

ПЕРМСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ХРЕСТОМАТИЯ



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ХРЕСТОМАТИЯ

*Допущено методическим советом
Пермского государственного национального
исследовательского университета в качестве
учебного пособия для студентов всех направлений подготовки
и специальностей, изучающих дисциплину
«Культурология»*



Пермь 2021

УДК 008(075.8)

ББК 71я7

К900

Культурология. Хрестоматия [Электронное издание] : учебное пособие / составитель Ю. В. Ветошкина ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Электронные данные. – Пермь, 2021. – 2,17 Мб ; 226 с. – Режим доступа: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/vetoshkina-kulturologiya-hrestomatiya.pdf>. – Заглавие с экрана.

ISBN 978-5-7944-3658-7

Содержит систематически подобранные отрывки из научных произведений, составляющие объект изучения учебной дисциплины «Культурология». Способствует усвоению, закреплению пройденного материала, дополняет и расширяет знания учащихся.

Предназначена для студентов различных направлений подготовки, изучающих культурологию.

УДК 008(075.8)

ББК 71я7

*Издается по решению ученого совета философско-социологического факультета
Пермского государственного национального исследовательского университета*

Рецензенты: кафедра культурологии Пермского государственного института культуры (зав. кафедрой, д-р ист. наук, профессор
О. Л. Лейбович;

доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Уральского филиала РАЖВиЗ Ильи Глазунова, канд. искусствоведения, доцент **А. П. Крохалева**

ISBN 978-5-7944-3658-7

© ПГНИУ, 2021

© Ветошкина Ю. В., составление, 2021

ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К УЧЕБНОМУ ПОСОБИЮ

Культурология – это комплексная область гуманитарного знания, синтезирующего в себе философские, исторические, антропологические, этнографические, социологические и другие исследования культуры.

В процессе освоения дисциплины студент должен познакомиться с основными понятиями и терминами культурологии, освоить базовые концепции культурологического знания и методы анализа культуры в определенный исторический период; научиться применять на практике знание основных положений и методов культурологии; овладеть методикой сравнительного анализа социокультурных явлений разных общественных подсистем.

Учебники и учебные пособия по культурологии способны оказать определенную помощь в освоении культурологического знания. Важно помнить, однако, что глубокое постижение культуры и ее явлений возможно только в результате ознакомления с первоисточниками – трудами ученых и мыслителей разных эпох. Данная хрестоматия призвана познакомить читателей с некоторыми основными трудами в области культурологии. Большинство текстов приведены фрагментарно.

Данная хрестоматия призвана помочь студентам наглядно представить культурный процесс, сформировать культурологическое мышление, собственный взгляд на культурные события и явления прошлого и современности.

Тексты в хрестоматии расположены по разделам, соответствующим изучаемым темам в курсе «Культурология». Каждый фрагмент текста дополнен вопросами для самопроверки и обсуждения на практических занятиях.

Тексты и вопросы хрестоматии предназначены как для индивидуальных занятий, так и для занятий в группах. Хрестоматия может использоваться в учебном процессе на дневной, заочной и дистанционной формах обучения.

ТЕМА 1. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ

Иглтон Т. Идея культуры¹

Глава I. Версии культуры

Говорят, что «культура» – одно из двух или трех наиболее сложных слов в английском языке, а термин «природа», который иногда считают его противоположностью, как правило, получает почетное звание самого сложного из всех. И хотя сегодня в природе модно видеть производное от культуры, культура с точки зрения этимологии – это понятие, происходящее от «природы». Одно из его исходных значений – «культивирование», или присмотр за ростом чего-то природного. Аналогичное происхождение имеют слова, которыми мы обозначаем закон и справедливость, а равно и такие термины, как «capital» (капитал), «stock» (запас), «resuniary» (имущественный) и «sterling» (стерлинг). Однокоренное с «culture» слово «coulter» обозначает резак у плуга. Слово для обозначения самой изысканной человеческой деятельности было взято нами из сферы труда и сельского хозяйства, выращивания зерновых. Фрэнсис Бекон пишет о «культуре и удобрении умов», очевидным образом колеблясь в выборе между навозом и умственным отличием. «Культура» здесь означает деятельность, и так было задолго до того, как данное слово стало обозначать сущность. Но даже на этом, новом этапе, по всей видимости, только начиная с Мэтью Арнольда слово теряет такие связанные с ним прилагательные, как «моральный» и «интеллектуальный», и становится просто «культурой», абстракцией.

Итак, с этимологической точки зрения популярная ныне фраза «культурный материализм» – в некотором роде тавтология. «Культура» прежде всего обозначает совершенно материальный процесс, который затем метафорически переносится на дела духовные. Таким образом, в своем собственном семантическом развертывании это слово отображает исторический переход человечества от сельской жизни к городской, от свиноводства к Пикассо, от возделывания земли к расщеплению атома. Говоря на языке марксизма, оно объединяет в одном понятии базис и надстройку. Возможно, за удовольствием, которое мы, предположительно, должны получать от присутствия «культурных» людей, проглядывает память человеческого рода о преодолении голода и засухи.

¹ *Иглтон Т. Идея культуры / пер. с англ. И. Кушнareвой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 192 с.*

Но семантический сдвиг, помимо прочего, еще и парадоксален: «культурными» оказываются городские жители, а те, кто действительно возделывает землю, — нет. Те, кто культивируют землю, все меньше и меньше способны культивировать самих себя. Агрикультура не оставляет свободного времени для культуры.

Латинский корень слова «культура» — «colere» — мог означать все что угодно: от «культивировать» и «населять» до «боготворить» и «защищать». В значении «населять» слово эволюционировало от латинского «colonus» до современного «колониализма», так что названия вроде «Культура и колониализм» опять-таки содержат в себе некоторую тавтологию. Но «colere», проходя через латинское слово «cultus», становится также религиозным термином «культ», тогда как в эпоху Нового времени идея культуры как таковая приходит на смену поблекшим смыслам божественного и трансцендентного. Культурные истины, будь то высокое искусство или традиции народа, порой оказываются истинами священными, так что их нужно охранять и почитать. Культура в таком случае получает в наследство величественную мантию религиозного авторитета, но в то же время приобретает неприятное сходство с оккупацией и нашествием, и именно между этими двумя полюсами, положительным и отрицательным, располагается сейчас данное понятие <...>

Слово «культура» не только очерчивает мгновенный исторический переход — оно также выстраивает значение ряда ключевых философских вопросов. В одном этом термине смутно сфокусированы вопросы свободы и детерминизма, субъекта действия (agency) и претерпевания, изменения и идентичности, данного и сотворенного. Если культура означает активное вмешательство в естественный рост, то она указывает на диалектику искусственного и природного, того, что мы делаем с миром и что он делает с нами. В эпистемологическом отношении это «реалистическое» понятие, потому что оно подразумевает, что вне нас существует природа или сырье, однако у него есть и «конструктивистское» измерение, потому что это сырье должно быть переработано в значимую для человека форму. Словом, вопрос не в том, чтобы деконструировать оппозицию между культурой и природой, а в том, чтобы признать, что термин «культура» сам по себе является такой деконструкцией.

На следующем диалектическом витке средства культуры, которыми мы пользуемся для преобразования природы, сами оказываются производными от нее <...>

Природа производит культуру, которая меняет природу: это знакомый мотив из так называемых «Поздних комедий», в которых культура рассматривается как средство для постоянного самосовершенствования природы. Если Ариэль в «Буре» – абсолютно воздушная инстанция, то Калибан – сама земная инерция. Еще более диалектическую игру культуры и природы можно найти в описании Гонзало того, как Фердинанд спасся после кораблекрушения вплавь:

Он мог спастись:

Я видел, как боролся он с волнами,
Верхом на гребнях воду рассекая;
Вражду стихии отбивал он смело,
Встречая грудью самый бурный вал,
И голову держал он над водою.
Как веслами, руками мощно греб
Он к берегу.

Пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник

Плавание – подходящий пример такой игры, поскольку пловец активно создает поддерживающий его поток, формируя волны так, чтобы держаться на воде. И вот, Фердинанд «боролся с волнами», «верхом на гребнях воду рассекая», отбивал, встречал грудью и греб в океане, который не только неподатлив, но и «враждебен», антагонистичен, сопротивляется человеку. Но именно это сопротивление и позволяет человеку воздействовать на океан. Природа сама производит средства своего преодоления, во многом как «дополнение» у Деррида, которое содержится во всем, что оно усиливает. Как мы увидим позднее, существует странная необходимость в том ничем не оправданном сверхизобилии, которое мы называем культурой. Если природа всегда в каком-то смысле культурна, культуры строятся на том непрерывном взаимодействии с природой, которое мы называем трудом. Города возводят из песка, леса, железа, камня, воды и прочих материалов, и потому они настолько же природны, насколько сельские идиллии культурны. Географ Дэвид Харви утверждает, что в Нью-Йорке нет ничего «неестественного», и сомневается в том, что можно говорить, будто первобытные народы «ближе к природе», чем Запад. Слово «manufacture» (изготовление) первоначально означало ручное ремесло и было, таким образом, «органичным», но со временем стало обозначать механическое массовое произ-

водство и тем самым приобрело уничижительные оттенки искусственности, как, например, в выражении «искусственные различия и разделения».

Если культура изначально означает культивирование, то это указывает одновременно на регулирование и на спонтанный рост. Культурное – это то, что мы можем изменить, однако сама эта изменяемая материя обладает собственным автономным существованием, что сближает ее с неподатливостью природы. Вместе с тем культура – это еще и вопрос следования правилам, предполагающего взаимодействие регулируемого и неуправляемого. Следование правилу не похоже на подчинение физическому закону, поскольку включает в себя творческое применение указанного правила. Ряд «2–4–6–8–10–30» вполне может представлять последовательность, заданную правилом, просто не тем правилом, которое более всего ожидается. И не может быть правил для применения правил, иначе возникнет регресс в дурную бесконечность. Без такой незавершенности правила не были бы правилами, подобно тому как слова не были бы словами, но это не означает, что любое действие может считаться следованием правилу. Следование правилам не вопрос анархии или автократии. Правила, как и культуры, не являются ни совершенно случайными, ни жестко детерминированными, то есть и правила, и культуры подразумевают идею свободы. Тот, кто полностью освобожден от культурных условностей, не более свободен, чем тот, кто является их рабом.

Идея культуры означает в таком случае двойной отказ: от органического детерминизма, с одной стороны, и от автономии духа – с другой. Она дает отпор одновременно и натурализму, и идеализму: в пику натурализму она настаивает на том, что в природе существует нечто, что превосходит и разрушает ее, а в пику идеализму – на том, что верховная инстанция человеческой деятельности укоренена в биологии и природной среде. Тот факт, что «культура» (подобно «природе») может быть и описательным, и оценочным термином (означая и то, что в действительности эволюционировало, и то, что еще только должно эволюционировать), равнозначен отказу от натурализма и идеализма. Хотя в этом понятии заложено отрицание детерминизма, в нем содержатся и опасения относительно волюнтаризма. Как люди не только продукт своей среды, так и эта среда не просто глина для их произвольной лепки самих себя. Хотя культура преобразует природу, природа устанавливает этому процессу четкие пределы. Само слово «культура» содержит в себе конфликт между деланием и сде-

ланностью, рациональностью и спонтанностью, являя собой укор развоплощенному разуму Просвещения и бросая вызов культурному редуционизму, характерному для столь многих направлений современной мысли. Оно даже намекает на политическое противопоставление эволюции, «органической» и «спонтанной», и революции, искусственной и «сознательной», а также подсказывает, как можно выйти за рамки данных избитых антитез. Означенное слово странным образом соединяет стихийный рост и расчет, свободу и необходимость, идею сознательного проекта с идеей незапланированного излишка. И если это справедливо для слова, это так же справедливо и для деятельности, которую оно обозначает. Когда Фридрих Ницше искал практику, которая могла бы устранить противопоставление свободы и детерминизма, он обратился к опыту создания произведений искусства, который не только переживается художником как свободный и необходимый, творческий и принуждающий, но в котором и сами названные категории отражаются одна в другой, таким образом сводя эти истрепанные противоположности к точке неразличимости.

Слово «культура» направлено в обе стороны еще и в ином смысле. Дело в том, что оно может указывать на разделение внутри нас самих, то есть между той нашей частью, которая культивирует и облагораживает, и тем внутри нас (что бы это ни было), что поставляет сырье для такого облагораживания. Как только культура начинает рассматриваться как самосовершенствование, она постулирует дуальность высших и низших способностей, воли и желания, разума и страсти, которую затем тут же вызывается преодолеть. Природа теперь уже не вещество мира, но опасное привлекательное вещество самости. Как и «культура», слово «природа» означает и то, что вокруг нас, и то, что внутри нас, и подрывные влечения внутри могут быть легко приравнены к анархическим силам вовне. Культура, следовательно, категория самопреодоления в той же мере, в какой и самореализации. Если она восхваляет самость, она же ее и дисциплинирует, эстетика и аскеза идут рука об руку. Человеческая природа и свекольное поле не совсем одно и то же, но, как и поле, человеческая природа нуждается в культивировании, так что, когда слово «культура» переключает нас с природного на духовное, оно также указывает на сходство между ними. Хотя мы культурные существа, мы еще и часть природы, над которой мы работаем. В самом деле, смысл слова «природа» в какой-то мере заключается в том, чтобы напоминать нам о континууме, образуемом нами и нашим окружением, а слово «культура» служит для подчеркивания различия. В процессе формирова-

ния самого себя действие и пассивность, желаемое всеми силами души и голая данность вновь объединяются, на этот раз в одном и том же индивидуе. Мы схожи с природой в том, что должны быть, как и она, закованы в форму, но отличаемся от нее тем, что можем сделать это с собой сами, таким образом вводя в мир определенную степень рефлексивности, до которой остальная природа возвыситься не может. Как культиваторы самих себя, мы – глина в собственных руках, каждый из нас – одновременно искупитель и нераскаявшийся преступник, грешник и священник в одном лице. Сама по себе наша низкая природа не возвысится до благодати культуры; но грубо навязать ей эту благодать тоже нельзя. Скорее, культура должна сотрудничать с врожденными влечениями природы, побуждая ее к тому, чтобы она вышла за свои пределы. Но сама потребность в культуре подсказывает, что в природе есть некая нехватка, что наша способность подниматься на высоты, недоступные нашим собратьям по природе, является необходимостью, потому что наше естественное состояние намного более «неестественно», чем у них. И если в слове «культура» скрываются история и политика, в нем также заложена теология.

Вопросы:

1. Опишите семантический процесс становления слова «культура».
2. Как складывались взаимоотношения культуры и природы исторически?
3. Как вы понимаете высказывание: «само слово “культура” содержит в себе конфликт между деланием и сделанностью...»? Объясните, приведите примеры.
4. Нарисуйте схему, где были бы три компонента: человек, культура, природа согласно концепции Т. Иглтона?

Баткин Л. Пристрастия²

Неуютность культуры

Это слово заболтали.

Ссылаются на то, что когда-то американские антропологи Кребер и Клохтон насчитали 162 или сколько там разных дефиниций «культуры». На самом деле расхождений несравненно меньше. Может быть, даже есть только одно расхождение в понимании культуры. Но оно – существенно.

Я не собираюсь добавлять к множеству определений еще и свое. Да у меня и нет какого-то оригинального собственного подхода. Все же придется – следуя преимущественно за М. М. Бахтиным – отметить то, без чего дальнейшие рассуждения были бы недостаточно ясны.

Во-первых, культура относится к миру текстов (разумеется, не только словесных) и живет исключительно внутри этого мира. Знание внетекстовых реалий часто выступает осязательным условием понимания... или отвлекает от него. Мы почти ничего не знаем о Шекспире и в состоянии чуть ли ни день за днем проследить биографию Пушкина; это вряд ли помогает нам проникнуть в «Маленькие трагедии» лучше, чем в «Гамлета». (Боюсь, что для некоторых пушкинистов отношения поэта с Натальей Николаевной или предыстория дуэли стали более волнующим предметом, чем интерпретация сочинений Пушкина.) В принципе, все важнейшее в тексте культуролог обнаруживает, не выходя за его пределы, в том числе и другие тексты.

Во-вторых, не всякий текст и не с любой стороны взятый есть феномен культуры. Культурным его делает только то, что перед нами не безлично-вещная «информация», не пассивный и безгласный объект исследования, строго говоря, не «текст», а произведение чужого сознания. Мы имеем дело именно с автором, с «другим», с его мировидением и, следовательно, с тем смыслом, который в тексте обрел голос. В культуре не содержится ничего, кроме смыслов (и способов их передачи). Это встреча в осмысленном мире.

Наше собственное осмысление бытия включается в ситуацию культурного общения. Смыслы всегда несходны и порой поразительно далеки друг от друга. Это осложняет, но это же – инаковость – делает нужным и возможным акт перевода (истолкования). Историк, литературный критик, искусствовед – профес-

² Баткин Л. М. Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре. М.: ТОО «Курсив-А»: Журн. «Октябрь», 1994. 282 с.

сионально подготовленные переводчики, но в широком плане в переводе участвует каждый читатель (слушатель, зритель). Мы стараемся понять духовное послание автора.

Однако, в-третьих, автора мы не видим. Он, может быть, умер. В 1321-м или 1837 году. Авторский (индивидуальный или коллективный) голос звучит в тексте, и сам текст становится активным субъектом культуры, существующим словно бы одновременно со всеми, кому он отвечает и кого озадачивает в «большом времени». Так же как индивид, свойства и способности которого раскрываются по-новому, меняются в зависимости от того, с кем он общается и в какие обстоятельства попадает, смысл текста тоже раскрывается иначе, обогащается, поворачивается в новых исторических контекстах, во встречах с новыми собеседниками.

А это, в-четвертых, означает, что культурная сторона текста – его творческая суть. Шекспир, Леонардо, Моцарт, но также и самый скромный смысл, с которым мы соприкасаемся, входя в нас, творят нас. И мы – усилием толкования, вопрошанием, спором, согласием, удивлением, любым встречным откликом – его творим, пользуясь, как говорит Бахтин, «преимуществом вненаходимости».

«Металингвистика» Бахтина непосредственно устремлена на смысловую окраску слова, лексическую, интонационную, стилевую. Но внимание может быть сосредоточено и на «чистых» понятийных – или допускающих доведение до понятия – смыслах, на выявлении в текстах логических возможностей и коллизий. Историк культуры вытягивает их наружу, делает это тем убедительней, чем более чутко и уважительно умеет вслушиваться и воспроизводить позицию автора. Автор первым сам себя толкует, поскольку тоже вступает в диалог с чужими смыслами в своем сознании – и тем общается с собою же. (Логикой такого внутреннего, «мысленного диалога» у нас глубоко занимается В. С. Библер.)

Следовательно, культурное сознание, напрягаясь, пересоздается, а не просто отражает, усваивает, закрепляет, воспроизводит нечто готовое: этим последним, если прибегнуть к давно известному различению понятий (но придать ему несколько непривычное значение), занимается цивилизация, «цивилизованное», а не «культурное» сознание. Безусловно, оно также требует изучения, его функции не менее социально необходимы, но, повторяю, это не культурные функции в разделяемом мною понимании.

Онтологически культура – не что иное, как внесение в мир смысла и уже одним этим – изменение мира и самоизменение субъекта культуры.

Между тем для многих людей – среди них встречаются и специалисты «по культуре» – это слово есть синоним чего-то надежного и устойчивого. Парфенон, Шекспир, Пушкин – имена, звучание которых успокоительно уже потому, что это вечные имена, сработанные из мрамора или бронзы. За их оградой тихо и торжественно, здесь неуместны неопределенность, сомнения, резкие жесты, хриплые голоса.

«Культура» – то, с чем принято соглашаться. Кому придет в голову спорить с Бахом или с Реймским собором?

Впрочем, в ритуал нынешнего «приобщения» к культуре характерно входит отношение к ней «как к живой». Поэтому вполне разрешается умно поспорить – не с Бахом, конечно, но о Бахе – или даже сознаться, что «Джоконда» «ничуть не затронула». Это неплохо, это служит признаком основательности или, напротив, доверчивой непосредственности – словом, подлинности вашего отношения к культуре. В таких спорах и признаниях, происходят ли они на страницах академического журнала или за чайным столом, всегда присутствует приятное ощущение безопасности.

Это не то, что приглашать на ужин статую Командора... Получается, будто культура – специфически человеческий способ гармонизовать душераздирающие крайности неухоженной природности и непросвещенной социальности. Такую культуру приобретают – вместе с образованием, хорошими книгами, дисками, альбомами репродукций. От нее ожидают, что она сделает индивида существом добропорядочным и воспитанным и поможет ему достичь, хотя бы внутри себя, некой комфортной позиции посреди всемирных испытаний.

На соответствующем уровне это действительно превращается в духовную проблему. Как не понять добрых людей, которые хотят уберечь упорядоченное, тождественное себе сознание от искусительных нашептываний змия, за коими последовало бы философское грехопадение и изгнание из рая в неизвестность истории. Хотят укрыться от бушующей за окнами стихии «демонизма», от незаконного пересмотра первооснов существования и мышления, пересмотру не подлежащих.

И вот «культура» становится чем-то вроде заклинания! Ученые специалисты по культуре формулируют все эти вещи, разумеется, куда глубокомысленно

ней; но все же дело часто сводится к тому, что в культуре видят мачту, к которой велел привязать себя Одиссей, чтобы устоять перед голосами сирен. Нужно зафиксировать сознание в одной точке и во что бы то ни стало остаться неподвижным.

Если уж речь идет об успокоении, обретаемом в культуре, то нетрудно догадаться, что при этом культуру нельзя представить иначе, как готовой и законченной. Культура более или менее отождествляется с традицией. Она кристаллизуется в нормах и образцах, будь то заповеди морали или (неприменно «высокие») «творения искусства». История – вынужденное, навязанное такой культуре приключение, которому она, склоняясь в душе к благопристойной традиционности, всячески и с отвращением противится. Всякие кризисы и муки культуры, всякие нарушения ее гармонической меры с этой точки зрения антикультурны и лишь показывают, что нигилистические силы «чистой» природности и «чистой» социальности часто действуют безуспешно.

При подобном подходе к культуре не возникает ни малейшей внутренней логической необходимости в обосновании культуры как творчества. Напротив, структура консервативно охранительного подхода неизбежно выталкивает напроць все, что неудобно для порядка, все бескомпромиссно-критическое, угловатое и запальчиво-новое, из которого еще неизвестно, что получится, все странное и неправильное, вообще все неоднозначное, все, что остается неустранимо-проблемным, открытым, трагическим.

А ведь мы слышим обычно при этом немало слов о «трагизме культуры»! Но имеется в виду только то, что происходит вокруг да около культуры, только то, что с нею творится, а не как творит она, – короче, внекультурный трагизм обстоятельств, но не трагизм как определение самой культуры, совпадающий с ее способом жить, не тот трагизм, который культура, вполне достойная этого названия, непременно должна вносить и вносит в мир.

Ибо культура, взятая с творческой, порождающей, а не просто репродуцирующей стороны, как способность человека мысленно экспериментировать, воображать еще не существующее или даже не могущее существовать, видеть во всем наличном материал для изменения и тем самым менять, прежде всего, самого себя, становясь подлинным историческим субъектом, – такая, культурная, культура, конечно, отмечена высоким трагизмом. Всюду она стремится нарушить стереотипность, законченность, равновесие, отменяет привычный порядок – словом, создает проблемы, а не решает их. Притом культура касается ве-

щей не второстепенных, а главных для мироздания, то есть идет на смертельный риск. Ставит перед человеком последние вопросы и побуждает решать их так, как будто никаких решений до сих пор не было.

Быть культурным человеком – значит отличаться «странной и опасной манерой всякий вопрос решать с начала (что значит со своего личностного начала)». И еще: «то же самое слово, которое кажется абсолютно ясным, если мы слышим или употребляем его в обиходной речи... становится сказочно-головоломным, приобретает странную неподатливость... как только мы изымаем его из обращения, дабы рассмотреть его само по себе...».

<...> Что значит «забыть» традицию? Разве культурный человек может ее забыть, разве так когда-нибудь бывает? Успокоимся, так не бывает. Тот, кто хочет высказаться, находит любой повод для высказывания обросшим со всех сторон прежними высказываниями (об этом прекрасно писал Бахтин).

Таким образом, варварски желают забыть только то, что слишком хорошо помнят. Забывание есть вместе с тем отклик, вопрос, дерзость и просто переиначивание в результате переноса в новый контекст. Но такой перенос совершается всегда и неизбежно, потому, в известном смысле, даже люди, наиболее строго оберегающие неприкосновенность классиков от слишком раскованных сценаристов и режиссеров, тоже невзначай проделывают с «наследием» нечто удивительное. Заспиртованный фрукт – это ведь уже вовсе не тот плод, который свисал с ветки. Так что приходится распространить и на унылых догматиков слова Блока: «Ложь, что мысли повторяются. Каждая мысль нова, потому что ее окружает и оформляет новое». Даже если новость состоит в выхолащивании или консервировании мысли <...>

Говоря же серьезно: невозможно пробиться прямо и непосредственно к бытию сквозь толщу ставшей культуры, расслышать безмолвное бытие в гуле человеческих голосов. Но и невозможно не пробиваться для культуры становящейся. Само собой, обязательна достаточная осведомленность, чтобы просто-душно не принять чужое и готовое за свое, и надо владеть гортанью, чтобы раскрепостить собственный голос. А все-таки нужно как-то высвободиться из всего этого. («Проглотить океан книг и извергнуть его обратно» – кажется, Уитмен?)

Культура вынуждена иметь дело с культурой же, обращая все, к чему прикасается, как Мидас, в золото. Например, всякая ностальгия по первоначальному, «естественному» существованию – от античной и ренессансной пасторали до

Руссо и Толстого – немедленно превращает и опрощение в сугубо культурное и весьма сложное переживание.

Но если не осталось пустого пространства, если все оно заставлено культурой, то культуре некуда расти. «Все уже сказано». Нет другого выхода, кроме забывания. Опереться всерьез, всей тяжестью современности, на традицию – значит ее опровергнуть. Или слышат в произведениях прошлого то, чего не могли слышать создавшие их когда-то поэты и композиторы, то есть перестают помнить первоначальный смысл; или бросают традиции прямой вызов. Так или иначе, невольно люди творческие обращаются с классиками непочтительно (люди нетворческие подобным образом поступают, только пока неизвестно, что это классики). И тем продлевают им жизнь.

Боже мой, да на этом в нашем столетии соглашались самые крупные и несходные люди, предельно несходные! Ежели чего не стоит нам нынче забывать, так это сказанного ими о пользе «забывания». Вот известные слова Ю. Н. Тынянова (1925 год), обращенные к памяти скончавшегося за год до того писателя-юноши Льва Лунца: «Вы... знали, что литературная культура весела и легка, что она не “традиция”, не приличие, а понимание и умение делать вещи нужные и веселые... и в первую очередь знали, что “классики” – это книги в переплетах и в книжном шкафу и что они не всегда были переплетены, а книжный шкаф существовал раньше их. Вы знали секрет, как ломать книжные шкафы и срывать переплеты. Это было веселое дело, и каждый раз культура оказывалась менее “культурной”, чем любой самоучка, менее традиционной и, главное, гораздо более веселой...».

«Веселость» здесь противостоит академическому занудству, историко-литературному чинопочитанию, но отнюдь не трагизму культуры; веселость и трагизм, веселость и предельная серьезность как раз совпадают.

<...> Блок тоже согласился бы. Футуристы мальчишески освистывали Пушкина, будто находились на его, Пушкина, поэтическом вечере. Деликатному Блоку не мог нравиться поднятый ими шум, но он заступился за футуристов, справедливо полагая, что заступает этим за Пушкина. «...Пушкина научили любить опять по-новому – вовсе не Брюсов, Щеголев, Морозов и т.д., а... футуристы. Они его бранят по-новому, а он становится ближе по-новому... Брань во имя нового совсем не то, что брань во имя старого, хотя бы новое было неизвестным (да ведь оно всегда таково), а старое – великим и известным. Уже потому, что бранить во имя нового – труднее и ответственнее».

Итак, помнят только то, что забывают. Привычный семиотический фон (традиция) освежается благодаря нарушениям, новизна которых, в свой черед, значима лишь на этом фоне (как показали еще Тынянов и Шкловский). Из бунта против «культуры» (то есть против старой и омертвленной культуры, хотя по форме это нередко бунт против «культуры вообще» – как у «новых левых»... или у Льва Николаевича Толстого) может не выйти ничего путного, иногда же что-то выходит, а именно – новая культура.

Положим, доля конформности обязательно присутствует в творческой культуре – и даже плодотворна, но лишь в качестве одного из спорящих голосов (побуждений, логик, семиотических функций), не заглушающего иные голоса. Если же потребность в порядке принимается за потребность в культуре и заставляет от порога отбросить «чудовищные домогательства» – порядок, разумеется, будет восстановлен, но, боюсь, в последнем счете внекультурными средствами.

Изложенное никоим образом не означает, что новое всегда право и симпатично или что плохо быть поборником старины, вообще не предрешает никакой конкретной позиции. Однако вот что важно: спор остается подлинно культурным, лишь пока он длится. Длится же он нескончаемо, по Бахтину, поскольку идет не между отвлеченными, овнешненными идеями-результатами, а между субъектными и поэтому равноправными, никем и ничем, даже смертью, не отменяемыми сознаниями, укорененными в историческом социуме культуры.

В этом плане само противопоставление «нового» и «старого» как таковых снимается в споре, их принципиально синхронизирующем. Существенно не одобрение и не отвержение нового, не одобрение и не отвержение традиционного, а диалогическая активность, следовательно, понимание чужой, пусть и культурно-враждебной, позиции как реальной, незавершенной проблемы, как «чужой правды» и, следовательно, точно такое же восприятие своей, кровной правды как открытой, незавершенной.

Примечательно частое недоразумение вокруг формулы Бахтина о том, что культура располагается «на границе». Одни считают, что это граница, отделяющая «человеческое» от «нечеловеческого» или «надчеловеческого»; другие – что это та трещина, которая, по известному слову Гейне, «проходит через сердце поэта». Но мысль Бахтина не имеет ничего общего с моралистической риторикой. Ищут некую границу за пределами культуры, так что культура оказыва-

ется на чьей-то чужой границе, обращенная лицом к лицу к внекультурным категориям.

У Бахтина же культура (как и личность) целиком размещается на собственной границе, то есть на границе с другой культурой, с инаковым смыслом, со всем тем, что может послужить обновлению смысловых запасов наличной культуры: «границы проходят всюду через каждый момент ее».

Для моралистического подхода характерно то, что культура берется не изнутри, не в ее отношении к себе самой, а лишь в отношении к природе, социуму и чему угодно; ищут ей место во внешнем для культуры мире, указывают ее роль, беспокоятся о ней, связывают с ней надежды на устройство жизни – короче, толкуют не о проблеме культуры, а о проблемах с культурой. Социальность, соответственно, понимается не как строение и функционирование культуры, а как ее причина или наваждение, как та внешняя среда, в которой ей предстоит выполнить гуманистическую миссию. Для выполнения миссии сама культура должна по необходимости восприниматься как благополучная, цельная, непроницаемая, милая. С «культурой» охотно ассоциируют благородную патину далеких эпох и особенно классицистскую гармоничность (так называют то, в чем уже не чувствуют риска, не замечают неустранимой проблемности). Возле «культуры» надеются согреться, как у домашнего очага. Только нужно сперва защитить ее от всяких исторически привнесенных вещей, делающих культуру какой-то странной и неудобной...

Вообще некоторые люди любят думать, что в культуре всегда есть что-то лишнее, без чего на благо культуре лучше бы обойтись. Предлагают выбросить то подсознательное и причудливо-химическое, то слишком чувственное, то «бездушную» системность, рассудочность и тому подобное; то «мрачное» средневековье, то «индивидуалистическое» Возрождение, то практический анализ Нового времени. Конечно, кому что нравится. Однако культура в ее современном понимании (как теоретическая идеализация заложенной в эмпирическом сознании способности к творчеству и саморазвитию, к выходу за свои пределы), культура нуждается решительно во всех возможных культурах прошлого и настоящего и во всех человеческих склонностях и «сущностных силах» (Маркс), ибо жизнь культуры состоит лишь в их сопряжениях и отталкиваниях, в их взаимном провоцировании в человеческой голове, дающем стимулы для исторического движения.

Наивозможная полнота включения в себя (вовсе неравнозначного согласия), бездонность диалога – вот что потребно для культуры. Любое механическое редуцирование, заочное исключение из внутреннего спора – вот что культуру действительно выхолащивает <...>

Однако, может быть, истолкование культуры как парадокса, как собственного кануна делает ее слишком элитарной? Наоборот, если культура – это прекрасные нормы и великие образцы, к которым следует приобщиться, если культура более или менее подменяется образованностью и тому подобным, то неизбежна иерархия потребляющих, «знающих» культуру. Но культуру нельзя «знать», ее никогда не знают, ее творят. Значит, культура – достояние только тех, кто творит? Да. Однако творят ее, разумеется, не только те, кто пишет музыку или ставит спектакли, но и те, кто слушает и смотрит – при условии, что это становится событием (трудностью, проблемой), возбуждающим цепную реакцию собственного ума и сердца, из которой сознание в какой-то степени выходит обновленным.

До новоевропейской эпохи и даже до нашего века не было проблемы культуры, культуры как проблемы. В традиционной оппозиции «культура-природа» творческий момент скрадывался именно потому, что им равномерно окрашивалась вся упорядочивающая деятельность человека. Фермент, который дает окраску, не был выявлен, сгущен. Только в исторически новой оппозиции «культура-цивилизация», с разграничением возможности и готового результата, самообновления и воспроизведения, толкования и знания, смысла и информации, вечной динамики и стабилизации, – короче, когда потребовались дальнейшие внутренние дифференциации понятия «культура», которые объяснили бы неслыханно новый способ исторического движения, – только тогда культура стала трудностью в отношении к себе.

Проблема культуры возникла вместе со всемирностью как тем качеством, которое тоже присутствовало раньше в мировой истории скрыто и неполно и тоже стало специфическим открытием XX века.

Дело не в одном лишь общеизвестном факте, что катастрофическая (для традиционалистского сознания) быстрота исторических перемен непоправимо нарушила, запутала «нормальное», плавное соотношение культурной и цивилизаторской функций, творчества и репродуцирования, заострило это соотношение до парадокса, подчас болезненно сказываясь на той и на другой функции. Важнее всего то, что впервые современная культура перестала (или перестает)

считать себя лучшей и последней, ощущает себя распахнутой во все стороны, обеспечивает место в себе для любой значимой и непривычной конфигурации прошлого и настоящего, напряженно заглядывает в незнакомое будущее – и только на многоязыкости, на небывалой диалогической активности строит утверждение собственной уникальности. Стихли (затишают) споры о том, «какое искусство выше», или «выживет ли театр в конкуренции с кино», или «что лучше, искусство или наука», и т.п. Исчезает (исчезнет?) иерархическое, нормативное мышление.

Европоцентризм еще дает себя знать в последних попытках торжественно возвысить неевропейские культуры путем перенесения на них конкретно-европейских исторических понятий, вместо выяснения их равноправной специфичности, их «правды».

Но этот наивный европоцентризм изжит развитием именно европейского типа культуры, на почве которого только и стало возможным сознательно-диалогическое сопоставление культур. Европеизм, конечно, перестал быть географическим, региональным понятием (на «Востоке» возникает «западное», на «Западе» достаточно «восточного»).

Лишь на Западе, однако, и «Запад» и «Восток» впервые становятся сами собой.

Дело идет от суммы национальных и региональных монологов к всемирной многоголосице третьего тысячелетия, к «единству не как природному одному-единственному, а как диалогическому согласию неслиянных двух или нескольких».

Культура не так уж хрупка и уязвима, у нее верблюжий желудок. «Цивилизация» (под которой, кстати, в отличие от распространенного взгляда, здесь не подразумевается ничего скверного, если только отношения цивилизации со своей культурой остаются нормально-трудными, драматическими, иначе говоря, культурными) – это или не втянутые в культуру инертно-традиционалистские элементы, или культура, выпавшая в осадок, остановленная и приспособленная. Но культура умеет придавать современную остроту архаике и вторично утилизировать собственные осадки. В истинно-культурном контексте все идет в дело: частушка становится «Двенадцатью», голливудские сантименты и трюки – фильмами Чаплина, вывеска – картиной Пиросмани. Культура не только противостоит цивилизации, но и жить без нее и минуты не могла

бы, не отвечая ей, не пародируя, не переплавляя, не подхватывая в ней все характерное. Цивилизация – дикий заказник культуры.

Культуре все на пользу и на здоровье, был бы в этом какой-то живой смысл. Только с мертвыми вещами ей делать нечего. Не будем защищать культуру. Постараемся лучше ей не мешать.

Вопросы:

1. Л. М. Баткин пишет, что не собирается добавлять к множеству определений свое собственное, и тем не менее дает это определение. Найдите это определение(-ия) культуры, запишите и дайте свою интерпретацию.

2. Что значит быть культурным человеком, по Л. М. Баткину?

3. Каким образом, по Л. М. Баткину, рождается новая культура?

4. Что Л. М. Баткин понимает под культурными границами?

ТЕМА 2. ВЕДУЩИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ

Шпенглер О. Закат Европы³

Введение

Гибель Запада, рассмотренная таким образом, означает не больше и не меньше, как проблему цивилизации. Здесь налицо один из основных вопросов всякой истории более преклонного возраста. Что такое цивилизация, понятая как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры?

Ибо у каждой культуры есть своя собственная цивилизация. Впервые эти оба слова, обозначавшие до сих пор смутное различие этического порядка, понимаются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой органической последовательности. Цивилизация – неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – конец, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью.

Только это и приводит к пониманию римлян как наследников эллинов. Только таким образом и предстает поздняя античность в свете, разоблачающем ее глубочайшие тайны. Ибо что же еще может означать тот факт (оспаривание коего выглядело бы лишь пустословием), что римляне были варварами, но варварами, не предшествующими великому подъему, а замыкающими его? Бездушные, далекие от философии, лишены искусства, с расовыми инстинктами, доходящими до зверства, бесцеремонно считающиеся лишь с реальными успехами, стоят они между эллинской культурой и пустотой. Их направленная только на практическое фантазия – они обладали сакральным правом, регулирующим отношения между богами и людьми, как между частными лицами, и

³ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. / пер. с нем., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993.

ни одним доподлинно римским сказанием о богах – представляет собою черту характера, которая вообще не встречается в Афинах. Греческая душа и римский интеллект – вот что это такое. Так различаются культура и цивилизация. И это можно сказать не только об античности. Все снова и снова всплывает этот тип крепких умом, но совершенно неметафизических людей. В их руках духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они провели в жизнь вавилонский, египетский, индийский, китайский, римский империализм. В такие эпохи буддизм, стоицизм и социализм достигают зрелости окончательных жизненных настроений, способных еще раз охватить и преобразить угасающее человечество во всей его субстанции. Чистая цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке (Abbau) ставших неорганическими и отмерших форм.

Переход от культуры к цивилизации происходит в античности в IV веке, на Западе – в XIX веке. С этого рубежа великие духовные решения приходятся уже не на «весь мир», как это было ко времени орфического движения и Реформации, где на счету оказывалась каждая деревня, а на три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории и по отношению к которым совокупный ландшафт культуры опускается до ранга провинции, только и занятой тем, чтобы питать мировые города остатками своей высшей человечности. Мировой город и провинция – этими основными понятиями каждой цивилизации очерчивается совершенно новая проблема формы истории, которую мы, нынешние люди, как раз переживаем, не имея даже отдаленного понятия обо всех ее возможных последствиях. Вместо мира – город, некая точка, в которой сосредоточивается вся жизнь далеких стран, между тем как оставшаяся часть отсыхает; вместо являющегося многообразием форм, сросшегося с землею народа – новый кочевник, паразит, обитатель большого города, чистый, оторванный от традиций, возникающий в бесформенно флюктуирующей массе человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатии к крестьянству (и к его высшей форме – помещицкому дворянству), следовательно, чудовищный шаг к неорганическому, к концу, – что это значит? Франция и Англия сделали уже этот шаг, Германия собирается его сделать. Следом за Сиракузами, Александрией идет Рим. Следом за Мадридом, Парижем, Лондоном идут Берлин и Нью-Йорк. Стать провинцией – такова судьба целых стран, расположенных вне радиуса излучения одного из этих городов, как некогда Крит и Македония, а сегодня – скандинавский Север.

