными средствами верификации и точным методологическим инструментарием. И социолог, и социальный агент пытаются как-то систематизировать бесконечное число причин, определяющих какое-либо индивидуальное событие, и для них нет другого способа сделать это, кроме их *собственного интереса*, позволяющего отделить важное от второстепенного.

Попытка непредвзятого познания действительности создает только хаос «экзистенциальных» суждений. Те связи, которые историк или социолог вычлениют в культурном процессе, зависят от их позиции, от того, что для них важно, от их ценностных идей. По этому поводу М.Вебер отмечает, «без ценностных идей исследователя не было бы ни принципа, необходимого для отбора материала, ни подлинного познания индивидуальной реальности»². И предмет исследования социолога, и уровень анализа «переплетения каузальных связей» обусловлены господствующими в данное время в обществе и в мышлении данного ученого ценностными идеями.

Для М.Вебера сама по себе бессмысленна идея создания замкнутой системы понятий, в которой действительность представлена в некоем окончательном членении и посредством аксиом, из которых можно было бы ее дедуцировать. И социолог, и эмпирический индивид стоят перед одной задачей – определить смысл социальной жизни. Для них культура – небольшой фрагмент в лишенной смысла мировой бесконечности, которому человек придает смысл и значение.

Смысл, производный от нашей позиции, меняется с изменением точки зрения, направления исследовательского интереса. Поэтому само явление не исчерпывается в своем смысле той или иной точкой зрения, оно всегда приобретает новый смысл в зависимости от возможных точек зрения и направленности оценок.

На примере интерпретации писем Гете к Шарлотте фон Штейн М.Вебер показал многообразие типов «значимости», возникающих в процессе изучения определенного культурно-исторического факта. Письма, рассматриваемые с точки зрения их влияния на дальнейшее творчество Гете, имеют *одно* значение для исследо-

вателя биографии Гете. *Другое* значение возникает, когда мы пытаемся их использовать в качестве материала для построения мировоззрения поэта. *Третье* значение – когда в содержании писем ищут типичные переживания людей круга Гете и его эпохи, материал для создания «истории немецких нравов». *Четвертое* значение открывается для «социального психолога», озабоченного поиском общекультурных свойств, исследующего причины повторяемости таких явлений в культуре. И, наконец, *еще одно* значение открывается для специалиста, занимающегося психологией эротики. Приведенный пример отчетливо показывает взаимосвязь ценности и осмысленности объекта, его перманентно меняющуюся в зависимости от интереса смысловую перспективу.

Логично предположить, что за всеми этими значениями существует некий абсолютный артефакт (в данном случае письма Гете), который не может быть сведен ни к одной из возможных интерпретаций. Но это лишь иллюзия. Нет объекта вне определяемого интересом отношения к нему.

Подробно механизм конституирования смысла посредством метода «отнесения к ценности» изложен М.Вебером в его известной работе «Протестантская этика и дух капитализма». В ней он снова подчеркивает, что смыслообразующим принципом, лежащим в основе историко-социологических штудий, является понятие *интереса*. Именно интересу, направляемому ценностными идеями, принадлежит главная заслуга в образовании культурно-исторических понятий. Для Вебера неприемлема точка зрения, предполагающая, что предмет исторического исследования можно рассматривать как нечто независимое от исследовательского интереса, как некое объективное образование, наделенное априорным смыслом. Он убежден в том, что образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, и что это место может меняться вместе с содержанием самой культуры. Ценностные интересы настоящего, по Веберу, определяют смысл каждой истории, и вычленение исторического объекта, «исторического индивидуума» происходит только в процессе соотнесения с ценностью.

До сих пор неожиданно звучит суждение Вебера о том, что качество явления, позволяющее считать его «социально-эконо-

мическим», не есть нечто, присущее ему «объективно», что оно обусловлено направленностью нашего познавательного интереса, формирующейся в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае³. Сказанное означает, что покупку вещей в магазине, акт купли-продажи, происходящий между двумя индивидами, можно рассматривать и как экономический акт, и как культурный, и как политический и т.д.

Зависимость содержания, «качества» понятия от интереса пытается обосновать и продолжатель Вебера А. Шютц. Для иллюстрации зависимости принципа построения логического понятия от интереса Шютц приводит известный пример со своей любимой собакой. «Существуют горы, деревья, животные, собаки, в частности ирландские сеттеры, и среди них мой ирландский сеттер Ровер. Я могу рассматривать Ровера как уникального индивида, моего незаменимого друга и товарища, или же как типичный случай “ирландского сеттера”, “собаки”, “млекопитающего”, “животного”, “организма” или “объекта внешнего мира”. Исходя из этого можно показать, что свойства и качества данного объекта или явления – будь то индивидуально-уникальное или типичное явление – зависят от моего актуального интереса и системы сложно переплетенных релевантностей, от моей практической или теоретической “насушной проблемы”. Эта “насушная проблема” в свою очередь возникает из обстоятельств, с которыми я сталкиваюсь ежеминутно, в каждый момент моей повседневной жизни и которые я решил назвать моей биографически определенной ситуацией. Таким образом, типизация зависит от моей “насушной проблемы”, для определения и решения которой этот тип был образован»⁴.

Насушная проблема, или, иначе говоря, интерес участвует в образовании понятий (по Шютцу, типизаций). Следует иметь в виду, что понятие не создается в абсолютном смысле, что оно уже существует в языке, происходит лишь выбор его в соответствии с интересом.

Такое понимание роли интереса в создании смысловой картины социального мира позволяет сделать вывод, что основным понятийно-образующим принципом «Протестантской этики»

является «насушная проблема», состоящая в выяснении причин культурного своеобразия Европы, определивших особенности ее политического и экономического развития.

Интерес участвует в образовании понятий, которые, с нашей точки зрения, являются значимыми или, как сказал бы Вебер, «формируются в рамках специфического культурного значения». К таким понятиям, характеризующим особенность культурного развития Европы, принадлежат «наука», «рациональная гармоническая музыка», «готический свод как основа стиля», «профессиональная научная деятельность», «бюрократия» и, наконец, «капитализм».

Следует подчеркнуть, что понятие «капитализм» является *ценностным* понятием, а отнюдь не объективной характеристикой вещей. «Понятие культуры конкретного народа и эпохи, понятие христианства, Фауста или, что чаще остается незамеченным, – понятие Германии и прочие объекты, образованные в качестве понятий *исторического* исследования, суть индивидуальные *ценностные понятия*, то есть образованные посредством соотнесения с *ценностными идеями*»⁵. Понятие «капитализм», как и выше перечисленные, является ценностным, поскольку его использование связано с определенным познавательным интересом. Интерес конституирует эти понятия, поскольку они призваны дать средства для описания исторической реальности. Интерес, направляемый ценностными идеями, стимулирует формирование понятий.

Возникает вопрос: о каком участии интереса в образовании понятий может идти речь, если такие понятия, как «христианство», «наука», «гармоническая музыка» и т.д., уже существуют в языке и современном мышлении? Однако «направленность моего познавательного интереса» состоит не в том, чтобы рассматривать науку как некое теоретическое образование, состоящее из принципов, аксиом, способов доказательства и экспериментов, а как специфическое явление, получившее свое особое значение только в европейской культуре.

То же самое применимо и к понятию «капитализм». В зависимости от ценностной ориентации мы будем иметь то или иное значение этого понятия. В своей работе Вебер рассматривает такие

определения капитализма, как «стремление к предпринимательству», «стремление к наживе», «стремление к денежной выгоде» и др. Зиммель, например, определял дух капитализма как любое стремление к получению денег. Здесь мы наглядно видим, что понимание капитализма связано с определенным *отнесением к ценности*.

Вебер, определяя капитализм как хозяйственную деятельность, ориентированную на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, считал, что такое определение капитализма, несмотря на свою внешнюю правильность, не дает возможности увидеть особенности европейского капитализма. В нем нет фиксации *ценностного отношения*, которое придало бы данному понятию характер исторической индивидуальности. Следуя такому определению «капитализма», «капиталистические предприятия» можно обнаружить во всех культурных странах земного шара: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, средиземноморских государствах древности, Средних веков и Нового времени.

Поэтому, чтобы понять капитализм как специфическое европейское явление, требуется новое отнесение к ценности. Специфика европейского капитализма для Вебера состоит в рациональной капиталистической организации свободного труда. Отнесение к ценности обеспечивает пониманию «заинтересованность» и превращает его в практический культуротворческий акт, лежащий в основе всех остальных актов понимания. Оно осуществляется как смыслополагание и дано в самом акте постижения смысла. Ценностное понимание содержания капитализма фиксируется в понятиях протестантской этики. Капитализм тогда становится капитализмом, когда предпринимательская деятельность получает поддержку со стороны господствующей идеологии.

Из теоретического наследия М.Вебера здесь выделен один методологический ориентир – взаимосвязь значения и ценности, который мы попытались представить как необходимое средство для описания ценностных сдвигов, происходящих в сознании во время кризисных изменений. Однако позиция М.Вебера предполагает как само собой разумеющееся наличие в обществе тех или иных систем ценностей, по отношению к которым конституируются значения явлений культуры или самого социального мира.

Поэтому, когда в кризисные периоды происходит диффузия ценностей, символическим системам становится трудно выполнять задачу универсального средства конституирования значений. Такая ситуация, как правило, связана с наличием в обществе резко конкурирующих систем ценностей, особенно тогда, когда происходит возврат к ценностям, уже изжитым общественным сознанием. Построение рыночной экономики, провозглашенное целью государственной политики, нанесло сильный удар по существующей системе ценностей. Под вопрос была поставлена свойственная обществу традиция «коммунаторной» морали с такими ее характерными чертами, как нелюбовь к богатству, жалость к падшим и униженным, с обостренным чувством справедливости и идеей братства людей.

Такие ценности, как личная инициатива, предприимчивость, способность пойти на риск ради собственной пользы, всегда занимали периферийное положение в общественном сознании.

Отнесение к ценности как принцип, на основе которого осуществляется постижение социальной реальности, смысловая организация культурного материала и благодаря которому осуществляется понимание, утрачивает свою решающую роль в образовании осмысляющих действительность понятий. Отнесение к ценности выступает у М.Вебера как модель, способная объяснить возникновение (порождение) смысла в теоретической и практической деятельности.

Следует отметить, что общая ситуация непонимания (когда и социолог, и социальный агент оказываются в растерянности), характеризующая кризисные периоды в жизни общества и связанная с утратой осмысленности социальной ориентации в мире, выражается не в потере значимого масштаба оценок, а в *неспособности совершить значимое отнесение к ценности*. Действующий индивид никогда не утрачивает способности производить оценки, каких бы сложных явлений социальной жизни эти оценки ни касались. Совсем по-другому обстоит дело с практическим отнесением к ценности, когда человек не может найти некую точку опоры за пределами этого мира, утвердившись на которой он мог бы взглянуть на мир и на себя со стороны. Невозможность такого ценностного соотношения приводит к разрушению систе-

матизации смысловых связей, к хаотической картине целого. Ценности оставляют мир, в нем остаются только интересы.

Проблема объективного смысла

У М.Вебера существует и другой подход к анализу смысла. В таких работах, как «О некоторых категориях понимающей социологии» и «Основные социологические понятия», Вебер забывает конституирующий характер метода «отнесение к ценности» и рассматривает понятие смысла как уже готовое, наличное в самой структуре социального действия. В таком случае задача социолога заключается в том, чтобы правильно понимать его, используя для этого веберовское учение об идеальном типе.

Поэтому можно констатировать наличие в веберовской социологии двух принципов исследования смысла. *Первый* принцип связан с учением Вебера об интересе и отнесении к ценности как смыслополагающем факторе социальной реальности; *второй* принцип имеет дело с уже объективированным смыслом, включенным в социальное действие, социальное отношение и мотивы социального действия.

В феноменологической социологии, в варианте развиваемом А.Шютцем, предметом социального анализа стал второй принцип. Отнесение к ценности как один из главных методов конституирования смысла остался вне поля зрения основателя феноменологической социологии.

Шютц увидел заслугу Вебера в том, что тот свел все виды социальных отношений и структур, всю область «объективного духа» к индивидуальному поведению, и комплекс феноменов социального мира получил смысл, благодаря тем субъективным значениям, которые индивиды приписывают своим собственным действиям. «Никогда раньше проект сведения “мира объективного разума” к поведению индивидов, – отмечает Шютц, – не был так радикально представлен как это было сделано Максом Вебером в его заявлениях о целях понимающей социологии»⁶.

Однако М.Вебер не увидел всей сложности «понятия значимого акта индивидуума» – ключевой идеи интерпретативной социологии, как убежден Шютц. Недостаток веберовского учения, по мнению Шютца, состоит в отсутствии различия между дей-

ствием, совершаемым, имеющим цель в будущем, и действием, завершённым, между значением, которое вкладывает в объект, творец культурного объекта, и значением самого культурного объекта, между моим самопониманием и пониманием меня другим человеком. Вебер не обратил внимания на то, как конституируется значение актора и какие модификации оно претерпевает в сознании его партнеров или постороннего наблюдателя.

Особую критику Шютца вызвала веберовская концепция непосредственного («созерцаемого») и мотивационного понимания. Вебер считал, что мы непосредственно понимаем гневную вспышку, которая проявляется в выражении лица, или смысл правила $2 \times 2 = 4$, когда слышим или читаем его. Возражение Шютца состоит в том, что хотя я и знаю, что данный человек зол, однако я остаюсь в неведении относительно того, что гнев означает для него субъективно. Его поведение может вообще выходить за границы всего, понимаемого как сознательно ориентированное действие, оно может представлять неконтролируемую реакцию на неожиданные стимулы и т.п.

Возражение вызывает и утверждение Вебера о непосредственном понимании суждения типа $2 \times 2 = 4$, поскольку уже Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике» (1929) различал два уровня значения суждения: содержание суждения (*Urteilsinhalt*) и эпистемическое отношение (*subjektiv doxisch Setzungsmodus*), которое субъект выражает относительно содержания суждения. Эпистемическое отношение проявляется в том, что субъект может считать данное содержание суждения определенно истинным или вероятно истинным, он может предполагать, что оно истинно, или предполагать его истинность ради аргументации, наконец, он может даже отрицать его. Содержание суждения остается независимым от этих изменений эпистемического отношения. «Но именно это самое эпистемическое отношение определяет, что высказывающий «имел в виду». Другими словами, что он предполагал, когда высказывал суждение, действительно он верил в истинность его содержания или предполагал, что оно вероятно истинно или нет. И именно это эпистемическое отношение не может быть определено посредством прямого наблюдения»⁷.

Что касается мотивационного понимания, то оно требует определенного запаса знаний у интерпретатора относительно прошлого и будущего актора. Знание о прошлом необходимо, если я должен найти интеллектуальный контекст значений, к которому можно «подогнать» действия актора, знание о будущем важно, если я должен определить соответствие субъективного значения, которое это действие имеет для актора, тому контексту значений, к которому я его отношу.

Под *мотивом* Вебер понимает комплекс значений, кажущихся самому актору или наблюдателю адекватным основанием для исследуемого поведения. Шютц, в отличие от Вебера, полагает, что относительно того, что актер считает значимым основанием своего поведения, – необходимо иметь в виду две вещи. Первая – значимым основанием моего поведения является серия будущих событий, которые я предполагаю осуществить. Я ориентирую свое поведение на эту цель. Но есть и другой смысл в значимом основании моего поведения. Речь идет о моем прошлом опыте, который вынудил меня поступать таким образом. По мнению Шютца, Вебер не различает эти два уровня мотивации. Актор уже должен знать предполагаемое значение своих действий до того, как он может исследовать их мотивы. Человек, ищущий работу в качестве лесоруба, должен заранее знать, что такое рубка леса, прежде чем решит, что он сможет жить за счет этого. Ошибка Вебера, по Шютцу, состоит в том, что Вебер не видел различия между значением, которое действие имеет для актора, и тем, что открывается актору относительно его мотивов, то есть относительно комплекса значений, который он принимает в качестве значимого основания своего поведения. «Другими словами, – уточняет Шютц, – когда мы раскрываем мотив человека, раскрываем ли мы предполагаемое значение его действия?»⁸

Веберовское различие между наблюдаемым и мотивационным пониманием, по мнению Шютца, произвольно и не имеет логического основания в его теории, поскольку оба типа понимания начинают с объективного контекста значения, в то время как понимание субъективного значения отсутствует.

Пытаясь критически освоить теоретическое наследие Вебера, Шютц формулирует основные положения своей теории, главное

из которых состоит в выработке новой концепции значения. Опираясь на Гуссерля и Бергсона, Шютц рассматривает «поток сознания» в качестве источника для возникновения значения. «Даже поверхностный анализ проясняет, что *проблема значения является проблемой времени* – не проблемой физического времени, которое можно подразделить и измерить, но проблемой исторического времени. Последнее всегда является отрезком времени, заполненным без сомнения, физическими событиями, однако обладающим природой “внутреннего сознания времени”, сознанием собственной длительности. Именно в пределах этой длительности значение опыта личности конституируется для нее, как живой опыт. Здесь и только здесь, в глубочайшем слое опыта, который доступен рефлексии, можно обнаружить последний источник феномена “значений” (*Sinn*) и “понимания” (*Verstehen*). Этот слой опыта может быть раскрыт только в результате строгого философского самосознания. Кто бы ни хотел проанализировать основные понятия социальных наук, должен иметь силы, чтобы предпринять трудное философское путешествие, ибо структуры значений социального мира могут быть дедуцированы из наиболее простых и общих характеристик сознания»⁹.

То, что первоначально дано сознанию, представляет собой непрерывный поток жизненных опытов, где разнородные качества лишены связей, они появляются и исчезают, постепенно переходя друг в друга. Эти качества, представленные в потоке сознания, лишены сами по себе какого-нибудь значения, и их можно подразделять на активные и пассивные. Примером пассивного опыта является ощущение красного, тот же опыт может стать активным, когда мы обращаем на него внимание.

Жизненные опыты, независимо от того, являются ли они пассивными или активными, лишены значения. Они протекают непрерывно во времени и не даны нам в качестве дискретных, изолированных сущностей. Прошлый опыт может быть воспроизведен при помощи актов рефлексии, рекогниции, идентификации и т.д. Благодаря этим актам, исходящим из «я», опыт лишается своей непрерывности и становится дискретной сущностью. В этот момент, по Шютцу, благодаря акту обращения (*Zuwendung*) опыт приобретает значение (*Sinn*).

Не входя в подробности шютцевской теории значения, отметим следующее. Несмотря на развернутую критику веберовской теории социального действия, осуществленную феноменологической социологией, многое в этой критике осталось вне поля зрения. Прежде всего, феноменологическая социология нацелена на понимание уже *готового смысла*, а если речь идет об актах *Sinnsetzung*, то эти акты ограничиваются деятельностью отдельного субъекта. Трудно представить, что отдельный субъект может в полном смысле выступить творцом социального смысла, как и творцом языка. Перед феноменологическим анализом не стоит задача обнаружить источники смысла того или иного социального действия. Для него оказываются равнозначными по своему источнику рубка леса, осуществленная с целью дальнейшей продажи или для использования в ритуальных целях. Для феноменологической социологии важным оказывается понимание совершенного или совершаемого действия.

Подлинным смыслом обладает действие, смысл которому приписывает сам субъект, совершающий его, полагает Шютц. Однако аутентичность приписываемого субъектом смысла совершаемого им действия является мнимой. В своих историко-социологических исследованиях М. Вебер показал, что агент действия не владеет полностью смыслом совершаемого им поступка. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебера ценностный смысл целерационального действия капиталистического предпринимателя соотносится с религиозно-практической доктриной протестантизма. Если доверять ценностным ориентациям предпринимателя, занятого той или иной формой капиталистического производства, то вряд ли в его деятельности, направленной на получение денежной прибыли, можно обнаружить религиозную мотивацию. Точно так же трудно предположить искушенность религиозного реформатора, озабоченного достижением вечной жизни и вечного блаженства, в том, что его проповеди приведут к бурному росту капиталистического грюндерства. Как отмечал Вебер, «культурные влияния Реформации – были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от

того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям»¹⁰.

