

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ, РЕФЕРАТЫ

КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС СОВРЕМЕННОСТИ, ПО ДЖЕФФРИ АЛЕКСАНДЕРУ, В КОНТЕКСТЕ «РУССКИХ СПОРОВ» (РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ПОЛЯХ КНИГИ)

В серии «Образы общества», выпускаемой уже несколько лет издательством «Праксис» при поддержке ВЦИОМ, вышла очередная книга современного социологического классика — «Смыслы социальной жизни: культурсоциология» [1]; автор — профессор Джеффри Александер, а на русский язык книгу перевел Григорий Ольховников. Книга внушительных размеров — более 600 страниц, и состоит из очерков-статей, написанных и изданных в разное время, объединенных общим стремлением автора обосновать новое направление социологии, называемое несколько коряво для русского уха — культурсоциологией. Это совсем не то же самое, что более привычная социология культуры, изучающая культуру как подсистему общественных отношений, связанную с производством и потреблением культурных ценностей и объектов. Это поиски явных и скрытых смыслов, которые, по совершенно справедливому мнению профессора Александера, определяют историю цивилизации в не меньшей степени, чем прагматические интересы, экономика и политика. «Социологи-исследователи культуры, — пишет Александер, — не ставили во главу угла интерпретацию коллективных смыслов, а еще меньше занимались выявлением моральных структур и тонких эмоциональных связей, посредством которых отдельные лица и группы испытывают воздействие смыслов. ...Эти смыслы порождены обществом и упорядочены, даже когда они незаметны. ...Необходимо научиться делать их видимыми. Культурсоциология являет собой род социального психоанализа. Ее цель — вывести на свет социальное бессознательное, открыть людям мыслящие через них мифы, чтобы они смогли в свою очередь создать мифы новые» (с. 44–45).

Я бы сказал, что именно попытка обосновать культурсоциологию как особую форму научного социологического знания, является

наиболее важной и в какой-то степени бесспорной частью книги. Попытка, далеко не во всем последовательная и успешная с точки зрения приводимых автором и кажущихся ему самыми значительными в новейшей истории примеров, когда моральные переживания («культурная травма») меняли ход мировой истории. Если, как пишет Дж. Александер, тяга к сакральному, страх осквернения и необходимость очищения остаются характерными для современного образа жизни в той же мере, что и для традиционного, мы можем выяснить, как и почему это происходит, только следуя по пути культурсоциологии. Эта тоска, это представление о том, что мифы, нарративы и коды играют основополагающую роль только в простых, религиозно упорядоченных, недемократических или старомодных обществах, и стали отправной точкой для идеи культурсоциологии. Однако приводимые в книге примеры представляются подчас банальными и несколько поверхностно проанализированными (проф. Александер заостряет свое внимание на нравственных последствиях коллективного переживания западной цивилизацией Холокоста, уотергейтского скандала; на «моральном прозрении» М. Горбачева, поспособствовавшего во имя гуманистических идеалов краху «империи зла»; и на атаке фундаменталистов 11 сентября 2001 года). И дело тут даже не столько в этом хрестоматийном наборе «культурных травм», сколько в том, что их обсуждение проводится более на уровне общих слов, а не на специфическом языке новой научной дисциплины, собственно культурсоциологии. По мнению Александера, «мы и наполовину не настолько разумны, рациональны или рассудительны, как нам хотелось бы. Наш образ жизни до сих пор продиктован скорее бессознательными, чем сознательными соображениями. Культурные стереотипы накладывают жесткие ограничения, но в то же время предоставляют большие возможности. Проблема в том, что мы их не понимаем. В этом и состоит задача культурсоциологии — включить в анализ коллективные силы, которые не являются принудительными, коллективные силы, на которые мы откликаемся добровольно и с энтузиазмом. Если мы уступаем этим силам, не зная даже почему, это происходит из-за содержащегося в них смысла. Она <задача культурсоциологии> в том, чтобы вывести бессознательные культурные структуры, регулирующие общество, на свет разума...» (с. 44).