Раньше борьба за понимание идеи эпохи на почве метафизически, культово или догматически запечатленных мировых проблем велась между почвенным духом крестьянства (дворянство и духовенство) и «светским» патрицианским духом старинных и прославленных маленьких городов ранней дорической и готической эпохи. Таковыми были распри вокруг религии Диониса – к примеру, при тиране Клисфене Сикионском, – вокруг Реформации в немецких имперских городах и в гугенотских войнах. Но подобно тому как эти города в конце концов одолели деревню – чисто городское сознание мира встречается уже у Парменида и Декарта, – так одолевает их мировой город. Здесь обнаруживается духовный процесс, свойственный всем поздним эпохам – ионике, как и барокко. Нынче, как и в эпоху эллинизма, на пороге которого значитесь основание искусственного и, значит, чужеземного большого города, Александрии, эти культурные города – Флоренция, Нюрнберг, Саламанка, Брюгге, Прага – стали провинциальными городами, оказывающими безнадежное внутреннее сопротивление духу мировых городов. Мировой город означает: космополитизм вместо «отчизн», холодный фактический смысл вместо благоговения перед преданием и старшинством, научная иррелигиозность как петрефакт представившейся религии сердца, «общество» вместо государства, естественные права вместо приобретенных. Деньги как неорганическая, абстрактная величина, оторванная от всех связей со смыслом плодородной почвы, с ценностями исконного жизненного уклада, – вот чем римляне превосходили греков. С этого момента благородное мировоззрение оказывается также и вопросом денег. Отнюдь не греческий стоицизм Хрисиппа, но позднеримский стоицизм Катона и Сенеки предполагает в качестве основы некий уровень зажиточности, и вовсе не социально-этическое настроение XVIII столетия, а аналогичный образ мыслей XX столетия, если он готов проявить себя на деле сверх всякого рода профессиональной – рентабельной – агитации, оказывается нынче по плечу миллионерам. К мировому городу принадлежит не народ, а масса. Ее бестолковость по отношению ко всякой традиции, означающая борьбу против культуры (дворянства, церкви, привилегий, династии, конвенций в искусстве, границ познавательных возможностей в науке), ее превосходящий крестьянскую смышленность острый и холодный ум, ее натурализм совершенно нового пошиба, в своем стремлении назад далеко опережающий Сократа и Руссо и опирающийся во всем, что касается сексуального и социального, на первобытночеловеческие инстинкты и состояния, то самое *panem et circenses*, которое нынче снова всплы-

вает под видом борьбы за увеличение заработной платы и спортивной площадки, – все это знаменует по сравнению с окончательно завершенной культурой и провинцией некую исключительно новую, позднюю и бесперспективную, но вместе с тем и неизбежную форму человеческой экзистенции.

Вот реальность, которая хочет быть увиденной, не глазами партийного функционера, идеолога, злободневного моралиста, из тупика какой-нибудь «точки зрения», но с безвременной высоты, взором, устремленным на тысячелетия мира исторических форм, – если действительно силятся постичь великий кризис современности.

Я вижу символы первостепенного порядка в том, что в Риме, где триумвир Красс был всемогущим спекулянтом земельными участками, отведенными под строительство, красующийся на всех надписях римский народ, перед которым даже на расстоянии трепетали галлы, греки, парфяне, сирийцы, в неимоверной нищете ютился в густонаселенных многоэтажных домах неосвященных предместий и обнаруживал полное равнодушие или своего рода спортивный интерес к успехам милитаристической экспансии; что многие благородные семьи родовой аристократии, отпрыски победителей кельтов, самнитов и Пшнибала, вынужденно отказывались от своих родовых поместий и снимали жалкие квартиры, поскольку не участвовали в опустошительной спекуляции; что, в то время как вдоль *Via Appia* высились удивляющие еще и по сей день надгробные памятники денежных тузов Рима, тела покойников из народа вместе с трупами животных и городским мусором выбрасывались в ужасающую братскую могилу, пока при Августе, чтобы предотвратить эпидемии, не засыпали это место, на котором тогда же Мecenат разбил свой знаменитый сад; что в обезлюдевших Афинах, живших туристическими доходами и благотворительными фондами богатых чужеземцев (к примеру, иудейского царя Ирода), путешествующая чернь слишком быстро разбогатевших римлян глазела на творения Перикловой эпохи, в которых она смыслила не больше, чем американские посетители Сикстинской капеллы в Микеланджело, после того как оттуда стащили все передвижные произведения искусства или скупили их по фантастическим ценам, диктуемым модой, воздвигнув взамен этого колоссальные и надменные римские постройки рядом с глубокими и скромными творениями старого времени. В этих вещах, которые историку должно не хвалить или порицать, а морфологически взвешивать, взору того, кто научился видеть, непосредственно предстает идея.

Ибо в дальнейшем выяснится, что с этого момента все крупные конфликты мировоззрения, политики, искусства, знания, чувства стоят под знаком указанной антитезы. Чем является цивилизованная политика завтрашнего дня в противоположность культурной политике дня вчерашнего? В античности риторикой, на Западе журналистикой, находящейся к тому же на службе у той абстракции, которая репрезентирует мощь цивилизации, – денег. Это их дух незаметно проникает во все исторические формы жизни народов, зачастую вовсе не меняя их и не разрушая. Римское государство по самой форме своей оставалось от старшего Сципиона Африканского до Августа гораздо более устойчивым, чем это по обыкновению принято считать. Однако влиятельные партии являются лишь по видимости средоточиями решительных действий. Все решается ограниченным количеством превосходных умов, чьи имена в данный момент, пожалуй, даже и не относятся к известнейшим, тогда как внушительная масса политиков второго сорта, раторов и трибунов, депутатов и журналистов, весь этот ассортимент, по мерке провинциальных горизонтов, поддерживает в самых низах иллюзию самоопределения народа. А искусство? Философия? Идеалы платоновского и кантовского времени относились к высшему человечеству вообще; идеалы эллинизма и современности, главным образом социализм, а также внутренне состоящий с ним в кровном родстве дарвинизм со всеми своими столь основательно негётевскими формулами борьбы за существование и искусственного отбора, родственные с этим в свою очередь женский вопрос и проблема брака у Ибсена, Стриндберга и Шоу, импрессионистические склонности анархической чувственности, весь пучок современных тоскливых вожделений, прелестей и скорбей, выражением которых является лирика Бодлера и музыка Вагнера, – все это предназначено не для мирочувствования деревенского и вообще естественного человека, но исключительно для столичного мозгляка. Чем меньше город, тем бессмысленней занятия такого рода живописью и музыкой. К культуре принадлежит гимнастика, турнир, атональные состязания; к цивилизации – спорт. Это же и отличает греческую палестру от римского цирка. Само искусство становится спортом – таков смысл *l'art pour l'art* – в присутствии высокоинтеллигентной публики знатоков и покупателей, все равно, идет ли речь о преодолении абсурдных инструментальных звукомасс и гармонических затруднений или о «подходе» к проблеме красок. Появляется новая философия фактов, у которой для метафизических спекуляций всегда наготове только улыбка, новая литература, делающаяся своего рода потребно-

стью для интеллекта, вкуса и нервов горожанина, а для провинциала чем-то непонятным и ненавистным. «Народу» нет никакого дела ни до александрийской поэзии, ни до пленэрзма. Переход, как в прежние времена, так и нынче ознаменовывается целым рядом скандалов, встречающихся только в данную эпоху. Негодование афинян, вызванное Еврипидом и революционной живописной манерой, скажем, Аполлодора, повторяется в протесте против Вагнера, Мане, Ибсена и Ницше.

Можно понимать греков, не говоря об их хозяйственных отношениях. Римлян понимают только через эти отношения. При Херонее и при Лейпциге в последний раз сражались за идею. В первой Пунической войне и при Седане уже нельзя упускать из виду хозяйственные моменты. Римляне с их практической энергией впервые придали рабовладению тот исполинский стиль, который многие считали типичным для античного хозяйствования, правосознания и жизненного уклада и который во всяком случае сильно умалил цену и внутреннее достоинство параллельно существующего вольнонаемного труда. Соответственно этому германские, а вовсе не романские народы Западной Европы и Америки впервые развили из паровой машины меняющую облик целых стран крупную промышленность. Нельзя не обратить внимания на связь обоих этих явлений со стоицизмом и социализмом. Только римский цезаризм, возведенный Гаем Фламинием и впервые приобретший вид в лице Мария, явил в пределах античного мира величие денег – в руках твердых духом и широких натур практического пошиба. Без этого не понять ни Цезаря, ни римскую статью вообще. В каждом греке есть что-то от Дон-Кихота, в каждом римляnine что-то от Санчо Пансы – чем они были еще кроме этого, отходит перед сказанным на задний план.

Вопросы:

1. Что О. Шпенглер понимал под термином «цивилизация»?
2. Возможен ли вариант, чтобы культура не переходила в стадию цивилизации?
3. Чем культура отличается от цивилизации, по мнению О. Шпенглера?
4. Какие символы, понятия, явления наполняют собой феномен цивилизации, по мнению О. Шпенглера?

Культура и бессознательное начало человека: концепция Фрейда

Фрейд З. Недовольство культурой⁴

...Ограничимся повторением, что термин «культура» обозначает всю сумму достижений и институций, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми. Для лучшего понимания рассмотрим подробно характерные черты культуры, какими они себя проявляют в человеческих коллективах. При этом без опасений позволим себе руководствоваться обычным словоупотреблением, или, как говорится, будем следовать чувству языка в расчете на то, что таким образом мы сможем учесть внутреннее содержание, еще противящееся выражению в абстрактных терминах.

Начать легко: мы признаем в качестве свойственных культуре все формы деятельности и ценности, которые приносят человеку пользу, способствуют освоению земли, защищают его от сил природы и т.п. По поводу этого аспекта культуры возникает меньше всего сомнений. Заглядывая достаточно далеко в прошлое, можно сказать, что первыми деяниями культуры были – применение орудий, укрощение огня, постройка жилищ. Среди этих достижений выделяется, как нечто чрезвычайное и беспримерное, – укрощение огня; что касается других, то с ними человек вступил на путь, по которому он с тех пор непрерывно и следует; легко догадаться о мотивах, приведших к их открытию. При помощи всех своих орудий человек усовершенствует свои органы – как моторные, так и сенсорные – или раздвигает рамки их возможностей. Моторы предоставляют в его распоряжение огромные мощности, которые он, как и свои мускулы, может использовать в любых направлениях; пароход и самолет позволяют ему беспрепятственно передвигаться по воде и по воздуху. При помощи очков он исправляет недостатки кристаллика своего глаза; при помощи телескопа он видит далеко вдаль, а микроскопы позволяют ему преодолеть границы видимости, поставленные ему строением его сетчатки. Он создал фотографическую камеру – аппарат, фиксирующий самые мимолетные зрительные впечатления, что граммофонная пластинка позволяет ему сделать в отношении столь же преходящих звуковых впечатлений; и то и другое является, по существу, материализацией заложенной в нем способности запоминать, его памяти. При помощи те-

⁴ Фрейд З. Недовольство культурой // Мир философии. Ч. 2. С. 285–295.

лефона он слышит на таком расстоянии, которое даже в сказках казалось немислимым, письменность первоначально – язык отсутствующих, жилище – подмена материнского чрева, первого и, вероятно, по сей день вожделенного обиталища, в котором человек чувствовал себя так надежно и хорошо.

Это звучит не только как сказка, это просто исполнение всех, нет, большинства, сказочных пожеланий; и все это осуществлено человеком при помощи науки и техники на земле, на которой он сначала появился как слабое животное, на которой и теперь каждый индивид должен появляться как беззащитный младенец – Oh inch of nature! Все это достояние он может рассматривать как достижение культуры. С давних времен человек создавал себе идеальное представление о всемогуществе и всезнании, которые он воплощал в облике своих Богов, приписывая им все, что казалось ему недостижимым для его желаний или что было ему запрещено. Поэтому можно сказать, что Боги были идеалами культуры. И вот ныне человек значительно приблизился к достижению этих идеалов и сам стал почти Богом. Правда, лишь в той мере, в какой идеалы достижимы по обычному человеческому разумению. Не полностью, в каких-то случаях, и вообще не стал, а в иных – лишь наполовину. Человек таким образом как бы стал чем-то вроде Бога на протезах, очень могущественным, когда он применяет все свои вспомогательные органы, хотя они с ним не срослись и порой причиняют ему еще много забот. Но человек вправе утешаться тем, что это развитие не кончится 1930-м годом нашей эры. Будущие времена принесут новый прогресс в этой области культуры, который, вероятно, трудно себе даже представить и который еще больше увеличит богоподобие человека. Но в интересах нашего исследования мы не должны забывать, что современный человек, при всем своем богоподобии, все же не чувствует себя счастливым.

Итак, мы считаем, что та или иная страна достигла высот культуры, если видим, что в ней все, что касается использования человеком земли и защиты его от сил природы, тщательно и целесообразно обеспечено, т.е., короче говоря, обращено на пользу человека. В такой стране реки, грозящие наводнениями, урегулированы в своем течении, а их воды отведены через каналы в те места, где в ней есть нужда. Почва тщательно возделана и засеяна растениями, для произрастания которых она пригодна; ископаемые богатства усердно подаются на-гора и перерабатываются в требуемые орудия и аппараты. Средств сообщения много, они быстры и надежны; дикие и опасные животные уничтожены, а разведение прирученных домашних животных процветает. Но к культуре мы

предъявляем и иные требования и, как это ни удивительно, рассчитываем увидеть их реализованными в тех же странах. Дело происходит так, как если бы мы, отказавшись от нашего первоначального критерия, приветствовали в качестве достижения культуры заботы человека о вещах, которые ни в коей мере не являются полезными, а скорее кажутся бесполезными, например, когда мы отмечаем, что парковые насаждения, необходимые для города в качестве площадок для игр или резервуаров свежего воздуха, используются также и для цветочных клумб, или когда мы отмечаем, что окна в квартирах украшены цветочными горшками. Легко заметить, что бесполезное, оценку которого мы ждем от культуры, есть не что иное, как красота; мы требуем, чтобы культурный человек посчитал красоту каждый раз, как он с ней сталкивается в природе, и чтобы он ее создавал предметно, в меру возможностей труда своих рук. И этим еще далеко не исчерпываются наши притязания к культуре. Мы хотим еще видеть признаки чистоты и порядка. У нас не создается высокого мнения о культуре английского провинциального города времен Шекспира, когда мы читаем, что у дверей его родительского дома в Стратфорде лежала высокая куча навоза; мы возмущаемся и осуждаем как «варварство», т.е. как антипод культуры, когда мы замечаем, что дорожки Венского парка усеяны разбросанными бумажками. Любая грязь кажется нам несовместимой с культурой; требования чистоплотности распространяем мы и на человеческое тело; мы с удивлением узнаем о том, какой плохой запах шел от особы Короля-Солнца, и покачиваем головой, когда на *Isola bella* нам показывают крошечный тазик для мытья, которым пользовался Наполеон для своего утреннего туалета. Мы отнюдь не удивляемся, когда кто-то считает потребление мыла прямым критерием высокого уровня культуры. То же можно сказать и в отношении порядка, который так же, как и чистота, полностью является творением рук человеческих. Но в то время, как рассчитывать на чистоту в природе едва ли приходится, порядок нами скопирован скорее всего именно с нее, наблюдение над большими астрономическими закономерностями создало для человека не только прообраз, но и первые исходные предпосылки для установления порядка в собственной жизни. Порядок – это своего рода принудительность повторения, будучи раз установленным, он определяет – что, когда и как должно быть сделано, чтобы в каждом аналогичном случае можно было бы избежать промедления и колебания. Благо порядка нельзя отрицать, он обеспечивает человеку наилучшее использование пространства и времени и экономит его психические силы. Мы были бы вправе

рассчитывать, что порядок с самого же начала и без принуждения установится в сфере человеческой деятельности, и можно только удивляться, что этого не случилось; человек в своей работе скорее обнаруживает врожденную склонность к небрежности, неупорядоченности, он ненадежен, и только с большим трудом его можно воспитать так, чтобы он стал подражать небесным образцам порядка.

Красота, чистоплотность и порядок занимают, очевидно, особое место в ряду требований, предъявляемых культурой. Никто не будет утверждать, что они столь же жизненно необходимы, как и господство над силами природы и другие факторы, с которыми нам еще предстоит познакомиться; но и никто охотно не согласится рассматривать их как нечто второстепенное. То, что культура заботится не только о пользе, нам показывает уже пример с красотой, которая не может быть исключена из сферы культурных интересов. Польза порядка вполне очевидна, что же касается чистоты, то мы должны принять во внимание, что ее требует гигиена, и мы можем предположить, что понимание этой зависимости не было полностью чуждо людям и до эпохи научного предупреждения болезней. Но польза не объясняет нам полностью это стремление; тут должно быть замешано еще что-то другое.

Никакая другая черта культуры не позволяет нам, однако, охарактеризовать ее лучше, чем ее уважение к высшим формам психической деятельности, к интеллектуальным, научным и художественным достижениям и забота о них, к ведущей роли, которую она отводит значению идей в жизни человека. Среди этих идей во главе стоят религиозные системы, сложное построение которых я постарался осветить в другом месте; затем следуют философские дисциплины и, наконец, то, что можно назвать формированием человеческих идеалов, то есть представления возможного совершенства отдельной личности, целого народа или всего человечества, и требования, ими на основании этих представлений выдвигаемые. Так как эти творческие процессы не протекают независимо друг от друга, а скорее друг с другом тесно переплетены, это затрудняет как их описание, так и психологическое исследование их генезиса. Если мы в самом общем порядке примем, что пружина всей человеческой деятельности заключается в устремлении к двум конвергирующим целям – пользе и получению наслаждения, то мы это должны признать действительным и для вышеприведенных культурных проявлений, хотя это легко заметить только в отношении научной и художественной деятельности. Но не приходится сомневаться, что и

другие формы соответствуют каким-то сильным человеческим потребностям, хотя они, быть может, развиты только у меньшинства. Не следует также давать вводить себя в заблуждение по поводу отдельных религиозных или философских систем и их идеалов; будем ли мы их рассматривать как величайшие достижения человеческого духа, или осуждать как заблуждения, мы должны признать, что их наличие, а в особенности их господствующее положение, является показателем высокого уровня культуры.

В качестве последней, однако, отнюдь не маловажной характерной черты культуры мы должны принять во внимание способ, каким регулируются отношения людей между собой, т.е. социальные отношения, касающиеся человека как соседа, как вспомогательной рабочей силы, как чьего-нибудь сексуального объекта, как члена семьи или государства. В этой сфере будет особенно трудно отрешиться от определенных идеальных требований и выделить то, что относится к культуре, как таковой. Быть может, следовало бы начать с утверждения, что фактор культуры появляется с первой же попытки установить эти социальные взаимоотношения. Если бы не было такой попытки, эти взаимоотношения подчинились бы своеволию каждой отдельной личности, т.е. устанавливались бы в зависимости от физической силы этой личности и согласно ее интересам и влечениям. Положение не менялось бы от того, что эта сильная личность наталкивалась бы в свою очередь на личность еще более сильную. Совместная человеческая жизнь становится возможной только тогда, когда образуется некое большинство, более сильное, чем каждый в отдельности, и стойкое в своем противопоставлении каждому в отдельности. Власть такого коллектива противостоит тогда, как «право», власти отдельного человека, которая осуждается как «грубая сила». Эта замена власти отдельного человека властью коллектива и есть решительный шаг на пути культуры. Сущность этого шага заключается в том, что члены коллектива ограничивают себя в своих возможностях удовлетворения, в то время как отдельный человек не признает этих рамок. Первое требование культуры заключается, следовательно, в требовании справедливости, т.е. гарантии того, что раз установленный правовой порядок не будет вновь нарушен в чью-либо индивидуальную пользу. Но этим еще не решается вопрос об этической ценности такого права. Дальнейшее культурное развитие как будто бы направлено на то, чтобы такого рода право не стало волеизъявлением небольшого коллектива – касты, прослойки населения, племени, – правом коллектива, который по отношению к другим, может быть даже более многочислен-

ным массам, не занял бы позицию, подобную позиции индивидуального насильника. Конечным результатом должно явиться право, в создании которого участвовали бы все (по меньшей мере – все способные к общественному объединению), пожертвовавшие своим инстинктом; право (с тем же ограничением), которое не позволяет никому стать жертвой грубой силы.

Индивидуальная свобода не есть достижение культуры. Она была максимальной еще до всякой культуры, правда, тогда она не имела большой цены, так как единичный человек едва ли был в состоянии ее защитить. Развитие культуры налагает ограничения на эту свободу, а справедливость требует, чтобы от этих ограничений никому нельзя было уклониться. То, что в человеческом обществе проявляется как жажда свободы, может быть направлено на борьбу с существующей несправедливостью и в этом смысле быть благоприятным для дальнейшего развития культуры. Но это не может брать свое начало в недрах первобытной, неукрощенной культурной личности и тогда быть враждебным самим основам культуры. Жажда свободы, таким образом, или направлена против отдельных форм и притязаний культуры, или – вообще против культуры. Едва ли какое-либо воздействие может позволить преобразовать природу человека в природу термита, он, вероятно, всегда будет защищать, вопреки воле масс, свое притязание на индивидуальную свободу. Значительная часть борьбы человечества концентрируется вокруг одной задачи – найти целесообразное, т.е. счастливое, равновесие между индивидуальными требованиями и культурными требованиями масс; одна из роковых проблем человечества заключается в том, достижимо ли это равновесие при помощи определенной организации человечества или этот конфликт останется непримиримым.

До тех пор, пока мы руководствовались общим впечатлением о том, какие черты в жизни людей могут быть названы культурными, мы создали себе довольно ясное представление об общем характере культуры, но, однако, пока еще не узнали ничего, что не было бы общеизвестным. При этом мы старались избежать предрассудка, который ставит знак равенства между культурой и совершенством или путем к этому совершенству, для человека предрешенным. Теперь, однако, напрашивается подход, который, возможно, уведет нас в другую сторону. Культурное развитие представляется нам в виде какого-то своеобразного процесса, протекающего в среде человечества и как будто напоминающего нечто знакомое. Этот процесс можно охарактеризовать изменениями, вызываемыми им в сфере наших инстинктивных предрасположений, удовлетво-

рение которых и есть задача психической экономии нашей жизни. Некоторые из этих первичных позывов ослабляются таким образом, что на их месте появляется то, что мы в случае отдельного индивида называем чертами характера. Самый яркий пример этого процесса был обнаружен в области детской эротики. По мере взросления первоначальный интерес к функции экскреции, ее органам и продуктам заменяется рядом свойств, которые нам известны как бережливость, стремление к порядку и чистоте; эти качества, ценные и желанные сами по себе, могут стать явно преобладающими, и тогда получается то, что называется анальным характером. Мы не знаем, как это происходит, но в правильности этого взгляда не можем сомневаться (См.: «Charakter und Analerotik», 1908 (Ges. Werke, Bd. VII) и другие многочисленные работы E. Jones и др.). Но вот мы обнаружили, что порядок и чистоплотность являются существенными требованиями культуры, хотя их жизненная необходимость отнюдь не очевидна, так же как и их пригодность в качестве источников наслаждения. В этом пункте нам впервые бросается в глаза сходство между культурным процессом и развитием либидо отдельного человека. Другие первичные позывы принуждаются к изменению условий своего существования, к переключению на другие пути, что совпадает в большинстве случаев с хорошо известным нам процессом сублимации (целей первичных позывов), но в некоторых случаях может быть и отличным от него явлением. Сублимация первичных позывов – особо ярко выраженная черта культурного развития; именно она дает возможность высшим формам психической деятельности – научной, художественной и идеологической – играть в культурной жизни столь значительную роль. Под влиянием первого впечатления появляется искушение сказать, что сублимация вообще есть навязанная культурой судьба первичных позывов. Но над этим вопросом следует больше поразмыслить. В-третьих, наконец, – и это кажется нам наиболее существенным – невозможно не заметить, в какой мере культура вообще построена на отказе от первичных позывов, в какой мере ее посылкой является неудовлетворение (подавление, вытеснение или еще что-нибудь?) самых сильных первичных позывов. Эти «культурные лишения» являются доминирующими в большой области социальных взаимоотношений людей; мы уже знаем, что здесь кроется причина враждебности, с которой приходится бороться всем культурам. Эти же обстоятельства предъявляют большие требования и к нашей научной работе: мы должны многое разьяснить. Нелегко понять, как можно лишить первичный позыв возможности удовлетворения. Это отнюдь не так

безопасно; если не принять мер для психологической компенсации, следует считаться с возможностью серьезных потрясений.

Если мы хотим, однако, выяснить, какова возможная ценность нашего взгляда на культурное развитие как на особый процесс, сравнимый с нормальным созреванием индивида, мы, очевидно, должны будем заняться другой проблемой, а именно, поставить себе вопрос, с какими влияниями связано происхождение культурного развития, как оно возникло и чем определяется его течение...

Эта задача кажется чрезмерной, и следует признаться, что от нее можно впасть в уныние. Вот то небольшое, что мне удалось разгадать.

После того как примитивный человек открыл, что возможность улучшения его судьбы на земле при помощи труда находится – буквально – в его руках, ему не могло быть безразлично, работает ли кто-либо другой с ним или против него. Этот другой приобрел для него ценность сотрудника, совместная жизнь с которым была полезной. Еще раньше, в своем обезьяноподобном прошлом, он приобрел привычку создавать семьи; члены семьи и были, вероятно, его первыми помощниками. Создание семьи было, вероятно, связано с тем, что нужда в половом удовлетворении перестала посещать человека неожиданно, как гостя, с тем, чтобы после ее отбытия долго о себе ничего не давать знать, а поселилась у человека прочно, как постоянный жилец. Так появилась у мужчины-самца причина, чтобы держать при себе постоянно женщину-самку или, в более общем смысле, свой сексуальный объект; что касается женщины, то она, не желая расставаться со своими беззащитными детенышами, должна была в их интересах оставаться с более сильным мужчиной. В среде такой примитивной семьи отсутствует еще одна культурная черта: произвол главы семьи и отца был неограниченным. В «Тотем и табу» я попытался показать путь, который ведет от такой семьи к следующей ступени совместной жизни в виде братства.

При расправе с отцом сыновья убедились на опыте, что объединение может быть сильнее каждого в отдельности. Тотемическая культура покоится на ограничениях, которые должны были возлагаться друг на друга для сохранения нового поколения. Предписания табу были первым «правом». Сожительство людей покоилось на двух основаниях: на принудительности труда, созданной внешней нуждой, и на силе любви, которая для мужчины определялась нежеланием лишиться своего сексуального объекта в лице женщины, а со стороны женщины – нежеланием расставаться с выделившимися из ее организма деть-

ми. Так, Эрос и Ананке также стали праотцами человеческой культуры. Первый успех культуры состоял в том, что отныне большое количество людей смогло оставаться в коллективе. А так как, кроме того, обе мощные силы действовали солидарно, можно было рассчитывать, что и дальнейшее развитие будет протекать гладко как для правящего господства над внешним миром, так и для дальнейшего расширения количества людей, охватываемых коллективом. И нелегко понять, как эта культура может дарить ее участникам что-либо кроме счастья.

Прежде чем приступить к исследованию вопроса – откуда может возникнуть помеха, позволим себе отвлечь наше внимание рассмотрением положения, согласно которому любовь является одной из основ культуры, и тем заполнить пробел в наших предыдущих рассуждениях. Мы уже отмечали, что половая (генитальная) любовь, давая человеку наивысшие переживания удовлетворения, дает ему, собственно говоря, и идеал счастья, а поэтому естественно было бы и дальше искать удовлетворения стремления к счастью в той же области половых отношений и, следовательно, рассматривать половую эротику как жизненный центр. Мы упоминали также, что, следуя по этому пути, человек становится самым опасным образом зависимым от известной части внешнего мира, а именно от избранного предмета любви, и тем самым подвергает себя опасности самых жестоких страданий, если этот предмет отталкивает его или если он его теряет в силу измены или смерти. Мудрецы всех времен всячески поэтому отсоветовали идти этим жизненным путем; но, несмотря на это, для множества людей он не потерял своей привлекательности.

Незначительному меньшинству, благодаря его конституции, все же окажется возможным найти счастье на этих путях любви, но при этом неизбежны глубокие психические изменения ее функции. Эти личности делают себя независимыми от согласия объекта, придавая главную ценность не тому, чтобы быть любимым, а собственной любви; они защищаются от потери любимого объекта, направляя свою любовь не на отдельные объекты, а в равной мере на всех людей; они избегают изменчивости и разочарований половой любви, отвлекаясь от сексуальной цели и превращая первичный позыв в заторможенный в смысле цели импульс. То, что у них таким образом получается, – некое ощущение уравновешенности, уверенности и нежности, имеет лишь очень отдаленное внешнее сходство с беспокойной и бурной жизнью половой любви, из которой оно, однако, произошло. Святой Франциск Ассизский ушел, может быть, дальше всех в таком использовании любви для достижения внутреннего чув-

ства счастья; то, что мы обозначаем как одну из методик осуществления принципа наслаждения, не раз связывалось с религией, с которой она могла соприкасаться в тех высоких сферах, где пренебрегается как отличием «Я» от объекта, так и различиями между объектами. Этические соображения, глубинная мотивация которых нам еще откроется, склонны рассматривать эту способность всеобъемлющей любви к человечеству и миру как наивысшее достижение, до которого может возвыситься человек. По этому поводу мы уже сейчас не можем удержаться от высказывания двух основных сомнений. Любовь, не производящая выбора, теряет часть своей собственной ценности, так как она несправедлива по отношению к объекту. А затем – не все люди достойны любви.

Любовь, легшая в основу семьи в своем первоначальном облике, в котором она не отказывается от сексуального удовлетворения, и в своей модифицированной форме, как заторможенная в смысле цели нежность, продолжает влиять на культуру. В обеих формах она продолжает выполнять свою функцию – связывания воедино множества людей, причем в более интенсивной форме, чем это удастся достичь интересу трудового содружества. Небрежность языка при употреблении слова «любовь» имеет свое генетическое оправдание. Мы называем любовью отношения между мужчиной и женщиной, создавшие семью на основе полового удовлетворения, но мы называем любовью и добрые отношения между родителями и детьми или между братьями и сестрами в семье, хотя эти отношения – лишь ингибированная любовь (заторможенная в смысле цели), которую мы должны были бы обозначить как нежность. Ингибированная любовь была первоначально любовью вполне чувственной и в бессознательном человеке она осталась по-прежнему таковой. Как чувственная, так и ингибированная любовь выходит за рамки семьи и создает новые отношения там, где раньше была отчужденность. Половая любовь ведет к новым семейным образованиям, а ингибированная любовь – к «дружбе», к явлению, которое приобретает важность с точки зрения культуры, так как оно выходит за рамки некоторых ограничений половой любви, например ее исключительности. Но в течение эволюции отношение любви к культуре теряет свой однозначный характер. С одной стороны, любовь противопоставляет себя интересам культуры, а с другой стороны, культура угрожает любви чувствительными ограничениями.

Такое раздвоение кажется неизбежным, но его причину трудно сразу же распознать. Прежде всего оно проявляет себя в виде конфликта между семьей и теми более крупными коллективами, в состав которых входит отдельный чело-

век. Мы уже догадались, что одним из главных устремлений культуры является объединение людей в большие единства. Семья, однако, не хочет освободить человека. Чем теснее связь членов семьи друг с другом, тем больше и чаще они склонны отгораживаться от других и тем труднее для них становится вхождение в более широкий круговорот жизни. Более старая филогенетически (а в детстве исключительная) форма совместной жизни противится смене позднее приобретенной культурной формой. Отделение юноши от семьи становится задачей, при разрешении которой общество ему зачастую помогает ритуалами празднования половой зрелости и принятием в среду взрослых. Получается впечатление, что эти трудности свойственны каждому психическому, а по существу и каждому органическому развитию.

Затем в конфликт с культурой вступают и женщины, осуществляя то же самое сдерживающее и тормозящее влияние, которое вначале проистекало из требований их любви и было положено в основу культуры. Женщины представляют интересы семьи и сексуальной жизни; культурная деятельность все больше и больше становилась делом мужчин и всегда ставила перед ними тяжелые задачи, принуждая их к сублимации первичных позывов, к чему женщины менее приспособлены. Так как человек не располагает неисчерпаемым запасом психической энергии, он должен разрешать свои задачи при помощи целесообразного распределения либидо. То, что он тратит на достижение культурных целей, он отнимает главным образом от женщины и сексуальной жизни; постоянное общение с мужчинами, его зависимость от отношений с ними отчуждают его даже от обязанностей мужа и отца. Так требованиями культуры женщина оттесняется на второй план и вступает с ней во враждебное отношение.

Что касается культуры, то ее тенденция к ограничению сексуальной жизни выступает не менее явственно, чем другая ее тенденция по расширению культурного круга. Уже первая фаза культуры, фаза тотемизма, несет собой запрет кровосмесительного выбора объекта; запрет, нанесший любовной жизни человека, вероятно, самое сильное увечье за все истекшие времена. Табу, закон и обычай вводят затем новые ограничения, касающиеся как мужчин, так и женщин. Не все культуры идут одинаково далеко в этом направлении; объем остаточной сексуальной свободы зависит также и от экономической структуры общества.

Мы уже знаем, что под давлением психоэкономической необходимости культура должна отнимать от сексуальности значительное количество психической энергии, нужной ей для собственного потребления. При этом культура ведет себя по отношению к сексуальности как победившее племя или слой народа, эксплуатирующий других – побежденных. Страх перед восстанием угнетенных требует применения самых строгих мер предосторожности. Наивысшая точка такого рода развития достигнута в нашей западноевропейской культуре. Психологически вполне оправдано, что эта культура берет за основу наказания проявления детской сексуальной жизни, так как без такой предварительной обработки еще в детстве не будет надежд на укрощение сексуальных вожделений у взрослых. Но никоим образом нельзя оправдать культурное общество, когда оно заходит так далеко, что, несмотря на легкую доказуемость и очевидность, отрицает и само наличие явления. Для индивида выбор объекта, достигшего половой зрелости, ограничивается партнером противоположного пола, а все внегенитальные удовлетворения запрещаются, как извращения. Закрывающееся в этих запретах требование одинаковых для всех форм сексуальной жизни, не считаясь с различиями в природной и приобретенной сексуальной конституции людей, лишает большое их количество сексуального наслаждения и тем самым становится источником жестокой несправедливости. Успех этих ограничительных мероприятий может заключаться только в том, сексуальные интересы нормальных людей, тех, кому их конституция не служит помехой, направляются без ущерба в допущенное русло. Но и то, что остается в этой сфере без осуждения, – гетеросексуальная половая любовь, – подвергается дальнейшим ограничениям законом и институцией единобрачия. Современная культура дает ясно понять, что она разрешает сексуальные отношения только на базе одной, единственной и нерасторжимой связи между мужчиной и женщиной, что она не признает сексуальности как самостоятельного источника наслаждения и склонна терпеть его только в качестве незаменимого способа размножения людей.

Это, конечно, крайнее положение. Как известно, оно оказалось нереализуемым даже на короткий срок. Только люди слабого характера покорились столь далеко идущему вторжению в сферу их сексуальной свободы, более же сильные натуры – только на некоторых компенсирующих условиях, о которых речь будет впереди. Культурное общество сочло себя вынужденным молча допускать некоторые нарушения, которые, согласно установленным правилам, долж-

ны были бы им преследоваться. Но с другой стороны, не следует вводить себя в заблуждение и считать, что такая позиция культуры вообще безобидна, так как она не достигает реализации всех своих намерений. Сексуальная жизнь культурных людей все же сильно искалечена и производит впечатление столь же деградирующей функции, как наша челюсть или волосы на голове. Можно, вероятно, с правом утверждать, что сексуальная жизнь как источник ощущения счастья, то есть как средство достижения нашей жизненной цели, чувствительно ослаблена. (Среди поэтических произведений утонченного, в настоящее время общеизвестного английского писателя Дж. Голсуорси я давно уже оценил небольшое произведение «Яблоня». Оно в убедительной форме показывает, что в жизни современного цивилизованного человека не осталось больше места для простой естественной любви двух людей.) Иногда может создаться впечатление, что дело заключается не только в давлении культуры, что, быть может, и в самой природе этой функции есть нечто, отказывающее нам в возможности полного удовлетворения и толкающее нас на иные пути. Такой взгляд может быть и ошибочным, решить этот вопрос трудно...

Вопросы:

1. Что З. Фрейд понимает под культурой?
2. Почему современный человек несчастлив, по мнению З. Фрейда?
3. Что З. Фрейд определяет как сублимация?
4. Дайте определение термину «культурные лишения».
5. Чем ингибированная любовь отличается от обычной, по мнению З. Фрейда?

**Радклиф-Браун А. Историческая и функциональная интерпретация
культуры и практическое применение антропологии
в управлении туземными народами⁵**

Антропология все более и более претендует на то, чтобы к ней относились как к науке, имеющей непосредственную практическую ценность для решения проблем управления и просвещения отсталых народов. Признание этих ее притязаний в последнее время во многом определяет развитие антропологических исследований в Британской империи: в Ашанти, Нигерии, Папуа и подмандатной территории Новая Гвинея введены специальные должности правительственных антропологов; служащие, отправляющиеся на колониальную службу в Африку, проходят антропологическую подготовку; в 1920 году была учреждена Школа африканской жизни и языка в Кейптауне, а совсем недавно была открыта Школа антропологии в Сиднее. Эти изменения выдвинули на передний план следующий вопрос: какого рода антропологические исследования имели бы практическую ценность для решения проблем колониального управления? Работа этнографа, просто собирающего информацию об образе жизни и обычаях туземцев, бесспорно, имеет большое значение. Но наука не ограничивается сбором данных; она должна их интерпретировать. Когда мы имеем дело с явлениями культуры, в нашем распоряжении есть два метода интерпретации, которые можно было бы назвать историческим и функциональным. Когда мы используем исторический метод, мы «объясняем» культуру или какой-то отдельный ее элемент, показывая, каким образом они стали такими, каковы они есть, в процессе исторического развития. Этот метод наиболее пригоден в том случае, если мы располагаем исчерпывающими историческими данными. Что же касается нецивилизованных народов, о которых мы такими исчерпывающими данными не располагаем, то здесь применение исторического метода представляет собой гипотетическую реконструкцию прошлого. Антропологическое теоретизирование в последние полстолетия чаще всего принимало такую форму. Слабые стороны этого метода заключаются в том, что 1) гипотетические реконструкции остаются гипотетическими и не поддаются верификации; 2) их обос-

⁵ Радклиф-Браун А. Историческая и функциональная интерпретация культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 633–635.

нованность зависит от обоснованности тех допущений (как правило, безотчетных), на которых они базируются, а именно допущений относительно природы культуры и законов ее развития; и, стало быть, 3) исторический метод фактически ничего не объясняет, ибо история объясняет лишь тогда, когда показывает нам во всех мельчайших подробностях связь между культурой, как она существует в данный момент времени, и определенными условиями и событиями исторического прошлого. Наиболее же слабой стороной метода, интерпретирующего культуру при помощи гипотетической реконструкции неизвестного прошлого, является то, что он полностью лишен какой бы то ни было практической ценности. Исторический метод представляет для нас самое большее академический интерес. Функциональный метод интерпретации зиждется на допущении, что культура представляет собой интегрированную систему. В жизни конкретного сообщества каждый элемент культуры играет особую роль, выполняет свою специфическую функцию. Определение этой функции является задачей той науки, которую можно было бы назвать «социальной физиологией». В основе данного метода лежит постулат, согласно которому существуют общие «физиологические», или функциональные, законы, истинные для всех человеческих обществ, для всех культур. Функциональный метод имеет целью открыть эти общие законы и объяснить с их помощью каждый конкретный элемент той или иной культуры. Например, если мы пришли к обоснованному обобщению, что основной функцией ритуала и церемонии является выражение и поддержание чувств, необходимых для социальной сплоченности, то мы сможем объяснить любой ритуал и любую церемонию, показав, каким чувствам они обеспечивают выражение и как эти чувства связаны со сплочением общества. История, в узком смысле, не дает и не может дать нам знания таких общих законов. Гипотетическая реконструкция прошлого с необходимостью предполагает какие-то общие принципы, однако эти принципы не обосновываются. Ее же результаты напрямую зависят от их обоснованности. Функциональный метод нацелен на открытие и верификацию общих законов при помощи тех же логических методов, которыми пользуются естественные науки – физика, химия, физиология. Если мы хотим пользоваться знанием в практической деятельности, это знание должно быть обобщенным. Чтобы управлять какой-то группой явлений, мы должны знать те законы, которым они подчиняются. Только поняв культуру как функционирующую систему, мы сможем предвидеть результаты любого оказываемого на нее преднамеренного или непреднамеренного влия-

ния. Поэтому, если антропология хочет оказать помощь в решении практических проблем управления и образования, ей необходимо отказаться от попыток угадать историческое прошлое и посвятить себя функциональному исследованию культуры.