Возражение о том, что в данном случае речь идет об отдаленных последствиях тех или иных поступков, которые в принципе не могут быть учтены действующим лицом, исходит из предположения, что социальное взаимодействие подобно механическому, и поэтому трудно предугадать, приведет ли брошенный с горы камень к обвалу или нет. На самом деле, социальное поведение является многослойным по своему смыслу образованием и не может быть сведено к единственному аутентичному смыслу.

На примере веберовского исследования можно констатировать, что в рамках историко-социологического трактата мы никогда не выяснили бы смысл (значение) предпринимательской деятельности, если бы исходили из задачи прояснить только субъективный смысл, вкладываемый индивидом в свою деятельность. Мы никогда не смогли бы выяснить связь между «неприятием мира», «аскезой», «церковной набожностью» и капиталистическим предпринимательством.

В итоге получается, что «объективный смысл» своего поступка социальному агенту оказывается недоступным; он может быть раскрыт лишь в результате специального исследования, опирающегося на определенную ценностную картину мира. Смыслополагание не является актом изолированного индивида, за ним стоят представления определенной социальной группы, коллектива.

Трудно что-либо определенное сделать в социологии, если задачей исследователя будет проблема субъективного смыслополагания, поскольку источник своих смысловых ориентаций субъект черпает из интересубъективного мира, что позволяет нам рассматривать смысл как объективный и существующий вне сознания отдельного индивида.

Наделение социального мира значением происходит помимо сознательной воли отдельного человека. Гуссерль, который во всяком созидании смысла видел проявление трансцендентальной субъективности, в последних своих работах говорит не столько о сознании и даже не о субъективности, сколько об интенциональном принципе жизни. «Всеохватывающий горизонт в принципе конституируется *анонимной*, а именно никем не совершаемой

интенциональностью»¹¹. В понятии анонимной интенциональности конечный результат феноменологии отклоняется от ее начального проекта. Вопреки самой себе она ставит на место идеалистического субъекта, замкнутого в собственной системе значений, живое существо, извечно имеющее горизонтом всех своих намерений этот мир. До объективности существует горизонт мира, до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Гуссерль иногда называет анонимной не потому, что тем самым он возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, располагающий объектами, сам является производным от действительной жизни.

«Анонимная интенциональность», «анонимное смыслополагание» по-новому ставят проблему конституирования социального мира, перестающую быть во власти отдельного субъекта. В процессе конституирования социального мира участвуют анонимные силы, которые нельзя свести к индивидуальному самосознанию. Проблема «анонимной интенциональности» ставит вопрос о наличии объективных смыслов, идеальных предметностей, участвующих в смысловом строении социального мира.

Вопрос об объективной предметности (значении), поставленный применительно к пониманию смысла человеческого поведения, вольно или невольно, предполагает, что существует некая абсолютная объективность, определяемая с математической точностью. Действительно, существует понятие идеальной объективности или идеальной предметности, разработанное с оглядкой на математическое познание. Например, выражение $2 \times 2 = 4$ имеет объективное значение безотносительно к тому, кто его высказал. Точно так же объективным комплексом значений обладает лингвистическое выражение, мифологический конструкт, используемый в конституировании социальной реальности.

Однако Шютц считал, что социолога интересует не содержание суждения (поведение), рассмотренное с точки зрения объективного значения, а непосредственно сам феномен высказывания, его «сейчас» и «здесь» способ бытия. В одном из примечаний к своей работе «Смысловое строение социального мира» он отмечает, что нельзя сводить проблему объективного значения, идеальной предметности (*ideale Gegenstandlichkeiten*) к чистым сущнос-

тям математического естествознания; объективное значение вполне вероятно предполагает объективные ценности, хотя тот факт, что идеальные объективности (*Gegenstandlichkeiten*) конституируются из объективных ценностей, лежит за пределами нашего исследования¹².

В данной работе мы как раз пытаемся обнаружить объективные силы, участвующие в смысловом строении социального мира, поскольку факт непонимания, который индивид обнаруживает перед лицом изменяющегося мира, отнюдь не говорит о недостатке его субъективных сил для того, чтобы разобраться в наличной ситуации.

Интерпретация фантазмов, мифов, символов является оспариванием претензии сознания выступать в качестве источника смысла. Борьба против феноменологического нарциссизма ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Таким образом, следует решительно отказаться от субъективности как источника смысла.

Глава 2

МИФ, ПРЕДРАССУДОК И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО МИРА

Социальное действие и герменевтика

В этой главе мы пытаемся изучить особенности герменевтических методов при анализе социальных явлений. Кажется, что для реализации такой цели нет препятствий. М. Вебер, основатель концепции «понимающей социологии», хотя в своих сочинениях и не употреблял понятие герменевтика, тем не менее, введя в социологический дискурс понятия «понимание» и «интерпретация», указал на существование общего проблемного поля между герменевтикой и социологией.

В работе «О некоторых категориях «понимающей социологии» Вебер поставил задачу научной социологии – изучить смысл социальных поступков.

Однако предложенная им методологическая программа, на которую должна опираться понимающая социология, оказалась достаточно противоречивой. Понимание, направленное на истолкование человеческих поступков, должно, прежде всего, выяснить мотив человеческих поступков, поскольку некоторые поступки, несмотря на внешнее сходство и одинаковый результат, могут вызываться различными мотивами.

Поэтому правильность понимания надлежит проверять с помощью методов каузального сведения. Каузальное сведение предполагает подведение рассматриваемого поступка под определенную категорию, точнее тип социального действия («идеальный тип»). Как известно, Вебер выделил четыре типа таких действий: целерациональное, ценностно-рациональное, эмоциональное и традиционное. Легче всего понять целерациональное действие, поскольку в нем поведение ориентировано на средства, адекватные достижению цели.

Однако уяснить субъективный смысл поступка посредством каузального сведения его к определенному идеальному типу, на

наш взгляд, не представляется возможным. Вебер приводит пример, что одинаковое стремление к рентабельности производства у различных хозяев может быть по-разному мотивировано. Один стремится к наживе, а другой – к оптимизации производства. Оба действия являются целерациональными, но являются ли они одинаковыми по смыслу? Вебер не предлагает метода, который мог бы провести различие в мотивации этих двух агентов социального действия. Понимающая социология Вебера, в итоге, выносит понятие мотивации за скобки. Поэтому Вебер утверждает, что целерациональное действие не имеет никакого отношения к психологии. Действительно, если мы будем рассматривать действие с позиции отношения цели и средств, привлечение психологических методов представляется излишним. Сообразно цели мы вполне в праве оценивать данный способ действий как более или менее рациональный. Здесь Вебер вводит различие между объективной и субъективной целерациональностью. В силу своего крайнего номинализма и недооценки проблематики историзма, по мнению Гадамера, «понимающая социология» не получила развития в философской герменевтике.

Переход от герменевтики текста к герменевтике социального действия был предложен П.Рикером. Применение герменевтики к анализу социального действия покоится у Рикера на том, что действие можно рассматривать как знак; оно формируется с помощью знаков, правил, норм и символы имманентны действию, значение которого они конституируют.

Социальный институт обладает способностью структурироваться в совокупности значений, которые можно сравнить со строением текста. Нельзя, например, понять смысл обряда, не определив его место в ритуале, а ритуал – в контексте культа а культ – в контексте культуры. Человеческая деятельность, будучи символически опосредованной, прежде чем стать доступной внешней интерпретации, складывается из внутренних интерпретаций самого действия; в этом смысле сама интерпретация конституирует действие. Эти свойства превращают действие, поддающееся прочтению, в квазитекст.

Итак, в качестве предмета понимания у Вебера и Рикера выступает социальное действие. Однако герменевтическую методоло-

гию можно использовать не только для анализа человеческого поведения, но и для изучения проблем восприятия социального мира. Такой подход предполагает переориентацию познавательного интереса: в качестве предмета исследования берется не понимание человеческого поведения, а понимание человеком самой социальной действительности, которое является моментом восприятия социального мира.

Предварительное мнение (предрассудок)

Понимание смысла социального мира человеком как части жизненного мира опирается на те же механизмы, которые участвуют и в понимании текста. Происходит постоянное предварительное «набрасывание смысла», определяющее смысловое движение понимания и истолкования. Этот проект интерпретации (набрасывание смысла) может меняться и подвергаться коррекции в зависимости от расширения горизонта интерпретации.

В герменевтике было обращено внимание на такой важный момент понимания, как *пред-мнение*. Пред-мнение, предшествующее всякому пониманию, остается незамеченным, но оно, тем не менее, определяет процесс понимания. Сделать пред-мнение явным, артикулировать его основные составляющие и составляет одну из задач герменевтики. Понимание социального явления не начинается с признания какой-то чисто абстрактной рациональной точки зрения. Любое понимание есть реализация явно не артикулируемого, пред-мнения. По своему изначальному смыслу пред-мнение может быть отождествлено с предрассудком. Если освободиться от оценочных коннотаций, связанных со словом предрассудок, то оно означает суждение, вынесенное до окончательной проверки всех фактов. Как отмечает Гадамер, «предрассудок» вовсе не означает неверного суждения, в этом понятии заключена возможность как позитивной, так и негативной оценки.

Существованием противоположности предрассудка и научного, рационального познания мы обязаны Просвещению, которое свело предрассудок к значению «необоснованного» суждения. Первоначально реабилитация предрассудка начиналась с работ критика французской революции, основоположника современного консерватизма Эдмунда Берка (1729–1797), полагавшего, что

предрассудки, привычки, обычаи и условности – результат «великого тайного сотрудничества человеческого рода»: они имеют глубинное основание, вплетенное непосредственно в ткань нашего социального бытия. Предрассудок для Берка не выступает противоположностью разума, в отличие от чистого разума он активизирует совместную работу разума и чувств, переводит их в план практической деятельности.

Действительно, сознание человека не является чистой доской, неким рациональным *cogito*, беспристрастно относящимся к окружающему миру. Человек не начинает свою жизнь, руководствуясь только рациональными принципами. «Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки (*Vorurteil*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteil*), составляют историческую действительность его бытия»¹³. Для философской герменевтики реабилитация понятия предрассудок вытекала из признания исторической конечности способа бытия человека. Она ввела в сферу философского знания понятие «законных предрассудков».

С понятием предрассудка тесно связано понятие традиции, которую тоже необходимо учитывать при исследовании процессов восприятия, понимания и интерпретации социального мира. Мы не выбираем традицию, как и язык, а находимся внутри нее, причем традиция не предстает перед нами в качестве определенного объекта, к которому возможно целерациональное отношение. Традиция не есть нечто иное, это мы сами.

Перечисленные условия понимания, такие как: предрассудок, традиция, меняют наше представление о самом агенте социального действия, субъекте социального восприятия. Изначальная связь человека с традицией позволяет рассматривать процесс понимания не только как индивидуальный акт, но и как реализующее традицию действие.

Миф как содержательная сторона предрассудка

С точки зрения условий понимания, миф представляет собой способ, каким осуществляется набрасывание смысла. В отличие от искусства, религии, система значений, которой располагает миф, обладает целостностью, простотой, очевидностью и систематическим единством.

Современная наука перестала отождествлять миф с выдумкой, фикцией или фантастическим вымыслом, миф понимается как фундаментальная форма строения реальности. Современные исследователи (Ф.Асфар, Л.Ионин) выделяют различные функции мифа в социальной действительности: энергетическую, идентификационную, коллективообразующую, формирующую и структурирующую пространства. Энергетическая функция мифа связывает и канализирует социальную энергию, идентификационная – формирует коллективную идентичность, посредством которой обеспечивается координация восприятия и поведения. Через усвоение определенных ценностей и норм отдельным индивидом миф формирует определенные социальные группы, коллективы (принцип «мы»). Миф формирует свое собственное пространство, в котором различаются ядро и периферия, а также место борьбы с другими мифами (геополитика). Однако, на наш взгляд, главная функция мифа – герменевтическая, функция истолкователя и интерпретатора действительности.

Миф является наиболее архаичной и поэтому наиболее доступной формой мировоззрения. По размаху конструирования значений социального мира наука или идеология уступают ему. Переживание в поисках самопонимания захватывается значащими структурами мифа, а не принципами науки, поскольку наука сама по себе не может дать целостного мировоззрения.

Следует различать два типа мифов: законный, истинный миф и миф ложный. Это особенно важно, когда роль мифа в качестве универсального носителя смысла возрастает в кризисные периоды, связанные с кардинальной мировоззренческой ломкой. Его онтологический статус (не только сознание, но и реальность) делает его практически неуязвимым для рациональной критики. Критика вообще становится малоэффективной, когда в понима-

нии мифа она исходит из унаследованного от греческой философии, формировавшейся в рамках противопоставления мифа и логоса, представления о мифе как «сказке», «вымысле» или «фантазии». Такое понимание мифа мало что может объяснить относительно его необыкновенной устойчивости в жизни общества.

Трудно найти какую-либо сферу социальной жизни, в которой не ощущалось бы его присутствие: и в способности выступать в качестве парадигмы культурной деятельности, и в механизме восприятия, и в смысловой структуре понимания.

Как возможна критика ложного мифа?

Миф растворен в стихии повседневной жизни, но иногда он сбрасывает с себя маски рациональности и пытается говорить на своем собственном языке, и тогда в средствах массовой информации появляются сообщения о «трансперсональной психологии» и «реинкарнации», о «биоэнергетике» и «астральных телах». Так, например, профессор-невропатолог на страницах какого-нибудь популярного журнала может заявить, что дух вполне может существовать вне тела и все воспринимать, понимать, помнить и оценивать. Или газеты пишут, что роспись частного кафе была уничтожена по рекомендации «экстрасенса», который пришел к выводу, что она отрицательно воздействует на окружающих и грозит большими бедствиями его хозяину. Или в каталоге услуг медицинской фирмы можно прочесть о лечении от «сглаза», «наговоров» и т.д. Список примеров может быть продолжен, но и приведенные факты позволяют утверждать, что, несмотря на бурный рост научного знания и информационных технологий, сфера иррационального, эксплуатируемая ложным мифом, оказалась особенно живучей и стремительно расширяющей свои границы.

Критика ложного мифа как и предрассудка является герменевтической проблемой. Понятие «временного отстояния» позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить истинные предрассудки от ложных. Мы, непосредственно находящиеся в данной ситуации, лишены такой возможности в целях критики прибегнуть к временной дистанции.

Узурпацию иррациональным сферы повседневной жизни проясняют следующие обстоятельства. Первое касается изменения места науки и научного знания в современном обществе. Традиционно в науке видят хранителя, продолжателя и защитника рациональности. Огромная эффективность результатов научного познания могла бы послужить наглядным опровержением всех других конкурирующих представлений о человеке и мире.

Однако, несмотря на свой мощный методологический инструментарий, наука оказывается мировоззренчески нейтральной, неспособной дать ценностную ориентацию в мире. Еще в начале века, охваченного культом научного знания, Макс Вебер писал, что *смысл* мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания¹⁴.

Наука как часть прогрессирующей культуры предлагает нам технические средства для овладения жизнью, вовлекая человека в бесконечную погоню за новыми идеями, знаниями и изобретениями. Она путем расчета предоставляет человеку все более усиливающиеся средства овладения и господства над всеми вещами.

Второе обстоятельство, которое следует учесть в данной ситуации, касается изменения положения философии, которая, в отличие от науки, пыталась всегда решать вопросы, связанные с поиском смысла жизни. Становление новоевропейской парадигмы философского знания происходило одновременно с утверждением научной методологии и экспериментального знания (не случайно первые философы Декарт, Лейбниц были одновременно крупными учеными).

Наука поставила перед философией задачу поиска смысла в мире, исходя из рациональной практики обоснования. Поиск ценностных оснований в мире должен опираться не на наличие космического или мирового разума, а на калькулирующую деятельность самосознающего субъекта. Если наука в своей повседневной практике постоянно реализовывала рационально формулируемые методические правила, то философии отводилась функция «хранительницы рациональности» (Хабермас), именно ей предостав-

лялось последнее слово в обосновании рациональной картины мира.

Сама наука не могла обосновать те феноменальные успехи, которых она добивалась в деле познания внешнего мира. Задачу такого обоснования взяла на себя философия, используя для этого принцип рациональности. Функция хранительницы рациональности философии давалась отнюдь не просто. Достаточно вспомнить, что Декарту в целях доказательства существования внешнего мира пришлось восстановить существование Бога.

Право вещи существовать перешло из божественной юрисдикции в человеческую. Истинным бытием стала обладать вещь мыслящая, поскольку ее бытие обосновано естественным светом разума. Поэтому образцом подлинного бытия стали математические истины, которые независимо от состояния человеческого сознания, спит оно или бодрствует, обладают постоянной истинностью. В процессе развития новоевропейской философии рационализм принимал различные формы: идет ли речь о Канте, Фихте или Гегеле, он трансформировался от материального рационализма к формальному. Однако здесь не место детально анализировать особенности новоевропейского рационализма, его статику и динамику.

По мнению Хабермаса, философии Нового времени была свойственна функция хранителя рациональности и высшей судебной инстанции по отношению не только к наукам, но и ко всей культуре в целом. Опираясь на формальные критерии, философия проводила и узаконивала границы внутри различных культурных сфер: в науке, технике, праве, морали и искусстве.

В XX веке философия стала подвергаться острой критике за свою роль высшего судьи, было поставлено под сомнение ее значение в деле обоснования всей культуры в целом (в этом была усмотрена воля к господству). Прагматической и герменевтической философией было поставлено под сомнение право философского мышления на обоснование и самообоснование. Место обособленного субъекта, располагающего определенными методологическими правилами, заняла повседневная практика, реализующаяся в повседневной коммуникации. Самосознающего субъекта, хранителя рациональности, в современной философ-

ской практике вытеснили понятия здравого смысла, которые «берут на себя совершенно *иную* понятийно-стратегическую роль, чем та, которая досталась саморефлексии и философии сознания»¹⁵. Все это создало благоприятные условия для распространения иррационалистических концепций, поскольку требовать от понятий здравого смысла функции судьбы, испытывающего то или иное положение на рациональность, не представляется возможным. Ведь именно в практике повседневной коммуникации возникают и развиваются современные мифы, поскольку именно здравый смысл, согласно идеологии просвещения, является доступной жертвой разного рода предрассудков, сплетен, мифологем.

Можно согласиться с общей оценкой Хабермасом ситуации, сложившейся в современном философском знании, однако герменевтика пытается разрабатывать свои методы отделения ложных предрассудков от истинных.

Происходящий в современной философии отказ от ее функции высшего судьи в делах культуры и в делах науки ставит одновременно под вопрос ее уместность в качестве «хранителя рациональности». Такая ситуация в современном философском знании делает еще более острой проблему критики ложного мифа. Перед рефлектирующим мышлением встает задача: где искать опору и средство для опровержения претензий мифических, навязанных посредством массовой коммуникации картин мира.

И хотя Хабермас считает, что практика повседневной коммуникации ориентирована на общезначимость взаимопонимания, что притязания на общезначимость выводят коммуникативные процессы к поиску условий безусловного, что философия продолжает настаивать на своей роли хранительницы рационального, все это, однако, не дает возможности философии выступить в полной мере против распространяющегося господства иррационального.

Такое ослабление позиции философии внутри европейской культуры в качестве «хранителя рациональности» совпало с глубоким идеологическим кризисом, происходящим в посткоммунистических обществах. Кризис коммунистической идеологии развеял «чары разбухающего до социальной тотальности инструментального разума» (Адорно).

Опыт советского социализма – это опыт построения организации социальной жизни на рациональных началах. Плановое ведение хозяйства должно было продемонстрировать преимущество рационального планирующего мышления перед неупорядоченностью иных форм социальной жизни. Рациональное в ипостаси «инструментального разума» выражало себя языком планов, перспектив, резолюций, постановлений и распоряжений. Воплощением рационального в сфере властных отношений был жесткий централизм, который в лице главного директивного органа «политбюро» представлял коллективный источник рационального, наподобие космического разума, пронизывающего мир своими эманациями.