Эти силы являются не только внешними, но и внутренними по отношению к акторам; многие социологи обращали внимание на существенные эффекты воздействия коллективных смыслов. Понятийный аппарат чаще всего заимствован из лексикона фрейдистов, причем, что особенно удивляет, автор совершенно игнорирует работы наиболее «главного», если можно так выразиться, последователя

Фрейда в XX веке — Карла Густава Юнга. При том, что введенное Юнгом понятие «коллективного бессознательного» используется к месту и не к месту. Но никаких прорывов в направлении создания работающей методологии анализа этого «бессознательного» не достигается.

Впрочем, не будем слишком строги к профессору Александру. В науке отрицательный (или половинчато положительный) результат — это тоже результат. Поиски скрытого смысла в современности, «согретого» этической и моральной составляющей, явно контрастируют с холодноватой теорией модерна, развиваемой в западной социологии последователями Т. Парсонса, и безусловно, рано или поздно должны привести к переосмыслению важнейших процессов, определяющих само явление «современности», а также то, что идет на смену обществу модерна. Как совершенно справедливо пишет проф. Александр, теория модерна пока так и не смогла определить место современности в историческом контексте, более того, это и невозможно без привнесения в теорию этического, культурологического измерения. «Конструирование бинарного кода традиционное/современное стало опытом осознания исторической развилки», но оно требует «дальнейшей интерпретации текущих волнующих проблем и будущих возможностей в отношении к воображаемому прошлому» (с. 528). Каждому историческому периоду необходим нарратив, который определяет его прошлое в терминах настоящего и говорит о будущем, которое основополагающим образом отличается от современности и обычно обещает быть «даже лучше» нее. Вот почему в теоретическом осмыслении социальных изменений всегда присутствует не просто эпистемология, но и эсхатология. По целому ряду причин вся современная цивилизация, и ее российская периферия в особенности, оказались во власти этой эсхатологии, неважно, со знаком плюс или минус. Горизонт будущего мал как никогда, мир продолжает жить, по сути, сегодняшним днем, ожидая от будущего скорее неприятностей. В этом смысле автор констатирует поражение теории модернизации, причиной которого стало «разрушение ее идеологического, дискурсивного и мифологического ядра» (с. 541). Вызов, с которым теория модернизации в конце концов не смогла справиться, носил экзистенциальный характер. Теория модернизации оказалась бессильной перед выявлением смыслов новой социальной реальности, во многом связанной с новыми общественными движениями. Это и «крестьянские революции по всему миру, движения чернокожих и чикано внутри страны, восстания аборигенов, молодежная культура, хиппи, рок-музыка и гендерная эмансипация. Эти движения изменили сам дух времени — переживаемый ритм времени» (с. 541). При этом сама современность все в большей степени приобретает многие из тех

важнейших характеристик, которые ранее ассоциировались с традиционализмом и отсталостью. Современный период модерна все чаще предстает как воплощение бюрократизма и репрессивности, а не демократии и индивидуализации. Не стала исключением и современная Америка, превращающаяся из страны свободного рынка и общества на договорной основе во все более «отсталую, алчную и анархическую страну». Знаки и символы, определявшие современность, все больше оскверняют то движение, которое ранее ассоциировалось с ее названием.

Крайне актуально это и для России, в которой процесс «наступления модерна» во многом оказался заблокированным именно социокультурными факторами, системой ценностей и архетипов, во многом парализующих работу современных общественных и государственных институтов. А методология, исходящая от традиционной социологии, мало способствует продвижению в понимании природы и механизмов этих блокирующих процессов. Главная причина этого состоит в том, что опросы фиксируют систему так называемых «парадных ценностей» — не то, что человек есть на самом деле, а каким он хочет предстать перед опрашиваемым, или возможно, действительно считает себя таковым. А на самом деле он совсем другой — над ним властвует мощное подсознание, индивидуальное или коллективное. Но классической социологии ввести эти идеи в оборот не психологической диагностики личности, а диагностики общества, народа, цивилизации пока всерьез так и не удалось.