Вопросы:

1. Почему функциональный метод оказывается наиболее верным при исследовании явлений культуры, согласно А. Радклифу-Брауну?
2. Что такое функциональное исследование культуры?
3. К какой парадигме исследований культуры относятся научные взгляды А. Радклифа-Брауна?

ТЕМА 3. КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

Парсонс Т. Система современных обществ⁶

Понятие общества

Мы определяем общество как такой тип социальной системы, который обладает наивысшей степенью самодостаточности относительно своей среды, включающей и другие социальные системы. Полная самодостаточность, однако, была бы несовместима со статусом общества как подсистемы системы действия. Любое общество для сохранения себя в качестве системы зависит от того, что оно получает в порядке обмена с окружающими системами. И, значит, самодостаточность в отношении среды означает стабильность отношений обмена и способность контролировать обмен в интересах своего функционирования. Этот контроль может варьироваться от способности предотвратить или «пресечь» какие-то нарушения до способности благоприятным для себя образом формировать отношения со средой.

Физическая среда имеет для общества адаптивное значение в том смысле, что она является непосредственным источником материальных ресурсов, которые используются обществом посредством своих производственных, технологических и экономических механизмов. Распределение доступа к материальным ресурсам, будучи связано с системой разделения труда через экологический аспект жизни общества, требует решения вопросов территориального размещения различных подгрупп населения, а также закрепления за ними различных экономических интересов. У физической среды есть и второй значимый для общества аспект (ввиду важности физической силы для сдерживания нежелательных действий), в соответствии с которым эффективное социальное целодостижение нуждается в контроле за действиями в пределах определенной территории. Поэтому мы имеем дело с двумя проявлениями самодостаточности общества, которые относятся, соответственно, к экономическому и политическому функционированию в отношениях с физическим окружением – через технологию и организованное использование силы при исполнении военных и полицейских функций.

⁶ Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева; науч. ред. пер. М. С. Ковалева. М.: Аспект Пресс, 1998. 269 с.

Третье проявление социетальной самодостаточности относится к личным системам индивидуальных членов общества, находящихся в особо рода взаимопроникновении с его организмами. Организм непосредственно связан с территориальным комплексом по той простой причине, что действия всегда свершаются в каком-то месте. Но его основная связь с социальной системой осуществляется через личность; главная зона взаимопроникновения – это статус членства. Общество может быть самодостаточным только в той мере, в какой оно может «полагаться» на то, что деяния его членов будут служить адекватным «вкладом» в его социетальное функционирование. В случае взаимоотношений личности и общества их абсолютная интеграция необходима не более чем в других случаях взаимообмена, предполагающих самодостаточность. Но если подавляющее большинство членов какого-то общества испытывает крайнее «отчуждение», то говорить об этом обществе как самодостаточном нельзя.

Интеграция в общество его членов подразумевает наличие зоны взаимопроникновения между социальной и личностной системами. Однако отношение здесь в основном трехстороннее, поскольку части культурной системы, так же как и части социальной структуры, интернализированы в личностях, но в то же время части культурной системы институционализированы в обществе.

На социальном уровне институционализированные ценностные образцы выступают в виде «коллективных представлений», которые определяют желаемый тип социальной системы. Эти представления соотносятся с концепциями типов социальных систем, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества. Следовательно, именно консенсус членов общества по поводу ценностной ориентации их собственного общества означает институционализацию ценностного образца. Безусловно, такого рода консенсус достигается в разной степени. И в этом контексте самодостаточность определяется степенью, в которой институты общества легитимизированы согласованными ценностными приверженностями его членов.

На уровне культуры социальные ценности составляют лишь часть более обширной системы ценностей, поскольку оценке подлежат и все иные классы объектов, входящие в систему действия. Ценности также находятся в определенных отношениях с другими компонентами культурной системы – эмпирическим знанием, системами экспрессивных символов и конститутивными символическими структурами, образующими ядро религиозных систем. В конечном счете ценности легитимизируются главным образом в религиозных терминах. В

контексте культурной легитимизации, таким образом, общество является самодостаточным в той мере, в какой его институты легитимизированы ценностями, которые разделяются его членами с относительным согласием и которые в свою очередь легитимизированы благодаря соответствию членов общества другим компонентам культурной системы, в особенности ее конститутивному символизму.

Важно помнить, что культурные системы не полностью совпадают с социальными системами, включая и общества. Наиболее значительные культурные системы обычно бывают, в различных вариантах, институционализированы во множестве обществ, в которых наличествуют и субкультуры. Например, культурная система, сложившаяся на базе западного христианства, является общей, со множеством оговорок и вариантов, для всей европейской системы модернизированных обществ. Далее в книге обсуждаются два способа отношений одного общества к другим. Во-первых, все общества, о которых можно говорить как о «политически организованных», находятся с другими обществами в различного типа «международных отношениях», дружественных или враждебных. Мы расширим это представление, полагая, что такие отношения сами образуют некую социальную систему, которую можно анализировать с помощью тех же общих понятий, что и другие типы социальных систем. Во-вторых, какая-то социальная система может быть образована из социальных структур, членов и культур, принадлежащих двум или более обществам. Такие социальные системы многочисленны и многообразны. Американские иммигрантские семьи часто сохраняют действенные связи с родственниками на «старой родине», так что их системы родства имеют американское и иностранное «ответвления». Нечто подобное можно сказать и относительно многих деловых компаний, профессиональных ассоциаций и религиозных объединений. Хотя, например, римско-католическая церковь и представляет собой социальную систему, совершенно очевидно, что она не является обществом, поскольку по нашим критериям ее самодостаточность очень низка. Минимален ее контроль над экономическими ресурсами через организацию производства; у нее нет автономного политического контроля над территориями; во многих обществах ее члены представляют собой меньшинство. Таким образом, мы принимаем в расчет социальные системы, имеющие «наднациональный» характер, так как в их составе наличествует множество обществ, и имеющие «межнациональный» характер, члены которых принадлежат многим обществам.

Вопросы:

1. Что Т. Парсонс понимает под обществом?
2. Каковы признаки общества?
3. Как проявляется самодостаточность такой системы, как общество?

Глава I. Основы знания повседневной жизни

1. Реальность повседневной жизни

Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Будучи социологами, мы делаем эту реальность объектом своего анализа. В рамках эмпирической социологии можно принять эту реальность как данность, а определенные ее феномены – как факты без дальнейшего исследования оснований этой реальности, которое представляет собой философскую задачу. Однако, учитывая цель настоящего исследования, мы не можем совсем обойти философскую проблему. Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального. Поэтому, прежде чем обратиться к нашей главной задаче, мы должны попытаться прояснить основания знания обыденной жизни, а именно объективации субъективных процессов (и смыслов), с помощью которых конструируется интерсубъективный повседневный мир. Для главной цели нашего исследования это предварительная задача, и мы можем сделать лишь набросок, в основных чертах изображающий то, что мы считаем адекватным решением философской проблемы, поспешим добавить: адекватным лишь в том смысле, что оно может служить отправным пунктом социологического анализа. Поэтому последующие рассуждения носят характер философских пролегомен, предшествующих социологическому анализу. Метод, который мы считаем наиболее соответствующим прояснению оснований знания в повседневной жизни, – феноменологический анализ, чисто описательный метод, и как таковой – «эмпирический», а не «научный», насколько мы понимаем природу эмпирических наук.

Феноменологический анализ повседневной жизни, или, скорее, даже ее субъективного восприятия, воздерживается от причинных и генетических гипотез так же, как и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов. Важно это помнить. Обыденное сознание содержит много до- и квазинаучных интерпретаций повседневной жизни, которые считаются

⁷ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / пер. Е. Руткевич. М.: Моск. филос. фонд, 1995. 322 с.

само собой разумеющимся. Поэтому при описании повседневной реальности прежде всего следует обратиться именно к этим интерпретациям, учитывая их само собой разумеющийся характер, хотя и в рамках феноменологических скобок.

Сознание всегда интенционально. Оно всегда направлено на объекты или предполагает их. Мы никогда не сможем постичь некий мнимый субстрат сознания как таковой, но лишь сознание чего-то или кого-то, независимо от того, воспринимается ли объект сознания как элемент внешнего физического мира или внутренней субъективной реальности. Смотрю ли я (первое лицо единственного числа употребляется здесь и далее для указания на обыденное сознание индивида в повседневной жизни) на панораму Нью-Йорка, или ощущаю внутреннюю тревогу, процессы, происходящие в сознании, интенциональны в обоих случаях. Нет необходимости объяснять, что сознание того, кто обозревает панораму Нью-Йорка, отличается от осознания тревоги. Детальный феноменологический анализ помогает вскрыть различные пласты жизненного опыта и различные смысловые структуры, содержащиеся, скажем, в том, что вас укусила собака, в воспоминании о том, что вас укусила собака, в страхе перед всеми собаками и т.д. Нас интересует здесь общий интенциональный характер любого сознания.

Различные объекты представляются сознанию как составляющие элементы разных сфер реальности. Я признаю, что люди, с которыми я сталкиваюсь в повседневной жизни, имеют отношение к реальности и сильно отличаются от бесплотных образов моих сновидений. Две системы объектов вызывают в моем сознании совершенно различное напряжение, и мое внимание к ним – вовсе не одинаково. Это значит, что мое сознание способно перемещаться в различных сферах реальности. Иначе говоря, я осознаю мир состоящим из множества реальностей. По мере перемещения из одной реальности в другую я воспринимаю этот переход как своего рода шок, который вызван переключением внимания в связи с этим переходом. Лучше всего это иллюстрируется тем состоянием, которое испытывает человек, просыпаясь.

Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это – реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью. Напряженность сознания наиболее высока в повседневной жизни, то есть последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невоз-

можно не заметить и трудно ослабить ее властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть к ней предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку.

Я полагаю реальность повседневной жизни как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образцах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, то есть конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене. Язык, используемый в повседневной жизни, постоянно предоставляет мне необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь.

Я живу в географически определенном месте; я пользуюсь инструментами – от консервного ножа до спортивных автомобилей, – которые указаны в техническом словаре моего общества; я живу в переплетении человеческих взаимосвязей – от моего шахматного клуба до Соединенных Штатов Америки, – которые тоже упорядочены посредством словаря. Таким образом, язык отмечает координаты моей жизни в обществе и наполняет эту жизнь значимыми объектами.

Реальность повседневной жизни организуется вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего времени. Это «здесь-и-сейчас» – фокус моего внимания к реальности повседневной жизни. В том, как это «здесь-и-сейчас» дано мне в повседневной жизни, заключается *realissimum* моего сознания. Реальность повседневной жизни, однако, не исчерпывается этим непосредственным присутствием, но охватывает и те феномены, которые не даны «здесь-и-сейчас». Это означает, что я воспринимаю повседневную жизнь в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности. Ближайшей ко мне является та зона повседневной жизни, которая непосредственно доступна моей физической манипуляции. Эта зона включает мир, находящийся в пределах моей досягаемости, мир, в котором я действую так, чтобы видоизменить его реальность, или мир, в котором я работаю. В этом мире труда мое сознание руководствуется прагматическим мотивом, то есть мое

внимание к этому миру определяется главным образом тем, что я делаю, делал или собираюсь делать в нем. Так что это мой мир *par excellence*. Конечно, я знаю, что реальность повседневной жизни содержит и другие зоны, не столь доступные моему пониманию. Но либо у меня нет прагматического интереса в этих зонах, либо мой интерес не является непосредственным, поскольку потенциально они могут быть для меня зонами манипуляции. Обычно мой интерес в этих отдаленных зонах менее интенсивен и, конечно, не столь настоятелен. Я очень заинтересован в ряде объектов, вовлеченных в мою повседневную работу, – скажем, в мире гаража, если я механик. Меня интересует, хотя и непрямо, то, что происходит в научно-исследовательских лабораториях автомобильной промышленности Детройта. Маловероятно, что когда-нибудь мне доведется побывать в одной из таких лабораторий, но работа, проделанная там, в конечном счете будет влиять на мою повседневную жизнь. Меня может интересовать, что происходит на мысе Кеннеди или где-то еще, но этот интерес – частное дело, скорее выбор досуга, чем настоятельная необходимость повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни представляется мне как интересубъективный мир, который я разделяю с другими людьми. Именно благодаря интересубъективности повседневная жизнь резко отличается от других осознаваемых мной реальностей. Я один в мире снов, но я знаю, что мир повседневной жизни столь же реален для других, как и для меня. Действительно, в повседневной жизни я не могу существовать без постоянного взаимодействия и общения с другими людьми. Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует естественной установке других людей, что они тоже понимают объективации, с помощью которых этот мир упорядочен, и в свою очередь также организуют этот мир вокруг «здесь-и-сейчас», их бытия, и имеют свои проекты действий в нем. Конечно, я знаю и то, что у других людей есть своя перспектива на наш общий мир, не тождественная моей. Мое «здесь» – это их «там». Мое «сейчас» не полностью совпадает с их. Мои проекты не только отличаются, но могут даже противоречить их проектам. В то же время я знаю, что живу с ними в общем мире. Но важнее всего то, что я знаю, что существует постоянное соответствие между моими значениями и их значениями в этом мире, что у нас есть общее понимание этой реальности. Естественная установка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей. Повседневное знание – это знание,

которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни в качестве реальности имеет само собой разумеющийся характер. Она не требует никакой дополнительной проверки сверх того, что она просто существует. Она существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Я знаю, что она реальна. Хотя у меня и могут возникнуть сомнения в ее реальности, я должен воздержаться от них, поскольку живу повседневной жизнью согласно заведенному порядку. Такое воздержание от сомнений настолько устойчиво, что, для того чтобы отказаться от него, как мне того хотелось бы, скажем, в процессе теоретического или религиозного размышления, я должен совершить резкий скачок. Мир повседневной жизни декларирует себя, и если я хочу бросить вызов этой декларации, то должен приложить немало усилий. Переход ученого или философа от естественной к теоретической установке хорошо иллюстрирует этот момент. Однако не все аспекты этой реальности в равной степени непроблематичны. Повседневная жизнь разделена на сектора, одни из которых воспринимаются привычно, а в других я сталкиваюсь с проблемами того или иного рода. Предположим, я – автомеханик, хорошо осведомленный относительно автомобилей американских марок. Все, что связано с ними, – это обычный непроблематичный аспект моей повседневной жизни. Но однажды в гараже появляется тот, кто просит починить меня «фольксваген». И теперь я вынужденно вовлечен в проблематичный мир машин иностранных марок. Я могу делать это из профессионального любопытства или потому, что вынужден, но в любом случае теперь я сталкиваюсь с проблемами, которые еще не стали для меня привычными. В то же время я, конечно, не покидаю реальность повседневной жизни. В сущности, она становится богаче, поскольку в ней появляются знания и умения, необходимые для ремонта машин иностранных марок.

Реальность повседневной жизни включает оба вида секторов, поскольку то, что оказывается проблемой в одной реальности, не является таковой в других (например, в реальности теоретической физики или в реальности ночных кошмаров). Так как привычный порядок повседневной жизни не прерывается, то и воспринимается как непроблематичный.

Но даже непроблематичные сектора повседневной реальности являются таковыми лишь до тех пор, пока нет свидетельств об обратном, то есть до тех пор, пока с возникновением проблемы не прерывается их последовательное

функционирование. Когда это происходит, реальность повседневной жизни стремится интегрировать проблематичный сектор в тот, который уже непроблематичен. Повседневное знание содержит множество рекомендаций по поводу того, как это следует делать. Например, люди, с которыми я работаю, непроблематичны для меня, пока они делают что-то знакомое, само собой разумеющееся, скажем, печатают на машинке за соседними столами в моей конторе. Они становятся проблематичными, если прерывают этот привычный порядок, например, собираясь в углу и говоря шепотом. Так как я должен понять смысл этих необычных действий, у меня есть несколько возможных вариантов решения этой проблемы и реинтеграции моего повседневного знания в непроблематичный привычный ход повседневной жизни: они могут советоваться по поводу того, как починить сломанную машинку, или, возможно, у одного из них есть какие-то срочные распоряжения шефа и т.д. С другой стороны, я могу обнаружить, что они обсуждают проведение забастовки, что выходит за пределы моего опыта, но еще находится в рамках тех проблем, с которыми связано мое повседневное знание. Для повседневного знания обнаружение этого факта выступает скорее в качестве проблемы, чем просто реинтеграции в непроблематичный сектор повседневной жизни. Однако если я прихожу к выводу, что мои коллеги коллективно помешались, тогда эта проблема предстает совершенно в ином свете. Теперь я сталкиваюсь с проблемой, которая выходит за пределы реальности повседневной жизни и свидетельствует об абсолютно другой реальности.

Действительно, вывод о том, что мои коллеги сошли с ума, *ipso facto* означает, что они попали в мир, больше не являющийся нашим общим миром повседневной жизни.

По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности, отмеченными характерными значениями и способами восприятия. Высшая реальность окружает их со всех сторон, и сознание всегда возвращается к высшей реальности как из экскурсии. Это становится понятнее на уже приводившихся примерах реальности сновидений или теоретического мышления. Аналогичны «переключения» с мира повседневной жизни на мир игры, как играющих детей, так и взрослых. Блестящая иллюстрация такой игры – театр. Переход из одной реальности в другую отмечен тем, что поднимается и опускается занавес. Когда занавес поднимается, зритель «переносится» в другой мир со

своими собственными значениями и устройством, не имеющими ничего или, напротив, много общего с устройством повседневной жизни. Когда занавес опускается, зритель «возвращается к реальности», вернее, к высшей реальности повседневной жизни, по сравнению с которой реальность, представленная на сцене, теперь кажется незначительной и эфемерной, сколь бы живым ни было представление несколько минут назад. Эстетический и религиозный опыт богат такого рода переходами, поскольку искусство и религия создают конечные области значений.

Все конечные области значений характеризуются переключением на них внимания с реальности повседневной жизни. Хотя, конечно, переключения внимания случаются и в рамках повседневной жизни, но переключение внимания на конечную область значений – гораздо глубже и основательнее. Происходит радикальное изменение напряженности сознания. В контексте религиозного опыта его называли просто «скачком». Впрочем, нужно подчеркнуть, что реальность повседневной жизни сохраняет свой верховный статус даже и в случае таких «скачков». Если не что-то иное, то язык убеждает нас в этом. Обычный язык, объективирующий мой опыт, укоренен в повседневной жизни и сохраняет с ней связь, даже если я пользуюсь языком для интерпретации опыта в конечных областях значений. Поэтому обычно я «искажаю» реальность последних, как только начинаю пользоваться языком для их интерпретации, то есть я «перевожу» неповседневный опыт в высшую реальность повседневной жизни. Это хорошо видно на примере сновидений, а также характерно для тех, кто пытается описать теоретический, эстетический и религиозный миры значений. Физик-теоретик говорит нам, что его концепция пространства невыразима на разговорном языке, так же как артист говорит то же самое о смысле его произведений, а мистик – о встрече с божественным. Однако все они – сновидец, физик, артист и мистик – живут также и в реальности повседневной жизни. Одной из важнейших проблем для них оказывается то, как интерпретировать сосуществование этой реальности с другими, вкрапленными в нее реальностями <...>

2. Социальное взаимодействие в повседневной жизни

Реальность повседневной жизни я разделяю с другими людьми. Но как эти другие воспринимаются в повседневной жизни? Опять-таки можно различать несколько способов такого восприятия. Наиболее важно восприятие других

людей в ситуации лицом-к-лицу, которая представляет собой прототип социального взаимодействия. Все другие случаи – отклонения от нее.

В ситуации лицом-к-лицу другой предстает передо мной в живом настоящем, которое мы оба переживаем. Я знаю, что в таком же живом настоящем я предстаю перед ним. Мое и его «здесь-и-сейчас» постоянно сталкиваются друг с другом, пока длится ситуация лицом-к-лицу. В результате происходит постоянный взаимообмен моей и его экспрессивности. Я вижу его улыбку, потом, реагируя на мой хмурый вид, он перестает улыбаться, потом улыбается снова, видя мою улыбку, и т.д. Каждое мое выражение направлено на него и наоборот; и эта непрерывная взаимность актов самовыражения одновременно доступна нам обоим. Это означает, что в ситуации лицом-к-лицу я могу «схватить» множество признаков субъективности другого. Конечно, некоторые из них я могу интерпретировать неправильно. Я могу думать, что другой улыбается, хотя на самом деле он ухмыляется. Тем не менее никакая другая форма социальной взаимосвязи не может с такой полнотой воспроизвести свойства субъективности, как ситуация лицом-к-лицу. Только здесь субъективность другого является эмпатически «близкой». Все прочие формы связи с другими людьми в той или иной степени являются «отдаленными» <...>

Довольно трудно установить жесткие образцы для взаимодействия в ситуации лицом-к-лицу. Каковы бы ни были образцы, они будут все время меняться благодаря необычайно разнообразному и едва уловимому взаимообмену субъективными значениями. Например, мне может показаться, что другой недружелюбен ко мне, и тогда я буду вести себя по отношению к нему, не выходя за рамки по-своему понимаемого образца «недружелюбных отношений». Однако в ситуации лицом-к-лицу я могу столкнуться с установками и действиями другого, настолько противоречащими этому образцу, что мне придется отказаться от него как неуместного и считать его дружелюбным. Иными словами, образец не может вместить всего многообразия свойств субъективности другого, доступного моему пониманию в ситуации лицом-к-лицу. Мне же, напротив, гораздо проще не принимать в расчет это многообразие свойств до встречи с другим лицом-к-лицу. Даже в случае такого довольно «близкого» взаимоотношения, как переписка, я вполне могу не принимать в расчет уверений другого в дружбе, как не отражающих его настоящего отношения ко мне, просто потому, что в переписке мне недостает его непосредственной, непрерывной и необычайно реальной экспрессивности. Конечно, вполне возможно, что даже в ситуа-

ции лицом-к-лицу я неправильно интерпретирую значения другого человека, а он «лицемерно» скрывает свои. В то же время неправильно интерпретировать и «лицемерить» гораздо труднее во взаимодействии лицом-к-лицу, чем в менее «близких» формах социальных связей.

С другой стороны, даже в ситуации лицом-к-лицу я постигаю другого посредством схем типизации, хотя они и более подвержены непосредственному вмешательству с его стороны, чем «отдаленные» формы взаимодействия. Иначе говоря, хотя довольно сложно применять жесткие образцы к взаимодействию лицом-к-лицу, но даже оно с самого начала упорядочено, если происходит в рамках привычного порядка повседневной жизни. (Можно оставить на потом рассмотрение случаев взаимодействия между совершенно посторонними людьми, не имеющими общей основы в повседневной жизни.) Реальность повседневной жизни содержит схемы типизации, на языке которых возможно понимание других и общение с ними в ситуациях лицом-к-лицу. Так, я воспринимаю другого как «мужчину», «европейца», «покупателя», «живой тип» и т.д. Все эти типизации непрерывно влияют на мое взаимодействие с ним, пока я решаю, например, показать, как можно хорошо провести время, прежде чем продать ему мой товар. Наше взаимодействие лицом-к-лицу будет упорядочено этими типизациями, пока они не станут проблематичными из-за вмешательства с его стороны. Так, например, может оказаться, что, хотя он «мужчина», «европеец», «покупатель», он также ханжа и моралист, а то, что поначалу казалось живостью, в действительности – выражение презрения к американцам вообще и американским торговцам в частности. Конечно, здесь моя схема типизации должна видоизмениться, а вместе с ней и планы на вечер. Однако до тех пор, пока не брошен вызов и нет свидетельств об обратном, типизации будут сохраняться и будут определять мои действия в данной ситуации. Схемы типизации, выступающие в качестве составных элементов ситуации лицом-к-лицу, конечно, взаимны. Другой тоже воспринимает меня в определенной типичности – как «мужчину», «американца», «торговца», «своего парня» и т.д. Типизации другого подвергаются вмешательству с моей стороны так же, как мои – вмешательству с его стороны. Другими словами, две схемы типизации вступают в непрерывные переговоры в ситуации лицом-к-лицу. В повседневной жизни такие «переговоры», вероятно, должны быть упорядочены в определенной типичности как процесс типичной сделки между покупателями и продавцами <...>

3. Язык и знание в повседневной жизни

Человеческая экспрессивность объективируется, то есть проявляет себя в продуктах человеческой деятельности, доступных как ее создателям, так и другим людям в качестве элементов общего всем мира. Такие объективации служат более или менее устойчивыми показателями субъективных процессов, присущих их создателям, и позволяют вывести эти процессы за пределы ситуации лицом-к-лицу, в которых их можно было непосредственно наблюдать.

Например, субъективная установка на гнев непосредственно выражается в ситуации лицом-к-лицу с помощью разнообразных телесных знаков – выражения лица, всего положения тела, особых движений рук, ног и т.д. Эти знаки можно наблюдать в ситуации лицом-к-лицу, которая именно потому и представляется мне оптимальной ситуацией для получения доступа к субъективности другого человека. Но те же знаки нельзя сохранить за пределами живого настоящего ситуации лицом-к-лицу. Однако гнев можно объективировать посредством оружия. Скажем, у меня была ссора с человеком, который дал мне достаточно выразительное доказательство своего гнева по отношению ко мне. Ночью я был разбужен ножом, вонзившимся в стену над моей кроватью. Нож как объект выражает гнев моего врага. Он открывает мне доступ к его субъективности, хотя я и спал, когда он бросал нож, и я никогда не видел его, так как он скрылся сразу после своего броска. Если бы я оставил нож на своем месте, то на следующее утро я снова смог бы увидеть его, и он снова выражал бы гнев человека, который его бросил. Кроме того, кто-то еще мог бы прийти посмотреть на него и сделать такой же вывод. Другими словами, нож в моей стене стал объективно существующим элементом реальности, которую я разделяю с моим врагом и с другими людьми. Вероятно, этот нож не был сделан исключительно для того, чтобы бросить его в меня. Но он выражает субъективную интенцию к насилию, независимо от того, каков был мотив: гнев или практическое размышление типа убийства ради добычи пищи. Оружие как объект реального мира выражает общее намерение совершить насилие, которое признается любым, кто знает, что это за оружие. Тогда оружие оказывается как продуктом человеческой деятельности, так и объективацией человеческой субъективности.

Реальность повседневной жизни не просто полна объективаций, она и возможна лишь благодаря им. Я постоянно окружен объектами, которые обозначают субъективные намерения моих партнеров, хотя у меня иногда и возникают трудности в связи с правильным пониманием того, что определенный объ-

ект «обозначает», особенно если он был создан людьми, которых я не знал достаточно хорошо или вообще не знал в ситуациях лицом-к-лицу. Любой этнолог или археолог охотно подтвердит наличие этих трудностей, но сам факт, что их можно преодолеть и по артефакту реконструировать субъективные намерения людей, которые жили в давно исчезнувших обществах, – красноречивое доказательство огромной силы человеческих объективаций.

Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), то есть сознание человеком знаков. Знак отличается от других объективаций своей явной интенцией быть показателем субъективных значений. Конечно, все объективации используются как знаки, даже если первоначально они были созданы без такого намерения. Например, оружие могло быть поначалу создано для того, чтобы убивать зверей, но впоследствии, скажем, в обряде, оно становится обозначением агрессивности и насилия вообще. Есть, однако, определенные объективации, которым с самого начала было недвусмысленно предназначено быть знаками. Например, вместо того чтобы бросать в меня нож (акт, в ходе которого предполагалось меня убить, но это мог быть и акт, с помощью которого предполагалось лишь показать такую возможность), мой противник мог бы поставить черный крест на моей двери в знак того, что мы теперь официально находимся в состоянии вражды. Такой знак, не имеющий иной цели, кроме обозначения субъективного смысла, вкладываемого в него тем, кто его поставил, становится субъективно доступным другим людям, с которыми мы разделяем нашу общую реальность. Как я, так и другие люди признают смысл, который он подразумевает и который представляется его создателю объективным «напоминанием» его первоначального намерения. Из вышесказанного становится ясно, что инструментальное и сигнификативное использование таких объективаций тесно переплетены. Особый случай представляет собой магия, где происходит слияние этих двух моментов, но сейчас нас это не интересует.

Знаки группируются в системы. Так, существуют системы жестовых знаков, стандартных телесных движений, различных систем материальных артефактов и т.д. Знаки и знаковые системы являются объективациями в том смысле, что они объективно доступны другим людям за пределами проявления субъективных интенций «здесь-и-сейчас». Для знаков характерна «отдаленность» от непосредственных проявлений субъективности и опосредованное присутствие субъекта. Так, исполнение танца, выражающего агрессивное наме-

рение, резко отличается от того, как человек в приступе гнева сжимает кулаки или дерется со злобным выражением лица. Последние действия выражают мою субъективность здесь-и-сейчас, первые могут быть абсолютно отделены от этой субъективности. Я вообще могу быть совсем не злым и не агрессивным, но исполнять свою партию в танце лишь потому, что мне заплатили, чтобы я сделал это вместо того, кто действительно зол.

Другими словами, если танец может быть отделен от субъективности танцора, то злость не может быть отделена от того, кто злится. И танец, и злоба суть проявления телесной экспрессивности, но лишь первый имеет характер объективно доступного знака. Все знаки и знаковые системы характеризуются «отделенностью», но различаются по степени, в которой они отделены от ситуаций лицом-к-лицу. Так, очевидно, что танец менее отделен, чем материальный артефакт, выражающий то же самое субъективное значение.

Язык, который можно определить как систему словесных знаков, представляет собой наиболее важную знаковую систему человеческого общества. Конечно, в основе языка лежит присущая человеческому организму способность к словесным выражениям, но о языке начинают говорить лишь в том случае, когда возможно отделение словесных выражений от непосредственного здесь-и-сейчас субъективных структур. Это еще не язык, когда я рычу, хрюкаю, завываю, шиплю, хотя эти звуковые выражения могут стать лингвистическими, поскольку они интегрированы в объективно доступную знаковую систему. Общие объективации повседневной жизни поддерживаются главным образом с помощью лингвистических обозначений. Кроме того, повседневная жизнь – это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка. Понимание языка существенно для понимания реальности повседневной жизни. Язык возникает в ситуации лицом-к-лицу, но может быть и удален от нее. И не только потому, что я могу громко кричать в темноте или на расстоянии, говорить по телефону, по радио или передавать лингвистические обозначения при помощи письма (последнее представляет собой знаковую систему второго порядка). Корни отделенности языка – в способности передавать сообщения, которые непосредственно не выражают субъективности «здесь-и-сейчас». Эта способность свойственна не только языку, но и другим знаковым системам, однако сложность и огромное разнообразие языка делают его гораздо более, чем другие системы, отделенным от ситуации лицом-к-лицу (например, система жестов). Я могу говорить о бесчисленных материях, которые никогда не были даны мне в ситуа-

ции лицом-к-лицу, включая и те, которые я никогда не переживал и не буду переживать непосредственно. Так что язык может стать объективным хранилищем огромного разнообразия накопленных значений, жизненного опыта, которые можно сохранить во времени и передать последующим поколениям.

В ситуации лицом-к-лицу язык обладает присущим ему качеством взаимности, отличающим его от других знаковых систем. Непрерывное создание словесных знаков в беседе может сопровождаться непрерывными субъективными намерениями говорящих. Я говорю как думаю; так же делает и мой партнер по беседе. Каждый из нас слушает, что говорит другой в тот же самый момент, что делает возможным непрерывное и одновременное взаимное «схватывание» наших субъективностей, интересубъективную близость в ситуации лицом-к-лицу, которую не может воспроизвести никакая другая знаковая система. Я слышу себя, когда говорю, мои собственные субъективные значения становятся объективно и постоянно доступными мне и, *ipso facto*, более реальными для меня. Здесь следует вспомнить, что говорилось раньше, о том, что другой в ситуации лицом-к-лицу имеет «лучшее знание» обо мне, чем я сам. Этот несомненно парадоксальный факт мы объясняли раньше непрерывным, целостным, дорефлексивным «схватыванием» бытия другого в ситуации лицом-к-лицу, тогда как для «схватывания» себя самого требуется рефлексия. Однако теперь, когда я посредством языка объективирую свое собственное бытие, я схватываю его глубоко и непрерывно в тот же самый момент, что и другой, и могу спонтанно реагировать на него, «не прерывая» размеренной рефлексии. Поэтому можно сказать, что язык делает мою субъективность «более реальной» не только для моего партнера по беседе, но и для меня самого.

Эта способность языка делать понятной и стабильной для меня мою собственную субъективность сохраняется (хотя и в видоизмененном виде) по мере того, как язык отделяется от ситуации лицом-к-лицу. Очень важная характеристика языка схвачена в выражении, что люди должны говорить о себе до тех пор, пока они себя как следует не узнают.

Язык возникает в повседневной жизни и тесно связан с ней. Кроме того, он соотносится с реальностью, которую я воспринимаю бодрствующим сознанием и которой управляет прагматический мотив (то есть совокупность значений, имеющих непосредственное отношение к настоящим и будущим действиям), которую я разделяю с другими людьми как нечто само собой разумеющееся. Хотя язык может использоваться и по отношению к другим реальностям, но

даже и тогда он сохраняет свои корни в реальности повседневной жизни. Как знаковая система язык имеет качество объективности. Я сталкиваюсь с языком как с внешней для меня фактичностью, и он оказывает на меня свое принудительное влияние. Язык подчиняет меня своим структурам. Я не могу пользоваться правилами немецкого синтаксиса, когда говорю по-английски; я не могу пользоваться словами, придуманными моим трехлетним сыном, если мне нужно общаться с кем-то за пределами моей семьи; в разных случаях я должен учитывать преобладающие стандарты правильной речи, даже если предпочитаю свои собственные «неправильные». Язык предоставляет мне готовую возможность непрерывной объективации моего возрастающего опыта. Иначе говоря, язык раздвигает свои рамки так гибко, что позволяет мне объективировать огромное множество переживаний на протяжении всей моей жизни. Язык также типизирует мои переживания и опыт, позволяя распределить их по более широким категориям, в терминах которых они приобретают значение не только для меня, но и для других людей. В той мере, в какой язык типизирует опыт, он делает его анонимным, так как опыт, подвергшийся типизации, в принципе может быть воспроизведен любым, кто попадает в рассматриваемую категорию. Например, у меня ссора с тещей. Этот конкретный и субъективно уникальный опыт лингвистически типизируется в категорию «неприятности с тещей». Эта типизация приобретает смысл для меня, для других и, вероятно, для моей тещи. Но эта же самая типизация является анонимной. Не только я, но *любой* (точнее, *любой* из категории «зять») может иметь «неприятности с тещей». Так что мой биографический опыт теперь классифицирован согласно правилам организации значений и является объективно и субъективно реальным.

Благодаря своей способности выходить за пределы «здесь-и-сейчас» язык соединяет различные зоны реальности повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое целое. Выходы за пределы (трансценденции) имеют пространственное, временное и социальное измерения. Благодаря языку я могу преодолеть разрыв между моей зоной манипуляции и зоной манипуляции другого; я могу привести в соответствие мою и его биографические временные последовательности; и я могу беседовать с ним о людях и группах, с которыми у нас не было взаимодействия лицом-к-лицу. В результате этих трансценденции язык может «создать эффект присутствия» множества объектов, которые в пространственном, временном и социальном отношении отсутствуют «здесь-и-сейчас». *Ipso facto* множество накопленных значений и переживаний объекти-

вируются «здесь-и-сейчас». Проще говоря, с помощью языка весь мир может актуализироваться в любой момент. Эта трансцендирующая и интегрирующая сила языка сохраняется, когда я не беседую с другим актуально. Благодаря лингвистической объективации, даже когда я говорю «с самим собой» в уединенном размышлении, в любой момент весь мир может предстать передо мной. Что касается социальных отношений, язык «делает наличными» для меня не только отсутствующих в данный момент людей, но и тех, кто относится к моим воспоминаниям и реконструируемому прошлому, а также людей будущего, представляемых мной в воображении. Конечно, «наличие» их всех может иметь большое значение для текущей реальности повседневной жизни.

Вопросы:

1. Почему человек убежден, по мнению авторов, что «живет в общем мире с другими»? Какие установки поддерживают это знание?
2. Назовите основной способ восприятия другого в повседневной жизни, предложенный Бергером и Лукманом?
3. Какова роль языка в общественной жизни?
4. Почему в ситуации общения через цифровые девайсы, например через программу Zoom, невозможна intersубъективная близость с людьми, хотя мы можем видеть другого «лицом-к-лицу»?

ТЕМА 4. ДИНАМИКА КУЛЬТУРЫ

Эволюционистская теория культуры

Морган Л. Г. Древнее общество⁸

Часть первая. Развитие интеллекта вследствие изобретений и открытий

Глава первая. Этнические периоды

Развитие человечества от самых низших ступеней. – Оно иллюстрируется изобретениями, открытиями и учреждениями. – Две основные формы управления: одна – родовая и социальная, образующая общество (socletas), другая – политическая, образующая государство (civltas). – Первая основывается на личностях и родовом начале, последняя – на территории и собственности. – Первая является формой управления древнего общества, вторая – современного, или цивилизованного общества. – Единообразие человеческого опыта. – Намечаемые этнические периоды: I. Низшая ступень дикости. II. Средняя ступень дикости. III. Высшая ступень дикости. IV. Низшая ступень варварства. V. Средняя ступень варварства. VI. Высшая ступень варварства. VII. Ступень цивилизации.

Новейшие исследования раннего состояния человеческой расы приводят к заключению, что человечество начало свое поприще с самой низкой ступени развития и проложило себе дорогу из состояния дикости к цивилизации благодаря медленному накоплению опыта.

Поскольку несомненно, что одни части человеческой семьи находились в состоянии дикости, другие – в состоянии варварства и, наконец, третьи – в состоянии цивилизации, очевидно и то, что эти три различных состояния связаны между собою естественной и необходимой прогрессивной последовательностью. Более того, эта последовательность является историческим фактом для всей человеческой семьи вплоть до той ступени развития, которая была достигнута каждой ветвью в отдельности. Это вытекает из тех условий, при которых совершается всякий прогресс, а также из развития многих ветвей человеческой семьи, как известно, прошедших через два или более из указанных состояний.

В последующем изложении будет сделана попытка представить дальнейшие доказательства примитивности начального состояния человечества, постепенной эволюции его умственных и нравственных сил путем накопления опыта и его продолжительной борьбы с препятствиями на пути к достижению цивили-

⁸ Морган Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Издательство института народов Севера, 1935. 368 с.

лизации. Эти доказательства будут взяты частично из длинного ряда изобретений и открытий, который тянется по всему пути человеческого прогресса, но главным образом мы будем черпать их в домашних учреждениях, выражающих развитие известных идей и стремлений.

Если мы, восходя вдоль различных линий прогресса к начальным векам существования человечества, разграничим одно от другого в том порядке, в каком они появлялись, изобретения и открытия, с одной стороны, и учреждения – с другой, то мы найдем, что первые стоят друг к другу в отношениях прогресса, последние – в отношениях развертывания. Тогда как явления первой группы имеют друг с другом более или менее прямую связь, явления последней развились из немногих первоначальных зародышей мысли. Современные учреждения имеют свои корни в периоде варварства, куда их отпрыски проникли из предшествующего периода дикости. Они переходили по наследству по прямой линии через все прежние периоды, с одной стороны, передаваясь от поколения поколению, с другой – имея собственное логическое развитие.