Институционализация рационального в коммунистическом обществе проявлялась не только в определенной норме поведения, мышления, управления и т.д. Оно было императивом, предъявляемым ко всем сферам социальной жизни и обладающим правом корректировать, направлять, отвергать или подчинять то, что пыталось вырваться из под его тотального воздействия.

Однако сами рациональные принципы социальной жизни поддерживались отнюдь не рациональными средствами. Рациональному обоснованию мира, получившему импульс от идеологии Нового времени с ее лозунгом «все подвергай сомнению», запрещалось сомневаться в рациональной правильности предельных оснований рационального, воплощенных в наборе постулатов, извлеченных из трудов основоположников марксизма.

Сокрушающий удар рациональные формы организации общественной жизни получили тогда, когда планирующая экономика была признана неэффективной, не способной обеспечить экономического процветания. В посткоммунистических странах с новой силой ожила оппозиция: плановое хозяйство или *laisser-faire*. Идея рыночного хозяйства предполагает независимого, автономного субъекта, ищущего собственную пользу и свободно выбирающего выгодный способ приложения своих сил. В итоге социальная целесообразность самостоятельно действующих хозяйственных субъектов возникает как результат, а не предпосылка их деятельности. Вольно или невольно утверждение рыночных механизмов в посттоталитарных странах несло в себе в значи-

тельной степени возврат к социальному хаосу, забвению, отвержению принципов рационально регулируемого общества, управляемого посредством жесткой централизации.

Высвобождение стихии свободного предпринимательства, свержение господства тоталитарного разума создали благоприятную почву для свободного передвижения мифологических концептов, не подвергаемых запрету со стороны официальной идеологии.

В результате сложилась парадоксальная ситуация: в западном обществе философия лишилась функции «хранительницы рациональности», а в посткоммунистических странах разрушились сами социальные основы рациональной жизни. Перед проникновением иррационального снят заслон в виде установок господствующей идеологии, ложный миф становится нормой повседневной жизни.

Литература

- ¹ Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 404.
- ² Там же. – С. 380.
- ³ Там же. – С. 360.
- ⁴ Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 491.
- ⁵ Вебер М. Избранные произведения. – С. 461.
- ⁶ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. – L.: North University Press, 1980. – P. 6.
- ⁷ Ibid. – P. 26.
- ⁸ Ibid. – P. 28.
- ⁹ Ibid. – P. 12.
- ¹⁰ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – С. 105.
- ¹¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 297.
- ¹² Schutz A. The Phenomenology of the Social World. – P. 34.
- ¹³ Гадамер Х.Г. Истина и метод. – С. 329.
- ¹⁴ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – С. 353.
- ¹⁵ Хабермас Ю. Философия как места блюстителем и интерпретатор // Новый Круг. – 1993. – №3. – С. 136.

РАЗДЕЛ 2

**СМЫСЛОПОРОЖДАЮЩАЯ
СТРУКТУРА МИФА**

Глава 1

СОВРЕМЕННЫЕ УСЛОВИЯ ВОЗВРАЩЕНИЯ К МИФУ

Каждое общество характеризует набор «смысловых значений», символических структур, выполняющих функцию социальной ориентации. Эти значения определяют набор социально приемлемых целей, в которых фиксируются общепринятые представления о «хорошем и плохом», «правильном и неправильном», «законном и незаконном», «истинном и ложном», «полезном и вредном» и т.д. Они воплощаются в религии, культуре и социальной практике.

Эти представления не обязательно существуют в модусе повелительного наклонения или в качестве императивного суждения, требующего от индивида поступать одним образом и не поступать другим. Общество создает целый арсенал рассказов, притч, поучений, сказок, легенд, мифов, в которых они обретают живую плоть, получают конкретных носителей, культурных героев, противостоящих силам зла и насилия.

Об обществе и его ценностях можно судить по тому, какие «рассказы» в нем тиражируются, транслируются, приобретают характер канонических текстов. Рационалистическое сознание с некоторым высокомерием относится к этим зашифрованным в нарративную форму ценностным представлениям, полагая достаточным для функционирования общества набора рациональных правил.

Утрата или кардинальное изменение смысловых значений в период социальных трансформаций высвобождает накопившуюся в обществе иррациональную энергию, снимает запрет с «демонического», разрушает социальные чувства и эмоции, объединяющие людей в общество. На поверхность социальной жизни выступают мощные пласты *архаических* форм переживания мира, связанных с «анархией» социальной веры, не контролируемой

ни религиозными, ни идеологическими институтами. Вера в экстрасенсов, гороскопы, НЛЮ и т.п. становится определяющей характеристикой массового сознания. Предсказатели будущего, астрологи, колдуны вытесняют политиков и кинозвезд со страниц газет и массовых изданий.

Исследуя тему места мифа в современной жизни, мы ставим себе задачу выяснить, как в современном общественном сознании, прошедшем выучку просвещения и рационализма, заменившем нерациональные идеи и верования трезвым расчетом и калькуляцией, стало возможно возрождение разнообразных типов архаических верований. Означает ли это, что мифические образования – это вечные спутники человека, надежно защищенные в глубинах нашего бессознательного от разъедающей кислоты рационализма и скепсиса?

При изучении мифа мы выделяем два предмета исследования: интерпретативные механизмы объяснения, свойственные мифу, и миф как носитель ценностных представлений общества. В данном разделе мы рассмотрим его интерпретативную структуру.

Такое исследование предполагает отказ от представления о том, что в современном обществе с его высокоразвитыми технологиями и разветвленными коммуникативными системами нет места для существования мифа; что миф – это нечто относящееся к далекому прошлому, когда не было персональных компьютеров, ракетной техники, телевидения и т.д.; что миф – это нечто сопутствующее патриархальному укладу жизни, неразвитости мышления и представления; что он изжит человеческой культурой, как изжиты эпос, пергаментные рукописи и обряды инициации.

Такое понимание мифа имеет своим источником представление о нем как о некоем сказочном, относящемся к далекому времени повествовании, когда люди, боги и герои находились между собой в сложных и запутанных отношениях. Поэтому, когда мы говорим о присутствии мифа в нашей повседневной жизни, речь не идет о том, что те или иные боги, скажем, Аполлон или Диана, продолжают определять нашу повседневную жизнь. Речь идет о другом. Миф для нас не есть сказание о богах и героях. Когда мы говорим о присутствии мифа в нашей жизни, мы имеем в виду ценностные представления, воплощенные в нарративную форму, использова-

ние моделей интерпретации, схем объяснения, свойственных мифу, поскольку им выработаны определенные каноны понимания мира.

Эти каноны, как правило, характеризуются простотой объяснения, миф не терпит сложных объяснений, стремится к простоте, к понятности. Это, вероятно, исключительная привилегия мифа. Он движется в категориях «вины», «наказания», «прощения», «греха», «веры», «надежды», «долженствования» и т.п. Можно возразить, что установление вины – отнюдь не прерогатива мифического мышления, ведь в установлении вины заинтересовано и правовое и моральное сознание, вина – это форма ответственности за совершенный поступок. Вина становится категорией мифического мышления, когда она превращается в принцип понимания и объяснения мира, а не отдельного поступка.

Вина всегда предполагает то или того, на что или на кого может быть возложена ответственность. Это значит, что понятие причины, свойственное рациональному мышлению, замещается понятием вины. Для мифологического мышления вина не есть проступок, не есть лишь нарушение существующих обычаев, традиций, законов. Вина вообще может быть не связана с мотивом человеческой деятельности как главным определяющим условием, дающим возможность такой оценки. Вина изначально лежит на индивиду, поскольку он пытается что-то сделать, и определяет все его поведение, его судьбу. Согласно христианским воззрениям человек виноват уже в силу своего существования, потому что он зачат в грехе и несет на себе печать родового греха.

Активизация концептов мифологического понимания мира происходит в экстремальных условиях, когда жизнь человека подвергается серьезным испытаниям, кардинальным образом изменяющим его повседневный опыт. Например, тяжелое заболевание всегда осмысливается в терминах вины, проступка и последующего наказания. Мифологическое мышление не утруждает себя поисками причины заболевания, оно озабочено простым вопросом: «кто виноват?» Оно не может признать существования зла, болезни без вины. Любое событие имеет своего автора. За любым негативным явлением стоит чья-то воля, автор, субъект, тот, кто ответственен за этот мир.

В одной из своих работ, посвященных проблемам тотемизма, французский антрополог К.Леви-Стросс приводит следующий пример. Во время первой мировой войны в США была сформирована дивизия из военных частей многих штатов, и цвета ее подразделений были так же различны, как цвета радуги. В связи с этим дивизия получила условное название «Радуга». Когда дивизия прибыла во Францию, это название вошло в обиход.

«К февралю 1918 г., то есть через пять-шесть месяцев после того, как дивизия получила свое имя, всеми было признано, что появление реальной радуги является для дивизии счастливейшим предзнаменованием. Еще три месяца спустя многие стали утверждать (даже невзирая на несовместимые с этим метеорологические условия), что всякий раз видели радугу, когда дивизия вступала в бой»¹. Позже дивизия приобрела эмблему радуги.

Как отмечает Леви-Стросс произошло следующее. Посредством имени «Радуга» произошло разделение военнослужащих на группы. Имя стало средством идентификации социальной группы. Каждая группа стала именоваться по названию животного, предмета или явления природы, использовать это название в переговорах с чужими. Появилось изображение своей эмблемы на коллективном оружии и на транспортных средствах либо в качестве личного украшения; одновременно был установлен запрет на употребление его другими группировками. Установилось почитание патрона и его изобразительного воспроизведения, укрепилась вера в его защитительную роль и его значимость в качестве предзнаменования².

В приведенном примере мы видим типичный случай символизации мира, связанный с насущной потребностью человека в защите. Социальная группа идентифицирует себя в символе, и этот символ начинает играть особую роль в жизни группы. Потребность в защите проявляется особенно остро тогда, когда определенная группа людей, находящаяся в экстремальной ситуации, решает задачи, требующие взаимовыручки, поддержки, связанные с вопросами жизни и смерти членов группы. Следует также отметить, что групповая символизация намного более эффективна, чем индивидуальная, и протекает более успешно, поскольку осу-

ществляется на основе механизмов коллективной верификации и поддерживается усилиями коллективного верования.

Поскольку мы имеем дело с организацией, когда члены ее тесно связаны между собой общей задачей и желаемый результат достигим только благодаря коллективному усилию, то такая социальная группа вполне может получить статус автономного социального субъекта. Более того, сам член группы полагает, что, в сущности, полноценным агентом социального действия является группа, а не он. Происходит полная идентификация отдельного субъекта с той группой, в которой он находится, посредством символов ее самоопределения.

С другой стороны, разрушение символов, выполняющих функцию самоидентификации группы и коллективной защиты, связанное с утратой их властных полномочий, происходит в кризисных ситуациях и приводит к дезинтеграции субъективного мира человека. Фрустрация и шок, обусловленные разрушением привычных норм, правил и ориентаций, объясняются утратой *очевидности* прежнего социального порядка. Чтобы понять ту ситуацию, в которой оказалось посткоммунистическое сознание, застигнутое радикальным реформированием, переживающее резкий мировоззренческий сдвиг, разрушивший символические скрепы, связывающие мир, человека и социальные институты, и выбросивший в воздух обломки различных мифологий, необходимо проанализировать условия, некогда обеспечивавшие очевидность социального мира. Речь идет об идеологии как мощном стабилизаторе и регуляторе социальной жизни.

На легитимацию очевидности были нацелены все символические структуры, созданные старой системой. Символические структуры, поддерживаемые серией социальных институтов, строились таким образом, чтобы вынести за скобки все дезорганизующие, хаотические, иррациональные переживания.

Исследование Дюркгеймом и Вебером социального аспекта мировых религий, их влияния на конкретные формы организации социальной жизни положило конец представлениям о религии как некоей иллюзорной форме, изжитой современным сознанием и оставленной в далеком прошлом. Религиозные идеи в истории общества образуют довольно устойчивые символические коды,

которые, несмотря на разнообразные социальные трансформации, управляют ориентациями личности и узаконивают власть.

Ошибочно было бы полагать, что система смысловых значений, принятая данным обществом, органически возникает в результате его исторического развития и представляет собой итог бесконфликтного ценностного выбора. На самом деле представления о мире, способы ориентации, ценностные предпочтения поддерживаются всей системой властных отношений. Как отмечал М.Фуко: «На самом деле власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины»³.

Поэтому, если в обществе возникает угроза утраты смысловых значений, это свидетельствует и об изменениях в системе властных отношений. Связь властных отношений и символических структур, значений и смыслов ярко демонстрирует история европейского средневекового общества.

Христианская вера в борьбе против суеверий

История средневекового христианства – это история борьбы с ересями и язычеством. Постановления церковных соборов, папские послания и декреты, акты государственного законодательства и кодексы церковных покаяний пестрят мерами, направленными против языческих верований и ритуалов.

Эти меры удивляют постольку, поскольку исходят от социального института, христианской церкви, легитимация которой покоится на вере в существование потустороннего сверхъестественного мира. Однако острота борьбы направлена не против представлений о таком мире, не против веры в чудо и возможности пророческого предвосхищения будущего, а против *определенной* веры и *определенного* чуда.

«Не обращался ли ты к искусству гадания или магии, начиная какое-нибудь дело, вместо того чтобы призвать имя божье?» – вопрошает прихожанина исповедник. «Не полагаешь ли ты, – восклицает он, обращаясь к погрязшему в «язычестве» грешнику, – что петух своим кукареканьем скорее может прогнать нечисть, нежели божественный разум?» Церковь запрещала верить в существование оборотней – вервольфов, и церковный автор задавал риторический вопрос: «Неужели ты верил, что кто-нибудь кроме

всемогущего Господа способен превратить божью тварь в иную форму или иное существо?»⁴ Само понятие *суеверие* было выработано не наукой и не просвещенным сознанием для критики любых религиозных представлений, а христианской религией в процессе ее борьбы с другими религиозными воззрениями. В VIII веке во Франкском государстве был составлен «Перечень суеверий и языческих обычаев», в котором были перечислены различные формы народных верований и обрядов, преследуемых христианской церковью.

В просветительской миссии, выполняемой христианской церковью, не следует видеть лишь замену одного верования другим, языческого – христианским, инициированную банальной волей к власти. Борьба против языческого мировоззрения означала для христианства установление нового морального порядка. Как отмечал М.Вебер, чем более нравственный характер носит пророческая проповедь, тем меньше в ней магии. Магическое выступает антитезисом нравственного, поскольку направлено на овладение миром не благодаря труду и борьбе, основным добродетелям христианской религии, а посредством магических обрядов.

Немецкий философ К.Ясперс видел в христианской моральности источник безусловной воли к истине, на которой держится современная наука. Такие основные составляющие современной науки, как ее универсальность, внутреннее единство, и сам человек науки, который все сознание и деятельность подчинил духу научности, порождены христианской культурой. «То, что греки, создатели науки как таковой, так и не создали подлинно универсальной науки, объясняется отсутствием у них *духовных мотивов и моральных импульсов к этому*; они появились впервые у христианского человека, что и позволило ему создать такую могучую науку, которая в своем развитии переросла христианство, а потом обратилась против него, по крайней мере против всех его объективных форм»⁵.

«Всеохватность жажды знания» и «непреклонная настойчивость» в поисках истины, инициированные христианством, противостоят магическому переживанию мира, объединяющему естественное и сверхъестественное в одно нерасторжимое целое.

Духовные импульсы к познанию, порожденные христианством, осуществляли, по сути дела, то же символическое подавление иррационального, что и моральные заповеди. Христианская религия предложила набор символов, которыми она пыталась заслониться от магического и демонического. Благодаря символизации кровавая жертва лишалась своего конкретного содержания и превращалась, например, в обряд вкушения хлеба и вина как плоти и крови Христа.

Коммунистическая идеология как способ рационального контроля

Заботой контролировать посредством разработанной системы символов – процесс построения картины социального мира была проникнута и коммунистическая идеология. Несмотря на официально провозглашенный атеизм, коммунистическая идеология носила явно выраженный характер религиозной доктрины. Она опиралась на определенный свод «канонизированных текстов», разработанную систему культов и святых имен, упорядочивающих движение социальных идей. Она беспощадно боролась с «еретиками-ревизионистами» за чистоту социальной доктрины и стремилась установить тотальную регламентацию общественной жизни.

Говоря о религиозной идеологии как мощном стабилизирующем социальном факторе, следует иметь в виду, что, с одной стороны, традиции православия сохраняли себя в советской жизни в латентной форме на уровне ментальных привычек, моральных максим, а с другой стороны, коммунистическая идеология унаследовала многие символические коды религиозных доктрин. Так, например, смысловое значение понятия «коммунизм» вписывается в традицию эсхатологических христианских настроений.

Было бы наивно полагать, что борьба с суевериями и предрассудками автоматически сопровождает развитие современной науки. Интерес к «биоэнергетике» или парапсихологическим явлениям со стороны ученых показывает, насколько они подвержены различным оккультным переживаниям.

Эти переживания мирно уживаются с новейшими технологическими системами и компьютеризацией общества. Создается

впечатление, что технический прогресс, очевидные и бесспорные успехи которого мы наблюдаем, почти не затрагивает сферу человеческого сознания. Как отмечал К. Манхейм, поразительные результаты, достигнутые человечеством в области технического и естественно-научного знания, мало повлияли на изменение наших мотивов и импульсов. По-прежнему сохраняется старый вопрос: «Действуют ли наши мотивы и импульсы на другом или даже более высоком уровне, чем мотивы и импульсы наших предков?»⁶

Как мы видим, история христианства и опыт тоталитарных идеологий показывают, как это ни парадоксально, что мощную борьбу с суевериями, народной магией и предрассудками вела не наука, а христианская церковь и пришедшая ей на смену коммунистическая идеология. Атеистическая пропаганда была только внешним образом связана с достижениями современной науки.

Как отмечал Вебер, смысл мироздания не раскрывается научным исследованием, каким бы совершенным оно ни было. «Научная картина мира», которая якобы создавалась в результате атеистической пропаганды, имела косвенное отношение к науке и представляла собой верификацию определенных ценностных идей.

Поскольку главный источник, из которого проистекает легитимация социальных ценностей, заключен в *вере* (критика одних религиозных представлений другими основывается только на различии в характере веры), то даже построенная на рациональных основаниях марксистская идеология являет собой определенную форму веры: веру в разум, в возможность рационального переустройства мира, в бесклассовое общество. Однако за определенным характером веры всегда скрывается ее ограниченность. Наиболее ярко ограниченность такой веры проявилась в печально известной сессии ВАСХНИЛ 1948 года, на которой генетика в том виде, в каком она была признана во всем мире, была запрещена в Советском Союзе по идеологическим соображениям.

Коммунистическое общество как продукт особого типа веры во многих чертах повторяет аскетический идеал протестантизма. Тягостная и жесткая регламентация всего поведения, глубоко проникающая во все сферы частной и общественной жизни, характеризует как кальвинизм, так и тоталитарную стратегию коммунизма.

Кальвинизм преодолел свойственный католицизму раскол жизни на мирскую и священную как неподлинную и подлинную. Для него жизнь мирская и священная становятся едины, а путь к спасению души достигается усердием в мирской жизни согласно ее нормам и требованиям. Поиск спасения не требует особого рода богоугодной деятельности, выходящей за пределы повседневного труда и повседневных интересов. Выполняя добросовестно свою работу, человек обретает уверенность в своей богоизбранности, приобретает вексель на будущее спасение. И для кальвинизма, и для коммунизма самоотверженный труд имели трансцендентную ценность, являясь дорогой в идеальное будущее.

Марксизм роднит с религией не только претензия на глобальное объяснение мира, но и наличие определенных символических систем, позволяющих переводить абстрактные идеологические постулаты в практику политической и повседневной жизни. «В ходе такого перевода происходила «марксизация» и политизация повседневности, благодаря чему советский марксизм, не утрачивая свойственного ему с самого начала статуса политической идеологии, постепенно становился универсальной интерпретационной схемой, на основе которой объяснялись и нормативно регулировались буквально все проявления человеческой активности и все жизненные содержания»⁷.