Современный человек, независимо от своей национальности и места проживания, оказался просто катастрофически неспособен решать кардинальные проблемы своего бытия. Более того, во многом разучился, если сравнивать сегодняшнее общество с традиционным (не на фазе разложения, что мы наблюдаем в Азии и Африке, а в его классическом виде). Самое главное — исчезли механизмы поддержания равновесного состояния, правда, эти механизмы тормозили прогресс. Еще одно — было мощное коллективное бессознательное (пусть в мифологической или религиозной форме), которое удерживало людей от чрезмерного гедонизма, определяло их готовность пожертвовать своими сиюминутными интересами ради чего-то более важного. А сегодняшняя современность все более напоминает «пир во время чумы». В связи с этим проф. Александер цитирует другого современного классика социологии — Э. Гидденса, по мнению которого традиционный порядок покоится на «формульных понятиях истины», которые объединяют «нравственные и эмоциональные» элементы, и на «ритуальных практиках», организуемых «хранителями» с неоспариваемой властью. Эти убеждения и практики и создают основанное на «статусе» общество. Напротив, в период «рефлексивной

современности» все по-другому. Ритуал вытесняется «реальной» и «прагматической» деятельностью, формульные идеи — «пропозициональными» идеями, хранители — «скептически настроенными» экспертами, а статус — «компетенцией». Из этой знакомой понятийной бинарности следует столь же знакомый эмпирический вывод: традиция полностью «выброшена» из современной стадии социальной жизни.

Впрочем, и это напрашивающееся утверждение является не более чем предположением. В какой мере и в какой форме в эпоху современности прошлое продолжает определять настоящее, можно спорить сколько угодно. Ведутся эти споры и в России, где, с одной стороны, можно найти много доказательств как давления архаики и традиции, с завидной регулярностью пускающего под откос все модернизационные реформы, посягающие на неприкосновенность «русской матрицы», так и глубинных разрывов с прошлым, говорящих о зарождении «новорусской цивилизации» на руинах русской традиции. Как постоянно утверждает в связи с этим А. Кончаловский, «я убежден, что архаическое сознание сохранилось в России до сегодняшнего времени, и большая часть населения нашей страны до сих пор живет в “добржуазном” обществе. В этом смысле наше государство имеет больше общих черт с африканскими государствами, чем с европейскими. В России ... граждан нет, есть население» [3]. Этой архаической массе «противостоит немногочисленный слой, который славянофил Хомяков сравнивал с европейским поселением, заброшенным в страну дикарей, и он за двести лет, развиваясь и умножаясь, создал всю культуру, которой Россия сегодня гордится... Все, что было создано за какие-нибудь двести лет, все, что повлияло и обогатило мировую культуру, было создано “малой” нацией русских европейцев» [3]. Культурсоциологические, пользуясь термином Александра, процессы, характерные для постсоветской России, стали предметом многих социологических, политологических, экономических исследований. Однако их прогностическая и познавательная ценность во многом ограничивается рациональной, когнитивной составляющей, не учитывающей воздействие на них разного рода архетипов, мифов, культурной символики, реальных, а не декларативных ценностей и жизненных стратегий, отражающих в своей совокупности социокультурный код общества, нации. Идентичность включает в себя политическую идентичность, а также идентификацию с политическими и социальными ценностями и нормами и — шире — с неким «цивилизационным проектом», вокруг которого существуют сложившиеся мифы и архетипы; историческую и историко-культурную, как некий частный срез цивилизационной идентичности; этническую идентичность (восприятие и оценки самих себя, других народов и стран, образы «внутреннего» и «внешнего» врага).

Как отмечал Ю. Бромлей, «важное место в системе стереотипов значений занимают представления человека об окружающей нас действительности, себе самом, своих отношениях с этой действительностью и окружающими людьми, т.е. так называемые модели мира» [2, с. 71]. С точки зрения своих цивилизационных характеристик современная генерация россиян несет в себе особенности и черты и архаики, и традиционного общества, и постреформенного модерна. С одной стороны, мы наблюдаем унифицированный постиндустриальный образ жизни жителя современного мегаполиса, ориентированного, как правило, на массовую культуру потребления, с другой — доживающие свой век островки традиционализма, с третьей — архаизацию общественных отношений, примитивную самоорганизацию общества, во многом воспроизводящую дотрадиционные формы. Это предопределяет неоднозначность взгляда на современные общественно-политические реалии, когда параллельно с процессом модернизации образа жизни идет процесс архаизации политической культуры. В сегодняшнем смешанном и разорванном обществе, в котором остаются большие по объему группы, сохраняющие следы традиционных идентичностей, постепенно выкристаллизовываются новые социальные группы, своего рода «опережающие», позиции которых быстро укрепляются, хотя они и не всегда количественно доминируют. Совокупный социальный опыт трансформирует содержание мифа, логическая схема и изначальные лекала которого остаются неприкосновенными; на смену одним мифам с неизбежностью приходят другие [5].