Таким образом, наше внимание привлекают две самостоятельные линии исследования. Одна охватывает изобретения и открытия, другая – первобытные учреждения. Исследовав те и другие, мы можем надеяться определить главнейшие стадии человеческого развития. Соответствующие доводы будут заимствоваться главным образом из домашних учреждений, тогда как ссылки на достижения чисто интеллектуального порядка будут иметь скорее общее и подчиненное значение.

Факты указывают на постепенное образование и последующее развитие определенных идей, побуждений и стремлений. Самые выдающиеся из них могут быть поняты как продукт роста отдельных идей, с которыми они связаны. Помимо изобретений и открытий, они состоят в следующем: I. Средства существования. II. Управление. III. Язык. IV. Семья. V. Религия. VI. Домашняя жизнь и архитектура. VII. Собственность.

Первое. Средства существования умножились и совершенствовались на основе целого ряда производств, вводимых последовательно в течение больших промежутков времени и более или менее прямо связанных с изобретениями и открытиями.

Второе. Зародыш управления должен быть найден в родовой организации дикого состояния и прослежен через последовательно развивающиеся формы этого учреждения вплоть до установления политического общества.

Третье. Человеческая речь, по-видимому, развилась из самых грубых и простых форм выражения чувств. Язык жестов или знаков, как указывал уже Лукреций, должен был предшествовать членораздельному языку, как мышление предшествовало речи. Односложные слова предшествовали многосложным, как эти последние – слитным словам. Человеческий интеллект бессознательно, путем использования звуков голоса, развил членораздельную речь. Этот обширный предмет, составляющий сам по себе особую область знания, выходит за пределы настоящего исследования.

Четвертое. Что касается семьи, то стадии ее развития воплощены в системах родства и свойства, а также в порядках, относящихся к браку; на основе этих данных, вместе взятых, мы можем определенным образом установить развитие семьи через различные последовательные ее формы.

Пятое. Развитие религиозных идей является столь сложным процессом, что может навсегда остаться без вполне удовлетворительного объяснения. Религия в столь широкой мере связана с воображением и эмоциональной природой человека, следовательно, столь неопределенными элементами знания, что все примитивные религии оказываются странными и до известной степени непонятными. Этот предмет точно так же выходит за пределы плана настоящего труда, разве бы соответствующие данные в отдельных случаях могли нам дать некоторые дополнительные указания.

Шестое. Жилищная архитектура, связанная с формой семьи и строем домашней жизни, дает почти полную картину прогресса от дикости до цивилизации. Ее развитие может быть прослежено от шалаша дикаря, через общинные дома варваров, вплоть до дома индивидуальной семьи цивилизованных наций, со всеми промежуточными звеньями, связывающими крайние формы. На этом вопросе мы будем останавливаться только мимоходом.

Наконец, идея собственности складывалась в человеческом уме только очень медленно и в течение огромных периодов времени оставалась в зародыше и слабо развитой. Она возникла в периоде дикости, и нужен был вековой опыт этого периода и следующего периода варварства, чтобы этот зародыш развился и чтобы человеческий ум подготовился принять ее ограничивающее действие. Ее господство как страсти над всеми другими страстями знаменует начало цивилизации. Она привела человечество не только к преодолению всех препятствий, задерживавших наступление цивилизации, но и к учреждению политического общества на основе территории и собственности. Критическое

исследование эволюции идеи собственности составляло бы в некотором смысле важнейшую часть истории умственного развития человечества.

Моя задача будет заключаться в том, чтобы представить некоторые доказательства человеческого прогресса в этих различных областях в течение последовательных этнических периодов, как это раскрывается в изобретениях и открытиях, а также в развитии идей управления, семьи и собственности.

Здесь можно наперед указать, что все формы управления сводятся к двум основным планам, причем слово «план» принимается в его научном смысле. Оба они совершенно различны в своих основаниях. Первый по времени основывается на личности и чисто личных отношениях и может быть назван обществом (*societas*). Род является единицей этой организации, давая в архаическом периоде, в качестве последовательных стадий развития, род, фратрию, племя и конфедерацию племен, образующую народ или нацию (*populus*). В более поздний период на смену конфедерации племен, занимающих независимые территории, явилось слияние племен на общей территории в одну нацию. Таковой в течение долгих веков после возникновения рода была эта фактически всеобщая организация древнего общества; она сохранилась у греков и римлян и после наступления цивилизации. Второй план основывается на территории и частной собственности и может быть назван государством (*civitas*). Городская община или округ, в ее пределах и границах, с находящейся здесь собственностью, составляет основу или единицу государства, а политическое общество – его выражение. Политическое общество организовано на территориальных началах, и его отношение к собственности и личности определяется территориальными отношениями. Последовательные стадии интеграции этой формы следующие: городская община или округ в качестве основной единицы этой организации; кантон или провинция, представляющая собой соединение городских общин или округов, и национальная область или территория, представляющая собой соединение кантонов или провинций, причем население всех этих единиц организовано в одно политическое целое. Потребовалось крайнее напряжение всех способностей греков и римлян, по достижении ими цивилизации, чтобы изобрести дем или городскую общину и городской округ и таким образом учредить второй основной план управления, сохранившийся у цивилизованных наций до настоящего времени. В древнем обществе этот территориальный план был неизвестен. Появление его составляет пограничную линию между древним и современным обществом.

Далее следует отметить, что домашние учреждения варварских и даже диких предков человечества еще и поныне встречаются у отдельных ветвей человеческой семьи с такой полнотой, что, за исключением наиболее примитивного периода, различные стадии соответствующего развития сохранились довольно хорошо. Они еще и теперь наблюдаются в организации общества на основе различия полов, далее – на основе родства и, наконец, – на территориальном основании; их можно проследить по последовательным формам брака и семьи вместе с созданными этими последними системами кровного родства, по домашней жизни и архитектуре и по развитию порядков, относящихся к владению и наследованию имущества.

Теория вырождения человечества, объясняющая существование дикарей и варваров, должна быть оставлена. Она возникла в качестве вывода из космогонии Моисея и была принята из мнимой необходимости, ныне не существующей. Как теория она не только не способна объяснить существование дикарей, но и не находит себе подтверждения в данных человеческого опыта.

Надо думать, что отдаленные предки арийских наций прошли через стадию, аналогичную той, на которой находятся ныне существующие варварские и дикие племена. В то время как опыт этих наций содержит все необходимые данные для иллюстрации древнего и современного периодов цивилизации, равно как и части последнего периода варварства, их более ранний опыт должен быть выведен главным образом из раскрываемой связи между элементами их ныне существующих учреждений и изобретений и подобными же элементами, донныне сохранившимися у диких и варварских племен.

Следует заметить, наконец, что развитие человечества шло повсюду почти одинаковыми путями, что человеческие потребности при аналогичных условиях были, по существу, одинаковы и что проявления умственной деятельности, в силу видовой тождественности мозга всех человеческих рас, были однородны. Это, однако, только частичное объяснение однородности результатов. Зародыши главнейших учреждений и производств развились в то время, когда человек был еще дикарем. Опыт последующих периодов варварства и цивилизации был в весьма значительной мере направлен на дальнейшее развитие этих начальных идей. Всюду, где на различных континентах может быть установлена связь между современным учреждением и его общим зародышем, можно вывести заключение о происхождении самих народов от общего начального ствола.

Исследование этих различных категорий фактов будет облегчено установлением известного числа этнических периодов, каждый из которых представляет собой определенное состояние общества и отличается свойственным этому периоду образом жизни. Введенные датскими археологами термины «каменный век», «бронзовый» и «железный» были очень полезны для известных целей и останутся таковыми для классификации предметов древнего производства; но развитие науки вызвало необходимость иного подразделения. Каменные орудия не были полностью вытеснены изобретением железных и бронзовых орудий. Изобретение плавения железной руды создало этническую эпоху, но мы вряд ли могли бы датировать новую эпоху начиная с производства бронзы. Кроме того, поскольку период каменных орудий перекрывает периоды бронзы и железа, а период бронзы точно так же перекрывает период железа, эти периоды не могут быть разграничены так, чтобы оставаться каждый независимым и отличным от другого.

Надо думать, что различные виды средств существования, возникших последовательно в течение долгих промежутков времени, дадут наконец, в силу большого влияния, которое они должны были оказывать на состояние человечества, самое удовлетворительное основание для такого деления. Однако исследования не ушли еще достаточно далеко в этом направлении, чтобы дать нам необходимые сведения. При наших современных знаниях наилучший результат может быть достигнут путем отбора таких изобретений и открытий, которые дали бы показатели прогресса, достаточные для установления начала последовательных этнических периодов. Будучи приняты хотя бы условно, эти периоды окажутся все же пригодными и полезными. Каждый из таких намечаемых периодов охватит определенную культуру и представит особый образ жизни.

Период дикости, о самой начальной части которого известно очень мало, можно разделить условно на три подпериода. Они могут быть названы древнейшим, средним и позднейшим периодами дикости, и состояние общества в каждом из них соответственно можно различать как низшую, среднюю и высшую ступени дикости.

Подобным же образом период варварства естественно распадается на три подпериода, которые могут быть также обозначены как древнейший, средний и позднейший периоды варварства, причем состояние общества в каждом из них

соответственно будет обозначаться как низшая, средняя и высшая ступени варварства.

Трудно, если не невозможно, найти такие показатели прогресса для установления начала этих различных периодов, которые бы оказались абсолютными и не допускали бы исключений на всех континентах. Но для нашей настоящей цели нет необходимости, чтобы такие исключения совсем не существовали. Достаточно будет, если окажется возможным классифицировать главные племена человечества в соответствии со степенью их относительного прогресса по таким состояниям, которые были бы существенно различны.

I. Низшая ступень дикости

Этот период начался с младенчества человеческой расы и, можно считать, окончился с введением в употребление рыбной пищи и умением пользоваться огнем. Человечество жило тогда в своем первоначальном ограниченном месте обитания, питаясь плодами и орехами. Начало членораздельной речи принадлежит к этому периоду. Ни одного образца человеческого племени, находящегося в этом состоянии, не сохранилось до исторического периода.

II. Средняя ступень дикости

Она началась с употребления в пищу рыбы и умения пользоваться огнем и окончилась с изобретением лука и стрелы. В этом состоянии человечество из мест своего первоначального обитания распространилось по большей части земной поверхности. Из существующих еще племен на средней ступени дикости остаются, например, австралийцы и большая часть полинезийцев эпохи их открытия. Достаточно будет привести одну или несколько иллюстраций каждой из этих двух ступеней.

III. Высшая ступень дикости

Она началась с изобретения лука и стрелы и окончилась с изобретением гончарного производства. На высшей ступени дикости находились племена атапасков с Гудзонова залива, племена долины Колумбии и некоторые прибрежные племена Северной и Южной Америки, все это, однако, в эпоху их открытия. Этим заканчивается период дикости.

IV. Низшая ступень варварства

Изобретение или применение гончарного производства представляет собой, вероятно, по сравнению со всеми другими элементами, наиболее действительный и убедительный признак, который можно избрать для установления пограничной линии, по необходимости произвольной, между дикостью и вар-

варством. Различение этих двух состояний было уже давно признано, но до сих пор не было установлено никакого критерия прогресса от одного состояния к другому. Таким образом, все племена, еще не дошедшие до гончарного производства, будут отнесены к дикарям, тогда как племена, обладающие этим производством, но не дошедшие до фонетического алфавита и применения письма, будут отнесены к варварам.

Первый подпериод варварства начался с изготовления гончарной посуды либо путем самостоятельного изобретения, либо путем заимствования. При попытке определить его конец и начало его средней ступени мы наталкиваемся на трудность, заключающуюся в различии природных богатств обоих полушарий, каковое обстоятельство начинает влиять на условия жизни человека по прошествии периода дикости. Однако мы можем преодолеть это затруднение, принимая для сравнения эквивалентные признаки. В восточном полушарии – приручение животных, а в западном – возделывание маиса и овощей посредством орошения, а равно употребление необожженного кирпича и камня для постройки домов, были избраны нами в качестве достаточных свидетельств прогресса для установления перехода от низшей к средней ступени варварства. При таких условиях на низшей ступени остаются, например, индейские племена Соединенных Штатов к востоку от реки Миссури и те племена Европы и Азии, которые знали гончарное производство, но не имели домашних животных.

V. Средняя ступень варварства

Она началась, как сказано, в восточном полушарии с приручения животных, а в западном – с возделывания растений посредством орошения и употребления в строительстве необожженного кирпича и камня. Ее концом можно считать изобретение плавления железной руды. Это помещает на среднюю ступень, например, оседлых индейцев Новой Мексики, Мексики, Центральной Америки и Перу, а равно те племена восточного полушария, которые имели домашних животных, но не знали железа. Древние бритты, хотя и знакомые с употреблением железа, безусловно, относятся к этому состоянию. Близость более развитых племен материка содействовала развитию их производств в большей мере, чем это соответствовало развитию их домашних учреждений.

VI. Высшая ступень варварства

Она началась с обработки железа и окончилась с изобретением фонетического алфавита и применением письма в литературных произведениях. Здесь начинается цивилизация. При таких условиях на высшей ступени остаются,

например, греческие племена гомеровской эпохи, итальянские племена незадолго до основания Рима и германские племена времен Цезаря.

VII. Степень цивилизации

Она началась, как уже сказано, с применения фонетического алфавита и создания литературных памятников и распадается на древнюю и современную. В качестве эквивалента фонетического письма можно принять иероглифическое письмо на камне <...>

Каждый из этих периодов имеет особую культуру и представляет строй жизни, более или менее особенный и только ему одному присущий. Это разграничение этнических периодов дает возможность рассматривать каждое отдельное общество соответственно его состоянию относительного развития и сделать его предметом самостоятельного изучения и исследования. Полученный результат в своей основе не пострадает оттого, что различные племена и нации одного и того же континента и даже одной и той же лингвистической семьи находятся в различных состояниях в одно и то же время, ибо для нашей цели лишь состояние каждого племени представляет собой факт существенного порядка, тогда как время – несущественно.

Поскольку употребление гончарной посуды имеет меньшее значение, чем разведение домашних животных, применение железа или фонетического алфавита, для установления начала следующих друг за другом этнических периодов, мы приведем основания для принятия этого признака. Изготовление гончарной посуды предполагает оседлую жизнь и значительное развитие простых производств. Кремневые и каменные орудия древнее гончарной посуды, поскольку остатки первых были найдены в древних хранилищах во многих случаях без следов последней. Ряд изобретений, отвечающих более настоятельным потребностям и соответствующих более низкому состоянию, должен был появиться прежде, чем испытали надобность в гончарной посуде. Начало оседлой жизни вместе с известной степенью господства над средствами существования, деревянная посуда и утварь, ручное ткачество из волокон древесной коры, плетение корзин, лук и стрела – все это предшествовало гончарному производству. Оседлые индейцы, находившиеся на средней ступени варварства, например цуни, ацтеки, чолула, изготовляли в большом количестве и разнообразной формы гончарную посуду высокого качества; полуоседлые индейцы Соединенных Штатов, находившиеся на низшей ступени варварства, например ирокезы, чокта и чироки, изготовляли гончарную посуду в меньшем количестве и в ограни-

ченном числе форм; индейцы же, находившиеся на ступени дикости и не занимавшиеся огородничеством, например атапаски, племена Калифорнии и долины Колумбии, не знали ее употребления. В «Доисторических временах» Леббока, в «Начальной истории человечества» Тэйлора и в «Человеческих расах» Пешеля подробности, касающиеся этого производства и пределов его распространения, собраны с замечательной исследовательской широтой. Гончарное производство было неизвестно в Полинезии (за исключением островов Тонга и Фиджи), в Австралии, в Калифорнии и на территории Гудзонова залива. Тэйлор замечает, что «ткачество было неизвестно на большей части островов, расположенных в отдалении от азиатского материка» и что «на большей части островов Тихого океана не знали гончарного производства». Лоример Файсон, английский миссионер в Австралии, сообщил автору в ответ на его запрос, что «австралийцы не имели ни ткацких, ни гончарных изделий и не знали лука и стрел». Последнее правильно также вообще в отношении полинезийцев. Введение керамического искусства создало новую эпоху человеческого прогресса в смысле улучшения жизненных условий и умножения домашних удобств. Тогда как кремневые и каменные орудия, появившиеся раньше и потребовавшие долгого времени для развития всех форм своего применения, дали человеку челн, деревянную утварь и орудие и, наконец, бревна и доски для постройки жилищ, гончарное производство дало прочную посуду для варки пищи, производившейся до того примитивным способом, в обмазанных глиной корзинах и в ямах, обложенных шкурами, причем варка осуществлялась при помощи горячих камней.

Возник вопрос, закаливались ли туземные гончарные изделия на огне или же подвергались простой сушке. Профессор Э. Т. Кокс из Индианаполиса, путем сравнения древних гончарных изделий и гидравлического цемента, показал, что «по своему химическому составу они (гончарные изделия) вполне сходны с гидравлическим известняком». Он говорит далее: «все виденные мной гончарные изделия, относящиеся к эпохе строителей насыпей, состоят из аллювиальной глины и песка или из смеси первой с толчеными пресноводными раковинами. Глина, сделанная из такой смеси, обладает в высокой степени свойствами гидравлического пуццоланового и портландского цемента, так что изготовленная из нее посуда затвердевает без обжига, практикуемого в современном гончарном производстве. Размельченные раковины служили вместо гравия или кусочков камня, употребляемых в настоящее время в соединении с гидрав-

лической известью для производства искусственного камня». Сходный с гидравлическим цементом состав индейских гончарных изделий говорит о трудностях на пути изобретения этого производства и служит объяснением позднего появления его в ходе развития человеческого опыта. Несмотря на остроумное предположение профессора Кокса, весьма вероятно все же, что глиняная посуда закаливалась искусственным образом. В некоторых случаях этот факт прямо устанавливается. Так, Эдер, говоря о племенах Мексиканского залива, замечает, что «они делают глиняные горшки весьма различных размеров, вмещающие от двух до десяти галлонов, большие кувшины для воды, чаши, блюда, тарелки, миски и необычайное множество других сосудов такой странной формы, что описывать их было бы утомительно, да и невозможно найти подходящие названия. Их способ глазировки состоит в том, что глиняная посуда ставится на большой огонь из смолистого елового дерева, что делает ее гладкой, черной и твердой».

Другое преимущество установления определенных этнических периодов заключается в том, что оно ведет к специальному изучению тех племен и наций, которые дают наилучшую иллюстрацию каждой ступени, представляя каждую из них типично и наглядно. Некоторые племена и семьи остались в географической изолированности и должны были разрешать проблемы прогресса самостоятельными усилиями ума; они, следовательно, сохранили свои производства и учреждения в чистом и цельном виде, тогда как у других племен и наций они были искажены внешними влияниями. Таким образом, тогда как Африка представляла и представляет этническое смешение дикости и варварства, Австралия и Полинезия оставались в подлинной и совершенной дикости, обладая принадлежащими этому состоянию производствами и учреждениями. Подобным же образом индейская семья Америки, в отличие от всех других существующих семей, представляла состояние человечества в трех последовательных этнических периодах. Непотревоженные в своем обладании громадным континентом, будучи едины по происхождению, имея однородные учреждения, они представляли в эпоху их открытия каждое из этих состояний, в особенности низшую и среднюю ступени варварства, точнее и полнее, чем какая-либо другая часть человечества. Индейцы Крайнего Севера и некоторые прибрежные племена Северной и Южной Америки находились на высшей ступени дикости, полуоседлые индейцы, жившие к востоку от Миссисипи, – на низшей ступени варварства и оседлые индейцы Северной и Южной Америки –

на средней ступени. Такой благоприятной возможности получить полные и детальные сведения о ходе человеческого опыта и прогресса в развитии производств и учреждений на протяжении этих последовательных состояний не встречалось за время всего исторического периода. Надо добавить, что это было весьма неважно использовано. Наиболее крупные наши пробелы относятся к последнему из названных периодов.

Различия в культуре одного и того же периода в восточном и западном полушариях, несомненно, существовали вследствие неодинаковых природных богатств обоих континентов; но состояние общества на одинаковой ступени должно было быть в главных чертах, по существу, сходным.

Предки греческих, римских и германских племен прошли все указанные нами стадии, но свет истории упал на них только в середине последней стадии. Их выделение из недифференцированной массы варваров произошло, вероятно, не раньше начала среднего периода варварства. Опыт этих племен был утрачен, за исключением того, что представлено учреждениями, открытиями и изобретениями, которые они принесли с собой и которыми обладали тогда, когда впервые стали объектом исторического наблюдения. Греческие и латинские племена времен Гомера и Ромула дают превосходнейшую иллюстрацию высшей ступени варварства. Их учреждения были так же свободны от примеси и самобытны, как и индейские, и их опыт непосредственно примыкает к высшим достижениям цивилизации.

Если мы, таким образом, начнем с австралийцев и полинезийцев, перейдем затем к индейским племенам Америки и окончим римлянами и греками, то, поскольку все они дают превосходнейшую иллюстрацию шести великих стадий человеческого прогресса, мы сможем принять, что сумма их общего опыта прекрасно представляет прогресс человеческой семьи от средней ступени дикости до конца древней цивилизации. В результате арийские нации найдут у австралийцев и полинезийцев прообраз состояния своих отдаленных предков в периоде дикости, у полуоседлых индейцев Америки – их состояния на низшей ступени варварства и у оседлых индейцев – на средней ступени, к которой непосредственно примыкает их собственная история на высшей ступени варварства. Производства, учреждения и образ жизни на одинаковых ступенях столь тождественны, по существу, на всех континентах, что архаическую форму главнейших домашних учреждений греков и римлян можно даже сейчас найти в соответствующих учреждениях американских туземцев, как это будет показано в

настоящем исследовании. Этот факт составляет часть накапливающихся свидетельств, ведущих к доказательству того, что главнейшие учреждения человечества развились из нескольких начальных зародышей мысли и что ход и образ их развития был predetermined, а вместе с тем и ограничен узкими пределами в силу естественной логики человеческого ума и необходимой ограниченности его сил. Прогресс оказывается, по существу, одинаковым в своем содержании у племен и наций, живших на различных и даже разобщенных континентах и находившихся на одной и той же ступени; отступления от этого единообразия в отдельных случаях были вызваны особыми причинами. Развитие этого положения приводит к установлению единства происхождения человечества.

Исследуя состояние племен и наций в этих различных этнических периодах, мы имеем дело, по существу, с древней историей и былым состоянием наших собственных отдаленных предков.

Вопросы:

1. Что является основанием для классификации Л. Г. Моргана трех этнических периодов «дикость – варварство – цивилизация»?
2. К какому основному выводу приходит Л. Г. Морган в этом тексте? Сформулируйте его.
3. В чем преимущества и недостатки данной концепции эволюционного развития культуры?

Циклическая концепция развития культуры

Шпенглер О. Закат Европы⁹

Глава вторая. Проблема мировой истории

Культуры есть организмы. История культуры – их биография. Данная нам, как некоторое историческое явление в образе памяти, история китайской или античной культуры морфологически представляет собой полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка. Если мы хотим узнать ее структуру, то сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующие методы. Феноменами отдельных, следующих друг за другом, рядом вырастающих, соприкасающихся, затеняющих и подавляющих одна другую культур исчерпывается все содержание истории. И если предоставить всем ее образам, которые до сего времени слишком основательно были скрыты под поверхностью тривиально протекающей так называемой истории человечества, свободно проходить перед умственным взором, то в конце концов, несомненно, удастся открыть тип, первообраз культуры как таковой, освобожденный от всего затемняющего и незначительного и лежащий, как идеал формы, в основе всякой отдельной культуры.

Я различаю идею культуры, ее внутренние возможности от ее чувственного проявления в картине истории. Это равносильно отношению души к телу, как к ее проявлению в области протяженного и ставшего. История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначит концу. Таково отношение аполлоновской души, чью идею некоторые из нас, пожалуй, еще раз могут почувствовать и пережить, к ее пространственному раскрытию, к научно доступной «античности», физиогномию которой изучают археолог, филолог, эстетик и историк.

Культура есть прафеномен всякой прошедшей и будущей мировой истории. Глубокая и мало оцененная идея Гёте, открытая им в его живой природе и постоянно полагавшаяся в основу его морфологических исследований, будет применена нами в самом точном смысле ко вполне созревшим, умершим в расцвете, полуразвившимся, загложшим в зародыше образованиям человеческой истории. Здесь говорит не анализирующий рассудок, а непосредственное мироощущение и созерцание. Прафеномен – это то, в чем идея становления в чи-

⁹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. / пер. с нем., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993.

стом виде лежит перед наблюдателем. Гёте ясно усмотрел своим духовным оком идею прараствения в образе каждого отдельного, случайно возникшего или вообще возможного растения. С полной ясностью он почувствовал в данном случае смысл становления.

Прафеномен, как решительно утверждает Гёте, есть чистое созерцание идеи, а не познание понятия. Но все историческое описание было до сего времени исключительно неорганическим комбинированием фактов и наблюдений, выведенным в лучшем случае из познавательного принципа социальной или политической, во всяком случае, причинной формулировки, который, в свою очередь, был заимствован из естествознания и притом материалистического. Задача XX века заключается в том, чтобы вскрыть структуру исторических организмов, отделить морфологически необходимое от случайного, разгадать выражение всех исторических черт и отыскать подлинный смысл немого языка.

Течение истории до сего времени затруднительно для обозрения. Как вполне созревшие образования, каждое из которых, следовательно, является телом достигшей своего полного завершения душевной стихии, можно рассматривать китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, арабскую, западную культуру и культуру Майя. В качестве находящейся в возникновении перед нами культура русская. Число не достигших зрелости культур невелико: персидская, хеттская и культура Кечуа находятся в их числе. Для понимания самого прафеномена они не имеют значения.

Культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она и остается привязанной, наподобие растения. Культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук и, таким образом, вновь возвратится в первичную душевную стихию. Ее жизненное существование, целый ряд великих эпох, в строгих контурах отмечающих постоянное совершенствование, есть глубоко внутренняя, страстная борьба за утверждение идеи против внешних сил хаоса и внутренней бессознательности, где угрожающе затаились эти противоборствующие силы. Не только художник борется с сопротивлением материала и уничтожением идеи внутри себя. Каждая культура находится в глубоко символической связи с материей и пространством, в кото-

ром и через которое она стремится реализоваться. Когда цель достигнута и идея, то есть все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются – она становится цивилизацией. И она, огромное засохшее дерево в первобытном лесу, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья. Мы наблюдаем это на примерах Египта, Китая, Индии и мусульманского мира. Так, античная цивилизация времен империи необъятно разрасталась с кажущейся юношеской силой и изобилием и отнимала воздух и свет у молодой арабской культуры Востока.

Всякая культура переживает возрасты отдельного человека. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость.

Вопросы:

1. С чем или кем сравнивает культуру Освальд Шпенглер?
2. С чего начинается процесс зарождения культуры?
3. В какой момент культура становится цивилизацией?
4. В терминах циклической школы определите современное культурное состояние нашего общества?

Карнейро Р. Культурный процесс¹⁰

В последние годы антропологи подтвердили свой возрастающий интерес к процессам, происходящим в культуре. Термин «процесс» не только стал чаще употребляться в дискуссиях, но и появился в заглавиях целого ряда теоретических сочинений (например, Барнетт, 1940; Херсковиц, 1945; Спенсер, 1958; Стюард, 1953; Уайт, 1948, 1950). Однако именно из-за этого широко распространенного обращения к понятию процесса антрополог редко точно определяет, что он подразумевает под этим термином, когда им пользуется. В самом деле, что такое процесс? Что такое культурный процесс? Чем он отличается от истории? Существуют ли законы культурного процесса? Таковы вопросы, которые я желал бы рассмотреть в настоящей статье.

Понятие процесса

В качестве общего явления процесс можно определить как взаимодействие элементов системы, протекающее во времени по мере того, как одно состояние системы сменяется другим. Это взаимодействие происходит определенными способами, о которых можно сказать, что они являются выражением лежащих в их основании природных законов. Чтобы сделать более ясной и отчетливой эту характеристику процесса, рассмотрим некоторые из ее основных терминов: «элементы», «система», «состояние системы» и «природные законы».

Элементы системы – это просто образующие ее структурные единицы. Какого рода единицы имеют место в системе, зависит прежде всего от природы рассматриваемой системы. Если мы имеем дело с астрономическими системами, нашими единицами будут такие вещи, как планеты, астероиды, двойные звезды, Магеллановы Облака, спиральные галактики и т.п. Если мы изучаем живые системы, предметом наших занятий будут органы, железы, мускулы, нервы, рефлекторные дуги и т.д.

Тем не менее ученый, работающий в определенной области природы, пользуется известной степенью свободы выбора в отношении того типа единиц, которые он выделит в исследуемой им системе. Он делает это произвольно – делая соответствующие оговорки – на основе своей теоретической ориентации и целевых установок. Например, как психология человека, так и культурология начинают с одного и того же фактического материала: с предметов и явлений в

¹⁰ Карнейро Р. Культурный процесс // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 421–438.

жизни человеческого рода. Но каждая наука осмысляет их по-своему. Психолог рассматривает человеческое поведение с позиции мотивов, потребностей, подавлений, принуждений, намерений и подобного рода явлений. Культуролог, со своей стороны, сосредоточивает свое внимание на культурных элементах, как то: разделение труда, каннибализм, охотничья магия, пашенное земледелие, кросс-кузенный брак и т.п. На самом деле все культурные элементы имеют соответствующие им психологические, и культуролог вовсе не намерен отрицать или скрывать этот факт. Он просто утверждает, что культурные элементы можно вполне законно и плодотворно изучать сами по себе, как отдельный, или, говоря точнее, как концептуально отделимый класс явлений.

Мы можем определить систему как совокупность структурно и функционально взаимосоотнесенных элементов, соединенных в действующее целое. Система, таким образом, – нечто большее, чем образующие ее элементы; она есть последние плюс (лучше сказать «и в то же время») их взаимоотношения. Наша солнечная система – не просто солнце, планеты со своими спутниками, кометы и прочие малые небесные тела; она также состоит из способов, какими эти тела соотнесены друг с другом в пространстве и во времени. Точно так же 1447 культурных черт, перечисленных применительно к папаго в Калифорнийских антропологических записках (Друкер, 1941) – не то же самое, что культурная система папаго. Члены класса явлений, обозначенных как «культурные», не эквивалентны культуре как организации взаимодействующих культурных элементов. Именно в этом смысле «целое больше суммы своих частей».

Вся сеть элементов и способов их взаимосоотнесенности в данной системе в отдельный момент времени образует состояние системы. Систему можно изучать и описывать синхронически, как она существует в данный момент времени; или же ее можно изучать диахронически, как она с течением времени последовательно принимает различные состояния. Рассматривая систему целиком синхронически – как это было бы, к примеру, при изучении структуры кристалла или категорий родства, изображенных на диаграмме родства, – можно увидеть только строение и конфигурацию, но не процесс. Сущность процесса – какого-либо рода изменение, а для того, чтобы произошло изменение, конечно, должно пройти время.

Строение и конфигурация, однако, не совсем безотносительны к процессу. В действительности мы можем представлять себе процесс как очень быструю последовательность синхронических состояний системы, в которой каждое

лишь слегка отлично от предыдущего. Рассмотренный таким образом процесс очень напоминает фильм, в котором один неподвижный кадр следует за другим, создавая эффект непрерывного изменения. В результате изучение процесса – это изучение того, как состояние системы на данный момент времени, с его особым строением и конфигурацией, в более поздний момент времени оказывается преобразовано в другое состояние. Процесс – это, можно сказать, способ претерпевать изменения.

В основании порядка, регулярности и определенности в поведении системы лежат природные законы; о системе можно сказать, что она служит выражением этих законов. Одна из главных целей при изучении протекания процесса – сформулировать действующие в нем природные законы. Научное понимание процесса достигается тогда, когда можно показать, что он является необходимым следствием известных законов.

Культурный процесс

Итак, культурный процесс можно определить как взаимодействие, в рамках системы, элементов, принадлежащих к классу культурных явлений. Этот процесс ярко описан Лесли Уайтом (1950:76) как поток взаимодействующих культурных элементов – инструментов, верований, обычаев и т.д. В этом процессе взаимодействия каждый элемент воздействует на другие, а те, в свою очередь, действуют на него. Это процесс состязательный: инструменты, обычаи и верования могут устареть и быть устранены из потока. Время от времени вводятся новые элементы. Постоянно образуются новые комбинации и синтезы – открытия и изобретения – культурных элементов... Рассмотренный в самых широких терминах, культурный процесс содержит в себе все взаимодействия, когда-либо происшедшие между культурными элементами в течение всего хода человеческой истории. Если мы рассматриваем его таким образом, то течение культурного процесса видится как великий и единый процесс, охватывающий все культурные традиции во все периоды и на всех территориях. Конечно, нам не обязательно иметь дело с этим процессом как единым и неделимым. Мы можем произвольно, но совершенно оправданно выделить отдельный сегмент культурного процесса и продолжать исследовать его сам по себе. Таким образом, мы можем изучать культурный процесс в действии на ограниченных участках пространства и времени: в долине Нила между 4000 г. до н.э. и 324 г. н.э., в Западной Европе в течение средних веков или на Тробрианских островах в 1915 г.

В дополнение к пространственному и временному выделению мы можем логически разложить культурный процесс на некоторое число образующих его подпроцессов. Подобно тому, как биологи при исследовании процесса жизни в целом нашли полезным выделить и определить некоторое число более ограниченных процессов, таких как пищеварение, дыхание, кровообращение и т.д., культурные антропологи в своем исследовании сочли удобным разложить целостный культурный процесс на такие составляющие его процессы, как эволюция, изобретение, диффузия, аккультурация, интеграция, сегментация и многие другие. Если бы мы должны были посмотреть на предмет скорее с точки зрения синтеза, чем с точки зрения анализа, то мы сказали бы, что культурный процесс как целое состоит из всех этих более мелких процессов, каждый из которых функционирует по своим собственным правилам и в то же время взаимодействует с другими процессами и воздействует на них. Как выразил А. Л. Крёбер: «... эти различные процессы, в абстракции кажущиеся столь ясно и отчетливо разграниченными, оказываются состоящими во взаимодействии и взаимопереплетении. Часто они действуют одновременно, так что одно и то же явление может быть рассмотрено как пример двух или трех из них. Эта постоянная взаимосвязь процессов есть характерная особенность культуры» <...>

Вопросы:

1. Как определяет понятие «культурная система» Р. Карнейро?
2. Что понимает Р. Карнейро под культурным процессом, на какие составляющие части его раскладывает?
3. К какой научной школе можно отнести данные исследования развития культуры – эволюционной или циклической? Объясните почему.

ТЕМА 5. АРХАИЧНАЯ КУЛЬТУРА

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах¹¹

Данная работа представляет собой часть более обширных исследований. В течение ряда лет наше внимание направлено на изучение одновременно системы договорного права и системы экономических поставок между различными частями или подгруппами так называемых первобытных обществ, а также тех, которые мы могли бы назвать архаическими. Это огромный комплекс фактов, каждый из которых сам по себе очень сложен. Здесь перемешано все, что составляет собственно социальную жизнь обществ, предшествовавших нашим, вплоть до протоисторических.

В этих «тотальных» («целостных»), как мы предлагаем их называть, социальных явлениях одновременно находят выражение разного рода институты: религиозные, юридические и моральные – и вместе с тем политические и семейные; экономические, предполагающие особые формы производства и потребления или, точнее, поставок и распределения; не говоря уже о феноменах эстетических, венчающих эти факты, и морфологических, выражающихся в названных институтах. Из всех указанных сложнейших аспектов, из этого множества находящихся в движении социальных объектов мы хотим рассмотреть здесь только одну глубинную, но специфическую черту: добровольный, внешне, так сказать, свободный и безвозмездный и, однако, в то же время принудительный и небескорыстный характер этих поставок. Они почти всегда облекались в форму подношения, великодушно вручаемого подарка, даже тогда, когда в этом жесте, сопровождающем сделку, нет ничего, кроме фикции, формальности и социального обмана, когда за этим кроются обязательность и экономический интерес. Более того, хотя мы и обозначим точно разнообразные принципы, породившие эту обязательность обмена (то есть самого разделения общественного труда), все же из всех этих принципов мы углубленно изучим лишь один. Какова юридическая и экономическая норма, заставляющая в обществах отсталого или архаического типа обязательно отвечать подарком на подарок? Какая сила, заключенная в даримой вещи, заставляет одариваемого делать

¹¹ Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность / РАН. М.: Восточная литература, 1996. С. 85–111.

ответный подарок? Такова проблема, на которой мы сосредоточим внимание, не упуская из виду все остальные. Привлекая достаточно большое число фактов, мы надеемся ответить именно на этот вопрос и показать направление, в котором может развернуться все исследование смежных вопросов. Выяснится также, каковы новые проблемы, стоящие перед нами: те, что касаются постоянной формы договорной морали, то есть способа, по которому и в наши дни вещное право продолжает зависеть от обязательного права; а также другие, касающиеся форм и идей, которые всегда, по крайней мере частично, направляли обмен и которые до сих пор в определенной мере замещают понятие индивидуальной выгоды.

Поставка. Дар и потлач

Настоящая работа составляет часть серии давних исследований архаических форм договора, проводимых мной. Здесь необходимо кратко изложить суть этих исследований.

Представляется маловероятным, чтобы как в достаточно близкую к нам эпоху, так и в обществах, столь неудачно называемых первобытными или низшими, когда-либо существовало нечто похожее на то, что называют «естественной экономикой». Вследствие странного, но вошедшего в традицию заблуждения для доказательства существования этого типа экономики привлекали даже тексты Кука относительно обмена и меновой торговли у полинезийцев. Тех самых полинезийцев, которых мы будем здесь рассматривать, дабы показать, насколько далеки они в области права и экономики от естественного состояния.

В экономических и правовых системах, предшествовавших нашим, не установлен обмен имущества, богатств и продуктов просто в форме рыночной торговли между индивидами. Сначала принимают на себя взаимные обязательства, обмениваются и договариваются не индивиды, а коллективы; участвующие в договоре являются юридическими лицами: это кланы, племена, семьи, которые встречаются и сталкиваются друг с другом группами либо непосредственно, либо через посредничество своих вождей, либо обоими способами одновременно. Более того, то, чем они обмениваются, состоит отнюдь не только из богатств, движимого и недвижимого имущества, из вещей, полезных в экономическом отношении. Это прежде всего знаки внимания, пиры, обряды, военные услуги, женщины, дети, танцы, праздники, ярмарки, на которых рынок составляет лишь один из элементов, а циркуляция богатств – лишь одно из от-

ношений гораздо более широкого и более постоянного договора. Наконец, эти поставки и ответные поставки осуществляются преимущественно в добровольной форме, подношениями, подарками, хотя, в сущности, они строго обязательны, уклонение от них грозит войной частного или общественного масштаба. Мы предложили назвать все это системой совокупных тотальных поставок. В целом наиболее чистый тип этих институтов представлен, на наш взгляд, союзом двух фратрий в австралийских или североамериканских племенах, где обряды, заключение браков, наследование имущества, правовые и экономические связи, военные и жреческие ранги – все дополняет друг друга и предполагает сотрудничество обеих половин племени. Игры, например, регулируются ими особенно тщательно. Тлинкиты и хайда, два племени северо-запада Америки, хорошо выражают природу этих обычаев, говоря, что «обе фратрии проявляют друг к другу уважение».