Кальвинизм и марксизм с одинаковым успехом трудились над делом «расколдования» мира, то есть над тем, чтобы устранить из картины мира, образа жизни, практического поведения то ли магию как путь спасения (в кальвинизме), то ли разнообразные проявления иррационального (эротика, рыночная стихия, абстракционизм, паранормальные явления), подрывающие единство теории (в марксизме). Не случайно кризис советской власти и связанной с ней марксистской идеологии был ознаменован неожиданным появлением «экстрасенсов» на центральном телевидении.

Наряду с магическими обрядами основным каналом проникновения иррациональной стихии в сферу повседневной жизни было *эротическое*. Аскетически настроенная религиозная этика видела в эротическом специфическое чувство мирского освобождения от рационального, триумф тела над духом. Как отмечал

М. Вебер, эротическое чувство является единственным чувством, которое может соперничать с религиозным чувством спасения, с подчинением надмировому Богу или этически рациональному божественному порядку. Коммунистическая мораль разделяла с религиозным аскетизмом признание эротики только в сфере рационально регламентированного брака с его главной рациональной целью – рождением детей, их воспитанием и взаимной помощью.

Однако было бы неверным сводить социальные функции религиозных идеологий, в том числе и марксизма, к запретительным, регулирующим, подавляющим, направляющим социальную энергию в особое русло. Уже З. Фрейд увидел заложенное в религии фундаментальное противоречие: с одной стороны, религия подавляет инстинктивные влечения человека, его деструктивные и нарциссические желания, с другой – она является выражением фундаментального влечения человека к защите. При чем защита и подавление оказываются взаимосвязанными процессами. *Protego ergo obliigo* (защищаю, следовательно, обязую). Этот принцип лежит в основе всякого политического устройства, в том числе и государственного.

В религиозных символах Фрейд видел реализацию самых древних, самых сильных и самых настойчивых желаний человечества. Эти желания возникают из ощущения беспомощности и связаны с потребностью в защите. «Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры не исполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний»⁸. От любой власти, в том числе и божественной, индивид ждет справедливости и смягчения чувства страха.

В советском обществе потребность в защите обеспечивалась как идеологически, так и всей системой властных отношений и социальных институтов. Потребность в социальной справедливости приняла форму уравнительности и носила скорее прокламируемый, чем реальный характер. Именно избыточность и в силу

этого непереносимость защиты и опеки стали одной из причин разрушения коммунистического мира.

Социальные трансформации, происходящие в бывших социалистических странах, которые по своей кардинальности можно сравнить с революцией, освободили сдерживаемые коммунистической идеологией влечения. Они освободили их деструктивную силу и не сделали никакой попытки, чтобы, посредством новой системы символизации, направить их в конструктивное русло, используя извечную человеческую потребность в защите.

Забвение христианских ценностей в европейской истории в результате рациональной критики ознаменовало собой ситуацию перманентного кризиса. Под воздействием идей просвещения был создан прецедент для борьбы с традициями, которые «как кошмар довели над умами живых», с авторитетом, подавлявшим и узурпировавшим политическую и интеллектуальную свободу, с предрассудками, затемняющими и искажающими истину.

В XX веке две грандиозные исторические попытки преодолеть перманентное состояние кризиса ценностного сознания, закончившиеся провалами, выразились в установлении коммунистического и фашистского режимов. На уровне философской рефлексии стремление восстановить традицию, авторитет, предрассудок явно прочитываются в философской герменевтике.

Утрату смысловых значений можно понимать как утрату языка, посредством которого понимался, переживался, транслировался и оценивался окружающий мир. Это не значит, что человек лишился дара речи, однако его речь потеряла связь с тем трансцендентальным смыслом, присутствие которого изымало речь из ситуации повседневности и придавало ей смысложизненную перспективу. Речь превратилась в протокольное описание фактов, житейских ситуаций, не способное выразить то, что происходит с человеком.

Иначе говоря, утрату языка можно понять как утрату трансцендентных ценностей, которые и делали язык живым. Грех, раскаяние, покаяние, вина, совесть, добродетель – эти понятия создавали внутреннее напряжение человеческой жизни и соответственно требовали особых символических средств для своего выражения.

«Поскольку абсолютно все ценности, какими держалось христианство, были фиктивными, поскольку тотчас же по разоблачению фикции человек обречен провалиться в пустоту, в Ничто – так глубоко, как он еще не проваливался ни разу за всю историю»⁹.

Выход «из ничто» возможен только благодаря новой сакрализации мира и новому символическому языку. Однако дух утратил способность к созиданию новых ценностей, поэтому отказ от христианских ценностей обнажил существование более глубоких рудиментарных пластов в человеческой душе. Обращение к этим рудиментарным образованиям человеческого духа продиктовано необходимостью вновь осмыслить существование в мире зла, страданий, болезней и несправедливостей.

Колдуны, маги, экстрасенсы восстанавливают в своей практике давно забытые, а в наше время ставшие предметом исследований антропологов архаические обряды врачевания. Приблизительно такие, которые описал Леви-Стросс в своей «Структурной антропологии»: «Лечение, по всей видимости, состоит в том, чтобы больная осознала ситуацию, описанную в чисто аффективных терминах, и чтобы дух смирился со страданиями, которые тело больше не может вынести. То, что мифология шамана не соответствует реальной действительности, не имеет значения: больная верит в нее и является членом общества, которое в нее верит. Злые духи и духи-помощники, сверхъестественные чудовища и волшебные животные являются частью стройной системы, на которой основано представление аборигенов о вселенной. Больная принимает их существование или, точнее, никогда не подвергала его сомнению. То, с чем она не может примириться, это страдания, которые выпадают из системы, кажутся произвольными, чем-то чужеродным. Шаман же с помощью мифа воссоздает стройную систему, найдя этим страданиям в ней соответствующее место.

Но, поняв свои муки, больная не только смиряется с ними, она выздоравливает. С нашими больными не происходит ничего подобного, когда им объясняют причину их недомоганий, рассказывая про выделения, микробы и вирусы. Нас, может быть, обвинят в парадоксе, если мы ответим, что причиной тому как раз то, что микробы существуют, а чудовища – нет. Отношение между

микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее – это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее – это отношение символа к символизируемому объекту, или, если говорить языком лингвистики, означающего к означаемому. Шаман предоставляет в распоряжение своей пациентки *язык*, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которых их выразить нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т.е. заставляя события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении»¹⁰.

Леви-Стросс прав, утверждая, что лечение болезни начинается с осознания ситуации. Состояние современного сознания, его кризис, заключается в том, что оно неспособно осознать наличную ситуацию, утратило социальные ориентиры. Утрата ориентации происходит в двух направлениях: поколеблена вера в устойчивость рационалистической традиции и отсутствует понимание смысла происходящих сейчас социально-политических изменений.

Типы социальной мифологии

Выше мы исследовали условия, при которых в обществах, освобожденных от жесткого идеологического контроля, происходит возврат к архаическим формам переживания мира. Разрушение поддерживаемого властью единого видения мира привело не только к многообразию различных политических программ, но и к появлению самых разнообразных мифологических концептов.

Попробуем выделить различные типы мифа и способы его функционирования в социальной действительности.

Первый тип. Миф непосредственно включен в структуру описания предмета, явления. Он не мотивирован и представляет собой стихийный продукт социальной жизни. Исследованием такого рода мифов может послужить работа французского структуралиста Р.Барта «Мифологии» (1957). Барт показывает, что

предметом мифологического описания могут стать любые явления социальной действительности: это и деятельность ученого («Мозг Эйнштейна»), и предметы потребления («Бифштекс и картошка», «Вино и молоко», «Игрушки»), и литература, отношение к детскому творчеству («Литература в духе Мину Друэ»), и др.

Во всех этих описаниях перед нами предстают мифоконцепты, кристаллизованные в языке в качестве механизмов интерпретации.

Второй тип. В данном случае смысловые структуры мифа используются открыто. Речь идет об определенных канонах построения рассказа, сказки, повести, любого сюжета. Он существует в больших и малых повествовательных формах. Примерами сюжетного воспроизведения мифа являются все современные «мыльные оперы».

Третий тип. Миф политический. В отличие от первого типа он мотивирован, что выражается в его связи с идеологией.

Четвертый тип. Он выражается в распространении различного рода нетрадиционных форм религиозности, интересе к мистике, гаданиям, хиромантии, предсказаниям астрологов. Его область – сфера чудесного, деятельность экстрасенса, колдуна, нетрадиционная медицина.

Пятый тип. Здесь мы имеем дело с различными типами символического описания, реализующимися в философских, политических, научных доктринах. А. Лосев пишет о материализме, идеализме, механицизме как различных формах мифотворчества.

Шестой тип. Традиционные формы религиозности (православие, католицизм, ислам), характерные для данного общества и обслуживаемые различными видами мифа.

Глава 2

МИФ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Особая заслуга в описании функционирования мифологических концептов в структуре повседневности принадлежит французскому структуралисту Р.Барту. Он, вероятно, первый обратил внимание на то, что язык повседневного мира представляет собой пестрый ковер, сотканный из предрассудков, верований, мифологических представлений и описаний. Если в традиционной культуре сфере функционирования мифа была отведена область опосредования мирского и сакрального, то в современном обществе различного рода мифологемы непосредственно внедрены в средства массовой информации, образуя в них устойчивые структуры и связи.

Предположим, в газете вы читаете материал о творчестве выдающегося ученого. Чтобы профессионально описать и оценить его деятельность как ученого, требуются специальные знания и соответствующая квалификация. Однако отсутствие этих условий не является препятствием для использования мифологических концептов, обладающих универсальным языком описания. Мифологическое мышление стирает различия между деятельностью ученого, алхимика, колдуна. Оно отождествляет эти различные виды деятельности, потому что в них оно видит только средство контроля над природой, некий абсолютный инструмент власти. С таким пониманием деятельности ученого согласуется представление о нем как о «сверхчеловеке», обладающем «магической силой мысли». Р.Барт представил образец такого описания научной деятельности в создаваемом средствами массовой информации образе А.Эйнштейна. «В мифе об Эйнштейне, – замечает Барт, – ... его мышление описывается наподобие какого-то функционального труда – вроде механического производства сосисок, помола зерна или дробления руды, как механизм дает муку, так и

Эйнштейн непрерывно вырабатывал мысль, и сама его смерть оказалась лишь остановкой в выполнении этой локальной функции: «мощнейший мозг в мире перестал мыслить»¹¹. Научное открытие подобно обнаружению клада, а процесс познания предстает в виде универсальной отмычки, ключа, посредством которого открываются тайны мироздания.

Барт занимает строго критическую позицию по отношению к мифу. Для него миф – ложный, социально отчужденный, деформированный образ мира. Его «Мифологии» продолжают традицию критики превращенных форм сознания, берущую свое начало от критики немецкой идеологии К.Марксом. Наверное, поэтому «Мифологии» Барта своим пафосом особенно близки читателю, воспитанному на марксистской литературе. Для Барта миф – это средство «натурализации» культуры мелкобуржуазной идеологией. Маркс и Барт предлагают два сходных проекта, посвященных критике современной идеологии.

Они исходят из постулата о некоей изначальной полноте первичного мира – мира смысла для Барта, мира свободы для Маркса, которые миф убивает, опустошает и извращает. «Функция мифа – удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетающей реальностью, он ощущается как ее отсутствие»¹². Похищение реальности мифом сродни похищению свободы капиталом, эти процессы происходят незамеченными для нашего сознания. Поэтому требуется определенное усилие, изменение точки зрения, чтобы сделать их предметами нашего внимания.

Развивая идеи, высказанные в «Мифологиях», Барт в статье «Мифологии сегодня» (1971) утверждает спорный, на наш взгляд, тезис: «Современный миф дискретен: он высказывается не в больших повествовательных формах, а лишь в виде «дискурсов»; это не более чем *фразеология*, набор фраз, стереотипов; миф как таковой исчезает, зато остается еще более коварное «мифическое»»¹³.

Солидарен с такой точкой зрения на природу современного мифа комментатор Р.Барта С.Зенкин, отмечающий различие «в художественных функциях первобытного и современного мифа». Традиционные мифы, как показал Леви-Стросс, представляют собой синтагматическую разработку фундаментальных оппози-

ций культуры, цель которой – «дать логическую модель для развития некоего противоречия», поэтому они допускают и даже требуют связного и художественно организованного сюжетного построения (эпического, драматического). Мифы современные служат не разрешению, не изживанию противоречий, а их «натурализации», «заклинанию» и оправданию; оставаясь дискурсом по преимуществу именованным, а не глагольным – это остроумно продемонстрировано Бартом в очерке «Африканская грамматика», – они тем самым сохраняют связь с мифологической культурой Имени; однако их множественность и бессюжетность делают невозможным их собственно художественное воплощение. Для традиционных мифов естественным способом обращаться с ними, *говорить о них* являлось сочинение эпических песен и трагедий; для мифов современных таким способом оказывается написание критических эссе, подобных бартовским «Мифологиям»¹⁴. Таким образом делается вывод о том, что как классическое искусство относилось к классическому мифу, так современная критика мифа относится к современному мифу. Критика мифа в современной культуре выступает как один из аспектов мифотворчества.

Здесь следует задать вопрос: насколько адекватно современному культурному состоянию развиваемое Бартом представление о «бессистемности» и «бессюжетности» современного мифа?

На наш взгляд, потребность в сюжете, наррации далеко не изжиты в современной культуре. Массовое шествие по всем каналам телевидения «мыльных опер» подтверждает непреходящую потребность современного общества в развернутом во времени сюжете, построенном в соответствии с мифологическими структурами. Сказитель любого античного или средневекового эпоса мог бы позавидовать тем гигантским затратам времени, которых требует разворачивание современного сюжета (сериал может демонстрироваться по телевидению в течение нескольких лет). Теле-сериал выступает в качестве образца современного мифа. Он использует те же самые фигуры и тропы, которые широко задействованы в античном романе: тропы узнавания, амнезии, архетип злой мачехи, близнецов (двойников) и др.

У Барта отсутствует разработанная классификация современного мифа. Ему свойственно расширенное его толкование, о кото-

ром он заявляет с первых страниц своих «Мифологий». Миф для Барта – это слово, но не сам предмет сообщения, а способ, которым оно высказывается. Поэтому не существует ни специальных тем, ни специального предмета, сюжета, с которым работает мифологическое мышление. Он не определяется ни самим предметом, ни самим материалом, поскольку любой материал может получить мифологическое значение.

Такое широкое понимание мифа иногда Барт подвергает некоторым ограничениям. Создавая свои «Мифологии», он не стремился представить строгий научный доклад. Поэтому любое определение в этом тексте, даже определение, претендующее на некую универсальность, не следует понимать буквально. И если Барт говорит, что миф – это слово, то это отнюдь не означает, что любое слово – это миф. Буквально через страницу Барт оговаривается, что миф – это «особого рода слово»¹⁵.

Ядром бартовской концепции мифа является положение о том, что миф – это семиотическая система, и поэтому он должен изучаться семиологией. Под семиологией он понимает науку о формах, которая изучает значения независимо от их содержания. Значение, по Барту, формально, потому что может быть приписано любому предмету.

Р.Барт определяет семиологию также как науку о ценностях, поскольку как значение существует независимо от содержания, так и ценность замещает что-то другое; «все они имеют общий статус как науки о ценностях: не довольствуясь нахождением факта, они определяют и исследуют его как *замещение чего-то другого*»¹⁶.

Для изучения мифа он использует основные понятия семиологии, такие как означающее, означаемое и единство обоих – знак. Миф представляет единство двух семиологических систем: системы естественного языка и самого мифа, который этим языком овладевает. Превращение первичной знаковой системы в миф не требует никаких дополнительных или особых усилий. Как только мы придаем знаку дополнительное значение, не связанное с содержанием данного предмета, мы попадаем в сферу действия мифа.

Так, предложение, иллюстрирующее то или иное грамматическое правило, перестает существовать согласно своему собствен-

ному смыслу и значению. В качестве примера оно получило новое значение, внешнее его содержанию, что, по мнению Барта, характеризует семиологическую систему мифа. Действительно, предложение в грамматическом справочнике лишается своего основного значения и приобретает дополнительное. Барт указывает на необходимое условие превращения данного значения в миф, но его, на наш взгляд, явно недостаточно. Он забывает о средствах специфического воздействия, свойственных мифу, его мотивационной, побудительной, эмоциональной стороне.

Предложение, используемое в качестве примера в грамматическом справочнике, приобрело новое значение, однако оно еще не стало эмоциональным сигналом, важным психологическим стимулом, которые свойственны мифологическим конструкциям. Атаке со стороны мифа подвергается смысловая сторона мира. Миф превращает, по Барту, смысл в форму. Более того, он лишает суждение его смысла, смысл как бы выносится за скобки. Вместо смысла первоначального сообщения появляется новое значение, которое Барт называет *понятием*. Означающее в мифе, если оно рассматривается в контексте первой семиотической системы, является смыслом, а если в плане мифа, то формой, а означаемое – понятием. Единство формы и понятия в мифе – это значение.

Возникает вопрос: почему Барт не называет единство формы и понятия в мифе символом, почему он избегает пользоваться данным термином при анализе мифа? Только один раз в своих рассуждениях Барт прибегает к понятию символ.

Символ есть всегда символ чего-то. Например, букет роз может быть символом моей любви. Розы, как символ любви, перестают существовать в качестве роз, определенного сорта цветов, который обладает специфическими особенностями в сравнении с хризантемами, ромашками или гладиолусами. Они становятся чем-то другим, приобретают новое значение, и в этом своем новом значении они становятся эквивалентными с другими (совершенно различными по смыслу) предметами, коробкой конфет, духов, косметики и др., общее значение которых заключается в способности выступать в качестве подарка. С точки зрения символа, духи эквивалентны цветам, а косметика – сладостям.

Позиции Барта как аналитика мифов повседневности и Маркса как критика идеологии сближаются, когда Барт изучает аспект мотивированности мифа, наличие в нем человеческого интереса. Мотивированность мифологического понятия заключена в его адресности. В мифе мотивировано его значение, он мотивирован своим понятием. Относительно мифа мы можем поставить вопрос: что хочет выразить миф? В этом смысле миф приближается к идеологической конструкции, за которой скрываются чьи-то интересы.

В фотографии на обложке уважаемого французского журнала, изображающей салютующего французскому флагу негра, Барт видит мифологический образ «французской имперскости». Этот образ или идею можно выразить, используя другие означаящие: «французский генерал вручает орден однорукому инвалиду-сенегальцу», «монахиня-сиделка дает лекарство раненому арабу», «негритята внимательно слушают белого учителя» и др. Запасы мифических означаящих неисчерпаемы. Иначе говоря, миф может найти для своего понятия любую форму. В отличие от архаического мифа, где действуют божественные персонажи, современный миф предельно натурализован, в нем божественное, чудесное редуцировано до границ естественного, до пределов рационализованной формы.

Что мифического (нереального) в том, что французский генерал вручает орден однорукому инвалиду-сенегальцу? Более того, реалистичность этого сюжета подкрепляется самим фактом фотоснимка, призванного быть достоверной копией действительности. Миф, в данном случае, растворен или спрятан в самой действительности. Он является важным элементом самой повседневности.

Поскольку миф растворен в самой действительности, необходимо специальное средство, орудие, инструмент, способное извлечь его из этого состояния и придать ему форму. Миф должен быть дешифрован. Это задача ученого, толкователя мифа.

Барт предлагает три способа чтения-дешифровки мифа. Один способ чтения мифа существует для его производителя, мифотворца. Для определенного понятия он подбирает соответствующую форму, соответствующее означаящее. Так, для выражения

французской «имперскости» может быть задействована или фотография отдающего честь французскому знамени сенегальца, или его награждение французским генералом и т.д.

Второй способ принадлежит толкователю мифа, обладающему способностью его дешифровки, умеющему отделить смысл от формы, способному увидеть деформацию смысла под воздействием формы.

И третий способ характеризует потребителя мифа, для которого смысл сливается с формой. «Негр, отдающий честь, – для меня уже не пример, не символ и тем более не алиби; «французская имперскость» непосредственно *присутствует* в нем»¹⁷.