Цивилизационные особенности зачастую не лежат на поверхности, они проявляются в культурном и социальном творчестве нации, в языке, культуре, эстетических пристрастиях, формах бытового общения, в архетипах, мифах и традициях. Остается неясным ответ на вопрос, в какой степени эти процессы связаны с особенностями архетипического (мифологического) сознания, а в какой — с институциональной недостаточностью, когда даже субъекты с современной системой ценностей самоорганизуются по архаичным закономерностям. Культуру гражданского общества, по Дж. Александеру, следует воспринимать как систему символических кодов, определяющих добро и зло. Понятийное осмысление культуры подобным образом предоставляет ей каузальную автономию — в силу ее внутренней семиотической логики — и создает возможность обобщения на основе конкретных локальностей и исторических контекстов, а также аналогичных культурных механизмов, связанных с культурными кодами. Коды влияют на действия в двух отношениях. Во-первых, они интериоризируются и, следовательно, обеспечивают основания мощного морального императива. Во-вторых, они составляют доступные

общественности ресурсы, на основе которых типизируются и делаются подотчетными нравственной оценке действия отдельных людей.

Набор всех подобных характеристик во многом определяет портрет нации как культурного, а не социального или этнического феномена. Учитывая то обстоятельство, что проблема строительства современной нации в России занимает приоритетное положение, попытки описать нацию через призму социокультурного кода многократно предпринимались в последние десятилетия, однако целостной картины пока сформировать не удалось. Можно отметить в этой связи исследование И.В. Матвеевой «Русский народ как социокультурная целостность» (2005), известные работы В.Ф. Чесноковой (Ксении Касьяновой) «О русском национальном характере» и «От этноса к нации»; получившую широкую популярность монографию В.Д. Соловья и Т.Д. Соловей «Несостоявшаяся революция», книгу И. Клямкина и Т. Кутковец «Русская самобытность», а также целый ряд других. Проблеме базовых ценностей современных россиян, определяющих их совокупное представление о будущем страны, посвящены фундаментальные исследования, проведенные Н.И. Лапиным, О.И. Шкартаном, В.А. Ядовым, Н.С. Розовым; труды семинара «Типы цивилизаций и характер социально-экономического развития»; научные работы и лекции А.Г. Дугина; исследования известных культурологов И.Г. Яковенко и А.С. Ахиезера; еще более ранние работы А.Г. Кузьмина, полагавшего, что этические и социокультурные характеристики русских сформированы крестьянской общиной, и пытавшегося найти место для возрождения общинных принципов в современном обществе [4]. Культурсоциологическим аспектам русского традиционного менталитета и уклада посвящена интереснейшая книга С. Гаврова «Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России» (2004). Надо сказать, что многие из этих работ по проработанности методологии и глубине рассуждений превосходят рецензируемую работу Дж. Александера, хотя и не претендуют на основание новой научной дисциплины.

Джеффри Александер в той части своих рассуждений, которые, естественно, касаются не России, а общих тенденций постмодерна, склонен занимать взвешенную, значительно более консервативную позицию, чем Э. Гидденс. По его мнению, «хотя постмодернизм, как кажется, имеет дело с настоящим и будущим, его горизонт задается прошлым. По крайней мере изначально он был идеологией интеллектуального разочарования; интеллектуалы-марксисты и постмарксисты создали постмодернизм в ответ на тот факт, что период героического и коллективного радикализма, по-видимому, сходил на нет. Они переопределили это восторженное коллективное настоящее,

которое, как утверждалось, предсказывает неизбежное, даже еще более героическое будущее, как период, который теперь закончился» (с. 550). Героического будущего, хоть в интерпретации марксистов и неомарксистов, хоть в интерпретации сторонников и последователей Ф. Фукуямы, сегодня больше уже нет. И это разочарование, угрожавшее еще несколько десятилетий назад потерей исторического смысла, сегодня оборачивается необходимостью конструирования новой теории. Теорию постмодерна «интеллектуалы предъявили как себе, так и обществу в целом <как> свой ответ на поражение героических утопий радикальных общественных движений, ответ, который признавал поражение, но не отказывался от когнитивных отсылок к этому утопическому миру» (с. 563).