Однако в последних двух племенах северо-запада Америки и во всем этом регионе обнаруживается, конечно, типичная, но развитая и относительно редкая форма этих тотальных поставок. Мы предложили назвать ее потлачем, как, впрочем, называют ее американские авторы, используя чинукское название, которое вошло в повседневный язык белых и индейцев от Ванкувера до Аляски. «Потлач» означает главным образом «кормить», «расходовать». Эти весьма богатые племена, живущие на островах, на побережье или между Скалистыми горами и побережьем, проводят зиму в непрерывном праздновании: пиршествах, ярмарках и торгах, которые одновременно являются торжественными собраниями племени. Последнее располагается на них согласно своим иерархическим братствам и своим секретным обществам, которые часто путают с братствами и с кланами; и все это – кланы, бракосочетания, инициации, сеансы шаманизма, культ великих богов, тотемов и коллективных или индивидуальных предков клана – смешивается в сложном переплетении обрядов, юридических и экономических поставок, установлений политических рангов в мужском союзе, в племени, в конфедерациях племен и даже в международном плане и. Но особенно примечателен в этих племенах принцип соперничества и антагонизма, доминирующий во всех названных действиях. Дело доходит до сражений, до предания смерти вождей и знати, вступающих в подобное противостояние. И наряду с этим наблюдается расточительность, уничтожение накопленных богатств с целью затмить вождя-соперника вместе с его близкими (обычно имеются в виду дед, тесть, зять). Здесь имеет место тотальная поставка в том смыс-

ле, что именно весь клан через своего вождя договаривается за всех, за все, чем он обладает, и за все, что он делает. Но со стороны вождя эта поставка приобретает явно выраженную агонистическую манеру. Ей присущи черты ростовщичества и расточительства, в ней прежде всего отразилась борьба знати между собой за место в иерархии, которым впоследствии воспользуется клан.

Мы предлагаем оставить название «потлач» для такого рода института, который можно наиболее осторожно и точно, хотя и слишком длинно, назвать тотальные поставки агонистического типа.

До сих пор мы находили примеры данного института почти исключительно в племенах северо-запада и части севера Америки, в Меланезии и в Папуа. Повсюду в других местах, в Африке, Полинезии и Малайзии, в Южной Америке, в остальной части Северной Америки, обмен между кланами и семьями, как нам представлялось, относится к более элементарному типу тотальной поставки. Однако более углубленные исследования сейчас обнаруживают довольно значительное число промежуточных форм между таким обменом с ожесточенным соперничеством и уничтожением богатств, как на северо-западе Америки и в Меланезии, и другими, с соревнованием более умеренным, в которых стороны состязаются в подарках; так мы соперничаем в наших праздничных подарках, пиршествах, свадьбах, в повседневных приглашениях и так же чувствуем себя обязанными отплатить, *revanchieren*, как говорят немцы. Мы установили существование этих промежуточных форм в индоевропейской античности, в частности у фракийцев.

Этот тип правовых и экономических отношений включает в себя самые разнообразные правила и идеи. Наиболее важный среди этих духовных механизмов, очевидно, тот, что обязывает возместить полученный подарок. Но нигде моральное и религиозное основание такого принуждения не выражено более явно, чем в Полинезии. Исследуем же его более детально, и мы ясно увидим, какая сила толкает к тому, чтобы возместить полученную вещь и вообще выполнять вещные договоры.

Глава I. Обмениваемые дары и обязанности возмещать их (Полинезия)

Тотальная поставка: женское имущество взамен мужского (Самоа)

В исследованиях, посвященных распространению системы договорных даров, долгое время считалось, что в Полинезии не существует, собственно, потлача. Наиболее близкие к нему институты в полинезийских обществах воспри-

нимались как не выходящие за рамки системы «тотальных поставок», постоянных договоров между кланами, поставляющими своих женщин, мужчин, детей, обряды и т.д. Факты, изученные нами ранее, в частности на Самоа, примечательный обычай обмена геральдическими циновками между вождями во время бракосочетания, казались не выходящими за пределы этого уровня. Элементы соперничества, разрушения, борьбы, казалось, отсутствуют, в то время как в Меланезии они существуют. Наконец, было слишком мало фактов. Теперь мы можем быть менее осторожными в своих выводах.

Прежде всего, система договорных подарков на Самоа распространяется далеко за пределы бракосочетания; они сопровождают такие события, как рождение ребенка, обрезание, болезнь, наступление половой зрелости девушки, погребальные обряды, торговля.

Затем четко прослеживаются два существенных элемента потлача в собственном смысле: честь, престиж, мана, которую несет с собой богатство, и безусловная обязанность возмещать дары под угрозой потерять ману – власть, талисман и источник богатства, воплощенный в самой власти. С одной стороны, как пишет об этом Тэрнер: «После праздников рождения, после получения и возврата олоа и тонга, иначе говоря, мужского и женского имущества, муж и жена оказывались не более богатыми, чем ранее. Но они испытывали удовлетворение от того, что увидели и что считали высокой честью: множество имущества, собранного по случаю рождения их сына». С другой стороны, эти дары могут быть обязательными, постоянными, без каких-либо ответных поставок, кроме порождающего их правового состояния. Так, ребенка, которого сестра (отца) и, следовательно, зять, дядя по материнской линии, принимает для воспитания от своего брата (и зятя), даже называют тонга – «материнское имущество». Таким образом, он является «каналом, через который имущество коренной семьи (тонга) продолжает перетекать из семьи ребенка в эту семью. С другой стороны, ребенок для его родителей есть средство добиться чужого имущества (олоа), принадлежащего принявшим его родственникам в течение всего времени проживания у них ребенка». «... Это принесение в жертву (естественных связей) постоянно облегчает торговый обмен своей и чужой собственностью». В целом ребенок, материнское имущество, является средством, благодаря которому имущество материнской семьи обменивается на имущество отцовской. Здесь достаточно констатировать, что, живя у своего дяди по материнской линии, он, несомненно, имеет право жить у него и, следовательно, обладает

общим правом на его собственность; эта система fosterage представляется весьма близкой общему праву, признаваемому в Меланезии за материнским племянником на собственность его дяди. Не хватает только темы соперничества, борьбы, разрушения, чтобы существовал потлач.

Отметим, однако, эти два термина: олоа, тонга, особое внимание обратив на второй из них. Он обозначает один из видов парафернального имущества, в частности свадебные циновки, наследуемые дочерьми, рожденными в этом браке, украшения, талисманы, которые женщина приносит с собой во вновь созданную семью с условием возмещения. В общем, по предназначению тонга – нечто вроде недвижимого имущества. Олоа в целом обозначает предметы, большей частью инструменты, принадлежащие только мужу; это главным образом движимое имущество. Этот термин сейчас применяют также по отношению к вещам, исходящим от белых.

Это, несомненно, недавнее расширение смысла. И мы можем пренебречь переводом Тэрнера: «Олоа – чужое», «тонга – свое». Он неточен и недостаточен или же безынтересен, так как он доказывает, что некоторые виды собственности, называемые тонга, больше связаны с землей, кланом, семьей и личностью, чем другие, называемые олоа.

Но если мы расширим поле нашего наблюдения, понятие тонга сразу же приобретет иной масштаб. Оно обозначает на маорийском, таитянском, танганском и мангареванском языках все, что является собственностью в прямом смысле слова, все, что делает человека богатым, могущественным, влиятельным, все, что можно обменять, объект возмещения. Это не только сокровища, талисманы, гербы, священные циновки, идолы, но иногда также традиции, культы и магические ритуалы. Здесь мы соприкасаемся с понятием собственности-талисмана, которое, как мы уверены, свойственно всему малайско-полинезийскому и даже всему тихоокеанскому миру.

II. Дух отданной вещи (маори)

Итак, наблюдение это приводит нас к очень важной констатации. Предметы таонга, по крайней мере в теории права и религии маори, очень тесно связаны с личностью, кланом, землей: они проводники своей «маны», магической, религиозной и духовной силы. В одной пословице, к счастью обнаруженной сэром Д. Грэм и Ч. О. Дэвисом, к ним обращена мольба уничтожить человека, принявшего их. Стало быть, они содержат в себе эту силу на тот случай, если

правовая обязанность, особенно обязанность возмещать, не стала бы соблюдаться.

Наш незабвенный друг Герц предвидел значение этих фактов. С присущим ему трогательным бескорыстием он отметил на карточке «для Дави и Мосса» следующий факт. Коленсо говорит: «У них было нечто вроде системы обмена или скорее наделения подарками, которые впоследствии следовало обменять или возместить». Например, меняют сушеную рыбу на вареную птицу, на цинновки. Все это обменивается между племенами или «дружественными семьями без всяких условий».

Но Герц отметил также – я вижу (это по его карточкам – один текст, значение которого ускользнуло от нас обоих (так как он и мне был известен)).

По поводу хау, духа вещей и, в частности, духа леса и живущей в нем дичи, Тамати Ранаипири, один из лучших информаторов Элдона Беста среди маори, совершенно случайно и неожиданно дает нам ключ к решению проблемы. «Я расскажу вам сейчас о хау... Хау – это не дующий ветер. Никоим образом. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом (таонга) и даете мне этот предмет, даете без установленной платы. Мы не оформляем торговой сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вернуть нечто в виде платы (уту), он дарит мне какую-то вещь (таонга). Но та таонга, которую он дает мне, есть дух (хау) таонги, который я получил от вас и который я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам таонги, полученные мною за эти таонги (полученные от вас). С моей стороны не будет справедливо (тика) держать эти таонги у себя, независимо от того, желательны (раве) они или неприятны (кино). Я должен дать их вам, так как они представляют собой хау таонги, которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую таонгу себе, это могло бы причинить мне большое горе, даже смерть. Таково хау, хау личной собственности, хау таонги, хау леса. Кати эна (Довольно об этом)».

Этот важный текст заслуживает некоторых комментариев. Будучи чисто маорийским, изобилующий еще теологическими и юридическими неточностями, учениями «дома таинств», но временами удивительно ясный, он содержит лишь одно непонятное место: вмешательство третьего лица. Но чтобы правильно понять маорийского юриста, достаточно сказать: «Таонга и всякая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким хау, духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне

другой предмет, потому что его принуждает хау моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт хау вашей таонги».

Такая интерпретация не только проясняет эту идею, но и выдвигает ее на одну из главенствующих позиций в маорийском праве. Обязывает в полученном «обменном» подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем, так же как, владея этой вещью, он обладает властью над вором. Ибо таонга одушевляется хау своего леса, своей местности, своей почвы; она действительно является «коренной»: хау преследует всякого владельца.

Оно преследует не только первого получателя дара и даже в известных случаях третьего, но всякого индивида, которому таонга просто передана. В сущности, именно хау хочет вернуться в место своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцу. Именно таонга или его хау, которое, впрочем, само представляется чем-то вроде индивида, неотступно следуют за чередой пользователей, пока те не возместят через пиры, угощения и подарки из своей сущности, своих таонга, своей собственности или же труда и торговли эквивалент полученному или нечто более высокой ценности, что, в свою очередь, обеспечит дарителям авторитет и власть над первоначальным дарителем, ставшим последним получателем дара. Такова, по-видимому, главная идея, управляющая на Самоа и Новой Зеландии обязательной циркуляцией богатств, дани и даров.

Данный факт проясняет наличие двух важных систем социальных явлений в Полинезии и даже за ее пределами. Прежде всего, устанавливается природа юридической связи, вызывающей передачу вещи. Мы вскоре вернемся к этому вопросу и покажем, как эти факты могут способствовать созданию общей теории обязательств. Но пока что совершенно ясно, что в маорийском праве правовая связь, связь посредством вещей, – это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души. Отсюда следует, что подарить нечто кому-нибудь – это подарить нечто от своего «Я». Итак, теперь мы лучше представляем себе самоё природу обмена посредством даров, всего того, что мы называем тотальными поставками, а среди последних – природу «потлача». В этой системе идей считается ясным и логичным, что надо возвращать другому то, что реально составляет частицу его природы и субстанции, так как принять нечто от кого-то – значит принять нечто от его духовной сущности, от его души. Задер-

жизнь у себя эту вещь было бы опасно, смертельно, и не просто потому, что это не дозволено, но также и потому, что не только морально, но и физически и духовно эти идущие от личности вещи, эта сущность, пища, движимое и недвижимое имущество, женщины или потомки, обряды или союзы обладают над вами религиозно-магической властью. Наконец, даваемая вещь не инертна. Будучи одушевленной, часто индивидуализированной, она стремится к возвращению в «родительский дом», как это называет Герц, или же к созданию для клана и почвы, местности, откуда она вышла, некоего эквивалента самой себя.

III. Другие темы: обязанность давать, обязанность принимать

Чтобы вполне понять институт тотальной поставки и потлача, остается найти объяснение двум другим дополняющим его моментам. Ведь тотальная поставка включает не только обязанность возмещать полученные дары, но и две другие, столь же важные: делать подарки, с одной стороны, принимать их – с другой. Единая теория трех названных обязанностей, трех тем единого комплекса дала бы достаточно фундаментальное объяснение этой формы договора между полинезийскими кланами. Пока же мы можем указать лишь подход к трактовке предмета.

Мы легко обнаружим множество фактов, относящихся к обязанности принимать, так как клан, семья, компания, гость не вольны не просить гостеприимство, не принимать подарки, не торговать, не заключать союзы посредством обмена женщинами и родством. Даяки даже развили целую правовую и моральную систему, обязывающую людей не уклоняться от участия в трапезе, на которой они присутствуют или которую готовят.

Обязанность давать не менее важна; ее изучение сможет прояснить, как люди становились менялами. Мы можем отметить лишь несколько фактов. Отказаться дать, пригласить, так же как и отказаться взять, тождественно объявлению войны; это значит отказаться от союза и объединения. Кроме того, дают потому, что вынуждены это делать, потому что получатель обладает чем-то вроде права собственности на все, что принадлежит дарителю. Эта собственность выражается и воспринимается как духовная связь. Так, в Австралии зять, который должен отдавать все продукты своей охоты тестю и теще, не может ничего есть в их присутствии, боясь, как бы их дыхание не отравило его еду. Ранее мы рассматривали подобные права, которыми обладают таонга племянника по женской линии на Самоа, полностью сравнимые с правами такого же племянника (вазу) на Фиджи.

Во всем этом содержится совокупность прав и обязанностей потреблять и возмещать, соответствующих правам и обязанностям дарить и принимать. Но эта неразделимая смесь симметричных и противоположных прав и обязанностей перестает казаться противоречивой, если представить себе, что существует прежде всего сочетание духовных связей между вещами, относящимися в какой-то мере к душе, и индивидами и группами, отчасти воспринимающими себя как вещи.

И все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную форму сознания, а именно: все – пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги – составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит «приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях...».

Вопросы:

1. Как вы поняли, что такое потлач? На основе прочитанного дайте свое определение.
2. Каковы обязательные правила совершения практики, именуемой потлач?
3. Какова функция потлача в архаичной культуре?
4. Существует ли понятие «потлач» в современном мире? Если да – приведите примеры. Если нет – объясните почему.

Глава VIII. Анимизм

Религиозные понятия существуют вообще у примитивных человеческих обществ.

Отрицание религиозных понятий бывает часто сбивчивым и ложно понятым.

Определение минимума религии.

Учение о духовных существах, названное здесь анимизмом.

Анимизм как особенность естественной религии.

Анимизм, разделенный на два отдела: учение о душе и учение о других духах.

Учение о душах, его распространение и определение у примитивных обществ.

Существуют ли теперь или существовали ли прежде племена людей, столь низкие по своей культуре, что у них не было никаких религиозных понятий? Практически это является вопросом о всеобщности религии, вопросом, на который в течение стольких столетий отвечали то утвердительно, то отрицательно и в обоих случаях с уверенностью, представляющей резкий контраст с бедностью приводимых доказательств. Этнографы, обращаясь к теории развития для объяснения цивилизации и рассматривая преемственность последовательных ступеней культуры, друг от друга, приняли бы с необычайным интересом всякое известие о племенах, вовсе не имеющих религии. «Вот, – сказали бы они, – люди, совершенно лишённые религии, потому что их предки ее не имели, люди, представляющие дорелигиозное состояние человеческого рода, из которого с течением времени возникли условия для развития религии». По моему мнению, брать такое основание за точку отправления при исследовании развития религии не совсем целесообразно. Хотя теоретическая ниша готова и удобна, но статуя, которая должна заполнить ее, еще не закончена. Случай этот до некоторой степени напоминает описание племен, которые будто бы существуют, не имея никакого языка и не зная употребления огня. Ничто в природе вещей не говорит против возможности подобного существования, но на самом деле такие племена еще не открыты. Точно так же утверждение, что дикие племена, совершенно чуждые религиозных понятий, были действительно найдены, не опирается на достаточное количество доказательств, которых мы вправе требовать для такого исключительного случая.

Случается нередко, что тот же самый писатель, который в общих выражениях провозглашает отсутствие религиозных элементов у описываемых им ди-

¹² Тайлор Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. / предисл. и примеч. А. И. Першица. М.: Политиздат, 1989. 572 с.

карей, сам приводит факты, доказывающие несостоятельность его утверждений. Например, д-р Ланг заявляет, что уроженцы Австралии не только не имеют никакого понятия о высшем божестве, творце и судии и никакого предмета обожания – ни идолов, ни храмов, ни жертвоприношений, но что «у них нет даже никаких признаков религии или религиозных обрядов, которые могли бы отличать их от бездушных животных». Не один писатель ссылался потом на эти слова, упуская из виду некоторые подробности, встречающиеся в той же книге, между тем из этих последних можно было бы узнать кое-что весьма знаменательное. Например, такая болезнь, как оспа, от которой иногда страдают туземцы, приписывается ими «влиянию Будиа, злого духа, находящего наслаждение в несчастье других существ». Когда туземцы берут соты диких пчел, они обыкновенно оставляют несколько меда для Буддаи. На некоторых двухгодичных собраниях квинслендских племен молодые девушки приносятся в жертву для умилоствления какого-то злого божества. Наконец, по отзывам достопочтенного У. Ридлея, он, «разговаривая с туземцами, всегда встречал у них определенные предания о сверхъестественных существах, Баям, голос которых им слышен в громе и которые создали все существующее, о Дуррамулуне, начальнике демонов, источнике болезней, несчастий и мудрости, который появляется в образе змеи на их больших собраниях». Благодаря единодушному свидетельству большого числа наблюдателей известно, что туземцы Австралии были при появлении европейцев и остались до сих пор народом, ум которого переполнен самыми живыми представлениями о душах, демонах и божествах <...>

Некоторые миссионеры, без сомнения, вполне понимают умы дикарей, с которыми им приходится иметь дело, и, в самом деле, от таких людей, как Кранц, Добрицгофер, Шарльвуа, Эллис, Гарди, Коллеуэй, Уильсон и Уильямс, мы получили подробнейшие сведения о низших фазах религиозных верований. Но «религиозный мир» большей частью так преисполнен ненависти и презрения к верованиям язычников – обширные области которых на земном шаре окрашены черным цветом на миссионерских картах, – что у него остается мало возможности понимать их. Это не должно иметь места у тех исследователей, которые просто стремятся понять природу и значение низших ступеней религии. Эти люди, вполне сознающие те нелепости, которые служат предметами веры, и ужасы, совершаемые во имя этих верований, будут все-таки смотреть с теплым участием на все проявляющиеся у людей признаки серьезного стремления найти истину при помощи того слабого света, который для них доступен.

Подобные ученые будут стараться отыскать смысл в самых грубых и ребяческих учениях, которые часто наиболее темны для тех, кто отдается им с наибольшим увлечением. Они будут искать разумную мысль, породившую обряды, кажущиеся теперь безумием или грубым суеверием. Наградой этих исследователей будет более рациональное понимание верований людей, с которыми они живут, так как человек, понимающий только одну религию, понимает ее на самом деле не больше, чем человек, знающий один только язык, понимает последний. Нет человеческой религии, которая стояла бы совершенно отдельно от других: мысли и принципы современного христианства имеют умственные нити далеко позади, за пределами дохристианских времен, в самых первых начатках человеческой цивилизации и, может быть, даже самого существования человека <...>

Даже с большой затратой времени и труда и при полном знании языка не всегда легко добиться от дикарей подробных сведений относительно их религии. Они скорее стараются скрыть от жадного и презрительного иностранца свое поклонение богам, и последние подобно своим поклонникам бегут от лица белого человека и его более могущественного бога. Наблюдения Спрота на Ванкуверовом острове служат убедительным примером такого положения вещей: «Я жил два года среди туземцев ат, не переставая интересоваться постоянно их религиозными верованиями, прежде чем мог открыть у них какие-либо идеи относительно управляющей нами власти или будущей жизни. Береговые торговцы и другие лица, хорошо знакомые с этими людьми, говорили мне, что у них вовсе нет подобных идей, и это мнение подтверждалось разговорами со многими из менее развитых дикарей. Но под конец мне удалось найти нужную мне путеводную нить». Тогда оказалось, что они все время скрывали целую характерную систему религиозных учений относительно душ и их переселений, относительно духов, делающих людям добро или зло, и великих богов, стоящих выше этих духов.

Отрицание религиозных понятий бывает часто сбивчивым и ложно понятым

Таким образом, даже в тех случаях, когда не найдено никаких положительных указаний на религиозные идеи у какого-нибудь отдельного племени, следует принимать с недоверием отрицания всякого наблюдателя, отношения

которого к разбираемому племени не были близки и дружественны. Например, про андаманских островитян один исследователь говорит, что у них нет даже самых грубых элементов религиозного верования. Между тем оказывается, что туземцы не познакомили его даже с грубой музыкой, существовавшей у них, так что едва ли можно было предположить с их стороны откровенность относительно религии, если бы она и была у них <...>

Определение минимума религии

Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, – это определение самой религии. Если в этом определении требовать для религии верования в верховное божество или суд после смерти, поклонения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более или менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить многие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отождествляет религию скорее с частными проявлениями верований, чем с более глубокою мыслью, которая лежит в основе их. Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ.

Если приложить эту мерку к описанию примитивных обществ в отношении их религий, получатся следующие результаты. Нельзя положительно утверждать, что каждое из живущих племен признает существование духовных существ, потому что первобытное состояние значительного числа их в этом отношении темно и вследствие быстрых изменений или вымирания племен оно может остаться совсем неизвестным. Еще менее основательно было бы считать, что каждое племя, упоминаемое в истории или известное нам по древним памятникам, безусловно обладало принятым нами минимумом религии <...>

Учение о духовных существах, названное здесь анимизмом

Анимизм характеризует племена, стоящие на весьма низких ступенях развития человечества, он поднимается отсюда без перерывов, но глубоко видоизменяется при переходе к высокой современной культуре. Там, где отдельные личности или целые школы придерживаются противных мнений, последние можно обыкновенно объяснить не низкой степенью цивилизации, а позднейшими изменениями в ходе интеллектуального развития, как уклонения от веры предков или как отрицание ее. Такие позднейшие уклонения, однако, вовсе не мешают изучению основного религиозного состояния человечества. Анимизм составляет в самом деле основу философии как у дикарей, так и у цивилизован-

ных народов. И хотя на первый взгляд он представляет как бы сухое и бедное определение минимума религии, мы найдем его на практике вполне достаточным, потому что, где есть корни, там обыкновенно развиваются и ветви.

Анимизм как особенность естественной религии

Обыкновенно находят, что теория анимизма распадается на два главных догмата, составляющих части одного цельного учения. Первый из них касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой – остальных духов, поднимаясь до высоты могущественных богов. Анимист признает, что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека или влияют на них здесь и за гробом. Так как, далее, анимисты думают, что духи сообщаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умиловить. Таким образом, анимизм в его полном развитии включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение <...>

Учение о душах, его распространение и определение у примитивных обществ

Дикарям-философам нетрудно было сделать и второй шаг. Мы это видим из того, как крайне трудно было цивилизованным людям уничтожить это представление. Дело заключалось просто в том, чтобы соединить жизнь и призрак. Если то и другое присуще телу, почему бы им не быть присущими друг другу, почему бы им не быть проявлениями одной и той же души? Следовательно, их можно рассматривать как связанные между собой. В результате и появляется общеизвестное понятие, которое может быть названо призрачной душой, духом-душой. Понятие о личной душе, или духе, у примитивных обществ может быть определено следующим образом. Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и в настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большею частью неосозаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от те-

ла, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них.

Хотя это определение не может иметь всеобщего применения, оно во всяком случае довольно широко, чтобы быть принятым за норму, изменяющуюся в силу больших или меньших различий между отдельными народами. Так как эти всемирно распространенные воззрения далеко не составляют произвольных или условных продуктов сознания, то лишь в редких случаях можно смотреть на их однообразие у различных обществ как на доказательство какой бы то ни было связи между ними в смысле места происхождения. Они представляют собой учение, наиболее отвечающее непосредственному свидетельству человеческих чувств и представляющееся первобытной философии вполне рациональным. И в самом деле, первобытный анимизм настолько удовлетворительно с известной точки зрения объясняет факты, что он удержал свое место даже в высших слоях культуры. Хотя классическая и средневековая философия во многом изменила его, а современная философия обошлась с ним еще более беспощадно, он сохранил так много следов своего первоначального характера, что и в психологии современного цивилизованного мира отчетливо просвечивает наследие первобытных времен. Из огромной массы фактов, собранных из наблюдения за жизнью самых разнообразных и наиболее отдаленных друг от друга человеческих обществ, можно выбрать типические подробности, позволяющие проследить древнейшее учение о душе, отношения отдельных частей этого учения к целому и процессы отбрасывания, видоизменения или сохранения этих частей при дальнейшем развитии культуры.

Для понимания расхожих представлений о человеческой душе, или духе, будет полезно обратить внимание на те слова, которые найдены были удобными для выражения их. Дух, или призрак, являющийся спящему или духовидцу, имеет вид тени, и, таким образом, последнее слово вошло в употребление для выражения души. Так, у тасманийцев одно и то же слово обозначает дух и тень. Индейцы алгонкинского племени называют душу «отахчук», что значит «его тень». На языке кичэ слово «натурб» значит и «тень» и «душа». Аравакское «уэ-ха» значит «тень», «душа» и «образ». Абипоны употребляют слово «лоакаль» для тени, души, отклика и образа. Зулусы не только употребляют слово «тунзи» как «тень», «дух» и «душа», но думают, что при смерти тень человека покидает известным образом его тело, чтобы сделаться домашним духом. Басуто не только называют душу, остающуюся после смерти, «серити», или тенью, но

думают, что, когда человек ходит по берегу реки, крокодил может схватить его тень в воде и втянуть его таким образом в воду. В Старом Калабаре существует такое же отождествление духа с «укпон», или «тенью», потеря которой губельна для человека. Таким образом, у примитивных обществ встречаются не только типы тех общеизвестных античных выражений *skia*, или *umbra*, но также и следы основной мысли рассказов о людях, потерявших свою тень, и теперь еще распространенных у народов Европы и известных современным читателям из рассказа Шамиссо «Петер Шлемиль».

В понятие о душе, или духе, вкладываются атрибуты и других жизненных проявлений. Так, караибы, связывая пульсацию сердца с духовными существами и признавая, что душа человека, предназначенная для будущей небесной жизни, живет в сердце, вполне логично употребляют одно и то же слово для обозначения «души, жизни и сердца». Тонганцы полагали, что душа распространена во всем теле, но, главным образом, заключена в сердце. В одном случае туземцы говорили европейцу, что человек, похороненный несколько месяцев тому назад, все еще остается живым. «Один из них, стараясь сделать для меня понятным смысл своих слов, взял мою руку и, сжимая ее, сказал: “Это умрет, но жизнь, которая в вас, никогда не умрет” – и показал другой рукой на мое сердце». Басуто говорят про умершего человека, что «его сердце ушло», а про выздоравливающего от болезни – что «его сердце вернулось». Это соответствует обыкновением в Старом Свете взглядам на сердце как на главный двигатель жизни, мысли и страсти.

Связь между душой и кровью, признаваемая каренами и папуасами, ярко выражена в еврейской и арабской философии. Для образованных современников покажется очень странным верование гвианских индейцев племени макузи, что хотя тело умирает, «человек в наших глазах не умирает, а странствует около». Впрочем, связь между жизнью человека и зрачком глаза известна у европейского простонародья, которое не без основания видит признак колдовства или приближающейся смерти в исчезновении зрачкового образа в помутившемся глазе больного.

Акт дыхания, столь характерный для высших животных при жизни, прекращение которого совпадает так тесно с прекращением этой последней, много раз, и весьма естественно, отождествлялся с самой жизнью или душой. Лаура Бриджмен показала свойственным ей поучительным образом аналогию между результатами ограниченности чувств органов и ограниченного цивилизацией

умственного развития, когда однажды, как бы вынимая что-то изо рта, она сказала: «Мне снилось, что бог взял мое дыхание на небо».

Западные австралийцы употребляют одно и то же слово «вауг» как «дыхание, дух и душа», а на языке нетела в Калифорнии «пиутс» значит: «жизнь, дыхание, душа». Некоторые гренландцы признают в человеке две души, именно его тень и его дыхание. Малайцы говорят, что душа умирающего человека выходит через его ноздри, а яванцы употребляют одно и то же слово «науа» для обозначения «дыхания, жизни и души».

Каким образом понятия о жизни, сердце, дыхании и призраке сливаются в одном понятии о душе, или духе, и вместе с тем, как неопределенны и темны такие понятия у примитивных обществ, ясно видно из ответов туземцев Никарагуа на вопросы об их религии в 1528 году: «Когда люди умирают, из их рта выходит нечто похожее на человека. Это существо отправляется к месту, где находятся мужчины и женщины. Оно похоже на человека, но не умирает, а тело остается на земле». Вопрос: «Сохраняют ли те, которые отходят туда, то же тело, то же лицо, те же члены, как и здесь, на земле?» Ответ: «Нет, туда идет только сердце». Вопрос: «Но когда человеку вырезают сердце при жертвоприношении пленных, что тогда случается?» Ответ: «Уходит не самое сердце, но то, что в теле дает людям жизнь, и это покидает тело, когда человек умирает». В других ответах указывается, что «не сердце поднимается вверх, а то, что заставляет людей жить, т.е. дыхание, выходящее изо рта»

Понятие о душе как дыхании может быть прослежено в семитической и арийской этимологии и доведено, таким образом, до главных источников мировой философии. У евреев «нефеш», дыхание, употребляется для обозначения «жизни, души, ума животного», тогда как «руах» и «нешама» представляют переходное от «дыхания» к «духу». Этим выражениям соответствуют арабские «нефе» и «рух». То же самое встречается в санскритских словах «атман» и «прана», греческих «психе» и «пневма» и в латинских «анимус», «анима», «спиритус». Равным образом славянское «дух» перевело понятие «дыхание» в понятие о «душе, или духе». В диалекте цыган встречается то же слово «дук» со значением «дыхания, души, жизни». Вынесли ли они это слово из Индии как часть своего наследия от арийского языка или усвоили его во время своих странствований по славянским землям – неизвестно. Немецкое «гейст» и английское «гост» имеют, возможно, то же самое первоначальное значение «дыхания».

Если бы кто-нибудь захотел считать подобные выражения простой метафорой, то он должен был бы убедиться в силе существующей связи между понятиями о дыхании и душе на основании фактов самой непреложной очевидности. У семинолов Флориды, когда женщина умирала в родах, ребенка держали перед ее лицом, чтобы он мог принять в себя ее улетающую душу и приобрести таким образом силу и мудрость для предстоящей ему жизни. Эти индейцы вполне поняли бы, почему при смертном одре древнего римлянина ближайший родственник наклонялся над умирающим, чтобы вдохнуть в себя последний вздох его. Подобное представление сохранилось до наших времен у тирольских крестьян, которые до сих пор верят, что душа доброго человека выходит изо рта при смерти в виде белого облачка.

Мы увидим впоследствии, что люди в их сложных и сбивчивых понятиях о душе связывали между собою целую массу жизненных проявлений и мыслей, несравненно более сложных, чем перечисленные. Но, с другой стороны, желая избежать такой запутанности, они иногда пытались определить и классифицировать более точным образом свои понятия, именно – при помощи предположения, что в человеке заключено множество духов и душ, или образов, которым принадлежат различные отправления. Уже у диких племен подобные классификации являются вполне развитыми. Так, туземцы островов Фиджи различают «темную душу» человека, или тень, которая идет в Аид, и его «светлую душу», или отражение в воде и зеркале, которое остается там, где он умирает. Малгаши говорят, что «сайна», или ум, исчезает при жизни, «айна», или жизнь, превращается в воздух, но «матоатоа», или дух, носится над могилой. В Северной Америке дуализм души составляет очень определенное верование у алгонкинов. Одна душа выходит и видит сны, между тем как другая остается, и ей-то оставшиеся в живых приносят в дар пищу, тогда как другая душа отлетает в страну мертвых <...>

Вопросы:

1. За что Э. Тайлор критикует своих исследователей-современников?
2. В чем проявляется религиозность первобытных народов?
3. Что такое анимизм в системе культуры первобытных народов?
4. Что вкладывалось в представление о душе у древних народов?

ТЕМА 6. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

Хейзинга Й. Осень Средневековья¹³

Глава I. Яркость и острота жизни

Когда мир был на пять веков моложе, все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время. Страдание и радость, злосчастье и удача различались гораздо более ощутимо; человеческие переживания сохраняли ту степень полноты и непосредственности, с которой и поныне воспринимает горе душа ребенка. Всякое действие, всякий поступок следовал разработанному и выразительному ритуалу, возвышаясь до прочного и неизменного стиля жизни. Важные события: рождение, брак, смерть – благодаря церковным таинствам достигали блеска мистерии. Вещи не столь значительные, такие как путешествие, работа, деловое или дружеское посещение, также сопровождались неоднократными благословениями, церемониями, присловьями и обставлялись теми или иными обрядами.

Бедствиям и обездоленности неоткуда было ждать облегчения, в ту пору они были куда мучительнее и страшнее. Болезнь и здоровье рознились намного сильнее, пугающий мрак и суровая стужа зимою представляли собою настоящее зло. Знатностью и богатством упивались с большею алчностью и более истово, ибо они гораздо острее противостояли вопиющей нищете и отверженности.

Все стороны жизни выставлялись напоказ кичливо и грубо. Прокаженные вертели свои трещотки и собирались в процессии, нищие вопили на папертях, обнажая свое убожество и уродства. Состояния и сословия, знания и профессии различались одеждой. Знатные господа передвигались не иначе, как блистая великолепием оружия и нарядов, всем на страх и на зависть. Отправление правосудия, появление купцов с товаром, свадьбы и похороны громогласно возвещались криками, процессиями, плачем и музыкой. Влюбленные носили цветы своей дамы, члены братства – свою эмблему, сторонники влиятельной персоны – соответствующие значки и отличия.

¹³ Хейзинга Й. Осень Средневековья: исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / сост. предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент. и указ. Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2013. 765 с.

Во внешнем облике городов и деревень также преобладали пестрота и контрасты. Средневековый город не переходил, подобно нашим городам, в неряшливые окраины с бесхитростными домишками и унылыми фабриками, но выступал как единое целое, опоясанный стенами и оцетинившийся грозными башнями. Сколь высокими и массивными ни были бы каменные дома купцов или знати, здания храмов своими громадами величественно царили над городом.

Разница между летом и зимой ощущалась резче, чем в нашей жизни, так же как между светом и тьмой, тишиною и шумом. Современному городу едва ли ведомы непроглядная темень, впечатляющее воздействие одинокого огонька или одинокого далекого крика.

Из-за постоянных контрастов, пестроты форм всего, что затрагивало ум и чувства, каждодневная жизнь возбуждала и разжигала страсти, проявлявшиеся то в неожиданных взрывах грубой необузданности и зверской жестокости, то в порывах душевной отзывчивости, в переменчивой атмосфере которых протекала жизнь средневекового города.

Но один звук неизменно перекрывал шум беспокойной жизни; сколь бы он ни был разнообразным, он не смешивался ни с чем и возносил все преходящее в сферу порядка и ясности. Это колокольный звон. Колокола в повседневной жизни уподоблялись предостерегающим добрым духам, которые знакомыми всем голосами возвещали горе и радость, покой и тревогу, созывали народ и предупреждали о грядущей опасности. Их звали по именам: Роланд, Толстуха Жаклин, – и каждый разбирался в значении того или иного звона. И хотя колокола звучали почти без умолку, внимание к их звону вовсе не притуплялось <...>

Глубоко волнующее зрелище, несомненно, представляли собою процессии. В худые времена – а они случались нередко – шествия сменяли друг друга, день за днем, за неделей неделя. Когда пагубная распря между Орлеанским и Бургундским домами в конце концов привела к открытой гражданской войне и король Карл VI в 1412 году развернул орифламму, чтобы вместе с Иоанном Бесстрашным выступить против арманьяков, которые изменили родине, вступив в союз с англичанами, в Париже на время пребывания короля во враждебных землях было решено устраивать процессии ежедневно. Они продолжались с конца мая чуть не до конца июля; в них участвовали сменявшие друг друга ордена, гильдии и корпорации; они шли всякий раз по другим улицам и всякий

раз несли другие реликвии: «прежалостливые шествия, печальнее их не узришь на веку своем». В эти дни люди постились; все шли босиком – советники парламента, так же как и беднейшие горожане. Многие несли факелы или свечи. Среди участников процессий всегда были дети. Пешком, издалека, босиком приходили в Париж бедняки-крестьяне. Люди шли сами или взирали на идущих «с великим плачем, с великою скорбию, с великим благоговением». К тому же и время было весьма дождливое.

А еще были торжественные выходы государей, обставлявшиеся со всем хитроумием и искусностью, на которые только хватало воображения. И в никогда не прекращающемся изобилии – казни. Жестокое возбуждение и грубое участие, вызываемые зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи народа. Это спектакли с нравоучением. Для ужасных преступлений изобретаются ужасные наказания. В Брюсселе молодого поджигателя и убийцу сажают на цепь, которая с помощью кольца, накинутого на шест, может перемещаться по кругу, выложенному горящими вязанками хвороста. Трогательными речами ставит он себя в назидание прочим, «и он столь умягчил сердца, что внимали ему все в слезах сострадания». «И содеял он кончину свою примером, прекраснейшим из когда-либо виденных». Мессир Мансар дю Буа, арманьяк, которого должны были обезглавить в 1411 году в Париже в дни бургиньонского террора, не только дарует от всего сердца прощение палачу, о чем тот просит его согласно с обычаем, но и желает, чтобы палач обменялся с ним поцелуем. «Народу было там в изобилии, и чуть не все плакали слезами горькими». Нередко осужденные были вельможами, и тогда народ получал еще более живое удовлетворение от свершения неумолимого правосудия и еще более жестокий урок бренности земного величия, нежели то могло сделать какое-либо живописное изображение Пляски смерти. Власти старались ничего не упустить в достижении наибольшего впечатления от этого зрелища: знаки высокого достоинства осужденных сопровождали их во время скорбного шествия. Жан де Монтегю, королевский мажордом, предмет ненависти Иоанна Бесстрашного, восседает высоко в повозке, которая медленно движется за двумя трубачами. Он облачен в пышное платье, соответствующее его положению: капюшон, который ниспадает на плечи, упланд, наполовину красные, наполовину белые панталоны и башмаки с золотыми шпорами – на этих шпорах его обезглавленное тело и остается потом висеть на виселице. Богатого каноника Никола д'Оржемона, жертву мщения арманьяков, в 1416 году провозят через Париж

в телеге для мусора облаченным в просторный лиловый плащ с капюшоном; он видит, как обезглавливают двух его сотоварищей, прежде чем его самого приговаривают к пожизненному заключению: «на хлебе скорби и воде печали». Голова мэтра Одара де Бюсси, позволившего себе отказаться от места в парламенте, по особому повелению Людовика XI была извлечена из могилы и выставлена на рыночной площади Эдена, покрытая алым капюшоном, отороченным мехом, «как носил, по обычаю, советник Парламента»; голову сопровождала стихотворная эпитафия. Король сам с язвительным остроумием описывает этот случай.