Главную функцию мифа, по мнению Барта, должен раскрыть читатель. Миф ничего не скрывает, ничего не демонстрирует. Он деформирует, его тактика – не правда, не ложь, а отклонение. Миф не желает ни раскрыть, ни ликвидировать понятие, он стремится его *натурализовать* – считает Барт. Натурализация одно из главных понятий бартовской концепции мифологии. Она означает превращение искусственного, созданного, мотивированного в естественное, природное, существующее от века. В определенном смысле понятие происходит от марксовской критики продуктов буржуазной идеологии. Для буржуазии, полагал К.Маркс, ее собственные отношения из исторических, преходящих в процессе производства превращаются в вечные законы природы и разума.

Барт понимает натурализацию как превращение истории в природу. Противоположность истории и природы покоится на противоположности искусственного и естественного, созданного и существующего, имеющего причиной своего существования замысел и существующего независимо от вмешательства человеческой деятельности. Негр, отдающий честь французскому флагу, как бы перестает существовать в контексте своей биографии, его персональная судьба выносится за скобки, он начинает жить иной жизнью, жизнью мифа.

Для читателя мифа «образ как бы *естественно* влечет за собой понятие, означающее как бы *обосновывает собой* означаемое; миф существует с того самого момента, когда «французская им-

перскость» превращается в природное состояние; миф – это *чрезмерно обоснованное слово*¹⁸.

Другим важным моментом, подчеркивающим процесс натурализации мифа, является *превращение ценности в факт*. Ценность не может быть сведена к факту, поскольку предполагается, что ценность производна от системы господствующих в обществе интересов, в то время как факт свободен от давления существующих оценок.

Натурализацию, совершаемую мифом, Барт сравнивает по ее значению с похищением языка. Миф похищает салютующего негра, не для того, чтобы сделать из него символ, а чтобы сделать естественным понятие империи, как говорит Барт, натурализовать империю. Салютующий негр не является символом империи, потому что для символа он слишком конкретен, его индивидуальная биография как бы еще мерцает на заднем плане. Признав негра в качестве символа, мы каким-то образом перестаем воспринимать его в качестве реального существа. Символ будет означать для нас что-то сконструированное, более близкое к знаку, чем к реальному существованию. В салютующем негре символ как бы притаился за данным изображением. Как отмечает Барт, салютующий негр слишком реален для символа, он как бы содержит в себе элементы своей истории.

«Вся современная Франция погружена в эту анонимную идеологию. Наша пресса и кино, наш театр и массовая литература, наши церемониалы, юстиция и дипломатия, наши разговоры о погоде, уголовные процессы, сенсационные свадьбы, блюда, о которых мы мечтаем, одежда, которую мы носим, – все в нашем повседневном быту обусловлено тем представлением об отношении человека и мира, которые создает *себе и нам* буржуазия. Подобные «нормализованные» формы редко обращают на себя внимание – именно в силу своей широкой распространенности, где легко скрадывается их происхождение; не связанные прямо ни с политикой, ни с идеологией, они живут где-то посередине, мирно уживаясь и с активизмом политических борцов и с критической вьедливостью интеллектуалов; ни те, ни другие их, в общем не трогают, хотя ими покрывается огромная масса неразличимого и незначительного – то есть природного. А ведь именно

своей этикой буржуазия и пронизывает всю Францию: буржуазные нормы, практикуемые в общенациональном масштабе, переживаются как самоочевидные законы природного порядка вещей; чем шире класс буржуазии распространяет свои представления, тем более они натурализуются. Их буржуазность поглощается нерасчленимой массой мирового бытия, единственным обитателем которого является Вечный Человек – ни пролетарий, ни буржуа»¹⁹.

Мир, освоенный мифом, теряет свою противоречивость, свою историчность. В нем происходит иллюзорная гармонизация человеческих отношений, он изымает историю и на ее место ставит природу.

Миф для Барта – это деполитизированное слово. Политику он понимает в «глубинном смысле слова», как всю совокупность человеческих отношений в их продуктивной силе воздействия на мир. Такое понимание политики у Барта близко понятию практики у К.Маркса, так как Барт рассматривает политику как неотчуждаемую универсальную сущность человека. Более явно марксистское понимание практики в функции политики появляется у Барта тогда, когда он пытается противопоставить ее мифу как деполитизированному слову. Значение и вес политического слова обусловлены реальными потребностями человека. Оно непосредственно включено в его преобразовательную деятельность, в нем говорит сама конкретность мира, оно избегает мифологической деформации. «Если я – дровосек и мне нужно как-то назвать дерево, которое я рублю, то, независимо от формы моей фразы, я высказываю в ней само дерево, а не высказываюсь *по поводу* него. Стало быть, мой язык – операторный, транзитивно связанный со своим объектом: между деревом и мною нет ничего кроме моего труда, то есть поступка. Это род политического языка: в нем природа представлена лишь постольку, поскольку я ее собираюсь преобразовать, посредством этого языка я *делаю* предмет; дерево для меня не образ, а просто смысл моего поступка. Если же я не дровосек, то уже не могу высказывать само дерево, а лишь высказываться о нем, *по поводу* него; уже не язык мой служит орудием для моего дела – дерева, но само дерево, воспеваемое в моем языке, оказывается его орудием»²⁰.

Поскольку высшей формой практики является революционная практика, то соответственно революционный язык, делает неожиданное заявление Барт, не может быть мифичен: революция тождественна отсутствию мифа.

Здесь становится заметной уязвимость бартовской концепции мифа. С одной стороны, Барт пытается противопоставить мифологическому языку протокольный язык элементарной повседневной практической деятельности, который якобы лишен мифологической составляющей и который может быть редуцирован до набора указательных местоимений, с другой – таким языком выступает очень сложный, насыщенный разнообразными идеологическими коннотациями язык социальной революции.

Принципиальным для концепции Барта является положение о том, что миф не может быть вещью, понятием или идеей, что миф – это только форма. Барт перечисляет такие понятия, как вещь, концепт или идея, в одном ряду, вероятно, благодаря тому, что между ними можно обнаружить определенное сходство. Что же общего между этими понятиями? Что общего между вещью и идеей? Очевидно, то, что они обладают содержанием. Содержанием вещи являются ее свойства, содержанием концепта является определенное представление о чем-то, а содержанием идеи – система взаимосвязанных понятий.

Возникает представление о мифе как о некоей липкой паутине, обволакивающей вещь, придающей им новое значение. В тоже время – миф – это слово, и все, что может быть высказано, может стать достойным мифа. Но слово у Барта трактуется расширительно – это и письменная речь, и фотография, и кинематограф, и спортивные состязания, и зрелища, и реклама – все они могут быть материальными носителями мифического сообщения.

Зачем необходим миф?

Наверное, пользуясь средствами лингвистического или семиологического анализа, ответить на этот вопрос нелегко. Что, например, выражает фотография африканского солдата, отдающего честь французскому флагу? Что существует незыблемая французская империя, которой с одинаковой радостью служат французские и африканские солдаты? Но сообщение может быть передано

и посредством обыкновенного суждения типа: французская империя незыблема и нерушима, ее вооруженные силы многонациональны, и в ней с одинаковой гордостью служат французские и африканские парни.

Однако в мифе это суждение зашифровано и «натурализовано». И его воздействие как раз и заключается в том, что его декодирование происходит «бессознательно». В этом заключается эвокативная сила воздействия мифа.

Однако здесь возникает противоречие. Получается, что, согласно логике Барта, данное суждение не является мифом, ведь в нем нет ничего подразумеваемого. Оно и есть понятие, концепт, по сути дела, а концепт, по Барту, не может быть мифом. Здесь мы встречаемся с кардинальным противоречием бартовской концепции, заключающейся в сведении мифа к чистой форме, значению. На наш взгляд, неверно исключение мифа из сферы смысла. Если принять позицию Барта, то тогда суждение типа «Во всех наших бедах виноваты евреи» не является мифом, с точки зрения бартовского семиологического анализа. Или более сложное: «Европа потеряла свою простоту, она потеряла центр своей деятельности, она потеряла свою жизнь. Демократический недуг и семитский яд пропитали ее вплоть до самых корней, – они везде: в праве, в науке, в мышлении»²¹. Получается, что из бартовской концепции мифа выпадает идеология, которая, чтобы быть эффективной, прибегает к мифологическим конструкциям. В таком случае миф нельзя свести к форме, он не только форма, но и содержание.

С другой стороны, зачем нужны вторичные значения мифа, когда в принципе возможно «прямоговорение»? Ведь одна из главных задач мифа заключается в его императивном, побудительном характере. «Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах... он обращается ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность»²².

Недостаточно выясненное Бартом понятие мифологического концепта приводит к представлению о наличии неких изолиро-

ванных, перемещающихся, наподобие демокритовских атомов в пустоте, смыслов, которым кто-то может придать символическую форму. Сами концепты по своему содержанию вроде бы не являются продуктом мифологического мышления. Получается, что миф возникает на уровне придания какому-либо понятию, предмету дополнительного значения. Так, если я наделю предмет каким-нибудь новым значением, то я получу миф, в то время как само содержание, смысл исключают миф.

Глава 3

СОЦИАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ

На примере бартовской концепции мифа мы рассмотрели его функционирование в стихии повседневности, в качестве языка описания самых обычных явлений. В этой главе мы хотим более конкретно рассмотреть такую его форму, как политический миф.

Питательной почвой для расцвета политического мифа является экономический кризис. Когда в обществе из года в год накапливаются раздражение и усталость, а призрак насилия маячит на горизонте, власть в целях самосохранения прибегает к традиционным формам защиты, заключающиеся в поиске ритуальной жертвы.

Жертвоприношение должно устранить раздоры, соперничество, ссоры между братьями, восстановить гармонию и усилить социальное единство. Оно становится особенно важным в обществе, в котором доминируют архаические формы переживания мира и борьбе за выживание подчинены все жизненные силы человека.

Мы уже говорили о том, что современная ситуация, переживаемая украинским обществом, характеризуется острым мировоззренческим кризисом, выражающимся в утрате «смысловых значений» и ценностей. С мира, который окружал человека, спала пелена привычных ожиданий, смыслов, ценностей и иллюзий, он предстал в своей неприкрытой угрожающей наличности и непонятности. Особенно остро диффузия ценностей проявляется тогда, когда власть утрачивает легитимный характер и в обществе нарастает открытое противостояние политических сил, принимающее форму противостояния власти и оппозиции.

Любая форма политического противостояния в обществе означает кризис власти, который ощущается не только в неспособности власти проводить свои решения, но и в утрате способности к

символической номинации, то есть в утрате способности производить вещи и явления средствами классификации. В этом смысле французский социолог Пьер Бурдьё определял государство в качестве обладателя монополии на легитимное символическое насилие.

В нашем случае монопольное право государства на официальную номинацию потеряло силу коллективного консенсуса, силу здравого смысла. В обращении трех высших государственных лиц к украинскому народу (13 февраля 2001 года) мы в очередной раз наблюдаем, как власть стремится отстоять свое право номинации, право «называть вещи своими именами». В отличие от ветхозаветного Адама, который дал имена «всем скотам и птицам небесным», нынешняя власть в своих текстах, посланиях, обращениях способна только воспроизводить архаические формы видения и классификации мира.

Эти формы видения и классификации, построенные по принципу бинарной оппозиции, деления мира на противоположные сущности, различные по своей ценности и находящиеся в перманентной борьбе, давно стали предметом анализа структурной антропологии, изучающей первобытные общества. Власть в своих попытках проводить легальную классификацию опирается на противоположность явного и тайного, при этом предполагается само собой разумеющимся, что все действия власти прозрачны и открыты для критики, в то время как политическая оппозиция скрывается в тени, вынашивая «хтонические» планы государственного переворота. Власть постулирует наличие некоего скрытого универсального Субъекта заговора, которого можно будет увидеть только в будущем. «Україна і світ, – пишуть автори звернення, – ще дізнаються про замовників, організаторів та виконавців, про рушійні сили цього провокаційного дійства».

С одной стороны, власть заявляет, что она будет называть вещи своими именами, с другой, – она не знает, с кем имеет дело. Но поскольку потребность в номинации сохраняется, то используется затасканный политический словарь: «профессиональные революционеры», «украинские национал-социалисты», «фашисты», «антигосударственные силы». Так сущность мира ускользает от понимания, он низводится до уровня объекта переживания.

Социальное переживание

Под переживанием мы понимаем предшествующее пониманию состояние, когда мир схватывается не усилиями понятийного анализа, абстрактного конструирования, а на интуитивно-эмоциональном уровне. Доминирование переживания среди остальных социальных способностей человека означает, что смысловая связь, существующая между человеком и человеком, человеком и миром и наделяющая мир значением и ценностью, приобретает форму голой полезности, сиюминутности, утрачивает временную перспективу. В переживании мир предстает как некое лишенное связи целое, распавшееся на определенные смысловые фрагменты, а человек – как озабоченное проблемами собственного выживания существо.

Момент непосредственного, свойственный переживанию, делает его неотъемлемой частью внутреннего мира человека, ядром его индивидуальной биографии. В переживании человек, с одной стороны, максимально субъективируется, как бы стягивается в один узел, концентрируется, с другой – напротив, объективируется, в силу отсутствия определенного понимания происходящего.

Переживание, будучи непосредственным, предшествует всякому возможному толкованию мира, оно выступает своеобразной материей, из которой формируется образ. Однако материю социального переживания нельзя свести к голой возможности, притягивающей к себе различные социальные смыслы. Оно определенным способом структурировано и в каком-то смысле оно предчувствует образ.

Переживанию родственно чувство позиции, ощущение своего места в мире (то, что американский социолог И.Гоффман называет «sense of one's place»). Чувство позиции, занимаемое в социальном пространстве, с точки зрения П.Бурдьё, является продуктом инкорпорации объективных структур социального пространства и играет важную роль в конструировании смысла социального мира. Чувство позиции вводит социального агента в определенный ритуал социальных взаимодействий, который определяет индивиду, что можно, а что нельзя себе позволить, вычерчивает перспективу его вероятного жизненного пути.

За пределы своего непосредственного «значения» переживание выходит тогда, когда оно захватывается внешней системой означающих, которую может предоставить религия, идеология, искусство, миф. В их семантических конструкциях оно трансформируется, его значение встраивается в общую семантическую структуру. Например, известное каждому чувство влюбленности лишь у поэта достигает осознанной выразительной силы. Благодаря такому встраиванию переживание осознается и признается самим субъектом в качестве значимого. Под воздействием своеобразной силы означающих переживающий вырывается из монотонной текучести своей жизни и получает способность увидеть ее связь со всей целокупностью бытия.

Важной особенностью переживания является не только то, что оно служит предельным основанием познания, но и его связь с жизнью. Поэтому в попытке самоидентификации оно всегда ориентировано на простые значащие формы.

В отличие от искусства, религии, системы означающих, которой располагает миф, обладает целостностью, простотой, очевидностью и систематическим единством. Миф является наиболее архаичной и поэтому наиболее доступной формой мировоззрения. Поэтому в деле конструирования значений социального мира наука или идеология всегда уступают ему место. Переживание в поисках самопонимания, прежде всего, захватывается значащими структурами мифа, а не принципами науки, поскольку наука сама по себе не может дать целостного мировоззрения. Как отмечал М. Вебер, «смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, мы сами призваны создать этот смысл»²³.

При изучении механизмов конституирования социального мира, направляемого мифом, мы выделяем два плана рассмотрения. Первый образует *телеологическая* форма мифа. Это означает, что миф выступает в качестве набора форм, смысл которых лежит «впереди меня». Формы мифа как бы находятся уже готовыми, зафиксированными в языке, традиции, культуре и используются в качестве строительного материала мировоззрения. Как мы видели на примере «политического обращения», номинации, исполь-

зубые политическим мифом, не создаются заново, а находятся готовыми в арсенале политической идеологии.

Другой план рассмотрения предполагает *археологию* мифа, то есть прочтение его со стороны желания, изучение того, что лежит в глубине его семантических структур. Современный политический миф, в отличие от архаического, выражающего продукт коллективного бессознательного, всегда является чьим-то изобретением и в этом смысле приближается к теоретическим продуктам идеологии. Его расшифровка не представляет труда, поскольку по своей интенции он всегда пытается кого-то подавить, разоблачить, классифицировать.

Телеологическая структура мифа

Набор значений, которыми располагает миф для социального конституирования, предполагает, что объекты этого мира не обладают устойчивой структурой значений, что они слабо детерминированы и размыты.

Переживание в качестве исходной точки смыслового конституирования можно представить в виде суждения: «что-то происходит, однако неизвестно что». В данном случае мы не просто имеем дело с разновидностью логического суждения, в котором предмет высказывания не определен и которое может быть подвергнуто дальнейшей логической обработке. Поскольку данное суждение выступает в качестве констатации переживаемой ситуации, то речь идет не просто о фиксированной в суждении неопределенности предмета высказывания, а об утрате смыслового ядра. То есть мы имеем дело в данном случае не с суждением факта, а с ценностным суждением. Вместе с тем неопределенность субъекта высказывания, вызванная принципиальной неспособностью переживания к номинации, как правило, сопровождается постоянным чувством страха.

Это страх особого рода, не страх смерти, болезни, страданий, нищеты и т.п., а своего рода «эпистемологический» страх, страх неопределенности, неспособности определить нечто посредством общепринятого понятия. Вероятно, такой страх испытывает больной в ожидании диагноза.

Благодаря огромному количеству означающих, содержащихся в его структуре, миф помогает преодолеть эпистемологический страх. Миф наделяет способностью определять, говорить, высказываться субъекта, лишённого самостоятельности суждения, способности к номинации. Это одолженный язык для немوتствующего, безгласного, безъязыкого.

Миф компенсирует отсутствие у субъекта способности выносить суждение автономно, безотносительно ориентации на господствующее мнение, на господствующую систему ценностей. Наше суждение приобретает осмысленность только относительно существующей системы ценностей, в границах существующих символических систем, без которых оно не способно породить значение и смысл.

Определение во времени

Осмысление переживания начинается с определения во времени. Речь идет не о физическом пространстве и времени, а о времени как важной составляющей самосознания. Современный политический миф располагает разработанными временными структурами, способными выступить в качестве средства ориентации. Этот миф историчен с самого начала, и в этом заключается его главная особенность. Он исходит из видения исторического целого как единой картины, в которой современная эпоха – это некая кризисная точка, решающий поворотный пункт дальнейшего развития. В отличие от современности, в прошлом всегда существует такая вершина, «исток всего благородного в развитии человечества», к которому желательно было бы вернуть заблудшее человечество. Для национального мифа – это время вождей и героев, «крови» и «жизни», для либерального мифа – это время греческого полиса-государства и гражданских добродетелей римской республики, для коммунистического мифа – это период становления советского государства.

Во временной структуре мифа выделяются три основных периода. Первоначальный, когда все было хорошо, затем период нарушения правильного хода вещей, когда в историю проникло зло (в зависимости от характера политического мифа это может быть появление собственности и классов, порабощение данного

народа другим государством или узурпация власти и установление диктатуры). Третий период – это время, которое социальный актор определяет как свое, время, когда нужно все исправить и возродить истинного человека и истинный ход вещей.

Живучесть исторической структуры политического мифа основывается на ее способности отвечать запросам современности, когда любое кризисное состояние общества воспринимается как искажение некой исторической правды, как знак распавшейся связи времен.

Текст «обращения» тоже пытается построить свою систему отсчета сакрального времени. Противдействие оппозиции власти началось именно тогда, когда «ми почали виходити з тривалої економічної кризи, коли у народу з'явилися реальні сподівання на краще». Общество вот-вот готово было во всем объеме воспользоваться долгожданными плодами социально-экономической реформы, как ему снова, благодаря проiscaм различных политических сил, приходится все начинать сначала.