Сталкиваясь с культурной травмой, шоком, сама современность меняет свой облик, приобретая новые смыслы и нарративы. Возникает жесткая оппозиция между сакральным и профанным, которая в западной философии обычно выстраивалась как конфликт между нормативностью и инструментальностью. Она не только определяет то, что люди ценят, но и устанавливает жизненно важную защиту вокруг общепринятого нормативного «добра». В то же время она создает мощные, часто агрессивные барьеры на пути всего, что считается угрозой добру, по отношению к силам, определяемым не просто как то, чего следует избегать, но как источники ужаса и осквернения, которые нужно сдерживать любой ценой. По сути, культурная травма сама становится механизмом, во многом замещающим власть традиции и традиционных культурных запретов. Культурная травма имеет место, когда члены некоего сообщества чувствуют, что их заставили пережить какое-либо ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти и коренным и необратимым образом изменяет их будущую идентичность. «Переживание травмы» Александер рассматривает как ключевой социологический процесс, который меняет формы коллективной идентичности в обществе модерна. Идентичности постоянно конструируются и обеспечиваются не только посредством встречи лицом к лицу с настоящим и будущим, но и посредством реконструкции более ранних периодов жизни сообщества.

В завершающем разделе своей книги Дж. Александер затрагивает еще один, также чрезвычайно актуальный для сегодняшней России дискурс — о природе «нового национализма», включая различные формы фундаментализма, роль которых в посткоммунистическом мире постоянно возрастает и которые становятся неотъемлемой чертой современности. По его мнению, именно «национализм» — а не традиционализм, коммунизм или «Восток» — начинает представлять

собой главного противника недавно универсализированного дискурса добра. «Национализм» есть название, которое интеллектуалы и общественность все чаще дают отрицательным противоположностям гражданского общества. Категории «иррационального», «заговорщического» и «подавляющего» воспринимаются как синонимы решительных проявлений национализма и приравниваются к примордиальности и нецивилизованным социальным формам. Тем фактом, что гражданские общества всегда сами принимали национальную форму, с удобством пренебрегают, равно как и фактом сохраняющегося национализма многих собственно демократических движений. Национализм остается самой могущественной, общей и примордиальной основой культурной и политической идентичности в мире. По всему миру его диапазон все еще растет, а не уменьшается. И в большинстве стран он не принимает индивидуалистической или гражданской формы. Как результат именно национализм чаще всего оказывается мостом между обществом, в котором господствует коллективное бессознательное, и рационалистическим обществом модерна, неспособного к коллективной мобилизации и выработке общего поля культурных норм. Впрочем, и здесь для Дж. Александера больше вопросов, чем ответов.

Среди подобных риторических вопросов, которыми он завершает свой труд, такие как: религиозность не ассоциировалась с тоталитаризмом, но когда обозначаются текущие альтернативы гражданскому обществу, идет ли речь о фундаментализме как таковом или только о его исламских версиях? Является ли терроризм настолько широко отрицательным явлением, что военизированные движения против антидемократических, даже смертоносных режимов также будут в свою очередь осквернены? Сделает ли противостояние «терроризму» и «фундаментализму» неомодерн уязвимым для консерватизма и шовинизма теории модернизации в ее ранней форме?

Книга Дж. Александера при всей глубине и привлекательности постановки проблемы полна противоречий и методологической уязвимости. Прорекларировав необходимость культурсоциологического анализа современности, автор лишь наметил направление дальнейшего пути, но не смог выработать исследовательской методологии, которая нам этот путь способна осветить. Это лишь первый, хотя и необходимый шаг на пути переосмысления природы социокультурных механизмов, определяющих лицо современного развития человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. Г. Ольховикова под ред. Д. Куракина. М.: Практикс, 2013.

2. *Бромлей Ю.* К вопросу об особенностях влияния культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. № 3.
3. *Кончаловский А.* В какого Бога верит русский человек // Российская газета. 10 апреля, 2013.
4. *Кузьмин А.Г.* К какому храму ищем мы дорогу? / А.Г. Кузьмин. М.: Современник, 1989.
5. *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Л.Г. Бызов,
кандидат экономических наук,
Институт социологии РАН