Не столь часто, как процессии и казни, появлялись то тут, то там странствующие проповедники, возбуждавшие народ своим красноречием <...>

Где бы ни появлялся доминиканец св. Винцент Феррер, чтобы прочитать проповедь, навстречу ему из разных городов спешили простолюдины, члены магистрата, клирики, даже прелаты и епископы, дабы приветствовать его хвалебными гимнами. Он путешествует в сопровождении многочисленных приверженцев, которые каждый вечер после захода солнца устраивают процессии с самобичеванием и песнопениями. В каждом городе присоединяются к нему все новые и новые толпы. Он тщательно заботится об обеспечении пропитанием и ночлегом всех, кто за ним следует, назначая самых безупречных лиц квартирмейстерами. Множество священников, принадлежащих к различным духовным орденам, сопровождают его повсюду, помогая ему служить мессы и исповедовать. Ему сопутствуют также нотариусы, чтобы прямо на месте оформлять акты о прекращении споров, которые этот святой проповедник улаживает повсюду. Магистрат испанского города Ориуэла объявляет в письме епископу Мурсии, что Винцент Феррер добился в этом городе заключения 123 актов о прекращении вражды, причем в 67 случаях речь шла об убийстве. В местах проповедей его вместе со свитой приходится защищать деревянным ограждением от напора желающих поцеловать ему руку или край одежды. Когда он проповедует, ремесленники прекращают работу. Редко бывает так, чтобы Винцент Феррер не исторгал слезы у слушателей; и когда он говорит о Страшном суде, о преисподней или о Страстях Христовых, и сам проповедник, и все остальные плачут настолько обильно, что ему приходится надолго умолкать, пока не прекратятся рыдания. Грешники на глазах у всех бросаются наземь и с горькими слезами каются в тягчайших грехах <...>

Публичная скорбь тогда еще действительно выражала всеобщее горе. Во время похорон Карла VII народ был вне себя от избытка чувств при виде кортежа, в котором участвовали все придворные, «облаченные в одеяния скорби, зрелище каковых вызывало горькую жалость; видя же истую скорбь и горе означенного их господина кончины ради, проливали все слезы многие, и стенакия раздавались по всему этому граду». Шесть пажей короля следовали верхом на лошадях, покрытых с головы до ног черным бархатом. «И единому только Богу ведомо, сколь горько и жалостно скорбели они о своем господине!» Расстроганные горожане указывали на одного из оруженосцев, четвертый день не прикасавшегося ни к еде, ни к питью.

Разумеется, обильные слезы вызывало не только волнение, побуждаемое глубокой скорбью, пылкой проповедью или религиозной мистерией. Поток слез исторгала также всякая светская церемония. Прибывший с визитом вежливости посол короля Франции неоднократно разражается слезами, обращаясь с речью к Филиппу Доброму. На церемонии прощания Бургундского двора с малолетним Жоаном Коимбрским все громко плачут, так же как и приветствуя дофина на встрече королей Англии и Франции в Ардре. При въезде Людовика XI в Аррас видели, как он плакал; по словам Шателлена, будучи дофином и находясь при бургундском дворе, он часто всхлипывал и заливался слезами. Бесспорно, в таких описаниях содержатся преувеличения – стоит лишь сравнить их с фразой из какого-нибудь нынешнего газетного сообщения: «ничьи глаза не могли оставаться сухими». В описании мирного конгресса 1435 году в Аррасе Жаном Жерменом все, внимавшие проникновенным речам послов, в волнении пали на землю, словно онемев, тяжело вздыхая и плача. Разумеется, события не происходили именно так, но таковыми, по мнению епископа Шалонского, они должны были быть: сквозь преувеличения проступают очертания истины. Дело здесь обстоит так же, как с потоками слез у сентименталистов XVIII столетия. Рыдания считались возвышенными и прекрасными. Более того: и теперь кому не знакомы волнение и трепет, когда слезы подступают к горлу, стоит нам стать свидетелями пышной кавалькады следования монаршей особы, пусть даже сама эта особа остается нам вполне безразличной. Тогда же это непосредственное чувство было наполнено полурелигиозным почитанием всякой пышности и величия и легко находило для себя выход в неподдельных слезах <...>

Хотя механизм государственного управления и хозяйствования к тому времени принимает довольно сложные формы, проекция государственной власти в народном сознании образует неизменные и простые конструкции. Политические представления, окрашивающие жизнь эпохи, – это представления народной песни и рыцарского романа. Короли как бы сводятся к определенному числу типов, в большем или меньшем соответствии с тем или иным мотивом из рыцарских походов или из песен: благородный и справедливый государь; правитель, введенный в заблуждение дурными советами; мститель за честь своего рода – или попавший в несчастье и поддерживаемый преданностью своих подданных. В государстве позднего Средневековья бюргеры, обложенные непосильными налогами, без права решать, на что расходуются все эти средства, живут в постоянном сомнении, не ведая, расточаются ли деньги их понапрасну или идут на общее благо. Недоверие к государственной власти питается нехитрыми представлениями о том, что король находится в окружении алчных и лукавых советников; либо причиной того, что дела в стране идут из рук вон плохо, являются царящие при дворе роскошь и чрезмерное изобилие. Таким образом, для народа политические вопросы упрощаются и сводятся к всевозможным эпизодам из сказок. Филипп Добрый прекрасно сознавал, какого рода язык был доступен народу. Во время празднеств в Гааге в 1456 году он, с целью произвести впечатление на голландцев и фризгов, которые иначе могли бы подумать, что ему не хватает средств, чтобы вступить во владение Утрехтским епископством, велел выставить в покоях замка, рядом с рыцарской залой, посуду стоимостью в тридцать тысяч марок серебром. Каждый мог прийти и поглазеть на нее. Помимо этого, из Лилля было доставлено два сундучка, в которых находилось двести тысяч золотых крон. Многие пробовали их приподнять, однако все старания были тщетны. Можно ли придумать более убедительный способ совместить демонстрацию размеров казны – с ярмарочным балаганом? <...>

Искусство правления еще не ограничивается исключительно рамками бюрократии и протокола: в поисках руководящей идеи государь может отклониться от них в любую минуту. Так, в XV столетии при решении государственных дел князь то и дело ищет совета у неистовых проповедников, аскетов и духовидцев. И Дионисий Картузианец, и Винцент Феррер выступают как политические советники; известного своими громкими проповедями Оливье Майара, этого французского Брюгмана, привлекают к наиболее конфиденциальным

придворным переговорам. Элемент религиозного напряжения, таким образом, активно присутствует в высокой политике.

Жизнь монарших особ окутана атмосферой приключений и страсти. И не только народная фантазия придает ей такую окраску. Как правило, нам трудно представить чрезвычайную душевную возбудимость человека Средневековья, его безудержность и необузданность. Если обращаться лишь к официальным документам, то есть к наиболее достоверным историческим источникам, какими эти документы по праву являются, этот отрезок истории Средневековья может предстать в виде картины, которая не будет существенно отличаться от описаний политики министров и дипломатов XVIII столетия. Но в такой картине будет недоставать одного важного элемента: пронзительных оттенков тех могучих страстей, которые обуревали в равной степени и государей, и их подданных. Без сомнения, тот или иной элемент страсти присущ и современной политике, но, за исключением периодов переворотов и гражданских войн, непосредственные проявления страсти встречаются ныне гораздо больше препятствий: сложный механизм общественной жизни сотнями способов удерживает страсть в жестких границах. В XV веке внезапные аффекты вторгаются в политические события в таких масштабах, что польза и расчет то и дело отодвигаются в сторону. Если же подобная страстность сочетается с властью – а у государей именно так оно и бывает, – все это проявляется с двойной силой. Шателлен со свойственной ему основательностью выражается здесь достаточно определенно. Нет ничего удивительного, говорит он, что князья зачастую живут, враждуя друг с другом, «ибо князья суть люди, и деяния их высоки и опасны; природа же их подвержена действию страстей многих, каковые суть зависть и ненависть, в сердцах их поистине обитающие, ибо упоены они славою властвующих». Разве это примерно не то же самое, что Буркхардт называл «пафосом власти»?

Тот, кто захочет написать историю Бургундской династии, должен будет попытаться сделать основным тоном своего повествования неизменно звучащий мотив мести, мрачный, как похоронные дроги, чтобы в каждом деянии, будь то в совете или на поле битвы, можно было почувствовать горечь, кипевшую в этих сердцах, раздираемых мрачною жаждою мести и дьявольским высокомерием. Разумеется, нелепо возвращаться к тому упрощенному взгляду на историю, который царил в XV веке. Конечно, речь идет вовсе не о том, чтобы все противоречия власти, на почве которых выросла вековая борьба между Францией и Габсбургами, пытаться вывести из кровавой вражды между Орлеанским и Бургундским домами, двумя ответвлениями династии Валуа. Все же надо – в большей степени, чем это, как правило, имеет место, когда прослежи-

вают политические и экономические причины общего характера, – постоянно сознавать, что для современников, как непосредственных свидетелей, так и прямых участников этой великой ссоры, кровная месть была осознанным мотивом, господствовавшим в деяниях государей и в событиях, в которые были вовлечены эти страны. Филипп Добрый для своих современников всегда по преимуществу мститель, «тот, кто, дабы отметить за поругание, нанесенное особе герцога Иоанна, войну вел шестнадцать лет».

Потребность в отмщении, претворенная в столь просторную форму, – вот на что прежде всего следует обратить здесь внимание. Да и что из политики своих государей мог бы народ понять лучше, чем незамысловатые, примитивные мотивы ненависти и мести? Преданность государю носила по-детски импульсивный характер и выражалась в непосредственном чувстве верности и общности. Она представляла собой расширение древнего, стойкого представления о связи истцов с соприсяжниками, вассалов с их господами и воспламеняла сердца в периоды вражды или во время битвы, порождая страсть, заставлявшую забывать обо всем на свете. Это было чувство принадлежности к той или иной группировке, чувство государственности здесь отсутствовало <...>

Слепая страсть в следовании своей партии, своему господину, просто своему делу была отчасти формой выражения твердого как камень и незыблемого как скала чувства справедливости, свойственного человеку Средневековья, формой выражения его непоколебимой уверенности в том, что всякое деяние требует конечного воздаяния. Это чувство справедливости все еще на три четверти оставалось языческим. И оно требовало отмщения. Хотя Церковь пыталась смягчить правовые обычаи, проповедуя мир, кротость и всепрощение, непосредственное чувство справедливости от этого не менялось. Напротив, Церковь, пожалуй, даже обостряла его, соединяя отвращение к греху с потребностью в воздаянии. И тогда – для пылких душ, увы, слишком часто – в грех превращалось все то, что делали их противники. Чувство справедливости мало-помалу достигло крайней степени напряжения между двумя полюсами: варварским отношением «око за око, зуб за зуб» – и религиозным отношением к греху, в то время как стоявшая перед государством задача применения суровых наказаний все больше и больше ощущалась как настоятельная необходимость. Чувство неуверенности, постоянный страх, всякий раз вынуждавший во время кризисов умолять власти о применении жестоких мер, в позднем Средневековье превратились в хроническое явление. Представление о том, что поступок

требует искупления, постепенно утрачивалось, становясь не более чем идиллическим остатком прежней душевности, по мере того как все глубже укоренялось мнение, что преступление – это в равной степени и угроза для общества, и оскорбление божественного величия. Так, конец Средневековья стал безумным, кровавым временем пыточного правосудия и судебной жестокости. Ни у кого не возникало ни малейшего сомнения, заслуживает или нет преступник вынесенного ему наказания. Глубокое внутреннее удовлетворение вызывали волнующие акты свершения правосудия, когда они исходили от самого государя. С развернутыми знаменами приступали власти к очередной кампании суровых судебных преследований то разбойников и всякого опасного сброда, то магов и ведьм, то содомитов.

В жестокости юстиции позднего Средневековья нас поражает не болезненная извращенность, но животное, тупое веселье толпы, которое здесь царит, как на ярмарке. Горожане Монса, не жалея денег, выкупают главаря разбойников ради удовольствия видеть, как его четвертуют, «и была оттого людям радость большая, нежели бы новый святой во плоти воскрес». В Брюгге в 1488 году на рыночной площади на возвышении установлена дыба, так, чтобы она могла быть видна томящемуся в плену королю Максимилиану; народ, которому кажется недостаточным все снова и снова взирать на то, как пытаются подозреваемых в измене советников магистрата, оттягивает свершение казни, – тогда как те о ней умоляют, – лишь бы еще более насладиться зрелищем истязаний <...>

До каких несовместимых с христианством крайностей доходило смешение веры с жадной мести, показывает обычай, господствовавший во Франции и Англии; отказывать приговоренному к смерти не только в причастии, но и в исповеди. Его хотели тем самым лишить спасения души, отягчая страх смерти неизбежностью адских мучений. В 1427 году в Париже вешают одного молодого разбойника, дворянина. Присутствующий на казни видный чиновник, главный казначей регента, из ненависти к осужденному не только лишает его исповеди, о которой тот его молит, но и лезет следом за ним по приставной лесенке, осыпая его бранью, и бьет его палкой; достается и палачу за то, что тот увещевал жертву подумать о спасении своей души. Перепуганный палач торопится, веревка рвется, несчастный разбойник падает, ломая себе ногу и несколько ребер, после чего ему снова приходится взбираться на виселицу. В Средневековье отсутствуют все те чувства, которые сделали наше отношение к правосудию робким и нерешительным. Тогда и не помышляли о возможной невменяемости

подсудимого, о допустимости судебной ошибки; отсутствовало сознание того, что общество виновно в преступлении отдельного человека; не задавались вопросом, можно ли исправить преступника, вместо того чтобы обрекать его на страдания. Или скажем так: эти чувства не то, чтобы вовсе отсутствовали, но оставались невыраженными, сливаясь в одно безотчетное чувство жалости и готовности к прощению, что, однако, независимо от вины, то и дело вытеснялось жестоким удовлетворением от достигнутой справедливости. Там, где мы нерешительно отмериваем смягченные наказания, лишь наполовину признавая вину подсудимого, средневековое правосудие знает только две крайности: полную меру жестокого наказания и милосердие. Одаривая милосердием, тогда гораздо менее, чем теперь, задавались вопросом, заслуживает ли обвиняемый милости в силу тех или иных особых причин: всякая вина, в том числе и самая очевидная, могла быть отпущена когда угодно. В действительности же прощение далеко не всегда было делом чистого милосердия. Удивительно, с какой невозмутимостью современники повествуют, как заступничество знатных родичей обеспечивает выдачу преступникам «актов помилования».

Непосредственное противоположение беспощадности и милосердия господствует в нравах и вне сферы отправления правосудия. Издевательская безжалостность по отношению к обездоленным и калекам соседствует с трогательной сердечностью, тем сокровенным чувством родственной близости к убогим, больным, безумным, которое, наряду с жестокостью, так хорошо знакомо нам по русской литературе. Удовольствие, которое люди испытывают при виде казни, по крайней мере, понятно и не в малой степени даже оправдано их стремлением к удовлетворению чувства справедливости. В невероятной же, наивной беспощадности, грубости, оскорбительных насмешках, злорадстве, с которыми окружающие смотрели на бедствия всяких несчастных, облагораживающий элемент удовлетворенного чувства справедливости совершенно отсутствует. Хронист Пьер де Фенен заключает повествование о казни шайки мародеров следующими словами: «и хохотали изрядно, потому как все они были худого сословия».

В Париже в 1425 году устраивают «потеху» с участием четырех слепцов, которые должны были, облачившись в латы, сразиться друг с другом и получить затем в награду свинью. За день до этого зрелища они шествуют через весь город в полном боевом снаряжении, предводительствуемые волынщиком и знаменосцем, который несет огромный флаг с изображением свиньи.

Веласкес сохранил для нас проникновенные, горестные личины карлиц, которые в роли дурочек еще были в чести при испанском дворе в его время. Держать их было излюбленной забавой многих дворов в XV веке. Во время затейливых «интермедий», развлечений перед десертом на грандиозных придворных празднествах они демонстрировали свое искусство, так же как и свое уродство. Всем известна была мадам д'Ор, златовласая карлица Филиппа Бургундского. Ей велено было бороться с акробатом Хансом. Во время свадебных празднеств Карла Смелого и Маргариты Йоркской в 1468 году мадам де Богран, «карлица принцессы Бургундской», наряженная пастушкой, появляется верхом на золотом льве, превосходящем размерами лошадь. Лев открывает и закрывает пасть и поет приветственные куплеты; маленькую пастушку вручают в подарок молодой герцогине и усаживают на стол. До нас не дошли жалобы этих крохотных женщин на свою участь. Счета расходов на их содержание куда более красноречивы. Они рассказывают о том, как герцогиня повелела доставить такую карлицу прямо из родительского дома, о том, что отец или мать привели ее, что они позднее нередко приходили ее навещать и получали вознаграждение. «Отцу дурочки Белон, приходившему повидать свою дочь...». Радовался ли, возвращаясь, отец и был ли он горд придворной службой своей дочери? В том же году замочных дел мастер доставил в Блуа два железных ошейника, один «для дурочки Белон и иной – дабы надеть на шею обезьянке госпожи герцогини».

Что касается отношения к душевнобольным, то об этом можно судить по дошедшим до нас сведениям о болезни Карла VI, который, разумеется, получал уход, выгодно отличавшийся от всего того, на что могли рассчитывать прочие. Чтобы избавить несчастного безумца от мучительного недуга, не могли придумать ничего лучше, как подстроить внезапное нападение на него дюжины человек, совершенно черных с головы до ног, – словно это черти явились за ним, чтобы утащить его в преисподнюю.

В жестокосердии тех времен есть некое простодушие инжению, отчего почти уже готовый приговор замирает на наших устах. В разгар эпидемии чумы, опустошавшей Париж, герцог Бургундский и герцог Орлеанский просят короля учредить «суд любви», дабы немного рассеяться. В один из перерывов в ходе зверской резни арманьяков в 1418 году горожане Парижа учреждают в церкви св. Евстахия братство св. Андрея. Каждый, будь то клирик или мирянин, носит

венки из алых роз, и вся церковь полна ими и благоухает так, «словно умылась она водою розовой». Когда процессы над ведьмами, в 1461 году опустошавшие Аррас подобно адскому бедствию, в конце концов прекращаются, горожане празднуют победу правосудия, состязаясь в разыгрывании «дурачеств с нравочениями», где первым призом служит серебряная лилия, а четвертым – пара каплунов; между тем как замученные жертвы гниют в могиле. Так неистова и пестра была эта жизнь, где к запаху роз примешивался запах крови. Словно исполин с детской головкой, народ бросался от удушающих адских страхов – к младенческим радостям, от дикой жестокости – к слезливому умилению. Жизнь его полна крайностей: безусловное отречение от всех мирских радостей – и безумная тяга к наживе и наслаждениям, мрачная ненависть – и смешливость и добродушие.

Ни одно зло этого времени не поминается чаще корыстолюбия. Гордыню и корыстолюбие можно противопоставить друг другу как грехи прежнего – и нового времени. Гордыня, высокомерие – грех феодальной, иерархической эпохи, когда владения и богатства еще не обладают заметной подвижностью. Ощущение власти еще не основывается исключительно на богатстве; ей придается более личный характер, и, стремясь получить признание, она вынуждена выставлять себя напоказ: таковы впечатляющие торжественные выходы лиц, облеченных властью, в сопровождении многочисленной свиты приверженцев, в блеске пышных одежд и дорогих украшений. Представление о том, что одни стоят выше других, неизменно питается живыми формами феодального, иерархического сознания: коленопреклоненным почтением и покорностью, церемониальными знаками уважения и пышным великолепием знати; все это заставляет воспринимать возвышение одних над другими как нечто абсолютно естественное и вполне справедливое.

Грех гордыни носит символический и богословский характер, корни его глубоко сидят в почве всех представлений о жизни, всякого мировоззрения. Гордыня была истоком и причиной всякого зла; возгордившись, Люцифер положил начало всяческой гибели. Так полагал блаженный Августин, так думали и впоследствии: гордыня – источник всех грехов, они вырастают из нее, как растение вырастает из семени.

Но в Писании, помимо слов, подкрепляющих это мнение: «Корень бо всех зол есть сребролюбие». Так что корень всех зол могли видеть и в алчности. Ибо

под cupiditas, которая в ряду смертных грехов прямо не фигурировала, понималась здесь скупость – согласно иному толкованию этого текста. И похоже, что преимущественно начиная с XIII века укрепляется убеждение в том, что именно необузданная алчность ведет к гибели мира, – вытесняя из умов современников представление о гордыне как о первейшем и пагубнейшем из пороков. Прежнее богословское подчеркивание Гордыни заглушается постоянно увеличивающимся хором голосов тех, кто всевозможные бедствия этого времени выводит из бесстыдно возрастающей алчности – как ни проклинал ее Данте: «Слепая алчность!»

Алчность лишена черт символического и богословского характера, которые присущи гордыне; это грех естественный, материальный, чисто земная страсть. Алчность – порок того периода, когда денежное обращение перемещает, высвобождает предпосылки обретения власти. Человеческое достоинство оценивается теперь путем простого расчета. Открываются доселе невиданные возможности накопления сокровищ и удовлетворения неукротимых желаний. Причем сокровища эти пока еще не обрели той призрачной неосязаемости, которую придало капиталу современное развитие финансов: это все еще то самое желтое золото, которое прежде всего и приходит на ум. Обращение с богатством еще не превратилось в автоматический или механический процесс из-за долгосрочных капиталовложений: удовлетворения ищут в неистовых крайностях скупости – и расточительства. В расточительстве алчность вступает в союз с прежней гордыней. Последняя все еще крепка и живуча: идея феодальной иерархии все еще не потускнела, накал страсти к роскоши и великолепию, нарядам и украшениям все еще пурпурно-ярок.

В литературе этого времени, в хрониках, поговорках и благочестивых трактатах – повсюду мы обнаруживаем жгучую ненависть к богачам, жалобы на алчность великих мира сего. Иной раз это выглядит как смутное предвестие борьбы классов, выраженное в форме нравственного возмущения. Здесь документы как источники сведений о реальных событиях вполне могут дать нам почувствовать жизнь этой эпохи: все отчеты о судебных процессах пестрят примерами бесстыднейшей алчности.

В 1436 году оказалось возможным на 22 дня приостановить службу в одной из наиболее посещавшихся парижских церквей из-за того, что епископ отказывался вновь освятить ее, пока не получит некоторой суммы денег от двух

нищих, осквернивших храм тем, что они подрались в нем до крови. Они же, как выяснилось, суммы таковой не имели. Епископ этот, Жак дю Шателье, известен был как «человек весьма чванливый, алчный и куда более мирской, нежели его сан того требовал». И не далее как 1441 году, при преемнике его Дени де Мулене, случилось подобное же происшествие. На сей раз самое известное и наиболее популярное в Париже кладбище des Innocents было закрыто для похорон и процессий в течение четырех месяцев, поскольку епископ потребовал за это пошлину куда большую, чем прихожане кладбищенской церкви были в состоянии ему выплатить. Епископ этот был «человек мало к кому жалостливый, доколе за то mzды не получит, либо иного чего; и воистину говорили о нем, вели-де против него в парламенте десятков пять жалоб или более, ведая, что добиться от него чего-либо без суда было никак не возможно». Стоит лишь проследить шаг за шагом карьеру кого-либо из нуворишей этого времени – взять хотя бы историю семьи д'Оржемон, со всей ее низкой скарედностью и сутяжничеством, – чтобы понять ненависть народа, гнев проповедников и поэтов, беспрестанно изливавшийся на богатых.

Народ не мог воспринимать и собственную судьбу, и творившееся вокруг иначе, как нескончаемое бедствие дурного правления, вымогательств, дороговизны, лишений, чумы, войн и разбоя. Затяжные формы, которые обычно принимала война, ощущение постоянной тревоги в городах и деревнях, то и дело подвергающихся нашествию всякого опасного сброда, вечная угроза стать жертвой жестокого и несправедного правосудия – а помимо всего этого, еще и гнетущая боязнь адских мук, страх перед чертями и ведьмами – не давали угаснуть чувству всеобщей незащитности, что вполне способно было окрасить жизнь в самые мрачные краски. Но не только бедные и отверженные были незащитны перед такими ударами; в жизни советников магистрата и знати тоже, как правило, встречались резкие перемены судьбы и всяческие невзгоды <...>

Это злой мир. Повсюду вздымается пламя ненависти и насилия, повсюду – несправедливость; черные крыла Сатаны покрывают тьмою всю землю. Люди ждут, что вот-вот придет конец света. Но обращения и раскаяния не происходит; Церковь борется, проповедники и поэты сетуют и предостерегают напрасно.

Вопросы:

1. О какой яркости и остроте жизни говорит Й. Хейзинга в этой главе?
2. Какие нравственные черты общества описываются в этом отрывке?
3. Приведите примеры из текста, когда особенности культуры архаичного общества накладываются на средневековые представления.
4. Каких современных нравственных категорий не существовало в Средневековье? Почему?

Хейзинга Й. Осень Средневековья

Глава XVII. Формы мышления в практической жизни

Особенности средневекового мышления

Чтобы постичь дух Средневековья как единство и целостность, следует изучить основные формы средневекового мышления не только в сфере богословских представлений и размышлений отвлеченного характера, но также и в проявлениях трезвой житейской мудрости, в обычной повседневной деятельности. Ибо одни и те же основные направления мысли господствуют и на самом высоком, и на самом низком уровне. И если относительно веры и общих взглядов неизменно остается открытым вопрос, насколько данные формы являются результатом и отголоском давней письменной традиции, восходящей к греческим и иудейским, а то и к египетским или вавилонским источникам, – то в обыденной жизни мы видим непосредственные и наивные проявления этих же форм, не отягченных бременем неоплатонизма и прочих течений <...>

В своей повседневной жизни человек Средневековья мыслил в тех же формах, что и современная ему теология. Основой и здесь и там являлся тот архитектурный идеализм, который схоластика именovala реализмом: потребность обособлять каждую идею, оформляя ее как сущность, и, объединяя одни идеи с другими в иерархические сочетания, постоянно выстраивать из них соборы и храмы, подобно тому, как это делают дети при игре в кубики.

Все устоявшееся, завоевавшее в жизни прочное место, все, что обрело определенную форму, считается правильным: распространенные обычаи и нравы, так же как высокие предметы, относящиеся к божественному замыслу мироустройства <...>

Свойственная Средневековью определенная склонность создавать для каждой функции свой собственный орган есть не что иное, как результат направления мыслей, приписывавшего самостоятельность всякому отдельному качеству, которое рассматривали как идею. Король Англии среди своих *magna sergenteria* (разряд королевских придворных неблагородного происхождения) имел особого слугу, который должен был поддерживать голову короля, если тот, пересекая пролив, отделяющий страну от континента, ощутит приближающиеся приступы морской болезни <...>

Под этим же углом зрения следует рассматривать обычай всему давать имена, в том числе и вещам неодушевленным. Такая – пусть уже стершаяся –

черта примитивного антропоморфизма проявляется в до сих пор сохранившемся в военном деле обычае давать собственные имена пушкам, что во многих отношениях означает возврат к примитивному жизневосприятию. В Средние века эта тенденция выражена гораздо сильнее... Все наделялось именем: темница так же, как дом или колокол. Во всякой вещи искали «мораль», как тогда говорили, иными словами – урок, который там заключался, нравственное значение, как самое существенное из всего, что там было. Всякий исторический или литературный эпизод обнаруживал тяготение к кристаллизации в притчу, нравственный образец, пример или довод; всякое высказывание превращалось в текст, в сентенцию, в изречение. Подобно священным символическим связям между Ветхим и Новым Заветами, возникают нравственные соответствия, благодаря которым всякое жизненное происшествие может сразу же найти свое зеркальное отражение в примерах: в типических случаях из Священного Писания, истории или литературы. Чтобы кого-либо подвигнуть к прощению, перечисляют соответствующие примеры из Библии. Чтобы предостеречь от вступления в брак, вспоминают все несчастливые супружества, которые упоминаются древними... Во всяком серьезном доказательстве охотно прибегают к ссылкам на тексты в качестве опоры и исходного пункта <...>

Потребность любому житейскому эпизоду придавать форму нравственного образца, любое суждение облекать в форму сентенции, из-за чего оно приобретает нечто субстанциальное и неприкосновенное, короче говоря, процесс кристаллизации мысли находит свое наиболее общее и естественное выражение в пословицах. Пословицы выполняют в средневековом мышлении яркую жизненную функцию. В повседневном обиходе их сотни, и почти все они метки и содержательны. Звучащая в пословице мудрость порою проста, порою глубока и исполнена благожелательности; чаще всего пословица иронична; она добродушна и обычно довольствуется малым. Она никогда не проповедует сопротивление, она всегда успокаивает. С улыбкой или снисходительным вздохом она позволяет торжествовать корыстолюбцу и оставляет безнаказанным лицемера. «Большие рыбы пожирают малых». «В худой одежке садятся спиной к ветру». «Стыдятся, когда боятся». Иногда в пословице проглядывает цинизм: «Добряк по натуре – из-за заботы о собственной шкуре». «В нужде и дьявол подмога». За всем этим, однако, скрывается кротость, которая не хочет никого порицать. «Не подкуешь так, чтоб не споткнулся». Вопреки сетованиям моралистов на людскую испорченность и греховность народная мудрость взирает на

все это с пониманием и улыбкой. В пословице сгущаются в единый образ мудрость и мораль разных времен и разных сфер жизни. Одни пословицы по духу совершенно евангельские, другие – простодушно-языческие. Народ, в повседневном употреблении которого насчитывается столько пословиц и поговорок, предоставляет теологам и философам полемизировать, мотивировать и аргументировать – сам же он с любым явлением разделяется при помощи суждения, которое отдается в людях, как звон колокола. Народ воздерживается от пустословия и избегает неясностей. Пословицы сразу же разрубают узлы: стоит припомнить подходящую пословицу – и дело сделано. Склонность к материализации мысли предоставляет культуре весьма существенные преимущества... Поэты этого времени прибегают к [пословицам] постоянно. Сочиняются, к примеру, стихи, где каждую строфу завершает пословица... Даже проповедь, основываясь на священных текстах, не пренебрегает пословицами; их широко употребляют во время серьезных дебатов и в сфере государственных дел, и в церковных кругах... («У кого рот на запоре, тот ни с кем не бывает в ссоре»; «Кто шлем надевает, тот волос не завивает»; «Из чужой кожи – широкие ремни»; «По господину – и слуги»; «Каков судья, таков и суд»; «Служишь всем – не платит никто»).

Одна из форм кристаллизации мысли, подобная пословице, – это девиз, с особой охотой культивировавшийся во времена позднего Средневековья. Это уже не универсальная мудрость, какой является пословица, но личное правило или жизненное наставление, возвышаемое его носителем до степени знака; запечатлеваемое золотыми буквами жизненное напутствие, которое, будучи в стилизованном виде повторено, воспроизведено на каждом предмете личного гардероба и на оружии, призвано вести и укреплять и самого его обладателя, и его сторонников. По настроению девизы – большей частью охранительного характера, как и пословицы. Это надежда, порой включающая нечто невысказанное, что вносит элемент тайны: «Когда это будет?»; «Рано или поздно – да случится»; «Стремись вперед!»; «В другой раз – лучше»... Гораздо большее число девизов имеет отношение к любви: «Другую – никогда»; «Ваша услада»; «Вас помню»; «Больше всех». Все это рыцарские девизы, красующиеся на чепраках и оружии. Изречения на кольцах носят более интимный характер: «Моим сердцем владеете»; «Этого желаю»; «Навечно»; «Весь Ваш» <...>

С девизами непосредственно связаны эмблемы, которые либо наглядно их иллюстрируют, либо находятся с ними в той или иной связи по смыслу, как,

например, дубинка – с девизом «Вызываю» и дикобраз – с девизом «Издали и в упор» Людовика Орлеанского, струг – с девизом «Принимаю» его противника Иоанна Бесстрашного или огниво Филиппа Доброго. Девиз и эмблема относятся к сфере геральдики. Герб для человека Средневековья означает нечто большее, чем удовлетворение пристрастия к генеалогии. Геральдическое изображение обладало в его сознании значением, приближающимся к значению тотема. Львы, лилии и кресты становятся символами, в которых весь комплекс фамильной гордости и личных стремлений, зависимости и ощущения общности запечатлен образно, отмечен как нечто неделимое и самостоятельное <...>

Потребность изолировать каждый отдельный случай как нечто существующее самостоятельно, рассматривать его как идею выражается в Средневековье в повышенной склонности к казуистике. В свою очередь, она вытекает из широко распространенного идеализма. Любой возникший вопрос должен получить идеальное разрешение – стоит только познать должное соотношение между частным происшествием и вечными истинами; соотношение же это выводится, если к фактам приложить формальные правила. Так решаются не только вопросы морали и права; казуистический подход господствует, помимо этого, и во всех прочих областях жизни. Повсюду, где главное – стиль и форма, где игровой элемент культуры выступает на первый план, казуистика празднует свой триумф. Прежде всего, это относится ко всему, что связано с церемониалом и этикетом. Здесь казуистический подход вполне на своем месте; здесь он – как одна из форм мышления – адекватен соответствующему кругу вопросов постольку, поскольку речь идет лишь о цепи событий, устанавливаемых достойными уважения прецедентами и определенными формальными правилами. Это же относится к турнирам или охоте... Понимание любви как эстетически прекрасной социальной игры, как стилизации со своими правилами и формами также создает потребность в изоциренной казуистике <...>

И наконец, всевозможная казуистика связана с нуждами военных действий. Сильное влияние рыцарских идеалов на отношение к войне придает последней элемент игры. Такие вещи, как право победителя на имущество побежденного, право захвата в плен, верность данному слову, определялись правилами игры, выработанными для проведения турниров или охоты. Желание ввести насилие в рамки права и правил исходит не столько из своего рода правового инстинкта, сколько из рыцарского понимания чести и общего стиля жизни. Только дотошная казуистика и выдвигание строгих формальных правил сдела-

ли мало-мальски возможным приведение обычаев ведения войн в гармонию с сословной рыцарской честью <...>

Так мы обнаруживаем зачатки международного права в смешении с правилами игры, разработанными для проведения разного рода упражнений военного характера... Можно ли без особой необходимости воевать с неверными?.. Может ли один государь отказать другому в просьбе пройти через его владения? Должна ли (весьма подорванная) привилегия, защищающая пахаря и его вола от насилий в период военных действий, распространяться также на осла и холопа? Кому должен помогать клирик: своему отцу или своему епископу? Если кто лишился на поле брани доспехов, коими был снабжен, должен ли он возмещать давшему их утрату? Можно ли заниматься ратным делом во время праздников? Что лучше: идти сражаться, будучи трезвым – или же после доброй пирушки? По поводу всего этого приор дает советы, ссылаясь на Библию, каноническое право и толкователей <...>

Одним из важнейших пунктов в обычаях войн тех времен было все, что касается взятия в плен. Выкуп за знатного пленника и для рыцаря, и для наемного солдата был наиболее притягательным из того, что могло сулить им сражение. Здесь открывается неограниченный простор для казуистических правил. Здесь также пересекаются международное право и рыцарский вопрос чести. Могут ли французы во время войны с Англией брать в плен бедных торговцев, земледельцев и пастухов в областях, находящихся под англичанами, и отбирать их имущество? В каких случаях позволительно бежать из плена? Что такое свободный проезд? В романе-биографии Le Jouvencel все эти случаи трактуются как чисто практические. Так, военачальнику нужно разрешить спор двух командиров из-за пленника. «Я первый схватил его за правую руку, – говорит один, – и сорвал с него правую рукавицу». «Но мне первому, – восклицает другой, – дал он свою правую руку и свое слово». И то и другое давало право завладеть ценной добычей; второе, однако, обладало большими преимуществами. А кому принадлежит сбежавший и вновь пойманный пленник? Решение таково: если это произошло в зоне военных действий, то он достается тому, кто берет его в плен на сей раз; будучи пойман за пределами такой зоны, он должен быть возвращен прежнему его обладателю. Далее, мог ли пленник, который дал слово, все же бежать – в случае, если его заковывали в цепи? А что если с него забыли взять слово? <...>

Свойственная Средневековью склонность преувеличивать ценность отдельной вещи или отдельного случая имеет еще и другое следствие... Для человека Средневековья было обычным делом путем составления завещания распорядиться по поводу самых ничтожных вещей из своего состояния. Бедная женщина отписывает своему приходу чепец и воскресное платье, своей крестнице – постель, сиделке – шубу, одной бедной женщине – юбку и братьям-миноритам – четыре турецких ливра (все свое достояние), платье и еще один чепец впридачу. Не следует ли также и это рассматривать как совершенно будничное выражение того же направления мысли, которое в любом добродетельном поступке видело вечный образец и в любом обычае – проявление божественной воли? Сознание человека хватается за ценность, за особенность каждой вещи с болезненной страстью собирателя и скряги <...>

Все перечисленные черты можно охватить понятием «формализм». Врожденное чувство трансцендентной сущности вещей приводит к тому, что всякое представление очерчивается незыблемыми границами, остается изолированным в своей пластической форме, и эта форма господствует. Как смертные, так и повседневные грехи подразделяются в соответствии с жесткими правилами. Правовое чувство непоколебимо, словно стена; оно ни на мгновение не испытывает сомнения: преступника судит его преступление, как гласит старинная поговорка, выражавшая принцип судопроизводства. При вынесении судебного решения формальному составу преступления все еще придают основное значение. Некогда, в примитивном праве древних германцев, этот формализм был настолько силен, что для вынесения приговора не имело никакого значения наличие или отсутствие преступного умысла: преступлением было лишь само преступление и как таковое оно влекло за собой наказание, тогда как преступление, не доведенное до конца, и попытка преступления оставались безнаказанными. Много позже еще бытовал обычай, по которому нечаянная обмолвка при произнесении текста присяги делала ее недействительной: клятва есть клятва, она священна. Экономические интересы заставляют, однако, положить конец этому формализму: чужеземного купца, не слишком сведущего в туземном наречии, можно было не подвергать таковой процедуре, дабы не ущемлять нужды торговли; поэтому городские власти, поначалу в виде особой привилегии, отменяют угрозу лишения прав по данной причине. Во времена позднего Средневековья всевозможные следы строгого формализма в правовых делах встречаются в изобилии <...>

Непоколебимая живучесть принципа кровной мести, так широко применявшейся именно в столь цветущих и высокоразвитых краях, какими были Северная Франция и Южные Нидерланды, также связана с формалистическим взглядом на вещи. В самой жажде мести есть что-то формальное. Нередко ни жгучий гнев, ни слепая ненависть не являются тем, что побуждает к действию: пролитие крови восстанавливает честь оскорбленного рода. Иной раз тщательно обдумывают, как избежать смерти жертвы отмщения, и намеренно метят в бедро, плечо или в лицо; принимают меры, чтобы не обременить себя ответственностью и за то, что жертва испустит дух в состоянии греха: дю Клерк рассказывает об одном случае, когда некие лица, отправившиеся убить свояченицу, нарочно прихватили с собою священника <...> Формальный характер искупления и отмщения опять-таки влечет за собой искоренение несправедливости путем символического наказания или покаяния. Во всех значительных соглашениях о политических примирениях в XV веке существенную роль играет символический элемент: разрушение домов, напоминающих о свершенном преступлении, водружение памятных крестов, замуравывание дверных проемов, не говоря уже церемониях публичного покаяния, сооружении часовен и заупокойных мессах <...>

Всеобъемлющий формализм лежит также в основе веры в неукоснительное воздействие произнесенного слова – что во всей своей полноте обнаруживается в примитивных культурах, а в позднем Средневековье проявляется в благословениях, заговорах, в языке судопроизводства. Составленное по всей форме ходатайство содержит в себе нечто величественное, торжественно-настоятельное, вроде тех пожеланий, которые звучат в сказках <...>

Непосредственно из этого всеобщего формализма вытекают свойства, которые так часто сообщают проявлениям духа позднего Средневековья характер пустоты и поверхностности. Прежде всего это донельзя упрощенная мотивация. Иерархически проанализированная как система понятий – если взять чрезвычайно изменчивую самодостаточность каждого представления и потребность в объяснении каждой связи исходя из всеми признанной истины, – каузальная функция мышления действует как телефонная станция: непрестанно могут осуществляться всевозможные соединения, но всегда не более чем между двумя номерами одновременно. В любой ситуации, в любом случае взаимосвязи усматриваются лишь немногие черты, которые, однако, страстно преувеличиваются и ярко расцветчиваются; изображение отдельного события постоянно яв-

ляет резкие и утяжеленные линии примитивной гравюры на дереве. Для объяснения всегда бывает достаточно одного-единственного мотива, и предпочтительно самого общего характера, наиболее непосредственного или самого грубого. Для бургундцев мотив убийства герцога Орлеанского держится на всего лишь одной причине: король попросил герцога Бургундского отомстить за измену королевы с герцогом Орлеанским <...>

Средневековое сознание охотно обобщает каждый отдельный случай... Чрезмерное преувеличение, которое непосредственно вытекает из стремления видеть каждое явление как можно более красочным и по возможности независимым от других, усиливается еще и тем, что всякий раз рядом с данным событием наготове уже параллель из Писания, которая возводит это событие в более высокую сферу. Так, в 1404 году, когда при нападении на процессию парижских студентов двое из них были ранены, а третьему порвали одежду, возмущенному канцлеру Парижского университета оказалось достаточно сочувственной нотки в услышанных им словах: «дети, милые школяры, будто невинные агнцы», чтобы уподобить это происшествие избиению вифлеемских младенцев <...>

Там, где разъяснение каждого случая всегда наготове, дается с такой легкостью и тотчас же берется на веру, с той же необычайной легкостью выносятся и неправильные суждения... В периоды, требующие чрезмерного напряжения сил, неверные суждения особенно должны приходить нервам на помощь. Собственно говоря, человек Средневековья в своей жизни не выходил из такого рода духовного кризиса; люди ни мгновения не могли обходиться без грубейших нервных суждений, которые под влиянием узкопартийных пристрастий нередко достигали чудовищной степени злобности <...>

Об отсутствии критицизма и легковерии настолько явно говорит нам каждая страница средневековой литературы, что нет смысла приводить примеры... Под влиянием повышенной возбудимости и легко разыгрывавшегося воображения вера в реальность воображаемого наблюдается повсеместно. При таком расположении ума, когда все мыслимое настойчиво переводится в самостоятельные образы, одно только наличие в сознании некоего представления решительно предполагает его правдоподобие. И как только в голове начинает витать идея, получившая имя и образ, она воспринимается как бы в системе нравственных и религиозных понятий, произвольно разделяя их высокую достоверность.