Понятийная структура мифа

Когда современный политический документ заявляет: «проти нашої держави розгорнуто беспрецедентну політичну кампанію з усіма ознаками психологічної війни», то по своему смыслу данное суждение сводится к незатейливой максиме: «нам что-то угрожает, что-то похожее на войну». Это «нам что-то угрожает» представляет собой экзистенциальное переживание, которое оформилось в сакраментальную формулу о психологической войне. По своему объему понятие «наше государство» чрезвычайно широкое, оно логически не сопоставимо с тем психологическим контекстом, в рамках которого оно осмысливается. К понятию «государство» относятся и система государственного управления, и органы законодательной и исполнительной власти, и народ, и определенная территория, и даже сам президент.

Однако, когда мы воспринимаем суждения такого рода, мы отнюдь не понимаем их во всей широте и во всем многообразии значений. В процессе восприятия происходит редукция, сведение многообразных смыслов понятия к определенному переживанию: в данном случае – к нашему самочувствию, радикальным образом задетому существующей ситуацией.

Миф эксплуатирует эту способность сознания в процессе понимания сводить глобальные понятия к некоему изначальному единству – переживанию. Мифологическая структура прочно сращивается со смыслом этого переживания, в нем она находит свою верификацию и свою истину, свое последнее оправдание. В мифе переживание становится доступным для самого себя, оформленное в слове, оно становится рассказанным. Благодаря этому непосредственность переживания приобретает в семантических структурах мифа элемент рефлексии.

Страх, любовь, ненависть, преобразованные мифологическими структурами, теряют свою самождественность, поскольку в них проникает рефлексивное отношение: «Я боюсь не вообще, а чего-то или кого-то». Страх становится осознанным переживанием в результате рефлексивного отношения к нему, например, когда он встраивается в семантическую структуру рассказа. Благодаря рассказу переживание попадает в сферу действия механизма универсального опосредования, оно предстает перед наблюдающим сознанием оформленным, за ним закрепляется определенный смысл. Это механизм, участвующий в продуцировании мифа, потому что миф – это слово и им может стать все, что достойно рассказа (Р. Барт). Как отмечал Ж.-П. Сартр, самая банальная история превращается в приключение, в миф, стоит ее *рассказать*.

Рассказ включает в себе некую объективную ценность – конец, завершение истории, придающее смысл жизни и превращающее ее из цепи следующих друг за другом событий в приключение, миф. Любая мелочь, на которую мы бы не обратили внимания в обычном ходе жизни, приобретает значение, как только она становится предметом рассказа. Поэтому можно согласиться с позицией Х.-Г. Гадамера, сближающего эстетическое и мифологическое сознание. Факт, ставший предметом рассказа, перестает быть фактом, он превращается в некую ценность, которая требует к себе внимания. Более того, сам рассказ создает факт. Ведь вне рассказа он не существует. Быть – значит быть рассказанным.

Понятие, включенное в структуру мифологического описания, соприкасается с априорным социальным миром человека. Этот

мир является априорным, потому что сформирован не из непосредственного контакта индивида с окружающей действительностью, а в результате воздействия определенных социальных институтов, средств массовой информации. Объективные значения, транслируемые социальными институтами, принимаются на веру и подвергаются трансформации сообразно индивидуальной биографии человека. Вполне вероятно, что биографический опыт может прийти в противоречие с ранее усвоенными нормами и образцами поведения. Однако в результате личного и сверхличного опыта у индивида сформировано довольно устойчивое ядро представлений, сопровождаемых ценностными переживаниями.

Для построения собственной картины мира миф использует опыт – как индивидуальный, так и трансиндивидуальный, образованный из суммы объективных значений. Этот трансиндивидуальный опыт можно представить как совокупность ценностных суждений типа: «человек по природе зол», «мир лежит во зле», «с каждым днем становится все хуже», «возрастает угроза войны» и т.д. Для легитимации своих значений политический миф использует отрицательный ценностный опыт, обладающий специфической энергией («негодование рождает стих»). Человек счастливый, не испытывающий серьезных жизненных затруднений, ускользает от простых объяснительных структур мифа, у него нет «выступа», за который миф мог бы зацепиться. Однако оптимизм, счастье – всегда относительны, поскольку человек смертен и подвержен печалю, тогда как негативные переживания абсолютны.

Наличие в индивидуальном опыте человека абстрактных ценностных понятий, подкрепленных определенным переживанием мира, позволяет связать универсальную структуру мифа («против нашего государства объявлена психологическая война...») и биографический опыт. Из этой связи между «универсальным» опытом и биографическим и возникает мифологическая перспектива данного суждения. В этой перспективе мифологическое суждение одновременно несет гибель и дает шанс на спасение.

Классификация

Миф – признанный классификатор. Он находится вне конкуренции, когда необходимо определить и классифицировать действительность, поскольку его основополагающим принципом является дуализм. В основополагающем делении мира (вещей, эпох, людей) на мирское и сакральное Дюркгейм видел устойчивую форму любого религиозного, в том числе и мифологического сознания. В отличие от научной классификации, которая тоже может прибегать к дуальным оппозициям, мифологическая классификация захватывает и самого субъекта, с его не определившимся отношением к миру, в одну целостную систему. Эта классификация не является внешней или равнодушной относительно проблем человеческого существования, поскольку в ней человек представлен как часть определенного целого, класса, группы, нации.

В отличие от архаического мифа, делящего мир на мирское и сакральное, в основе политического мифа лежит иной принцип классификации. Таким принципом выступает понятие *группы*, и мир сообразно этому принципу делится на «мы» и «они». «Мы», в начале связанное с чувством собственного места, стремится определить себя, воспринять себя в качестве особой социальной структуры, наделенной особым символическим кодом.

Благодаря этому коду реальное разделение между «мы» и «они» становится осознанным. Для первобытного общества таким предметным воплощением «мы» является тотем. В современном обществе функцию тотема выполняет разделяемая данной группой система ценностей. Эта система ценностей существует не только в плане представления и поступка, но и в чувственно-конкретной форме, как символ: флаг, язык (жаргон), униформа, прическа и т.д. Символ наделяет значением, делает обособленной социальную группу, для которой он является вещным выражением ее коллективных переживаний, оплотом устойчивости ее мифологических значений.

Археологический подход

Археологический подход к политическому мифу предполагает, что за его семантическими структурами, призванными преодолеть «бессмысленность» кризисной ситуации, скрывается борьба за монопольное видение социального мира, под видом объясняющих семантических конструкций в нем реализуется замаскированный язык господства. В известном романе Сартра «Тошнота» «археология» мифа включена в процесс повседневной жизни – как непрерывный процесс мифотворчества и его разрушения. Движение в глубину мифа, в его внутреннее измерение («археология») открывает его подлинный источник: страх и неопределенность веры.

Критическая функция

Под «объективной» критикой в мифе всегда скрыто обвинение и разоблачение. Олицетворение как одно из свойств архаического мифа в политическом мифе принимает форму тотального субъективного замысла. Это значит, что за любым процессом, явлением стоит чья-то воля. Для него не существует объективных причин, всякая причина субъективна. Миф не признает трудностей, заключенных в самой сути дела. Для него существует неспособность одних людей и злой умысел других. Поэтому его критика – это не критика вещей, институтов и ситуаций (поскольку вещь, институт или ситуация порождены в результате чьего-то замысла), а всегда критика лиц, социальных групп.

Эта критика предполагает постоянные субъект и объект критики: «мы» и «они», различие которых основано на различии двух противоположных рядов ценностей. Разоблачение одних ценностей предполагает утверждение других, что не исключает переоценки уже существующих ценностей, наделения их новым смыслом. Критическая функция мифа вытекает из общего экзистенциального переживания, результирующегося в неприятии существующего мира. Поэтому острие критики политического мифа направлено не против конкретного явления или процесса (такое обличение миф отдает на откуп оппозиционной прессе), а против всей сложившейся ситуации. Идет ли речь о современной цивили-

лизации или о событиях в отдельной стране, везде он наталкивается на прозрачные сети мирового заговора.

Императивность

Из понимания событий социального мира как проявления чьей-то воли следует особая императивность мифа, его абсолютизация веры в способность волевым усилием изменить мир. Он исходит из фиктеанского принципа: «ты должен, поэтому ты можешь». Он абсолютизирует принцип господства, присваивая историю в виде вещи, которую можно радикально трансформировать, если располагаешь правильным пониманием («только при осознании возможно действие»).

Призыв к действию – это всегда призыв к коллективному действию. Смысл истории находится в собственности определенной социальной группы, поэтому история должна преобразоваться в соответствии с ним. Будущее зависит от волевого усилия социальной группы. Те, кто призван совершить коллективное теургическое действие, представляют собой конкретную социальную группу. Это, как правило, избранные: их избранность может иметь различные номинации: «нищие духом», «гипербореи», «пролетарии», «щирые украинцы» и т.д. Миф стремится образовать некую социальную группу, класс индивидов, которые в реальной жизни необязательно связаны друг с другом.

Национальный миф, например, апеллирует к «древнему благородству» и героизму, обличает «серьезность невыносимой болезни» общества, погрязшего в риторике, сентиментализме, морализме и религиозном лицемерии, сетует на недостаточность разрозненного сопротивления. Он требует неумолимого действия, развертывания «всех чистейших сил» общества. Либеральный миф обращается к народу как источнику всякой власти, утверждает тождество закона и народной воли, тождество народа и его представителей в парламенте.

Субъект политического мифа

В стремлении, исходя из символической номинации, сформировать особую социальную группу, которая должна себе присвоить право на историческое творчество, проявляется «субъек-

тивность» современного политического мифа, в отличие от безличного языка архаического мифа, чьи объективные структуры выполняют ту же задачу, что и объяснительные структуры современной науки.

Апелляция современного мифа к субъекту, как мы уже отмечали, вырастает из его смысловой структуры, которая строится с учетом определенного переживания индивида. Он (миф) находится в резонансе с этим состоянием, без учета которого не будет восприниматься ни в своей функции объяснительного принципа, ни в качестве «терапевтического» средства. В то же время миф не ставит перед собой задачу сохранения и закрепления переживания, создавая для этого особую знаковую систему, как это, например, происходит в поэзии. Для политического мифа определенное социальное переживание служит стимулом для образования групповых символов, знаков общности судьбы.

Семантическая структура мифа представляет особую форму коммуникативной связи. В ней получатель сообщения наделяется особым социальным статусом, отличным, например, от статуса читателя художественного произведения. В тексте художественного произведения отсутствует выраженный интерес к читателю, как правило, он вынесен за скобки семантической структуры художественного произведения.

Дискурс современного политического мифа непосредственно обращен к реципиенту, именно его он хочет напугать, убедить, заставить, вселить надежду. И хотя миф обращен к отдельному индивиду, однако имеет в виду его «коллективную душу». «Я-сознание» – лишь ускользающий момент его целостной структуры. Этим определяется противоречивость его интенциональной структуры, исходящей из реальности воображаемого «мы-сознания». Реально существующее «я-сознание» предполагается как нечто промежуточное, случайное, растворяющееся в эмпирически не существующем «мы-сознании». Это неустойчивое, колеблющееся, исчезающее и появляющееся «мы-сознание» образует подлинное основание политического мифа. Он не может существовать, если за ним нет опоры на групповое сознание, и этим по-новому ставится вопрос об авторстве современного политического мифа.

Политический текст, обращающийся к читателю с целым набором инвектив, требований, императивов, пытается замаскировать своего автора. Как может автор, еще не обладающий харизмой, обращаться ко мне с универсальными требованиями. Без харизмы пророка или миссии императивность предложенных максим поведения не может стать импульсом для своего воплощения.

Противоречивая структура мифа состоит в том, что она все время стремится элиминировать автора и читателя перед лицом абсолютности достигнутой точки зрения. Ведь в мифе нашло выражение не субъективное мнение индивида, а само существо дела, которое олицетворяет «мы-сознание». Десубъективизация мифологического письма раньше происходила благодаря введению в текст идеи Бога. В современном мифе это выполняется посредством местоимения «мы»: «мы-автор» обращается к «мы-читателю» в надежде образовать единую группу «мы-избранники».

Итак, нельзя войти в структуру мифа, не идентифицировав себя с определенной общностью, определенной социальной группой. Однако, чтобы миф начал действовать, то есть выполнять функцию универсального медиатора действительности, ему нужна вера. Легче всего поверить в то, что предлагает себя как рецепт.

Простая формула рецепта сводится к разновидности условного предложения: если делать *A*, то получишь *B*. Например, достаточно ввести рыночную экономику, как начнется эпоха всеобщего благоденствия.

Обыденное сознание знает два вида рецептов: кулинарный и медицинский, которые объединяет одно – забота о человеческом теле. Медицинский код всегда явно или скрыто присутствует в мифе. Как забота если не о телесном, то о душевном здоровье. Рецептурность мифа продолжение его императивности.

Современный миф вырастает из ценностного сдвига современной истории. Переоценка ценностей всегда связана с поиском нового смысла. Однако новый смысл предстает уже оформленным в определенные символические структуры, одной из которых выступает миф.

Глава 4

АРХЕТИП ГЕРОЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА

Наиболее удобным способом рассмотрения воздействия политических символов на массу населения является процедура выборов. Общество часто оказывается в состоянии недоумения, когда та или иная одиозная политическая фигура неожиданно получает политическую власть. Как правило, причины политической победы ищут в сложной экономической ситуации, в экономических трудностях, неразвитости общественного сознания, наконец, даже в подкупе избирателей.

Однако, несмотря на убедительность экономического анализа, сохраняются вопросы: почему, например, в городе или стране, где сильны консервативные идеалы, где неодобрительно относятся к любому нарушению внешних приличий, где традиционно людьми, добившимися высших государственных постов, являются люди с безупречной репутацией, обладающие определенным социальным положением, политическая власть может достаться участнику скандалов, человеку с сомнительным прошлым, замешанному в различного рода махинациях?

Экономические факторы не всегда или в недостаточной мере могут объяснить ситуацию. Обещаний предвыборной политической программы (снижение налогов, эффективное и честное управление, борьба с коррупцией, соблюдение законов), несмотря на то, что они заслуживают всяческого одобрения, явно недостаточно, чтобы привлечь на свою сторону массу избирателей, потому что примерно с такой же программой выступает и другой кандидат.

Поиски причин победы того или иного политического лидера нужно искать в более широкой плоскости, чем та, к которой принадлежат экономическая ситуация и политическая борьба. Эта более широкая плоскость находится в особенностях социальной

культуры, в тех основополагающих нарративах, которые образуют костяк культурного организма. Американский социолог У. Уорнер (1898 – 1970) называет такие основополагающие нарративы темами. «Каждая тема есть символическое утверждение, которое организует и связывает определенные представления и ценности сообщества или нации друг с другом и с самой этой группой. Рациональное мышление не является подлинным источником эвокативных символов или выражаемых ими тем, ценностей и представлений»²⁴.

Нарративы не содержат в себе набора абстрактных ценностей и представлений, они не являются сводом жизненных правил и основоположений. Их жизненная сила растворена в самом тексте повествования и апеллирует не столько к разуму, сколько к системе чувствований человека. Благодаря им формируются основные представления о добре и зле и связанные с ними переживания.

Политик как герой

Одной из главных нарративов в культуре европейских народов является система представлений, связанных с темой героя. Достаточно небольшого события, например, заключения в тюрьму не угодившего власти известного человека, как сразу вокруг него начинают кристаллизироваться представления о героическом.

Тюрьма – это важный фактор в становлении любого политического лидера. Заключение в тюрьму только тогда оправдано, когда соответствует общественным представлениям о преступлении и последовавшем за ним наказании. В остальных случаях тюрьма выполняет функцию повышения престижа, наделяет заключенного чертами мученика. «Иногда он (мученик. – В.Б.) может приобрести ореол мученичества и стать жертвенным символом лишь для какого-то сегмента населения... Когда в обществе появляется эта роль, это всегда означает, что в культуре присутствуют противоборствующие ценности и что некоторые группы в достаточной степени дифференцировались от остальных, чтобы использовать этот символ для укрепления своей внутренней сплоченности»²⁵.

Уорнер считает, что представление о героическом выполняет различные функции в обществе. Одной из них является проектив-

ная функция, заключающаяся в том, что те, кто верят в героя, проецируют на него свои личные чувства и представления. Другая функция состоит в том, что герой выступает образцом для подражания и обучения, мерилем нравственных несовершенств. Третья функция – эмоциональной зарядки, когда с героем связываются определенные надежды, он заряжает энергией и оптимизмом. «Человек постоянно нуждается в моральной силе, интеллектуальной стабильности и прочих реалиях социального порядка, лежащих как внутри, так и вне каждого из нас. Вера в героя помогает отдельным членам группы более действенно связывать себя друг с другом, а также с общими и универсальными представлениями и ценностями всего общества»²⁶.

Образ героя, зародившийся в античные времена, продолжает оказывать свое влияние и на современную жизнь. Когда в украинский парламент были избраны украинские националисты, люди, противостоявшие коммунистическому режиму, прошедшие через тюрьмы и лагеря, то обязаны они своим избранием, вероятно, феномену героического, продолжающего оставаться одной из главных ценностей современной культуры. «Герои и культ героя являются неотъемлемой частью любого сложного изменяющегося общества, а это значит, что в культурах как древних, так и современных народов и цивилизаций всегда должны быть свои герои»²⁷.

Особое место культ героя и героического занимает в тоталитарных режимах. Фашизм и коммунизм настойчиво пытались сформировать ценность героических добродетелей. В Третьем рейхе существовал, например, мартиролог «мучеников-героев» – 16 первых сторонников Гитлера, убитых во время провалившегося «Пивного путча» (1923), которым Гитлер посвятил первый том «Майн кампф». Поэтому в возвращении к героическому часто усматривают угрозу проникновения тоталитарной идеологии. Ведь создание пантеона героев – основа для появления культа вождей.

Мощным средством для формирования образа героического выступают средства массовой информации. Однако их роль в демократическом обществе всегда амбивалентна, поскольку они и создают, и разрушают образ героического. Персонажу масс-ме-

диа трудно удержаться в области героического, поскольку постоянные контакты с прессой, с людьми помимо его воли выполняют функцию саморазоблачения. Подлинный герой – всегда мертвый герой, поскольку он существует уже не как реальный человек, со всеми его достоинствами и недостатками, а как некое идеальное представление, воспоминание, образ.

Героическое – это способ персонификации социальных ценностей, и наиболее эффективно оно воздействует при наличии устоявшейся системы ценностей. Если в нашем обществе система ценностей пребывает в диффузном состоянии, если в обществе существуют конкурирующие друг с другом ценности, то формирование культа героического сталкивается со многими трудностями. Система героического раскрывает себя в пантеоне героев. Эти герои должны обладать некоей общей идеологией, неким общим признаком будь то древние святые, борцы, павшие за свободу народа или же ударники коммунистического труда. Их подвиги описываются в книгах, составляются мартирологи, в их честь называются улицы и города, возводятся памятники.

На примере строительства памятников в Киеве (кому только не ставятся памятники: и княгине Ольге, и апостолу Андрею, и первому президенту республики) можно изучать, как в обществе пытается сформироваться система героического и как эта система отражает разорванность современного сознания, в котором равное место занимают и историческое лицо, и святой, и политический деятель.

Герою в его героической деятельности всегда противостоят злые силы, благодаря которым и выявляется его героический характер. Если герой терпит поражение, то виноват в этом не он, поскольку он всегда действует открыто, с поднятым забралом, а злые чары. Особенность злых сил как раз и состоит в умении наносить удар скрыто, не в честном поединке, а из-за угла. Такая неосмотрительность героя отнюдь не уменьшает его героических качеств, а скорее, наоборот, прибавляет ему еще большей привлекательности.

«Нож в спину» и наррация героического

Приведем конкретный пример того, как существующая в духовной культуре общества наррация героического определила

политическую ситуацию в стране и повлияла на ее дальнейшее развитие.

Когда в Германии после подписания Версальского мирного договора в 1919 году (по условиям договора Германия теряла значительную часть территории и должна была выплатить в качестве репараций 20 млрд «золотых марок») наступил острый экономический кризис, то перед общественным мнением возник вопрос: «Кто виноват в поражении?». Была создана специальная парламентская комиссия «причин войны и катастрофы германской армии в 1918 г.». Среди многих перед этой комиссией выступил также герой войны фельдмаршал Гинденбург. В противоречии с реальными фактами он утверждал, что армия не была побеждена; напротив, она почти добилась полной победы над Антантой – и в этот момент революция нанесла ей удар с тыла: «Как верно сказал английский генерал, германская армия получила «удар ножом в спину».

«Нож в спину», – повторил Гинденбург среди гробовой тишины. На следующий день газеты разнесли эту фразу, и она наложила свою печать на политическую жизнь Германии на много лет вперед»²⁸.

Можно было бы упрекать историков в том, что они переоценивают роль фразы, политического символа в развитии политического сознания и политических процессов в стране. Однако это не так. Влияние данной фразы на массовое сознание происходило по нескольким направлениям.

Прежде всего, в данном случае политический символ сыграл роль политической доктрины, выполнил функцию осмысления политической ситуации. Сформированный в рамках мифо-персоналистической картины мира, где за каждым социальным событием предполагается наличие чей-то воли, желания, намерения, он указал на виновника сложившейся ситуации. За причинами военного поражения армии стоит группа предателей, революционеров, которых Гитлер называл «преступники Ноября». Такое объяснение мира по своей сути эмоционально-суггестивно, оно исключает дополнительные расследования и объяснения. Оно, как луч света, моментально проясняет ситуацию, делая ненужными, излишними всякие пояснения.

Вместе с тем, конструкция этой фразы опирается на тот символический слой, который мы связывали с темой героя. В данном случае она формируется на базе таких символов, как «герой», «враг», «предательство», «борьба», «убийство». Ее экспрессивный характер обусловлен тем, что это не рядовое убийство, а убийство подлое, из-за угла, убийство героя, осуществленное за рамками честной открытой борьбы. Само восприятие фразы построено на целом ряде идентификаций: армия идентифицируется с «образом героя», революция и революционеры с «образом врага», удар в спину с «образом предательства».

Следует также учитывать символическое значение такого социального института, как армия в Германии. Армия для немцев была не просто социальным институтом, с которым связывается функция защиты отечества. Как отмечает австрийский писатель Э.Канетти: «Армия была предметом национальной гордости немцев; мало кто сумел избежать могучего воздействия этого символа... Горожане и крестьяне, рабочие и профессора, католики и протестанты, баварцы и пруссаки – все видели в армии материальный образ нации... Вера во всеобщую воинскую обязанность, убежденность в ее глубочайшем смысле, благоговение перед ней было сильнее, чем традиционные религии, оно было свойственно католикам так же, как и протестантам. Кто исключал себя из армейских списков, тот не был немцем»²⁹. По Версальскому мирному договору в Германии резко сокращалось число вооруженных сил, отменялась всеобщая воинская обязанность, что воспринималось немцами особенно болезненно. Вероятно, можно согласиться с Канетти, что запрет всеобщей воинской обязанности – это рождение национал-социализма.

И наконец, смысл данной фразы затрагивает чувство справедливости, присущее каждому человеку и требующее, чтобы любое преступление было наказано. Ведь одно дело, когда армия была разгромлена в силу недостаточной подготовки, численности и вооружения, и совсем другое – когда речь идет о предательстве. Так в общественном сознании формируется тема наказания преступников и тема реванша.

Политик как артист

Политическая борьба требует от политика умения оперировать символами, осуществлять их отбор и монтаж. Современные исследователи выдающихся политиков XX века, их успешной политической деятельности считают, что этот успех в значительной степени связан с «врожденным артистизмом», «артистической душой» политика. Так, У.Уорнер полагает, что политический лидер – это мастер по управлению символами, одаренный артистической душой.

Томас Манн в своей знаменитой статье «Братец Гитлер» (1939) усматривает секрет политической карьеры Гитлера в феномене артистизма. Он неожиданно называет Гитлера ласковым словом «братец», поскольку феномен артистизма уравнивает писателя, художника и политика, делает их близкими по духу. «Братец... Несколько неприятный и позорный братец; он действует на нервы, это довольно-таки мучительное родство. Но все-таки я не хочу закрывать глаза на него, ибо еще раз: лучше, искреннее, веселее и продуктивнее, чем ненависть, узнавание, готовность соединить себя с ненавистным, даже если она чревата опасностью разучиться отрицать. Меня это не пугает – и, кстати, мораль, поскольку она стесняет спонтанность и невинность жизни, не есть обязательно дело художника»³⁰.

Артистизм политика заключается, вероятно, не в принятии политических решений, а в умении управлять инстинктами массы, в виртуозной игре групповыми символами. Однако это искусство и артистизм не знают духовного контроля, сродни воздействию черной магии. Т.Манн глубокомысленно называет такое искусство «темным варевом» и «слепым детищем теллурической преисподней».

Немецкий писатель, обладающий глубинным культурно-историческим чутьем, увидел в политической карьере одиозного политика проекцию определенных культурных символов, воплощенных в немецких народных сказках. Для Манна Гитлер идентифицируется общественным сознанием с образом не просто «героя», а героя особого рода, героя волшебной сказки, прошедшего через ряд превращений: это и Ганс-мечтатель, получивший принцессу и все царство, и «гадкий утенок», который оказывается лебедем.

Политическая риторика покоится на противопоставлении символов «друга» и «врага». Ее символика оживает и раскрывается при наличии некой угрозы, перед лицом которой нужно или объединиться, или кого-то наделять какими-то особыми полномочиями, или кого-то уничтожить. Герой есть герой только потому, что он кому-то противостоит: врагу, судьбе, случайному стечению обстоятельств. Политическое и героическое неожиданно обнаруживают внутреннее родство, если, следуя примеру немецкого социолога и юриста К.Шмитта (1888–1985), искать источник понятия политического в напряженности различия между понятиями «друг – враг». Все политические понятия, пишет К.Шмитт, «предполагают конкретную противоположность, привязаны к конкретной ситуации, последнее следствие которой есть (находящее выражение в войне или революции) разделение на группы «друг/враг», и они становятся пустой и призрачной абстракцией, если эта ситуация исчезает. Такие слова как «государство», «республика», «общество», «класс», и, далее, «суверенитет», «правовое государство», «абсолютизм», «диктатура», «план», «нейтральное государство», или «тотальное государство» и т.д. непонятны, если неизвестно кто *in concreto* должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством именно этого слова»³¹.

В определенном смысле К.Шмитт проблему политического сводит к проблеме политического символа. Когда в таких социологических понятиях как «государство», «республика», «класс», «общество», видят не определенное теоретическое содержание, а некоторое репрессивное политическое действие, то мы явно имеем дело с политическими символами, а не научными понятиями.

Политик как символ мужчины

Фрейдовская интерпретация харизматического вождя через гомосексуальные либидозные инвестиции продолжает оставаться истинной. Это не означает, что политическое сексуально. Но это говорит о том, что оно не является исключительно политическим, поскольку переносит на политику межчеловеческие отношения, порожденные в либидозной сфере. В этом смысле аналитик будет прав в своем подозрительном отношении к политической страсти, увидев в ней уловку или притворство.

Можно критиковать Фрейда за то, что он абсолютизировал роль сексуального влечения для образования людей в массу, толпу. Однако многочисленные факты из области массовых движений подтверждают его наблюдения. Так, некоторые исследователи нацизма утверждают, что Гитлера «открыли» женщины, что именно они избаловали его, чрезмерно повысили его самооценку.

Преданность женщин, доходившая до псевдорелигиозного экстаза, была для Гитлера незаменимым стимулятором, помогавшим ему преодолеть вечную сонливость. Таким же успехом у женщин пользовался скучный и несимпатичный Робеспьер. Один из сторонников Гитлера, позже порвавший с нацизмом, Г.Раушнинг свидетельствует: «Во время борьбы за власть именно голоса избирательниц вознесли Гитлера столь высоко. Чтобы удостовериться в этом, стоило хотя бы раз взглянуть на передние ряды всех массовых митингов, всегда и везде заполненные пожилыми женщинами и девушками. Стоило хотя бы раз взглянуть с высокой трибуны на эти закатившиеся от восторга глаза, увлажненные и подернутые поволокой, чтобы лишиться всяких сомнений относительно сущности этих восторгов. Эсэсовцы, охранявшие митинги, прозвали этих восторженных женщин «боевой эскадрилей»³². История не устает повторяться. Поклонниц грузинского лидера З.Гамсахурдиа, поддерживавших его на митингах, прозвали «черные колготки».

«Сладостная смерть» и единство группы

Поскольку политическая деятельность сохраняет свою связь с реальной возможностью физического убийства, то задача политического символа состоит в том, чтобы трансформировать страх, скорбь, ужас, связанные с представлениями о смерти, в другие эмоции и представления, направленные на сплочение определенной социальной группы.

Свою речь 19 марта 1919 года первый президент Украины М.Грушевский на похоронах украинских студентов, погибших в борьбе с большевиками, начал с цитаты из античного классика: «*Dulce et decorum pro patria mori!* Сладостно и прекрасно умереть за отчизну – говорит латинский поэт, поэзия которого была школьной книжкой тех, кого мы теперь хороним. Сладостно и прекрасно! Это запомнили они – и не пропустили того редкого случая,

который давала им нынешняя великая волна восстановления нашего государства... Они стали грудью за свое отечество и имели счастье сложить головы в этой святой борьбе!»³³. Смерть близких представляет самое сильное потрясение в жизни человека. С ней связаны отрицательные аффекты такой силы, что не только их преобразование в нечто положительное, но даже их ослабление вряд ли возможно представить.

Смерть, катастрофа открывают перед человеком угрожающий, пугающий, неподконтрольный мир природы и человека, неподвластный техническому и моральному порядку. Однако культурой вырабатываются адаптивные механизмы, направленные на то, чтобы уменьшить эмоциональные потери, связанные со смертью. Такой адаптивной системой является религия, которая посредством сакральных символов и ритуала берет под контроль непостижимые иррациональные силы. Она уменьшает тревогу и максимизирует в нас ощущение контроля над природой.

Однако не только религия пытается противостоять стихийным неконтролируемым силам природы. Политик, опираясь на самосознание группы, на чувство группового единства, пытается вызвать к жизни символы, которые смогли бы примирить группу с неподвластными, неконтролируемыми явлениями. Он исходит из предпосылки, что существуют абсолютные ценности, связанные с выживанием группы. Эти ценности объективируются в определенных символах: «родина», «нация», «государство», «независимость» и др. Посредством этих символов он пытается упорядочить, минимизировать воздействие отрицательных аффектов, доказать, что единство и выживание группы обладают абсолютной ценностью. Эта абсолютная ценность должна трансформировать привычные чувства и ощущения, сделать приемлемой, социально осмысленной связь эмоционально несовместимых понятий, таких как «счастье», «красота» и «смерть».

В своем выступлении, которое по своему размеру значительно меньше машинописной страницы, Грушевский пять(!) раз употребляет слово «счастье» в единстве со словом «смерть». Речь политика направлена на то, чтобы трансформировать общепринятое понятие счастья, связать его с другой системой ценностей. Мы видим, как в политическом дискурсе происходит, посредством

символизации (смерть начинает означать счастье), превращение понятий, направленное на то, чтобы обуздать негативные аффекты, подготовить группу к новой борьбе и к новым потерям.

Трансформация ценностей

Механизмы символизации обладают не только способностью изменять основное значение общепринятых понятий и связанных с ними представлений, но и трансформировать более устойчивые ценностные групповые образования. Особое место в этом процессе занимает «десакрализация» ранее господствовавшей системы ценностей, преобразование символов. Как правило, это преобразование имеет характер превращения *сакрального* в *мирское*. Оно может принимать самые различные формы, от комического пародирования (когда из красного флага с серпом и молотом шьют шорты или женские халаты) до уничтожения враждебных символов (сжигание фашистских флагов, сбрасывание колоколов с церквей и т.д.).

Превращение священного в профанное несет в себе особый элемент карнавала, праздника, когда отменяются все ранее установленные правила, законы, обычаи. Карнавальная стихия дает возможность наглядно ощутить происходящую переоценку ценностей. Разворачивающееся как театральное действие снижение сакрального создает иллюзию доступности мира, веру в доступность для каждого индивида самому стать субъектом превращения. Далекое (сакральное) становится близким (мирским). Огромное количество примеров десакрализации символов дают социальные революции, представляющие своеобразный политический карнавал, развоплощение старых политических символов.

Успех политической борьбы зависит от умения политика войти в контакт с символической системой общества, найти наиболее устойчивые, эмоционально значимые эвкативные символы и умело эксплуатировать их. Его деятельность должна соответствовать основным желаниям, надеждам, страхам, «нелогическим символическим темам» и народным верованиям основной массы населения. Его действия располагаются в сфере действия веры, он должен постоянно поддерживать эту веру в себя. Ее утрата грозит ему неминуемой политической катастрофой.

Глава 5

СОЦИАЛЬНОЕ РЕФОРМИРОВАНИЕ КАК ПОСЛАНИЕ

В этой главе мы хотим проанализировать, как универсальные символы европейской культуры (в данном случае речь идет о символе послания) продолжают определять современные социальные отношения. Скрытые и явные коннотации послания задают направления, в которых создаются различного рода тексты: президентское обращение, политическая листовка, религиозное наставление, доктрина реформатора.

Реформирование старых социальных институтов, к которым относятся управление и власть (проведение разделения властей, реорганизация судебной власти, формирование конституционного суда), и введение новых (разгосударствление и приватизация предприятий, децентрализация и демонополизация хозяйственного управления) предполагают также реформирование самого человека. Идея реформировать человека посредством реформирования общества существует относительно небольшой промежуток времени, вероятно с эпохи Просвещения и получила наиболее яркое воплощение в политической доктрине марксизма. Намного более древняя идея – реформировать общество, реформируя самого человека.

Эта идея непрерывно воспроизводится в истории культуры, каждый раз предстывая в различных смысловых и социально-исторических контекстах. Беседы Сократа, проповеди Христа, революционная агитация направлены на то, чтобы создать такую мотивацию человеческой деятельности, в которой был бы учтен опыт нового понимания человека и мира. Такой опыт отношения к человеку реифицирован в символическом универсуме культуры и периодически возобновляется перед лицом кризисных ситуаций.

Моральное реформирование человека предполагает по меньшей мере три вещи: моралиста, его обращения и того, к кому обращаются. В нынешней ситуации социального реформирования из этих трех членов практически отсутствуют моралист и объект моральной проповеди, точнее говоря, они присутствуют виртуально, лишь как формальная предпосылка нравственного обращения. Моралист отсутствует, потому что его обращение, транслируемое средствами массовой информации, настолько универсально, обращено ко всем сразу, что лишает его какой-либо определенной индивидуальной физиономии.

Реципиент в коммуникативном процессе конкретно не представлен, предполагается, что он есть, что он в нужный час включил свой приемник или телевизор либо вынул очередную листовку из почтового ящика.

Присутствует только обращение. Вот одно из таких обращений:

Дорогие друзья!

К вам обращаются представители Всемирной Федерации Женщин за мир во всем мире.

Возможно, вы устали, придя домой после тяжелого рабочего дня. Но, пожалуйста, не спешите отложить в сторону листок, который держите в руках! Дочитайте до конца и задумайтесь. На протяжении всей истории способности женщин оставались в тени и являли собой лишь скрытый потенциал. Сегодня настало время проявить его в полной мере перед лицом всего мира. Задача создания новой мировой культуры не может осуществиться без живого участия женщин всего мира.

Мы вступаем в новое столетие и новое тысячелетие. Каким же будет 2000 год? Стоит спросить себя: стали ли мы по-человечески лучше и счастливее? Стали ли мы более любящими, заботливыми и ответственными? К сожалению, нет.

Во всех религиозных учениях мира семья признается тем институтом, который берет на себя основную ответственность за формирование, образование и воспитание человека как личности, призванной стать воплощением добра. Благополучие общества определяется тем, каковы составляющие его семьи и насколько высоко в нем почитается семья как таковая. Когда состояние крайней нестабильности в семьях становится естественным, тогда и

в самом обществе возникает угроза нестабильности и жестокости.

Было бы идеальным, если бы каждый человек рождался как плод истинной любви родителей. С момента рождения его окружала бы родительская любовь и забота, причем родители были бы полны божественной мудрости и любви. Став взрослыми, дети подобных родителей представляли бы собой личности, воплощающие в себе подлинное начало добра, и затем вместе со своими идеальными подругами они так же создавали бы идеальные семьи.

К сожалению, мир, в котором мы живем, далек от идеала. Вместо любви во многих семьях царит страдание и даже жестокость. Родители передают детям как положительные черты, так и недостатки. При рождении дети чисты и невинны, их любовь к родителям нежна и искренна, но они очень чутко реагируют на все, что происходит в семье, впитывая как хорошее, так и плохое.

Величайшие проблемы нашего мира коренятся в том, что из-за оксвернения любви утрачен идеал семьи. Путь к достижению мира во всем мире – восстановление идеальной семьи. Каким образом? Об этом мы расскажем в следующем письме.

Этот незатейливый, вероятно, написанный на скорую руку листок, несет в себе тысячелетнюю традицию нравственной проповеди, попытку решить самую старую проблему человечества: что нужно делать, чтобы мир стал лучше.

Это обращение движется в семантическом поле послания, вольно или невольно воспроизводя его основные конструкции и смысловые узлы. Его главная интенция заключена в том, что истинное, правильное слово, обращенное к читателю, обладает магической силой, способной кардинально повлиять на его жизнь.

Опыт реформирования в послании осуществляется на уровне смысловых значений, поэтому мы попытаемся более подробно рассмотреть эти значения, ориентированные на изменение человеческого поведения.

Что такое послание?

Послание есть «насаждаемое слово» (Библия). Определив послание как «насаждаемое слово», мы вступили в область значений, коннотирующих с религиозной традицией. Религиозному

сознанию мы обязаны формированием тех культурных матриц, которые, несмотря на исторические секуляризации, продолжают определять сознание человека. Например, существующее в современной культуре отношение к слову и книге невозможно понять без учета христианской традиции.

«Насаждаемое слово» означает, что послание не следует понимать как некий рассказ или изложение тех или иных событий, как опыт определенных переживаний или как простой призыв к определенным действиям. В абсолютном смысле послание несет весть о событии, способном не частично, не какой-то отдельной стороной, а полностью, всецело воздействовать на жизнь человека. «Дочитайте до конца и задумайтесь!» – призывают нас авторы данного листка.

Предполагается, что слово послания обладает магической силой, способной произвести изменения в человеческой душе, «насаждаемое слово» как семя прорастает в человеческой душе, преобразуя ее основу.

Послание исходит от обладающего истиной к тому, кто этой истины не ведает. Однако истину послания не следует понимать как резюме знания о естественном или духовном мире, оно не претендует на то, чтобы дать определенное знание, рецепт или готовую формулу. В этом смысле послание противоположно лекции или беседе, направленным на передачу какого-нибудь знания. Нельзя отождествлять послание и с почтовым письмом, несущим в себе как правило случайные факты индивидуальной биографии.

Послание по своей внутренней форме претендует на то, чтобы обучить последней истине, истине жизни и смерти, истине любви и послушания, истине греха и покаяния. В нашем случае речь идет о создании «новой мировой культуры».

В послании формируется особое отношение к слову как определенной лингвистической единице, которое перестает быть конвенциональным знаком вещи, оно становится самой вещью и даже больше, чем вещь – «Словом жизни». Сообразно такому онтологическому пониманию слова, «истина», в нем выраженная, не претендует на то, чтобы репрезентировать какой-либо фрагмент человеческого знания. Для реципиента она не подлежит транс-

ляции, как анекдот или сплетня, не является сообщением, которое можно верифицировать.

Содержание послания очень точно характеризуется христианским понятием «благовестие». В благой вести истина послания реализует себя с наибольшей полнотой, поскольку благая весть является сообщением, которое нельзя назвать ни сообщением, ни информацией, ни известием. Благодаря своему специфическому денотату это понятие полностью исчезло из современного языка, сохранив свою связь только с текстом Святого писания. И тем не менее, появление в моем ящике письма с вышеприведенным текстом листовки – это тоже, в каком-то очень далеком смысле, «благая весть».