Но в то время как, с одной стороны, понятия, будучи остро очерчены и наделены иерархической взаимозависимостью и зачастую антропоморфным характером, обретают особую прочность и неподвижность, с другой стороны, возникает опасность, что именно в этой живой форме понятия теряется его содержание. Эсташ Дешан посвящает пространные аллегорические и сатирические нравоучительные стихи «Зерцало брака» недостаткам супружеской жизни; в качестве главного действующего лица там выступает Вольное Хотение, его побуждают к браку Безумие и Желание и отговаривает Кладезь Премудрости <...>

Что означает здесь для поэта такая абстракция, как Вольное Хотение? В первом приближении – радость холостяцкой свободы, но в других отношениях – свободную волю в философском смысле. Представление поэта настолько поглощено персонифицированным образом Вольного Хотения как такового, что автор не испытывает никакой надобности придать строгие очертания этому понятию, предоставляя ему возможность колебаться от одного указанного полюса до другого <...>

Это же произведение иллюстрирует и в ином отношении то, как при наличии тщательно разработанных образов мысль легко остается неопределенной, а то и совсем улетучивается. Тон стихов – тон обычного обывательского поношения женщины: высмеиваются ее слабости, высказываются подозрения по поводу ее чести, то есть то, в чем неизменно находило удовольствие Средневековье. На наш вкус, с этими резкими нотами диссонирует благочестивое восхваление небесного брака и созерцательной жизни – тема, которую далее Кладезь Премудрости развивает перед своим другом Вольным Хотением. Столь же странным кажется нам и то, что поэт порой предоставляет право доказывать высокие истины Безумию и Желанию, – чего следовало бы, собственно, ожидать от другой стороны <...>

Здесь, как это столь часто бывает в отношении Средневековья, возникает вопрос, принимает ли поэт всерьез все то, что он восхваляет?.. Крайне трудно в средневековом мышлении с точностью отделить серьезность от игры, искреннее убеждение – от такого настроения, которое англичане называют *pretending* (делать вид, прикидываться) и которое сродни поведению играющего ребенка, поведению, которое занимает такое важное место в первобытных культурах и которое не выразишь с точностью такими понятиями, как лицемерие и притворство <...>

Обычаи в самых различных сферах отмечены смешением игры и серьезности. Прежде всего комический элемент привносится в военные действия: это насмешки осажденных над нападающими, которые нередко приходится искупать своей кровью <...>

Но есть одна область, где насмешка вторгается в серьезное с особой причудливостью. Это мрачная сфера верований в нечистую силу. Хотя представления о дьяволе непосредственно коренятся в сильном, глубоком страхе, неизменно питавшем подобного рода фантазии, наивное воображение и здесь творит образы, окрашенные по-детски пестро и ярко; они делаются столь обыденными, что порою их более никто не боится. Дьявол выступает как комический персонаж, и не только в литературе: даже в ужасающей серьезности процессов над ведьмами свита Сатаны нередко представлена в манере Иеронима Босха и серные отблески адского пламени сочетаются с непристойными звуками грубого театрального фарса. Черти, устраивающие беспорядки в женском монастыре, действуют под началом своих предводителей Таху и Горгиаса и носят имена, «звучащие как названия предметов мирской одежды, музыкальных инструментов и нынешних игр: Пантуфль, Курто и Морнифль» <...>

XV век – столетие, когда ведьмы подвергались особенно сильным преследованиям. В те годы, которыми мы обычно завершаем Средневековье, радостно взирая на расцвет Гуманизма, систематическое распространение безумия ведовства, этого жуткого ответвления средневековой мысли, подтверждают такие произведения, как «Молот ведьм» и булла «Всеми помыслами» (1487 год и 1484 год). И никакой Гуманизм, никакая Реформация не противятся этому безумию... Новое время и новое знание не тотчас отвергли мерзость охоты на ведьм <...>

Взгляды позднего Средневековья на суеверия, а именно на ведовство и чародейство, весьма различны и неустойчивы. Однако времена эти вовсе не столь беспомощно предаются любой химере и любому безумию, как это можно было бы ожидать, исходя из всеобщего легковерия и отсутствия критицизма. Отнюдь не редко встречаются и сомнения, и рациональный подход. Однако все снова и снова возникают очаги демономании, где это зло вырывается наружу и продолжает иногда сохраняться долгое время. Существовали даже страны, большей частью горные, особенно известные своими колдунами и ведьмами: Савойя, Швейцария, Лотарингия, Шотландия. Но и вне их вспыхивают эпидемии ведовства. Около 1400 года очагом колдовства стал даже французский двор... В

особенности Людовика Орлеанского окружает атмосфера черной магии... Мастеров черной магии предпочтительно отыскивали в каком-нибудь диком краю: тому, кто хотел бы вступить в сношения с дьяволом, но не мог найти никого, кто преподавал бы ему это искусство, указывали на «дикую Шотландию» <...>

Людовик Орлеанский располагал собственными чернокнижниками и чародеями. Одного из них, чье искусство его не удовлетворило, он предал сожжению. Увещаваемый в том, чтобы обратиться с вопросом к теологам, дабы узнать их мнение, допустимы ли столь опасные суеверия, он возражает: «С чего это я должен их спрашивать? Я знаю, что они стали бы меня отговаривать, поэтому я вполне решился так действовать и так верить и от этого не отступлюсь». Жерсон связывает внезапную гибель Людовика Орлеанского с его упорством в грехе; он также порицает попытки излечить душевнобольного монарха посредством волшебства – попытки, за которые неудачники уже неоднократно кончали свою жизнь на костре <...>

Один из колдовских приемов особенно часто упоминается при различных дворах [«порча»]. Для того чтобы извести врага..., его вылепленное из растопленного воска или сделанное из другого материала изображение либо проклинали под его именем, либо вновь растапливали, либо протыкали чем-нибудь острым <...>

Невероятное ослепление, с которым проводились кампании охоты на ведьм, частично объяснялось тем, что понятия «ведовство» и «ересь» смешивались. Вообще говоря, в понятие «ересь» вкладывали отвращение, страх и ненависть к неслыханным проступкам, даже если они лежали вне непосредственной области веры. Монстреле называет, например, садистские преступления Жиля де Ре просто «ересью». Общепринятым словом для обозначения чародейства во Франции в XV веке было *vauderie*, утратившее свою первоначальную связь с вальденсами. В великой *Vaudeie d'Arras* мы видим не только жуткое, болезненное безумие, которое вскоре должно было породить *Malleus maleficarum*, но и всеобщее замешательство, как в народе, так и среди высокопоставленных лиц, сомневавшихся в том, что все эти обнаруженные злодеяния действительно имели место. Один из инквизиторов утверждает, что каждый третий христианин запятнал себя ересью. Его доверие к Богу приводит его к ужасающему выводу, что каждый обвиненный в сношениях с дьяволом действительно должен быть виновен. Ибо Господь не допустит, чтобы кто-то был осужден, не будучи причастен к занятиям черной магией. А если кто-либо продолжал утверждать, что

та или иная вещь – не более как плод воображения, он говорил, что сами они заслуживают подозрения <...>

Однако существовало и мнение, что безумные идеи самих ведьм об их полетах по воздуху и оргиях во время шабаша суть не что иное, как плод их фантазии, – такова была точка зрения, которую уже в XV веке разделяли самые разные люди... Подобный взгляд, а его придерживается и кардинал Николай Кузанский, кажется достаточно просвещенным, так же как и мнение, что значительное место в суевериях занимают языческие пережитки и игра поэтического воображения <...>

Трактат Дионисия Картузианца проясняет, где проходит граница между верой и суеверием, по какому принципу учение церкви отвергало одни представления и пыталось очистить другие, наполняя их истинно религиозным содержанием. Амулеты, заклинания, напутствия и прочее, говорит Дионисий, сами по себе не обладают силой оказывать какое-либо воздействие. Этим они отличаются от слов, употребляемых в таинствах, которые, будучи произносимы с должным намерением, вне всякого сомнения действительны, поскольку такие слова как бы наделены божественной силою... В сотворяемом бесами нет никакого чуда, ибо им ведомы тайны природы; действия их, стало быть, совершенно естественны: так поведение птиц и других животных может, к примеру, служить предзнаменованием, будучи вызвано чисто естественными причинами. Дионисий признает, что народная практика решительно приписывает всем этим амулетам, заклинаниям и прочему то самостоятельное воздействие, которое он сам отвергает; он, однако, считает, что духовенству лучше бы относиться к таким вещам снисходительно <...>

Вообще отношение ко всему, что выглядело сверхъестественным, можно охарактеризовать как балансирование между разумным, естественным объяснением, непосредственным благочестивым принятием – и недоверием к бесовской хитрости и обману. Слова, которые благодаря авторитету Августина и Фомы Аквинского звучали непререкаемо: «все, зримо свершающееся в этом мире, может быть учиняемо бесами», – приводили христианина, преисполненного доброй воли и благочестия, в состояние величайшей неуверенности; и случаи, когда какая-нибудь несчастная истеричка вызывала в своих согражданах благочестивое возмущение – и бывала затем разоблачена как ведьма, – происходили, увы, далеко не редко.

Вопросы:

1. С чем связана особенность средневекового человека давать многим предметам – кораблям, пушкам и так далее – имена собственные?
2. Какова функция пословиц в средневековом обществе?
3. Найдите в тексте примеры пословиц. Попробуйте определить их смысл и найти им современные аналоги.
4. Что Й. Хейзинга понимает под повышенной склонностью к казуистике в средневековом обществе?
5. Что автор понимает под формалистическим взглядом на вещи? Приведите примеры.
6. Какие особенности средневекового мышления до сих пор характерны для современного человека?

Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века¹⁴

Пост и карнавал: динамика развития в Западной Европе

Хотелось бы еще раз напомнить, что тело в Средние века осмысливалось парадоксально. С одной стороны, христианство постоянно его подавляло. «Тело есть отвратительное вместилище души», – говорил папа Григорий Великий. И в то же время его прославляли, прежде всего в образе страдающего тела Иисуса, которое Церковь сакрализовала и превратила в мистическое тело Христа. Апостол Павел говорил, что «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6, 19). Христианское понимание человека основывалось в равной мере на двух идеях: идее первородного греха, который в Средние века трансформировался в грех сексуальный, и идее воплощения Христа во имя спасения человека от грехов. В повседневной жизни тело обуздывалось враждебной ему официальной христианской идеологией, но сопротивлялось подавлению.

Люди Средневековья жили между постом и карнавалом, противостояние которых обрело бессмертие в знаменитом полотне Питера Брейгеля «Битва Масленицы и Поста», созданном в 1559 году. С одной стороны – тощий, с другой – жирный. С одной стороны – голод и воздержание, с другой – кутеж и обжорство. Подобные переходы, вероятно, связаны с тем, что в воображаемом мире, как и в реальной жизни людей, тело занимало центральное место.

Структура средневекового общества включала в себя три сословия: *oratores* (те, кто молятся), *bellatores* (те, кто сражаются) и *laboratores* (те, кто трудятся). В какой-то степени критерием этого разделения являлось отношение к телу. Священникам следовало иметь здоровые, красивые, непокалеченные тела. Тела воинов облагораживались их военными подвигами, тела тружеников были измождены работой. В свою очередь, отношения между душой и телом были диалектическими, динамичными, но не антагонистическими.

Необходимо напомнить, что в европейском сознании радикальное отделение души от тела произошло не в Средние века, а в эпоху классического разума, в XVII веке.

Средневековая же концепция постулировала, что каждый человек состоит из сотворенного и смертного материального тела и из нематериальной, сотворенной и бессмертной души. Источником для этой концепции послужили идеи

¹⁴ Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века / пер. с фр. Е. Лебедевой. М., 2008. 185 с.

Платона о том, что душа предшествует телу, и именно его философия легла в основу презрения к телу христианских аскетов вроде Оригена (ок. 185 – ок. 253/4). Однако равным образом данная концепция питалась и Идеями Аристотеля, утверждавшего, что «душа – это форма тела».

Тело и душа считались неразделимыми. «Оно составляет внешнее (foris), она – внутреннее (intus), проявляющееся при помощи целой системы взаимосвязей и знаков», – резюмирует Жан Клод Шмитт. Носитель порока и первородного греха, тело становилось также и средством спасения. «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), – говорится в Священном Писании. Иисус страдал, как человек.

И все же в эпоху, которую принято называть Средними веками, произошло великое отречение от тела.

Великое отречение

Наиболее явные проявления интереса человека к телу истреблялись, самые интимные телесные радости подвергались осуждению. Именно в Средние века исчезли сначала термы и спорт, затем театр, унаследованный от греков и римлян; исчезли даже амфитеатры, хотя они в то время уже не были связаны со спортивными состязаниями – теперь так назывались теологические диспуты, происходившие в университетах. Женщина демонизировалась, сексуальная жизнь ставилась под контроль, обесценивался ручной труд. Гомосексуализм сначала осуждался, потом к нему относились более терпимо, но в конце концов он оказался под запретом. Смех и экспрессивная жестикуляция не одобрялись; маски, грим и переодевания осуждались, а вместе с ними и сладострастие, чревоугодие. Тело рассматривалось как тюрьма души и отравляющий ее яд. Итак, на первый взгляд присущий Античности культ тела сменился в Средние века полным его исключением из общественной жизни.

Столь важный переворот в сознании осуществляли отцы Церкви, основавшие институт монашества. Благодаря их влиянию на Церковь аскетический идеал завоевывал христианский мир. На нем основывались монастырские сообщества, которые в эпоху раннего Средневековья стремились навязать себя в качестве идеала христианской жизни. Бенедиктинцы рассматривали аскезу как инструмент реставрации духовной свободы и возвращения к Богу, освобождение души от оков и тирании тела. Такой образ жизни характеризовался двумя важнейшими чертами: отказом от наслаждения и борьбой против искушений.

Бенедиктинцы несколько смягчили пришедший с Востока и от отцов пустынных суровый идеал аскетического обращения с телом. Слово *discretio* – умеренность – стало чем-то вроде лозунга. Утверждение системы воздержаний спровоцировало монастырскую реформу XI – начала XII веков, которая сопровождалась, особенно в Италии, усилением враждебности к удовольствию, и в первую очередь – к удовольствию телесному. Лозунгом монашеской духовности стало презрение к миру, понимавшееся прежде всего как презрение к телу. Реформа усиливала ограничения и запреты в питании (устанавливались пост и исключение из рациона некоторых продуктов) и требовала принятия добровольных страданий. В XIII веке благочестивые миряне, как, например, французский король Людовик Святой, могли налагать на себя испытания по умерщвлению плоти, сравнимые с теми, кои добровольно претерпевали аскеты: носить власяницу, подвергаться самобичеванию, лишать себя сна или спать на голой земле.

С XII века стало практиковаться подражание Христу в благочестии. Среди мирян распространялись обычаи, которые должны были напоминать о страстях Христа. Свято веровавший в страдающего Бога Людовик Святой становился Королем-Христом, страдающим королем.

Подобные обычаи часто возникали по инициативе мирян, особенно братств кающихся. Так, в Перудже в 1260 году прошла публичная искупительная процессия, во время которой участники-миряне бичевали себя. Она произвела большое впечатление, и с тех пор подобные процессии проходили по всей Центральной и Северной Италии.

Церковь постоянно стремилась расширить перечень ограничений в пище, обязательных для верующих. Таким образом она поддерживала свое влияние. По календарю, установившемуся с XIII века, три раза в неделю запрещалось есть мясо, особенно в пятницу, оно было под запретом в течение всего Великого и Рождественского постов, а также в течение трех дней в начале каждого сезона и накануне праздников. Устанавливая нормы жестикюляции и движений, Церковь ограничивала свободу тела в пространстве, а через календарные запреты – во времени.

Отвращение к производимым телом жидкостям – сперме и крови – восходило, по крайней мере в Западной Европе, к тем временам, когда христианство еще только утверждалось в качестве официальной религии и нового порядка. В самом деле, средневековое общество, будучи миром воинов, тем не менее не

любило кровь. В данном отношении оно являло собой средоточие парадоксов. В каком-то смысле можно даже сказать, что Средние века открыли кровь. В своей книге «Мишле» Ролан Барт обратил внимание на эту очень важную и трудноразрешимую проблему: «Люди веками гибли от болезней, связанных с проблемами крови: в XIII веке – от проказы, в XIV веке – от черной чумы»

В Средние века кровь определяла критерий отличия двух высших сословий общества: *oratores* и *bellatores*. Воины, находившиеся в состоянии непрекращавшейся конкуренции и конфликта с духовенством, по долгу службы вынуждены были проливать кровь. Монахам же, как хранителям веры, не полагалось драться, хотя этот запрет и не всегда соблюдался. Таким образом, социальные разграничения между *oratores* и *bellatores* определялись соответствующим табу. Оно складывалось вследствие социальных, стратегических и политических факторов, но также и факторов теологических, коль скоро Христос Нового Завета заповедал не проливать кровь.

Такое положение дел несло в себе противоречие и парадокс, поскольку христианский культ основывается на кровавой жертве, которую принес Христос. Его святая жертва вновь и вновь повторяется в таинстве евхаристии. «Сие есть Кровь Моя», – говорил Иисус своим ученикам во время Тайной Вечери (Мф. 14, 22). Важнейшая часть христианской литургии, евхаристия, в какой-то мере является жертвоприношением крови. Следовательно, кровь в Средние века становилась основой установления социальной иерархии не только между духовными лицами и мирянами, но равным образом и между самими мирянами. Постепенно военное сословие усваивало новые представления и проникалось мифом о своем благородстве – единственным обоснованием его существования как социальной группы. О рождении от благородной крови твердили на разные лады начиная с раннего Средневековья. В то же время доказательством родства у знати кровь стала служить довольно поздно. Титулование прямых отпрысков монархов принцами крови вошло в употребление в XIV веке, и лишь в конце XV века в Испании – как выражение враждебности к евреям – появилось понятие чистоты крови.

Однако табуирование крови не прекращалось. По-видимому, одна из многочисленных причин относительно низкого положения женщины в Средние века состояла в восприятии месячных кровотечений. Анита Гено-Жалабер показала, как средневековая теология восприняла запреты, которые предписывал Ветхий Завет в отношении женщины. Нарушение церковного запрета на су-

пружескую близость в период месячных у женщины якобы имело следствием рождение детей, больных проказой, болезнью века, как сказали бы мы сегодня. Таково было наиболее распространенное его объяснение в Средние века. В свою очередь, сперма тоже несла в себе осквернение. Итак, наиболее сильное принижение тела происходило начиная с XII века в области сексуальных отношений, связанных с табуированием крови.

Средневековое христианство считало грех более тяжким преступлением, чем осквернение. Духовное преобладало над телесным. Чистая кровь Христа не имела ничего общего с нечистой кровью людей. Утверждалось, что Драгоценную Кровь собирали с подножия Креста ангелы и Мария Магдалина, а многие средневековые церкви якобы обладали ею, например собор в Брюгге и прежде всего собор в Мантуе. Разработка в рыцарской литературе темы Святого Грааля привела к распространению культа Крови Христовой. В то же время братства Крови Христовой не получили распространения в средневековой Европе.

Христианство совершает великий поворот против тела

Для осуществления этого поворота – отречения от тела – необходимы были убедительная идеология и соответствующие экономические, социальные и ментальные структуры. Его агентом стало христианство. Так, утверждавшаяся в Европе христианская религия внесла крупное нововведение: она трансформировала первородный грех в грех сексуальный. Подмена явилась новшеством и для самого христианства, поскольку поначалу в нем не просматривалась такая интерпретация. Ветхий Завет не дает никаких оснований трактовать поступок наших прародителей подобным образом. Первородный грех, ставший причиной изгнания Адама и Евы из рая, есть грех любопытства и гордыни. Именно желание знать заставило первого мужчину и первую женщину, которых искушал дьявол, съесть яблоко с древа познания. В определенном смысле они таким образом лишали Бога одного из его атрибутов – его власти. Плоть к их падению не имела никакого отношения. «И Слово стало плотью», – можно прочесть в Евангелии от Иоанна (Ин. 1, 14). Итак, тело вроде бы не внушало серьезных подозрений, так как этот грех был искуплен самим Иисусом. Во время Тайной Вечери тем, кто вкушает Его плоть и пьет Его кровь (хлеб и вино), Он обещал вечную жизнь.

Разумеется, в Посланиях апостола Павла можно обнаружить немало предпосылок демонизации вопросов пола, и прежде всего – женщины. Возможно, это связано с пережитыми им самим страданиями. «Если живете по плоти, то

умрете» (Рим. 8, 13), ибо «помышления духовные – жизнь и мир» (Рим. 8, 6), – заявлял он. «Закон, ослабленный плотию, был бессилён», и «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех» (Рим. 8, 3). Иисус был воплощен в теле человеческом, слишком человеческом, если воспользоваться формулой Ницше. Таким образом, осуждение плотского греха осуществлялось при помощи ловкого идеологического приема. Увлеченный своей верой в приближение конца света, Павел положил новый камень в теоретическое построение, направленное против сексуальности: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1 Кор. 7, 29).

Появившийся в Новом Завете блуд, похоть, о которой говорили отцы Церкви, и сладострастие как наивысшее оскорбление Бога в системе смертных грехов, формировавшейся в V–XII веках, постепенно стали тремя чертами сексуального поведения, которые неизменно порицались духовенством.

Однако у святого Павла великий поворот против тела лишь намечался. Святой Августин (354–430) как свидетель становления новой сексуальной этики христианства во времена поздней Античности и один из ее проводников придал ему экзистенциальную и интеллектуальную легитимность.

Автор «Исповеди» и «Града Божьего» пережил обращение в новую веру, история которого хорошо известна. Не будем забывать, что он был сыном благочестивой христианки Моники и язычника Патриция. В молодости Августин долго скитался по римской Африке между Тагастой и римским Карфагеном, предаваясь наслаждениям и преступая запреты. Наконец ему удалось получить должность придворного ритора.

И тут будущему святому довелось пережить мистический опыт, приведший его к обращению в христианство. Однажды в Милане, будучи в саду и мучимый тяжелыми мыслями, Августин внезапно услышал детский голос, который произнес: «Возьми, читай!» Это была книга Апостола, в которой говорилось: «Будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пиროваниям и пьянству, ни сладострастию и распутству, но облекитесь в Господа Нашего Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13–14). До тех пор Августин чувствовал себя «пленником закона греховного, находящегося в членах (его)» (Рим. 7, 23). Теперь же он укрепился духом и возрадовался, как и его мать, увидевшая, что ее сын обратился к Церкви и вернулся к ней новым человеком. Отныне новому человеку, то есть христианину, надлежало идти по пути Августина: держаться в стороне от шумных пирушек, отречься от страстных

плотских желаний. Осуждение сладострастия (*luxuria*) и чревоугодия (*gula*), избыточного употребления вина и пищи (*crapula, gastrimargia*) часто будет сопутствовать друг другу.

Превращение первородного греха в грех сексуальный стало возможным из-за того, что в Средние века господствовало мышление символами. Содержательные и многозначные библейские тексты давали простор для различных толкований и потому подвергались разнообразным искажениям. Традиционная интерпретация Ветхого Завета утверждает, что Адам и Ева искали в яблоке сущность, которая дала бы им частицу божественного знания. Однако обычным людям проще оказалось объяснить, что яблоко, съеденное прародителями человечества, есть символ сексуального контакта, а не символ познания. Вот почему идеологическое изменение интерпретации утвердилось без больших затруднений. Им было недостаточно говорить вздор вместе с греками, они захотели заставить Пророков говорить вздор вместе с ними. «Это ясно доказывает, что они не понимали божественной сути Писания», – обвинял Спиноза проповедников-ораторианцев. Они присвоили себе религию Христа, при том, что ни один не стремился просвещать народ. Все они хотели только восхищения, публичной победы над несогласными, а учили лишь новым, непривычным вещам, желая поразить чернь и вызвать у нее удивление. Влияние святого Августина оказалось особенно велико. Почти все теологи и философы согласились, что первородный грех связан с грехом сексуальным посредством вожделения. Знаменательное исключение составили лишь Абеляр и его последователи <...>

Вопросы:

1. В чем заключалась средневековая концепция противостояния души и тела?
2. Что понимали под аскезой в культуре Средневековья?
3. Определите разные символические значения такого явления, как кровь, в средневековой культуре.
4. Какие практики способствовали отречению от тела у христиан?

Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса¹⁵

Введение. Постановка проблемы

Задача настоящего введения – поставить проблему народной смеховой культуры средневековья и Возрождения, определить ее объем и дать предварительную характеристику ее своеобразия.

Народный смех и его формы – это, как мы уже сказали, наименее изученная область народного творчества. Узкая концепция народности и фольклора, слагавшаяся в эпоху предромантизма и завершенная в основном Гердером и романтиками, почти вовсе не вмещала в свои рамки специфической народноплощадной культуры и народного смеха во всем богатстве его проявлений. И в последующем развитии фольклористики и литературоведения смеющийся на площади народ так и не стал предметом сколько-нибудь пристального и глубокого культурно-исторического, фольклористского и литературоведческого изучения. В обширной научной литературе, посвященной обряду, мифу, лирическому и эпическому народному творчеству, смеховому моменту уделяется лишь самое скромное место. Но при этом главная беда в том, что специфическая природа народного смеха воспринимается совершенно искаженно, так как к нему прилагают совершенно чуждые ему представления и понятия о смехе, сложившиеся в условиях буржуазной культуры и эстетики нового времени. Поэтому можно без преувеличения сказать, что глубокое своеобразие народной смеховой культуры прошлого до сих пор еще остается вовсе не раскрытым.

Между тем и объем, и значение этой культуры в средние века и в эпоху Возрождения были огромными. Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального средневековья. При всем разнообразии этих форм и проявлений – площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга, огромная и многообразная пародийная литература и многое другое – все они, эти формы, обладают единым стилем и являются частями и частицами единой и целостной народно-смеховой, карнавальной культуры.

¹⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 541 с.

Все многообразные проявления и выражения народной смеховой культуры можно по их характеру подразделить на три основных вида форм:

1. Обрядово-зрелищные формы (празднества карнавального типа, различные площадные смеховые действия и пр.).

2. Словесные смеховые (в том числе пародийные) произведения разного рода: устные и письменные, на латинском и на народных языках.

3. Различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.).

Все эти три вида форм, отражающие – при всей их разнородности – единый смеховой аспект мира, тесно взаимосвязаны и многообразно переплетаются друг с другом.

Дадим предварительную характеристику каждому из этих видов смеховых форм.

Празднества карнавального типа и связанные с ними смеховые действия или обряды занимали в жизни средневекового человека огромное место. Кроме карнавалов в собственном смысле с их многодневными и сложными площадными и уличными действиями и шествиями, справлялись особые «праздники дураков» (*festa stultorum*) и «праздник осла», существовал особый, освященный традицией вольный «пасхальный смех» (*risus paschalis*). Более того, почти каждый церковный праздник имел свою, тоже освященную традицией, народно-площадную смеховую сторону. Таковы, например, так называемые храмовые праздники, обычно сопровождаемые ярмарками с их богатой и разнообразной системой площадных увеселений (с участием великанов, карликов, уродов, «ученых» зверей). Карнавальная атмосфера господствовала в дни постановок мистерий и соти. Царила она также на таких сельскохозяйственных праздниках, как сбор винограда (*vendange*), проходивший и в городах. Смех сопровождал обычно и гражданские и бытовые церемониалы и обряды: шуты и дураки были их неизменными участниками и пародийно дублировали различные моменты серьезного церемониала (прославления победителей на турнирах, церемонии передачи ленных прав, посвящений в рыцари и др.). И бытовые пирушки не обходились без элементов смеховой организации, например избрания на время пира королей и королев «для смеха» (*roi pour rire*).

Все названные нами организованные на смеховом начале и освященные традицией обрядово-зрелищные формы были распространены во всех странах

средневековой Европы, но особенным богатством и сложностью они отличались в романских странах, в том числе и во Франции.

Все эти обрядово-зрелищные формы, как организованные на начале смеха, чрезвычайно резко, можно сказать принципиально, отличались от серьезных официальных – церковных и феодально-государственных – культовых форм и церемониалов. Они давали совершенно иной, подчеркнута неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений; они как бы строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки жили. Это – особого рода двумирность, без учета которой ни культурное сознание средневековья, ни культура Возрождения не могут быть правильно поняты. Игнорирование или недооценка смеющегося народного средневековья искажает картину и всего последующего исторического развития европейской культуры.

Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество («ритуальный смех»), рядом с серьезными мифами – мифы смеховые и бранные, рядом с героями – их пародийные двойники-дублеры. В последнее время эти смеховые обряды и мифы начинают привлекать внимание фольклористов.

Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, «официальными». Это сохраняется иногда в отношении отдельных обрядов и в более поздние периоды. Так, например, в Риме и на государственном этапе церемониал триумфа почти на равных правах включал в себя и прославление и осмеяние победителя, а похоронный чин – и оплакивание (прославляющее) и осмеяние покойника. Но в условиях сложившегося классового и государственного строя полное равноправие двух аспектов становится невозможным, и все смеховые формы – одни раньше, другие позже – переходят на положение неофициального аспекта, подвергаются известному переосмыслению, осложнению, углублению и становятся основными формами выражения народного мироощущения, народной культуры. Таковы карнавального типа празднества античного мира, в

особенности римские сатурналии, таковы и средневековые карнавалы. Они, конечно, уже очень далеки от ритуального смеха первобытной общины.

Каковы же специфические особенности смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья и – прежде всего – какова их природа, то есть каков род их бытия?

Это, конечно, не религиозные обряды вроде, например, христианской литургии, с которой они связаны отдаленным генетическим родством. Организующее карнавальное обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и от благоговения, они полностью лишены и магического и молитвенного характера (они ничего не вынуждают и ничего не просят). Более того, некоторые карнавальные формы прямо являются пародией на церковный культ. Все карнавальные формы последовательно внецерковны и внерелигиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия.

По своему наглядному, конкретно-чувственному характеру и по наличию сильного игрового элемента они близки к художественно-образным формам, именно к театральнo-зрелищным. И действительно – театральнo-зрелищные формы средневековья в значительной своей части тяготели к народно-площадной карнавальнoй культуре и в известной мере входили в ее состав. Но основное карнавальное ядро этой культуры вовсе не является чисто художественной театральнo-зрелищной формой и вообще не входит в область искусства. Оно находится на границах искусства и самой жизни. В сущности, это – сама жизнь, но оформленная особым игровым образом.

В самом деле, карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей. Он не знает рампы даже в зачаточной ее форме. Рампа разрушила бы карнавал (как и обратно: уничтожение рампы разрушило бы театральное зрелище). Карнавал не созерцают – в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальнoй. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальнoй свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны. Таков карнавал по своей идее, по своей сущности, которая живо ощущалась всеми его участниками. Эта идея карнавала отчетливее всего проявлялась и осознавалась в римских сатурналиях, которые мыслились как реальный и полный (но времен-

ный) возврат на землю сатурнова золотого века. Традиции сатурналий не прерывались и были живы в средневековом карнавале, который полнее и чище других средневековых празднеств воплощал эту идею вселенского обновления. Другие средневековые празднества карнавального типа были в тех или иных отношениях ограниченными и воплощали в себе идею карнавала в менее полном и чистом виде; но и в них она присутствовала и живо ощущалась как временный выход за пределы обычного (официального) строя жизни.

Итак, в этом отношении карнавал был не художественной театрально-зрелищной формой, а как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала). Это можно выразить и так: в карнавале сама жизнь играет, разыгрывая – без сценической площадки, без рампы, без актеров, без зрителей, то есть без всякой художественно-театральной специфики – другую свободную (вольную) форму своего осуществления, свое возрождение и обновление на лучших началах. Реальная форма жизни является здесь одновременно и ее возрожденной идеальной формой.

Для смеховой культуры средневековья характерны такие фигуры, как шуты и дураки. Они были как бы постоянными, закрепленными в обычной (то есть некарнавальной) жизни носителями карнавального начала. Такие шуты и дураки, как, например, Трибуле при Франциске I (он фигурирует и в романе Рабле), вовсе не были актерами, разыгрывавшими на сценической площадке роли шута и дурака (как позже комические актеры, исполнявшие на сцене роли Арлекина, Гансвурста и др.). Они оставались шутами и дураками всегда и повсюду, где бы они ни появлялись в жизни. Как шуты и дураки, они являются носителями особой жизненной формы, реальной и идеальной одновременно. Они находятся на границах жизни и искусства (как бы в особой промежуточной сфере): это не просто чудаки или глупые люди (в бытовом смысле), но это и не комические актеры.

Итак, в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью. В этом специфическая природа карнавала, особый род его бытия.

Карнавал – это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его праздничная жизнь. Праздничность – существенная особенность всех смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья.

Все эти формы и внешне были связаны с церковными праздниками. И даже карнавал, не приуроченный ни к какому событию священной истории и ни к

какому святому, примыкал к последним дням перед Великим постом (поэтому во Франции он назывался *Mardi gras* или *Caremprenant*, в немецких странах *Fastnacht*). Еще более существенна генетическая связь этих форм с древними языческими празднествами аграрного типа, включавшими в свой ритуал смеховой элемент.

Празднество (всякое) – это очень важная первичная форма человеческой культуры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или – еще более вульгарная форма объяснения – из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Никакое «упражнение» в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая «игра в труд» и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов. Без этого нет и не может быть никакой праздничности.

Празднество всегда имеет существенное отношение к времени. В основе его всегда лежит определенная и конкретная концепция природного (космического), биологического и исторического времени. При этом празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении. Именно эти моменты – в конкретных формах определенных праздников – и создавали специфическую праздничность праздника.

В условиях классового и феодально-государственного строя средневековья эта праздничность праздника, то есть его связь с высшими целями человеческого существования, с возрождением и обновлением, могла осуществляться во всей своей неискаженной полноте и чистоте только в карнавале и в народно-площадной стороне других праздников. Праздничность здесь становилась формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия.

Официальные праздники средневековья – и церковные и феодально-государственные – никуда не уводили из существующего миропорядка и не со-

здавали никакой второй жизни. Напротив, они освящали, санкционировали существующий строй и закрепляли его. Связь со временем стала формальной, смены и кризисы были отнесены в прошлое. Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое, и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Праздник был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда. Поэтому и тон официального праздника мог быть только монолитно серьезным, смеховое начало было чуждо его природе. Именно поэтому официальный праздник изменял подлинной природе человеческой праздничности, искажал ее. Но эта подлинная праздничность была неистребимой, и потому приходилось терпеть и даже частично легализовать ее вне официальной стороны праздника, уступать ей народную площадь.

В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее.

Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений. На официальных праздниках иерархические различия подчеркнуто демонстрировались: на них полагалось являться во всех регалиях своего звания, чина, заслуг и занимать место, соответствующее своему рангу. Праздник освящал неравенство. В противоположность этому на карнавале все считались равными. Здесь – на карнавальной площади – господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения. На фоне исключительной иерархичности феодально-средневекового строя и крайней сословной и корпоративной разобщенности людей в условиях обычной жизни этот вольный фамильярный контакт между всеми людьми ощущался очень остро и составлял существенную часть общего карнавального мироощущения. Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений. Отчуж-

дение временно исчезало. Человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей. И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась и переживалась в живом материально-чувственном контакте. Идеально-утопическое и реальное временно сливались в этом единственном в своем роде карнавальном мироощущении.

Это временное идеально-реальное упразднение иерархических отношений между людьми создавало на карнавальной площади особый тип общения, невозможный в обычной жизни. Здесь вырабатываются и особые формы площадной речи и площадного жеста, откровенные и вольные, не признающие никаких дистанций между общающимися, свободные от обычных (внекарнавальных) норм этикета и пристойности.

В процессе многовекового развития средневекового карнавала, подготовленного тысячелетиями развития более древних смеховых обрядов (включая – на античном этапе – сатурналии), был выработан как бы особый язык карнавальных форм и символов, язык очень богатый и способный выразить единое, но сложное карнавальное мироощущение народа. Мироощущение это, враждебное всему готовому и завершённому, всяким претензиям на незыблемость и вечность, требовало динамических и изменчивых («протеических»), играющих и зыбких форм для своего выражения. Пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности господствующих правд и властей проникнуты все формы и символы карнавального языка. Для него очень характерна своеобразная логика «обратности» (*à l'envers*), «наоборот», «наизнанку», логика непрерывных перемещений верха и низа («колесо»), лица и зада, характерны разнообразные виды пародий и травестий, снижений, профанации, шутовских увенчаний и развенчаний. Вторая жизнь, второй мир народной культуры строится в известной мере как пародия на обычную, то есть внекарнавальную жизнь, как «мир наизнанку». Но необходимо подчеркнуть, что карнавальная пародия очень далека от чисто отрицательной и формальной пародии нового времени: отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает и обновляет. Голое отрицание вообще совершенно чуждо народной культуре.

Здесь, во введении, мы лишь бегло коснулись исключительно богатого и своеобразного языка карнавальных форм и символов. Понять этот полузабытый и во многом уже темный для нас язык – главная задача всей нашей работы. Ведь именно этим языком пользовался Рабле. Не зная его, нельзя по-

настоящему понять раблезианскую систему образов. Но этот же карнавальный язык по-разному и в разной степени использовали и Эразм, и Шекспир, и Сервантес, и Лопе де Вега, и Тирсо де Молина, и Гевара, и Кеведо; использовали его и немецкая «литература дураков» (Narrenliteratur), и Ганс Сакс, и Фишарт, и Гриммельсгаузен, и др. Без знания этого языка невозможно всестороннее и полное понимание литературы Возрождения и барокко. И не только художественная литература, но и ренессансные утопии и само ренессансное мировоззрение были глубоко проникнуты карнавальным мироощущением и часто облекались в его формы и символы.

Несколько предварительных слов о сложной природе карнавального смеха. Это прежде всего праздничный смех. Это, следовательно, не индивидуальная реакция на то или иное единичное (отдельное) «смешное» явление. Карнавальный смех, во-первых, всенароден (всенародность, как мы говорили уже, принадлежит к самой природе карнавала), смеются все, это – смех «на миру»; во-вторых, он универсален, он направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала), весь мир представляется смешным, воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте, в своей веселой относительности; в-третьих, наконец, этот смех амбивалентен: он веселый, ликующий и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает. Таков карнавальный смех.