Данная листовка, несмотря на свое феминистическое содержание, по своему жанру попадает в семантическое поле послания и волей-неволей подчиняется логике его символической структуры. Она появилась в почтовом ящике не случайно, а с определенной целью – чтобы выполнить свою миссию, правда эта миссия несопоставима с задачами религиозного преобразования человека, что, тем не менее, не отменяет ее реформаторский характер. Ведь данная листовка, несмотря на нищету своего содержания, призывает человека задуматься о «проблемах созидания новой культуры», пытается дать решение проблемы «как достичь мира во всем мире», она озабочена проблемами нового тысячелетия.

Роднит данную листовку с посланием и сам способ вхождения в темпоральную структуру повседневной жизни. Послание рассматривается как весть из другого мира, мира истины и совершенной радости. Поэтому чтение послания предполагает приостановку рутинного хода обыденной жизни, его привычного темпорального потока.

Такая остановка осуществляется с помощью рефлексии, ставящей под вопрос привычные значения повседневной жизни. «Дочитайте до конца и задумайтесь», — призывают авторы послания.

Послание несет в себе императивный, побудительный мотив, оно обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, навязывая мне свою «агрессивную двусмысленность» (Р.Барт). Оно видит во мне человека, лишённого самостоятельной способности к рефлексии, самосовершенствованию, нуждающего-

ся в наставлении и руководстве, то есть в конечном счете, нравственного ребенка. «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (Библия).

Автор послания. «Мы знаем, что мы от Бога»

Авторы послания, какова бы ни была его форма – послание апостолов или заурядная политическая листовка, – предполагают, что они владеют всей полнотой истины, причем эта истина есть не знание, а, как мы уже отметили выше, истина самой жизни. Ведь только владелец всей полноты истины может решиться на то, чтобы обратиться к другому с посланием. Трудно представить современного специалиста-ученого, который бы отважился обратиться к общественности с посланием, чтобы поведать об истине, открывшейся, например, в результате исследования стохастических закономерностей. Истина, добытая в результате научного исследования, носит частный характер, ее восприятие требует специальной подготовки и, несмотря на деперсонализированный характер науки, имеет своего автора. У послания нет автора.

Отсутствие авторства в послании создает особое герменевтическое напряжение. Восприятие текста колеблется между истинностью положения: «нет текста, который бы не имел автора» и фактом наличия послания, в котором авторство вынесено за скобки. Примерно такая же ситуация возникает при чтении партийных программ, уставов, юридических документов и инструкций.

Анонимность текста листовки – результат борьбы со случайностью индивидуального мнения. Она претендует на знание, преодолевшее крайность субъективных точек зрения, и стремится предстать воплощением объективного смысла. Однако анонимность текста не может отрицать того, что текст все-таки был кем-то написан и, следовательно, имел автора. Поэтому воспринимающее сознание стремится заполнить пустующее место предполагаемым автором, чтобы сохранить восприятие текста как текста. Поиски автора приводят к образованию его искусственных заместителей, имитаций. Такими имитациями могут выступать, в зависимости от того, с каким текстом мы имеем дело, божественный персонаж, коллективное «я» общины или социальной группы.

Отсутствие авторства вовлекает текст в семантическое поле объектов, образованных без участия человека. Текст становится в один ряд с горами, лесом, камнями и т.п. «Вещный» характер текста послания дает возможность «рассматривать» и «осознать» слово послания как некое трехмерное образование, благодаря чему достоверность изложенного в тексте события приобретает достоверность чувственного предмета.

Объективное существование текста в пространстве несозданных предметов приводит к замене отношения авторства отношением собственности. У текста нет автора, но у него есть собственник. Таким собственником всегда выступает определенная социальная группа, ей может быть религиозная община, политическая партия, общество ветеранов и т.д., а в нашем случае Всемирная Федерация Женщин. Собственник текста закреплен в самом тексте: референция на него указана в самом начале послания.

Отношение собственности предполагает, что мы имеем дело не с одним автором, а с определенной группой, *владеющей* текстом, как текст *владеет* истиной. Именно собственнику принадлежит право так или иначе использовать текст, принадлежит право на легитимную репрезентацию и право неправильное понимание текста объявить «ересью» или «ревизионизмом». Участие в собственности приводит к разделению на владеющих и не владеющих текстом. Благодаря чему социальный мир подразделяется на «мы» и «они».

Для образования устойчивого «мы-отношения» не достаточно только личного контакта «я» с «ты», необходимо общее дело. Однако в данном случае конституирование «мы-отношения» происходит не благодаря тому, что мы участвуем в общих действиях, например, в совместном строительстве лодки, где каждый выполняет определенные функции и где благодаря элементарному разделению труда образуется семантическое целое: «мы строим лодку».

«Мы-отношение» послания – не результат общего действия, а результат общей семантической собственности, переживаемой как некий универсальный смысл, определяющий поведение группы.

Формирование «мы-отношения» такого типа возможно при наличии общих смыслов, ценностей, ожидаемых реакций, типов

поведения, связанных с наличием общих представлений о реальности. Здесь в качестве общего смысла выступает текст послания, здесь «мы-отношение» приобретает форму отношения «мы-знаем». Однако не каждое «мы-отношение» является отношением «мы-знаем», поскольку оно предполагает высокий уровень саморефлексии, определенную идеологию группы. Например, отношение в семье является «мы-отношением», однако это отношение не представляет собой «мы-знаем», поскольку в семье существует различие в уровне самопонимания между детьми и взрослыми.

Самый простой уровень «мы-отношения» можно увидеть во взаимной ориентации поведения одного человека на поведение другого. Известен пример с велосипедистами, движущимися навстречу друг другу и стремящимися избежать столкновения. М.Вебер такую форму отношений называл общностно ориентированными действиями. Понятие «мы» здесь присутствует виртуально, поскольку нет устойчивой социальной связи. Но и наличие устойчивой социальной связи, установленных правил поведения, опираясь на которые М.Вебер создал иерархию общественно-ориентированных действий: «целевой союз», «предприятие», «институт», еще не до конца объясняет формирование «мы-отношения».

Устойчивое «мы-отношение» при отсутствии общего дела возможно только в результате символической объективации существующих связей. «Мы-отношение» должно найти себе предмет, зримое, чувственное воплощение достигнутого единства. Это может быть форма одежды, манера поведения, знамя, партийный значок, ритуал и, наконец, текст. Однако наиболее важным моментом, организующим «мы-отношение», является общее владение собственностью. Под общей собственностью не обязательно понимать какую-то вещь. Ей может быть, например, съеденное за общей трапезой ритуальное животное, «дух» которого делает из ее участников членов определенного братства, или текст священного писания, или групповой танец.

Только там, где мы имеем дело с «коллективным духом», будет ли это дух съеденного жертвенного животного или дух моральной проповеди и политической агитации, «мы-отношение» принимает форму «мы-знаем».

Мир послания

Какое «я» занимает в структуре «мы-отношения» место элемента? Ведь «мы-отношение» пытается уловить чужое «я» в сети своего понимания мира и его основных связей. Это достижимо в том случае, когда совпадут устойчивые значения субъективного опыта с объективными. Конечно, трудно ожидать того, что в данной листовке будет достигнуто предполагаемое резонирование смыслов, поскольку само послание написано довольно безыскусным языком и мало чем напоминает послания апостолов или других моралистов-реформаторов.

Тем не менее, и в этом послании можно обнаружить заинтересованность в чужом «я» и используемые средства семантического воздействия. Такое воздействие осуществляется за счет навязываемого представления о мире, в котором читатель послания должен узнать свой мир, свое переживание мира.

Послание не обращено непосредственно к субъективному миру человека, скорее оно является способом типизации этого мира, которая строится на следующем предположении: несмотря на озабоченность повседневными проблемами, ограничивающими и определяющими поведение, всегда существует нечто, выходящее за рамки повседневной жизни. Индивид воспринимает свою жизнь включенной в некое целое, благодаря достигнутому высокому уровню специализации и дифференциации человеческой деятельности, он ощущает постоянную зависимость от этого многообразно расчлененного целого, конкретное понимание которого, в силу сложности происходящих в нем процессов, ему недоступно. Эта зависимость от внешнего мира типизируется, как правило, в следующих суждениях: «Если правительству удастся остановить инфляцию, то это обязательно отразится на моей жизни», «коррупция чиновничества делает мою жизнь хуже», «демократия приводит к анархии и беспорядкам» и т.п.

При этом зависимость между внешним миром и субъективным миром мыслится не как обусловленная целой системой опосредующих связей (можно предположить, что если чиновники не будут брать взятки, такое положение дел отнюдь не отразится на моем благосостоянии, а уменьшение инфляции может сделать

меня безработным и т.д.), а как *магическая*. Магическая взаимосвязь означает непосредственное воздействие одного явления на другое, как бы далеко по своему смыслу или по своему положению в социальном космосе они ни находились друг от друга.

По своей сущности повседневная жизнь является непрерывным процессом трансцендирования за пределы узкой сферы обыденных интересов: средства массовой информации строят различные семантические миры – экономический, политический, исторический и др., по которым призрачной тенью кочует человеческое «я».

Трансцендирующее «я» как раз и является предметом, к которому обращаются авторы послания. Как иначе можно достичь точки пересечения субъективных значений повседневной жизни и «опыта мировой истории», убеждающего нас, как это следует из листовки, в недостойном положении женщины в обществе. Понятие «мировой истории», к которому обращаются авторы послания, безусловно выходит за границы индивидуального опыта, оно не является «переживаемым» понятием, оно – продукт вторичных значений. Спектр значений «мировая история» образован из всего того, что когда-то читал, слышал данный индивид или чему его учили. Шкала этих значений довольно подвижна и может существенно меняться на протяжении жизни индивида.

Можно выделить два типа или способа существования понятия истории в сознании человека: на уровне смысла и на уровне значения. История на уровне значения является предметом изучения историка. Он изучает конкретную историю, историю конкретной страны, конкретного народа в определенный период времени. Для него история – это расчлененное целое, в котором определенный сегмент занимает предмет его специальных исследований.

Нас в данном случае интересует понятие «история» не как предмет особых занятий специалиста, а так, как оно функционирует на уровне обыденного сознания, в повседневной жизни, на уровне смысла. Если представить ряд понятий, значениями которых непосредственно фиксируются переживания повседневной жизни: «дом», «еда», «жена», «работа», «ребенок» и т.д., то понятия «история», «жизнь», «космос» и т.п. лишены тех конкретных смыслов, которые свойственны вышеперечисленным понятиям,

и представляют собой наиболее общие типизации существующих в сознании отношений. Можно сказать, что эти понятия, представители иных семантических миров, находятся на периферии человеческого существования, они как бы обволакивают ядро основных значений повседневной жизни. Несмотря на их «внешнее» отношение к основным экзистенциальным заботам человека, они – главные средства его самоидентификации.

Например, самая простая типизация понятия «история», выраженная в суждении: «история – это то, что было, что предшествовало моему существованию», представляет индивиду возможность занять определенную точку в историческом пространстве и рассматривать себя как историческое существо. Понятно, что эти типизации я не создаю сам, а нахожу готовыми, встроенными в структуру языка.

Приведенная типизация понятия «история» является самой простой, наиболее фундаментальной формой типизации данного понятия на уровне значения. Я не могу мыслить себя в качестве исторического существа, если у меня отсутствует типизация, связанная с данным понятием, так же как я не могу считать себя живым существом, если отсутствует типизация понятия живого.

Однако я строю свое поведение не согласно значениям, а согласно смыслам, которые нахожу в типизациях. Изменения смыслов типизаций приводит к изменению моего поведения. Если, например, смысл истории в борьбе классов, то это диктует одну форму поведения, если смысл истории в установлении национального государства – другую.

Послание ориентировано на изменение смысла основополагающих типизаций, которое не подготовлено специальным исследованием, а опирается на веру. Оно приходит к индивиду с новым смыслом о мире, в данном случае – это феминистский мир. Он разделен на две части: в первой части мир без любви, настоящего брака, свободы женщины, во второй – он должен получить его. Переход от первой части мира ко второй мыслится посредством просвещения и воспитания.

Листовка, попадая в символическое поле послания, несет в себе все его главные интенции. В ней мир представлен как некое целое, подверженное изменению, осуществляемому сообразно

открытому авторами послания смыслу. Этот смысл может находиться вне мира или в мире. Если смысл находится вне мира, то мы имеем дело с определенной акосмической идеологией, требующей кардинального превращения, даже уничтожения мира. Если смысл находится в мире, тогда кардинальное преобразование может быть заменено реформаторским. Авторы листовки-послания склоняются к умеренному реформаторскому отношению к миру. Отношение между должным и сущим не достигает здесь всей силы своего напряжения.

Мир, который требует своего изменения, нуждается, как это ни парадоксально, в своем оправдании, так в реформаторском учении возникает специфическим образом окрашенная проблема теодицеи.

Смысл классической теодицеи заключается в оправдании Бога перед лицом накопившегося избыточного зла в мире, который он создал, в реформаторской теодицеи мир реформируется в рамках самого мира, поэтому вместо оправдания Бога возникает проблема оправдания реформируемого мира. Это оправдание мира достигается за счет его понимания как в «принципе хорошего», как несущего в себе еще не окончательно реализованную возможность добра. В идеологии марксизма, например, мир оправдан тем, что в его недрах вызревает его могильщик – пролетариат, в рассматриваемом послании оправдание мира содержится в институте семьи.

Основа реформирования – это мир, в котором остро переживается нехватка смысла. Задача реформирования – приведение смысла и мира в некое единство, сообразно которому должно быть ориентировано поведение людей.

Жизнь и мир, социальные и космические процессы должны обладать определенным смыслом, а не противостоять единому осмысленному отношению. Поэтому мир в послании не выступает как предмет на который направляется определенное практическое действие, он лишен события, вещей, у него нет конкретного устройства, как и конкретной географии с городами и странами и населяющими их народами. Мир редуцирован до состояния чистой возможности обрести смысл, отсутствие которого, в зави-

симости от характера послания, может пониматься или как «не-реализованная возможность», или как абсолютное зло.

Будет ли мир реформирован благодаря тому, что в нем займет подлинное место институт семьи, или благодаря тому, что будет уничтожено абсолютное зло, на деле речь идет о реформировании человека. Стерильный мир требует стерильного человека, поэтому реформирование человека означает реформирование его чувственности, с господством которой связано состояние мира как лишенного смысла.

Идея реформирования чувственности как условие получения нового социального устройства настойчиво развивалась в ранних работах К.Маркса. Даже такие идеологии, которые не ставят себе задачу непосредственного реформирования человека, например, национальная идеология, тем не менее апеллируют к особому чувственному отношению, которое должно существовать между нацией и индивидом. Мир послания – это мир, который существует не со стороны своей предметности и попытки ее определения, а со стороны смысла.

История – главный источник легитимации

Обращение, направленное на реформирование человека, находит в истории главное средство легитимации своих претензий. Существуют различные формулы, в которых история предстает в качестве инструмента такой легитимации.

Формула 1. Самое привычное отношение к истории как к некоей бесконечной кладовой нереализованной идее, ценностей, проектов, изобретений, которая пополняется с каждой эпохой новыми достижениями и открытиями. В ней содержится все эзотерическое и экзотерическое знание, однако дорога к ней оказалась забытой и лишь немногим удается добраться до ее хранилищ.

Такое отношение к прошлому исходит из ощущения завершенности исторического времени, того, что подлинные ценности могут быть только реконструированы, а не созданы, что, несмотря на непрерывный прогресс научного знания и совершенствование технологий, существует нечто принципиально недоступное современной культуре. Представление о том, что все многообразие человеческой деятельности осталось в прошлом, симптоматично для

социального самочувствия современного человека, оно характеризует кризисные эпохи, когда человечество изживает определенную форму своего существования. Современная наука, несмотря на все ее впечатляющие успехи, не несет в себе утверждения нового смысла.

Смысл мироздания не раскрывается научным исследованием, мы сами должны создать этот «смысл», опираясь на определенную систему ценностей. Поэтому, когда к прошлому обращаются в поисках решения определенной проблемы, там ищут не столько решение, сколько утраченный смысл, который смог бы возродить утраченный ориентиры.

Формула 2. Другое отношение к истории связано с пониманием ее как некоей сущности, препятствующей реализации основных качеств человеческой индивидуальности. В теоретической форме такое представление об истории наиболее полно выразил марксизм в своем учении о тотальном отчуждении человека и продуктов его деятельности. Кроме марксизма в рамках указанного отношения к истории существуют и более мягкие формы, когда в прошлом обнаруживается явление, раскрыться которому препятствовали какие-то обстоятельства («на протяжении всей истории способности женщин оставались в тени»). Тогда речь идет не об универсальном отчуждении, которое может быть преодолено только революционными преобразованиями, а о содержащейся силе истории, ее консервативном характере. Авторам послания близко именно такое понимание исторического процесса.

Мы рассмотрели два наиболее часто встречающихся типа отношения к истории, фиксируемых обыденным сознанием. Оба эти типа объединяет то, что в них история выступает в качестве универсального средства легитимации декларируемых отношений.

Формула 3. Третье отношение к истории видит в ней определенный набор узловых точек, каждый раз меняющих направление исторического развития. Такими точками являются революции, крупные научные открытия, религиозные и политические учения, войны и т.д. Узловая точка делит историю на два больших отрезка, причем история, прошедшая до данного события, может рассмат-

риваться как истинная, подлинная, правильная, а вся последующая история – как ложная, ошибочная, бесчеловечная и наоборот.

Полнота исторической истины может быть приписана не тому или иному историческому периоду, а непосредственно самой узловой точке. Такое понимание истории, когда вся смысловая ценность группируется вокруг одного события, характеризует последователей какого-нибудь учения. Тогда все последующее развитие данного учения среди его адептов воспринимается как утрата подлинной сути, и задача реформирования понимается как возвращение к изначальному смыслу учения, высказанному его основателями. Например, все реформаторские движения в христианстве были связаны с попытками вернуться ко временам апостольской церкви.

Литература

- ¹ *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 42.
- ² Там же. – С. 43.
- ³ *Фуко М.* Надзирать и наказывать. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 284.
- ⁴ *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – С. 51.
- ⁵ *Ясперс К.* Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994. – С. 61.
- ⁶ *Манхейм К.* Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 286.
- ⁷ *Ионин Л.Г.* Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – С. 208.
- ⁸ *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 118.
- ⁹ *Ясперс К.* Ницше и христианство. – С. 15.
- ¹⁰ *Левин-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 176.
- ¹¹ *Барт Р.* Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – С. 134.
- ¹² Там же. – С. 270.
- ¹³ Там же. – С. 18.
- ¹⁴ *Зенкин С.Н.* Ролан Барт – теоретик и практик мифологии // Барт Р. Мифологии. – С. 16.

- ¹⁵ *Барт Р.* Мифологии. – С. 235.
- ¹⁶ Там же. – С. 236.
- ¹⁷ Там же. – С. 254.
- ¹⁸ Там же. – С. 255–256.
- ¹⁹ Там же. – С. 267.
- ²⁰ Там же. – С. 271.
- ²¹ *Эвола Ю.* Языческий империализм. – М.: Арктогея, 1994. – С. 12.
- ²² *Барт Р.* Мифологии. – С. 90.
- ²³ *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – С. 353.
- ²⁴ *Уорнер У.* Живые и мертвые. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 17–18.
- ²⁵ Там же. – С. 78.
- ²⁶ Там же. – С. 19.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Коваль В.С.* «Барабароса»: истоки и история величайшего преступления империализма. – К.: Наукова думка, 1989. – С. 75.
- ²⁹ *Канетти Э.* Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 195–196.
- ³⁰ *Манн Т.* Художник и общество. – М.: Радуга, 1986. – С. 79.
- ³¹ *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. – М., 1992 – Т.1. – №1. – С. 42.
- ³² *Раушинг Г.* Говорит Гитлер. Зверь из бездны. – М.: Миф, 1993. – С. 194.
- ³³ *Грушевський М.* На порозі Нової України: Гадки і мрії. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 85.