Отметим важную особенность народно-праздничного смеха: этот смех направлен и на самих смеющихся. Народ не исключает себя из становящегося целого мира. Он тоже незавершен, тоже, умирая, рождается и обновляется. В этом – одно из существенных отличий народно-праздничного смеха от чисто сатирического смеха нового времени. Чистый сатирик, знающий только отрицающий смех, ставит себя вне осмеиваемого явления, противопоставляет себя ему, – этим разрушается целостность смехового аспекта мира, смешное (отрицательное) становится частным явлением. Народный же амбивалентный смех выражает точку зрения становящегося целого мира, куда входит и сам смеющийся.

Подчеркнем здесь особо миросозерцательный и утопический характер этого праздничного смеха и его направленность на высшее. В нем – в существенно переосмысленной форме – было еще живо ритуальное осмеяние божества древнейших смеховых обрядов. Все культовое и ограниченное здесь отпало, но осталось всечеловеческое, универсальное и утопическое.

Величайшим носителем и завершителем этого народно-карнавального смеха в мировой литературе был Рабле. Его творчество позволит нам проникнуть в сложную и глубокую природу этого смеха.

Очень важна правильная постановка проблемы народного смеха. В литературе о нем до сих пор еще имеет место грубая модернизация его: в духе смеховой литературы нового времени его истолковывают либо как чисто отрицающий сатирический смех (Рабле при этом объявляется чистым сатириком), либо как чисто развлекательный, бездумно веселый смех, лишенный всякой мирозерцательной глубины и силы. Амбивалентность его обычно совершенно не воспринимается.

* * *

Переходим ко второй форме смеховой народной культуры средневековья – к словесным смеховым произведениям (на латинском и на народных языках).

Конечно, это уже не фольклор (хотя некоторая часть этих произведений на народных языках и может быть отнесена к фольклору). Но вся литература эта была проникнута карнавальным мироощущением, широко использовала язык карнавальных форм и образов, развивалась под прикрытием узаконенных карнавальных вольностей и – в большинстве случаев – была организационно связана с празднествами карнавального типа, а иногда прямо составляла как бы литературную часть их. И смех в ней – амбивалентный праздничный смех. Вся она была праздничной, рекреационной литературой средневековья.

Празднества карнавального типа, как мы уже говорили, занимали очень большое место в жизни средневековых людей даже во времени: большие города средневековья жили карнавальной жизнью в общей сложности до трех месяцев в году. Влияние карнавального мироощущения на видение и мышление людей было непреодолимым: оно заставляло их как бы отрешаться от своего официального положения (монаха, клирика, ученого) и воспринимать мир в его карнавально-смеховом аспекте. Не только школяры и мелкие клирики, но и высокопоставленные церковники и ученые богословы разрешали себе веселые рекреации, то есть отдых от благоговейной серьезности, и «монашеские шутки» («*Josa monacorum*»), как называлось одно из популярнейших произведений средневековья. В своих кельях они создавали пародийные или полупародийные ученые трактаты и другие смеховые произведения на латинском языке.

Смеховая литература средневековья развивалась целое тысячелетие и даже больше, так как начала ее относятся еще к христианской античности. За такой

длительный период своего существования литература эта, конечно, претерпела довольно существенные изменения (менее всего изменялась литература на латинском языке). Были выработаны многообразные жанровые формы и стилистические вариации. Но при всех исторических и жанровых различиях литература эта остается – в большей или меньшей степени – выражением народно-карнавального мироощущения и пользуется языком карнавальных форм и символов.

Очень широко была распространена полупародийная и чисто пародийная литература на латинском языке. Количество дошедших до нас рукописей этой литературы огромно. Вся официальная церковная идеология и обрядность показаны здесь в смеховом аспекте. Смех проникает здесь в самые высокие сферы религиозного мышления и культа.

Одно из древнейших и популярнейших произведений этой литературы – «Вечеря Киприана» («*Coena Surliani*») – дает своеобразную карнавально-пиршественную травестию всего Священного Писания (и Библии и Евангелия). Произведение это было освящено традицией вольного «пасхального смеха» («*risus paschalis*»); между прочим, в нем слышатся и далекие отзвуки римских сатурналий. Другое из древнейших произведений смеховой литературы – «Вергилий Марон грамматический» («*Vergilius Maro grammaticus*») – полупародийный ученый трактат по латинской грамматике и одновременно пародия на школьную премудрость и научные методы раннего средневековья. Оба эти произведения, созданные почти на самом рубеже средневековья с античным миром, открывают собою смеховую латинскую литературу средних веков и оказывают определяющее влияние на ее традиции. Популярность этих произведений дожила почти до эпохи Возрождения.

В дальнейшем развитии смеховой латинской литературы создаются пародийные дублиеты буквально на все моменты церковного культа и вероучения. Это так называемая «*parodia sacra*», то есть «священная пародия», одно из своеобразнейших и до сих пор недостаточно понятых явлений средневековой литературы. До нас дошли довольно многочисленные пародийные литургии («Литургия пьяниц», «Литургия игроков» и др.), пародии на евангельские чтения, на молитвы, в том числе и на священнейшие («Отче наш», «*Ave Maria*» и др.), на литании, на церковные гимны, на псалмы, дошли травестии различных евангельских изречений и т.п. Создавались также пародийные завещания («Завещание свиньи», «Завещание осла»), пародийные эпитафии, пародийные постанов-

ления соборов и др. Литература эта почти необозрима. И вся она была освящена традицией и в какой-то мере терпелась церковью. Часть ее создавалась и бытовала под эгидой «пасхального смеха» или «рождественского смеха», часть же (пародийные литургии и молитвы) была непосредственно связана с «праздником дураков» и, возможно, исполнялась во время этого праздника.

Кроме названных, существовали и другие разновидности смеховой латинской литературы, например пародийные диспуты и диалоги, пародийные хроники и др. Вся эта литература на латинском языке предполагала у ее авторов некоторую степень учености (иногда довольно высокую). Все это были отзвуки и отгулы площадного карнавального смеха в стенах монастырей, университетов и школ.

Латинская смеховая литература средневековья нашла свое завершение на высшем ренессансном этапе в «Похвале Глупости» Эразма (это одно из величайших порождений карнавального смеха во всей мировой литературе) и в «Письмах темных людей».

Не менее богатой и еще более разнообразной была смеховая литература средних веков на народных языках. И здесь мы найдем явления, аналогичные «*parodia sacra*»: пародийные молитвы, пародийные проповеди (так называемые «*sermons joieux*», т.е. «веселые проповеди», во Франции), рождественские песни, пародийные житийные легенды и др. Но преобладают здесь светские пародии и травестии, дающие смеховой аспект феодального строя и феодальной героики. Таковы пародийные эпосы средневековья: животные, шутовские, плутовские и дурацкие; элементы пародийного героического эпоса у кантасториев, появление смеховых дублеров эпических героев (комический Роланд) и др. Создаются пародийные рыцарские романы («Мул без узды», «Окассен и Николет»). Развиваются различные жанры смеховой риторики: всевозможные «пре-ния» карнавального типа, диспуты, диалоги, комические «хвалебные слова» (или «Прославления») и др. Карнавальный смех звучит в фэбль и в своеобразной смеховой лирике вагантов (бродячих школяров).

Все эти жанры и произведения смеховой литературы связаны с карнавальной площадью и, конечно, гораздо шире, чем латинская смеховая литература, используют карнавальные формы и символы. Но теснее и непосредственнее всего связана с карнавальной площадью смеховая драматургия средневековья. Уже первая (из дошедших до нас) комическая пьеса Адама де ля Аля «Игра в беседке» является замечательным образцом чисто карнавального видения и по-

нимания жизни и мира; в ней в зачаточной форме содержатся многие моменты будущего мира Рабле. В большей или меньшей степени карнавализованы мракли и моралите. Смех проник и в мистерии: дьяблерии мистерий носят резко выраженный карнавальский характер. Глубоко карнавализованным жанром позднего средневековья являются соти.

* * *

Переходим к третьей форме выражения народной смеховой культуры – к некоторым специфическим явлениям и жанрам фамильярно-площадной речи средневековья и Возрождения.

Мы уже говорили раньше, что на карнавальской площади в условиях временного упразднения всех иерархических различий и барьеров между людьми и отмены некоторых норм и запретов обычной, то есть внекарнавальской, жизни создается особый идеально-реальный тип общения между людьми, невозможный в обычной жизни. Это вольный фамильярно-площадной контакт между людьми, не знающий никаких дистанций между ними.

Новый тип общения всегда порождает и новые формы речевой жизни: новые речевые жанры, переосмысление или упразднение некоторых старых форм и т.п. Подобные явления известны каждому и в условиях современного речевого общения. Например, когда двое вступают в близкие приятельские отношения, дистанция между ними уменьшается (они «на короткой ноге»), и потому формы речевого общения между ними резко меняются: появляется фамильярное «ты», меняется форма обращения и имени (Иван Иванович превращается в Ваню или Ваньку), иногда имя заменяется прозвищем, появляются бранные выражения, употребленные в ласковом смысле, становится возможным взаимное осмеяние (где нет коротких отношений, объектом осмеяния может быть только кто-то «третий»), можно похлопать друг друга по плечу и даже по животу (типичный карнавальский жест), ослабляется речевой этикет и речевые запреты, появляются непристойные слова и выражения и пр. и пр. Но, разумеется, такой фамильярный контакт в современном быту очень далек от вольного фамильярного контакта на народной карнавальской площади. Ему не хватает главного: всенародности, праздничности, утопического осмысления, мирозерцательной глубины. Вообще бытовизация некоторых карнавальских форм в новое время, сохраняя внешнюю оболочку, утрачивает их внутренний смысл. Отметим здесь попутно, что элементы древних обрядов побратимства сохранились в карнавале в переосмысленной и углубленной форме. Через карнавал не-

которые из этих элементов вошли в быт нового времени, почти полностью утратив здесь свое карнавальное осмысление.

Итак, новый тип карнавально-площадного фамильярного обращения находит свое отражение в целом ряде явлений речевой жизни. Остановимся на некоторых из них.

Для фамильярно-площадной речи характерно довольно частое употребление ругательств, то есть бранных слов и целых бранных выражений, иногда довольно длинных и сложных. Ругательства обычно грамматически и семантически изолированы в контексте речи и воспринимаются как законченные целые, подобно поговоркам. Поэтому о ругательствах можно говорить как об особом речевом жанре фамильярно-площадной речи. По своему генезису ругательства не однородны и имели разные функции в условиях первобытного общения, главным образом магического, заклинательного характера. Но для нас представляют особый интерес те ругательства-срамословия божества, которые были необходимым составным элементом древних смеховых культов. Эти ругательства-срамословия были амбивалентными: снижая и умерщвляя, они одновременно возрождали и обновляли. Именно эти амбивалентные срамословия и определили характер речевого жанра ругательств в карнавально-площадном общении. В условиях карнавала они подверглись существенному переосмыслению: полностью утратили свой магический и вообще практический характер, приобрели самоцельность, универсальность и глубину. В таком преобразенном виде ругательства внесли свою лепту в создание вольной карнавальной атмосферы и второго, смехового, аспекта мира.

Ругательствам во многих отношениях аналогичны божба или клятвы (*jurons*). Они также наводняли фамильярно-площадную речь. Божбу также следует считать особым речевым жанром на тех же основаниях, как и ругательства (изолированность, завершенность, самоцельность). Божба и клятвы первоначально не были связаны со смехом, но они были вытеснены из официальных сфер речи, как нарушающие речевые нормы этих сфер, и потому переместились в вольную сферу фамильярно-площадной речи. Здесь, в карнавальной атмосфере, они прониклись смеховым началом и приобрели амбивалентность.

Аналогична судьба и других речевых явлений, например непристойностей разного рода. Фамильярно-площадная речь стала как бы тем резервуаром, где скоплялись различные речевые явления, запрещенные и вытесненные из официального речевого общения. При всей их генетической разнородности они

одинаково проникались карнавальным мироощущением, изменяли свои древние речевые функции, усваивали общий смеховой тон и становились как бы искрами единого карнавального огня, обновляющего мир.

На других своеобразных речевых явлениях фамиллярно-площадной речи мы остановимся в свое время. Подчеркнем в заключение, что все жанры и формы этой речи оказали могущественное влияние на художественный стиль Рабле.

* * *

Таковы три основных формы выражения народной смеховой культуры средневековья <...>

Вопросы:

1. Что М. Бахтин определил как двумерность средневековой культуры?
2. Каковы специфические особенности смеховых обрядово-зрелищных форм Средневековья?
3. Объясните, что имел в виду М. Бахтин, когда говорил, что карнавальный праздник смотрит в незавершенное будущее?
4. Перечислите примеры словесных смеховых произведений Средневековья?
5. Каковы основные характеристики фамиллярно-площадной речи?
6. Какова основная функция смеховой культуры в средневековом обществе?

ТЕМА 7. КУЛЬТУРА ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И ПОНЯТИЕ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры¹⁶

Введение. Торжество предметных форм

Существует сегодня вокруг нас своего рода фантастическая очевидность потребления и изобилия, основанная на умножении богатств, услуг, материальных благ и составляющая род глубокой мутации в экологии человеческого рода. Собственно говоря, люди в обществе изобилия окружены не столько, как это было во все времена, другими людьми, сколько объектами потребления. Их повседневное общение состоит не в общении с себе подобными, а в получении, в соответствии с растущей статистической кривой, благ и посланий и в манипуляции с ними, начиная с очень сложного домашнего хозяйства и десятков его технических рабов вплоть до «городского оборудования» и всей материальной машинерии коммуникаций и профессиональных служб, вплоть до постоянного зрелища прославления объекта в рекламе и в сотнях повседневных посланий, исходящих от СМИ, заполненных бессмысленным кишением неопределенно навязчивых гаджетов и символическими психодрамами, которые предлагают ночные темы, преследующие нас даже в наших мечтаниях. Понятия «окружения», «среды» имеют, вероятно, такую популярность только с тех пор, как мы живем, по существу, не столько в близости к другим людям, не в присутствии их самих и их размышлений, сколько под немым взглядом послушных и заставляющих галлюцинировать предметов, которые повторяют нам все время одну и ту же речь о нашем ошеломляющем могуществе, потенциальном изобилии, о нашем отсутствии друг для друга. Как ребенок становится волком в результате жизни вместе с хищниками, так и мы сами постепенно становимся функциональными. Мы переживаем время вещей: я хочу сказать, что мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью. Сегодня мы видим, как они рождаются, совершенствуются и умирают, тогда как во всех предшествующих цивилизациях именно вещи, инструменты или долговечные монументы жили дольше, чем поколения людей.

¹⁶ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика: Культурная революция, 2006. 269 с.

Вещи не составляют ни флоры, ни фауны. Однако они создают явное впечатление размножающейся растительности или джунглей, где новый дикий человек современности с трудом отыскивает вновь проявления цивилизации. Эти фауна и флора созданы человеком и появляются, чтобы окружить его и проникнуть в него, как в дурных научно-фантастических романах; нужно попытаться скорее описать, какими мы их видим и переживаем, никогда не забывая, что при всей их пышности и изобилии они являются продуктом человеческой деятельности и что они подчинены не естественным экологическим законам, а закону меновой стоимости <...>

Изобилие и коллекция

Самой поражающей характерной чертой современного города является, конечно, нагромождение, изобилие предметов. Большие магазины с их богатством одежды и продовольственных товаров составляют как бы первичный пейзаж и геометрическое место изобилия. Но сами улицы с их переполненными сверкающими витринами (наименее редким благом является свет, без которого товар не был бы самим собой), с их выставками колбас, весь праздник продовольствия и одежды, которые они выводят на сцену, – все вызывает феерическое слюноотделение. Существует нечто большее в этом нагромождении, нежели просто совокупность продуктов: очевидность излишка, магическое и окончательное уничтожение нужды, пышное и ласковое предзнаменование земли обетованной. Наши рынки, наши коммерческие артерии, наши супердешевые универсальные магазины подражают, таким образом, вновь обретенной необычайно плодovitой природе: это наши Ханаанские долины, где текут не молоко и мед, а волны неона на кетчуп и пластик. Но что за важность! Возникает сильное впечатление, что этого не просто достаточно, но слишком много, и много для всего мира: покупая частицу, вы уносите с собой в коробке обваливающуюся пирамиду устриц, мяса, груш или спаржи. Вы покупаете часть от целого. И это повторяющееся действие в отношении потребляемой материи, *товара*, весь этот избыток принимает, если употребить большую собирательную метафору, образ *дара*, неисчерпаемого и красочного изобилия *праздника*.

Вопреки видимости нагромождения, которое является самой рудиментарной, но и самой впечатляющей формой изобилия, предметы организуются в *наборы*, или в *коллекции*. Почти все магазины одежды, электробытовые и так далее предлагают серии различных предметов, которые отсылают одни к другому, соответствуют друг другу и отличаются друг от друга. Витрина антиквара

– это роскошная аристократическая модель тех ансамблей, которые напоминают не столько о субстанциональном сверхизобилии материи, сколько о *гамме* избранных и взаимодополняющих предметов, предоставленных не только для выбора, но также и для цепной психологической реакции потребителя, который их рассматривает, инвентаризует, схватывает их как целостную категорию. Сегодня мало предметов предлагается в *одиночку*, без контекста говорящих о них других предметов. И отношение потребителя к предмету вследствие этого изменилось: он не относится больше к предмету, ориентируясь только на его специфическую пользу, а рассматривает ансамбль предметов в их целостном значении. Стиральная машина, холодильник, посудомоечная машина и так далее имеют в совокупности иной смысл по сравнению со смыслом каждого из них, если его взять как отдельную вещь. Витрина, рекламное объявление, фирма-производитель, *фирменный знак*, который здесь играет существенную роль, навязывают тем самым связанное, групповое видение предметов как почти неразделимого целого, как цепи, которая в таком случае не является больше рядом простых предметов, но сцеплением *значащих* предметов в той мере, в какой они обозначают один другого в качестве суперпредмета, комплексного и вовлекающего потребителя в серию усложненных мотиваций. Видно, что предметы никогда не предлагаются потребителю в абсолютном беспорядке. В некоторых случаях они могут *подражать* беспорядку, чтобы лучше соблазнить, но всегда они располагаются в определенном порядке, чтобы проложить главные пути, чтобы ориентировать покупательский импульс в *сети* предметов, чтобы соблазнить покупателя и вести согласно своей собственной логике вплоть до максимального вложения и до границ его экономического потенциала. Одежда, приборы, предметы туалета составляют, таким образом, *последовательность* предметов, которые вызывают у потребителя инерционное принуждение: он пойдет последовательно от предмета к предмету. Он будет вовлечен в *подсчет* предметов, что отлично от опьянения покупкой и присвоением, которое возникает от самого изобилия товаров <...>

Чудотворный статус потребления

Меланезийские туземцы были очарованы пролетающими в небе самолетами. Но никогда эти предметы к ним не спускались. Белые сумели их заполучить, потому что они располагали в некоторых местах на земле сходными предметами, которые привлекали летающие самолеты. Поэтому туземцы стали делать подобие самолета из ветвей и лианы, выделили участки земли, которые

они тщательно освещали ночью, и стали терпеливо ждать, когда настоящие самолеты там приземлятся.

Не обвиняя в примитивизме (а почему нет?) антропоидных охотников-сборщиков, блуждающих в наши дни в джунглях городов, можно тем не менее извлечь из действий туземцев притчу об обществе потребления. Ожидая чуда от потребления, такой охотник тоже приводит в действие предметы-симулянты, характерные знаки счастья, и затем ждет (безнадежно, сказал бы моралист), что счастье придет само.

Вопрос не в том, чтобы видеть в этом аналитический прием. Речь идет просто о частной и коллективной потребительской *ментальности*. Но на этом довольно поверхностном уровне можно рискнуть сделать сравнение: именно *магическая мысль* управляет потреблением, именно ментальность чуда управляет повседневной жизнью; это ментальность примитивных народов в том смысле, что ее основой является вера во всемогущество мыслей: здесь это вера во всемогущество знаков. Богатство, «изобилие» является в действительности только накоплением *знаков* счастья. Удовольствия, которые даруют сами предметы, являются эквивалентом подobia самолетов, уменьшенными моделями меланезийцев, то есть предвосхищенным отблеском виртуального Великого Удовольствия, Тотального Изобилия, последнего Ликования окончательно спасшихся чудом, безумная надежда которых питает повседневную банальность. Эти мельчайшие удовольствия являются еще только практикой заклинания духов, средствами заполучить, заклясть тотальное Благосостояние, Блаженство.

Благодеяния потребления не переживаются в повседневной практике как результат труда или процесс производства, они переживаются как *чудо*. Существует, разумеется, различие между меланезийским туземцем и телезрителем, который садится перед своим телевизором, нажимает кнопку и ждет, что образы всего мира слетятся к нему: образы обычно подчиняются, между тем как самолеты никогда не снисходят, чтобы приземлиться по магическому приказанию. Но этот технический успех недостаточен, чтобы показать, что наше поведение реалистично, а поведение туземцев связано с чем-то воображаемым. Одна и та же психика сказывается в том, что, с одной стороны, магическая вера индейцев никогда не разрушается (если здесь не получается, то именно потому, что не сделано все надлежащее) и что, с другой стороны, чудо телевидения постоянно реализуется, не переставая быть чудом, – это происходит благодаря

технике, которая стирает в сознании потребителя сам принцип социальной действительности, долгий процесс общественного производства, ведущий к потреблению образов. Таким образом, телезритель, как туземец, переживает присвоение образа как захват, осуществившийся в результате действенного чуда <...>

Головокружительное потребление катастрофы

Практика знаков всегда амбивалентна, ей всегда принадлежит функция *заклятия* в двойном смысле слова: в смысле производства, овладения посредством знаков (силами, реальностью, счастьем и т.д.) и в смысле воспроизведения чего-то в памяти с целью отрицания его и устранения. Известно, что магическая мысль в ее мифах направлена на заклятие перемен и истории. В определенной мере распространенное потребление образов, фактов, информации также имеет в виду *заклясть реальное в знаках реального*, заклясть историю в знаках изменения и т.д.

Мы потребляем реальное либо путем предвосхищения, либо ретроспективно, во всяком случае на дистанции, каковая является дистанцией знака. Например, когда Пари-Матч описывал нам тайных агентов, которые пользуются протекцией Генерала и тренируются с автоматами в подвалах Префектуры, то этот образ не воспринимался как «информация», отсылающая к политическому контексту и к его истолкованию; для каждого из нас он значил соблазн великолепного покушения, чудесного события насилия; покушение сбудется, оно движется к этому, его образ является предвестием и предвосхищенным наслаждением, все порочное свершается. Здесь можно видеть такое же смещение, которое характерно для ожидания чудесного изобилия в Карго. Карго или катастрофа – таков всегдашний итог головокружительного потребления.

Можно с полным основанием сказать, что в образе проявляются и потребляются наши фантазии. Но этот психологический аспект интересует нас меньше, чем то, что приходит в образ, чтобы быть в нем одновременно потребленным и отвергнутым: реальный мир, событие, история.

Для средств массовой коммуникации в обществе потребления характерна подача разных фактов в форме *универсального происшествия*. Всякая политическая, историческая, культурная информация получается нами в одной и той же одновременно безобидной и чудотворной форме происшествия. Она вся целиком *актуализована*, то есть драматизирована в форме зрелища, и вся целиком *деактуализована*, то есть взята на дистанции ввиду посредничества коммуника-

ции и сведена к знакам. Происшествие не является поэтому одной из многих категорий, это кардинальная Категория нашей магической мысли, нашей мифологии.

Подобная мифология опирается тем не менее на ненасытное требование реальности, «истины», «объективности». Повсюду документальное кино, прямой репортаж, экстренное сообщение, фотошок, документальное свидетельство и т.д. Повсюду ищут «сердце события», «сердце столкновения», *le in vivo*, «лицом к лицу» – стремятся испытать головокружение от целостного присутствия в событии, почувствовать Великое Содрогание Живого, то есть еще раз увидеть Чудо, потому что истина события видимого, переданного по телевизору, записанного на киноленту, именно означает в точности, *что я там не был*. Но это и есть самая большая заранее предусмотренная истина, иначе говоря, факт быть там, не будучи там, или, еще раз иначе, – *фантазм*.

Массовые коммуникации дают нам не действительность, а *головокружение от действительности*. Или, если не играть словами, действительность без головокружения, ибо сердце Амазонии, сердце реального, сердце страсти и войны, «Сердце» находится в геометрически очерченном месте массовых коммуникаций и придает им головокружительную убедительность, – это поистине то место, *где ничего не происходит*. Это аллегорический знак страсти и события, и знаки являются успокоительными.

Мы живем, таким образом, под покровом знаков и в отказе от действительности. Чудесная безопасность: когда мы смотрим на образы мира, кто отличит это краткое вторжение действительности от глубокого удовольствия не быть в ней? Образ, знак, послание, все то, что мы «потребляем», – это наше душевное спокойствие, подкрепленное дистанцией от мира, которое даже сильный намек на действительность скорее убаюкивает, чем нарушает.

Содержание посланий, смыслы знаков глубоко индифферентны. Мы не включены туда, и средства информации не направляют нас к миру, они дают нам потреблять знаки в качестве знаков, удостоверенных между тем образом действительности. Именно здесь можно определить *праксис потребления*. Отношение потребителя к действительному миру, к политике, истории, культуре не является отношением интереса, участия, принятой ответственности – но оно не является и тотальным безразличием: это отношение *любопытства*. Можно сказать в соответствии с той же самой схемой, что характеристикой потребле-

ния, как мы его здесь определили, не является познание мира, но ею не является и тотальное невежество: оно определяется как *НЕЗНАНИЕ*.

Любопытство и незнание обозначают одно и то же совокупное поведение перед лицом действительности, поведение распространенное и систематизированное практикой массовых коммуникаций и характеризующее, таким образом, наше «общество потребления»: это отказ от действительности на основе жадного и умножающегося изучения ее знаков.

В связи со сказанным мы можем определить и место *потребления*: это повседневная жизнь. Последняя не является просто суммой повседневных фактов и действий, проявлением банальности и повторения; она есть *система интерпретации*. Повседневность – разлагает тотальный праксис на сферу трансцендентную, автономную и абстрактную (политика, социум, культура) и на сферу имманентную, замкнутую и абстрактную, область «частной жизни». Труд, досуг, семья, отношения – индивид, пользуясь инволютивным методом, реорганизует все это по ту сторону мира и истории в связную систему, основанную на замкнутости частного, на формальной свободе индивида, на успокоительном присвоении среды и на незнании. Повседневность является с объективной точки зрения тотальности бедной и остаточной, но в другом смысле она является торжествующей и эйфорической в ее стремлении к тотальной автономизации и переинтерпретации мира «для внутреннего потребления». Именно здесь находится внутренняя, органическая связь между частной сферой повседневности и массовыми коммуникациями.

Повседневность как *Verborgenheit* (*нем.* закрытость) была бы невыносима без подобия мира, без видимости участия в мире. Ей нужно питаться образами и умноженными знаками этого трансцендентного мира. Душевный покой в сфере повседневности имеет, как мы видели, потребность в головокружении от действительности и истории. Он сохраняется при постоянном потреблении насилия. Это навязчивость повседневности. Она любит лакомиться событиями и силой, лишь бы эта сила служила ей, находясь взаперти. Карикатурно, что телезритель расслабляется перед картинами войны во Вьетнаме. Телевизионный образ как перевернутое окно выходит сначала на комнату, и в этой комнате жестокая внешность мира становится интимной и порочной теплотой.

На этом «живом» уровне потребление превращает максимальное исключение из мира (реального, социального, исторического) в максимальный знак безопасности. Оно достигает при этом счастья через недостаток, счастья, состоя-

щего в рассасывании напряжений. Но оно сталкивается с противоречием между пассивностью, которая отличает эту новую систему ценностей, и нормами общественной морали, которая в существенной мере остается моралью волюнтаризма, действия, эффективности и жертвы. Отсюда усиленное чувство виновности, связанное с новым стилем гедонистического поведения, отсюда выраженная ясно «стратегиями желания» потребность освободить пассивность от виновности. Ради миллионов людей, лишенных истории и счастливых этим, нужно лишить пассивность виновности. И именно здесь вмешивается зрелищная драматизация, осуществляемая средствами массовой информации (*происшествие или катастрофа* – распространенная тема всех посланий); для того, чтобы было разрешено противоречие между пуританской моралью и моралью гедонистической, нужно, чтобы душевный покой частной сферы проявлялся как ценность вырванная, постоянно находящаяся под угрозой, всегда рядом с катастрофической судьбой. Насилие и бездушие внешнего мира нужны не только для того, чтобы безопасность ощущалась более глубоко как таковая (это присуще экономии наслаждения), но также и для того, чтобы каждый был вправе выбирать безопасность как таковую (это присуще моральной экономии спасения). Нужно, чтобы вокруг охраняемой зоны цвели знаки судьбы, страсти, фатальности, чтобы повседневность записала в свой актив великое, возвышенное, обратной стороной которых она поистине является. Фатальность должна быть повсюду предложена, обозначена, чтобы банальность этим насытилась и получила оправдание. Чрезвычайная рентабельность сообщений об автомобильных происшествиях на радио, в прессе, в индивидуальном и национальном мышлении доказывает сказанное: это самое наглядное проявление «повседневной фатальности», и если оно эксплуатируется с такой страстью, то именно потому, что выполняет важную коллективную функцию. Рассказы об автомобильной смерти испытывают, впрочем, конкуренцию со стороны метеорологических прогнозов; в обоих случаях мы имеем дело именно с мифической парой: одержимость солнцем и сожаление в связи со смертью неразделимы.

Повседневность представляет, таким образом, любопытную смесь эйфории от комфорта и пассивности и «мрачного наслаждения» от сознания возможности жертв, приносимых судьбе. Все это составляет специфическую ментальность или, скорее, «сентиментальность». Общество потребления хочет быть, как Иерусалим, охваченным в кольцо, богатым и находящимся под угрозой, в этом его идеология.

Вопросы:

1. Как вы понимаете фразу Ж. Бодрийяра о том, что вещи создают впечатление размножающейся растительности или джунглей?
2. Каковы приметы общества потребления согласно представлениям Ж. Бодрийяра?
3. Что есть счастье в обществе потребления, по Ж. Бодрийяру?
4. Что составляет мифологическую картину мира современного человека-потребителя?

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс¹⁷

I. Стадность (фрагмент)

<...> Толпа – понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим «массу». Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – совокупность лиц, выделенных особо; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса – это средний человек. Таким образом, чисто количественное определение – «многие» – переходит в качественное. Это совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип. Какой смысл в этом переводе количества в качество? Простейший – так понятнее происхождение массы. До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение целей, мыслей, образа жизни. Но не так ли обстоит дело и с любым сообществом, каким бы избранным оно себя ни полагало? В общем, да. Но есть существенная разница.

В сообществах, чуждых массовости, совместная цель, идея или идеал служат единственной связью, что само по себе исключает многочисленность. Для создания меньшинства, какого угодно, сначала надо, чтобы каждый по причинам особым, более или менее личным, отпал от толпы. Его совпадение с теми, кто образует меньшинство, – это позднейший, вторичный результат особенности каждого и, таким образом, это во многом совпадение несовпадений. Порой печать отъединенности бросается в глаза: именующие себя «нонконформистами» англичане – союз согласных лишь в несогласии с обществом. Но сама установка – объединение как можно меньшего числа для отъединения от как можно большего – входит составной частью в структуру каждого меньшинства. Говоря об избранной публике на концерте изысканного музыканта, Малларме тонко заметил, что этот узкий круг своим присутствием демонстрировал отсутствие толпы.

В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. По одному-единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как и все», и не только не

¹⁷ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: пер. с исп. М.: АСТ, 2001. 509 с.

удручен, но доволен собственной неотличимостью. Представим себе, что самый обычный человек, пытаясь мерить себя особой мерой – задаваясь вопросом, есть ли у него какое-то дарование, умение, достоинство, – убеждается, что нет никакого. Этот человек почувствует себя заурядностью, бездарностью, серостью. Но не массой.

Обычно, говоря об избранном «меньшинстве», передергивают смысл этого выражения, притворно забывая, что избранные – не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требует от себя больше, даже если требование к себе непосильно. И, конечно, радикальнее всего делить человечество на два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего и для кого жить – это плыть по течению, оставаясь таким, какой ни на есть, и не силясь перерастить себя.

Это напоминает мне две ветви ортодоксального буддизма: более трудную и требовательную махаяну – «большую колесницу», или «большой путь», – и более будничную и блеклую хинаяну – «малую колесницу», «малый путь». Главное и решающее – какой колеснице мы вверим нашу жизнь.

Таким образом, деление общества на массы и избранные меньшинства – типологическое и не совпадает ни с делением на социальные классы, ни с их иерархией. Разумеется, высшему классу, когда он становится высшим и пока действительно им остается, легче выдвинуть человека «большой колесницы», чем низшему. Но в действительности внутри любого класса есть собственные массы и меньшинства. Нам еще предстоит убедиться, что плебейство и гнет массы даже в кругах традиционно элитарных – характерное свойство нашего времени. Так интеллектуальная жизнь, казалось бы, взыскательная к мысли, становится триумфальной дорогой псевдоинтеллигентов, не мыслящих, немислимых и ни в каком виде неприемлемых. Ничем не лучше останки «аристократии», как мужские, так и женские. И, напротив, в рабочей среде, которая прежде считалась эталоном «массы», не редкость сегодня встретить души высочайшего закала.

Масса – это посредственность, и, поверь она в свою одаренность, имел бы место не социальный сдвиг, а всего-навсего самообман. Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду. Как говорят американцы, отличаться – неприлично. Масса сминает все непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто дума-

ет не так, как все, рискует стать отверженным. И ясно, что «все» – это еще не все. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой.

Такова жестокая реальность наших дней, и такой я вижу ее, не закрывая глаз на жестокость.

Вопросы:

1. Как Х. Ортега-и-Гассет определяет понятие «масса»?
2. Чем массовость отличается от меньшинства?
3. Как Х. Ортега-и-Гассет предлагает распознавать человека массы?
4. Как Х. Ортега-и-Гассет относится к нашествию массовой культуры?

Маркузе Г. Одномерный человек¹⁸

Введение. Паралич критики: общество без оппозиции

Не служит ли угроза атомной катастрофы, способной истребить человеческую расу, защите именно тех сил, которые порождают и стремятся увековечить эту опасность? И не затемняют ли в то же время усилия, направленные на ее предотвращение, поиск ее потенциальных причин в современном индустриальном обществе? Оставаясь нераспознанными, непредъявленными обществу для обсуждения и критики, они отступают перед куда более очевидной угрозой извне: для Запада – с Востока, для Востока – с Запада. Не менее очевидно, что жизнь превращается в существование, так сказать, на грани, в состоянии постоянной готовности принять вызов. Мы молча принимаем необходимость мирного производства средств разрушения, доведенного до совершенства расточительного потребления, воспитания и образования, готовящего к защите того, что деформирует как самих защитников, так и то, что они защищают.

Если мы попытаемся связать причины этой опасности с тем способом, которым общество организовано и организует своих членов, то поймем, что развитое индустриальное общество растет и совершенствуется лишь постольку, поскольку оно поддерживает эту опасность. Защитная структура облегчает жизнь многим и многим людям и расширяет власть человека над природой. При таких обстоятельствах наши средства массовой информации не испытывают особых трудностей в том, чтобы выдавать частные интересы за интересы всех разумных людей. Таким образом, политические потребности общества превращаются в индивидуальные потребности и устремления, а удовлетворение последних, в свою очередь, служит развитию бизнеса и общественному благополучию. Целое представляется воплощением самого Разума.

Тем не менее именно как целое это общество иррационально. Его производительность разрушительна для свободного развития человеческих потребностей и способностей, его мирное существование держится на постоянной угрозе войны, а его рост зависит от подавления реальных возможностей умиротворения борьбы за существование – индивидуальной, национальной и международной. Эта репрессия, которая существенно отличается от имевшей место на предшествующих, более низких ступенях развития общества, сегодня действует

¹⁸ Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. А. А. Юдина. М.: АСТ: Ермак, 2003. 331 с.

не с позиции природной и технической незрелости, но скорее с позиции силы. Никогда прежде общество не располагало таким богатством интеллектуальных и материальных ресурсов и, соответственно, не знало господства общества над индивидом в таком объеме. Отличие современного общества в том, что оно усмиряет центробежные силы скорее с помощью техники, чем Террора, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный уровень.

Исследование истоков этого развития и изучение исторических альтернатив входит в задачи критической теории современного общества, анализирующей общество в свете возможностей (которые общество употребило, или не употребило, или которыми злоупотребило) улучшения условий существования человека <...>

1. Новые формы контроля

Развитая индустриальная цивилизация – это царство комфортабельной, мирной, умеренной, демократической несвободы, свидетельствующей о техническом прогрессе. В самом деле, что может быть более рациональным, чем подавление индивидуальности в процессе социально необходимых, хотя и причиняющих страдания видов деятельности, или слияние индивидуальных предприятий в более эффективные и производительные корпорации, или регулирование свободной конкуренции между технически по-разному вооруженными экономическими субъектами, или урезывание прерогатив и национальных суверенных прав, препятствующих международной организации ресурсов. И хотя то, что этот технологический порядок ведет также к политическому и интеллектуальному координированию, может вызывать сожаление, такое развитие нельзя не признать перспективным.

Права и свободы, игравшие роль жизненно важных факторов на ранних этапах индустриального общества, утрачивают свое традиционное рациональное основание и содержание и при переходе этого общества на более высокую ступень сдают свои позиции. Свобода мысли, слова и совести – как и свободное предпринимательство, защите и развитию которого они служили, – первоначально выступали как критические по своему существу идеи, предназначенные для вытеснения устаревшей материальной и интеллектуальной культуры более продуктивной и рациональной. Но, претерпев институционализацию, они разделили судьбу общества и стали его составной частью. Результат уничтожил предпосылки.

В той степени, в которой свобода от нужды как конкретная сущность всякой свободы становится реальной возможностью, права и свободы, связанные с государством, обладающим более низкой производительностью, утрачивают свое прежнее содержание. Независимость мысли, автономия и право на политическую оппозиционность лишаются своей фундаментальной критической функции в обществе, которое, как очевидно, становится все более способным удовлетворить потребности индивидов благодаря соответствующему способу их организации. Такое государство вправе требовать принятия своих принципов и институтов и стремиться свести оппозицию к обсуждению и развитию альтернативных направлений в политике в пределах status quo. В этом отношении, по-видимому, вполне безразлично, обеспечивается ли возрастающее удовлетворение потребностей авторитарной или неавторитарной системой. В условиях повышающегося уровня жизни неподчинение системе кажется социально бессмысленным, и уж тем более в том случае, когда это сулит ощутимые экономические и политические невыгоды и грозит нарушением бесперебойной деятельности целого. Разумеется, по меньшей мере в том, что касается первых жизненных потребностей, не видно причины, по которой производство и распределение товаров и услуг должно осуществляться через согласование индивидуальных свобод путем конкуренции.

Свобода предпринимательства с самого начала вовсе не была путем, усыпанным розами. Как свобода работать или умереть от голода она означала мучительный труд, ненадежность и страх для подавляющего большинства населения. И если бы индивиду больше не пришлось как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, исчезновение свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации. Технологические процессы механизации и стандартизации могли бы высвободить энергию индивидов и направить ее в еще неведомое царство свободы по ту сторону необходимости. Это изменило бы саму структуру человеческого существования; индивид, избавленный от мира труда, навязывающего ему чуждые потребности и возможности, обрел бы свободу для осуществления своей автономии в жизни, ставшей теперь его собственной. И если бы оказалось возможным организовать производственный аппарат так, чтобы он был направлен на удовлетворение витальных потребностей, и централизовать его управление, то это не только не помешало бы автономии индивида, но сделало бы ее единственно возможной.

Такая задача, «конец» технологической рациональности, вполне по силам развитому индустриальному обществу. В действительности, однако, мы наблюдаем противоположную тенденцию: аппарат налагает свои экономические и политические требования защиты и экспансии как на рабочее, так и на свободное время, как на материальную, так и на интеллектуальную культуру. Сам способ организации технологической основы современного индустриального общества заставляет его быть тоталитарным; ибо «тоталитарное» здесь означает не только террористическое политическое координирование общества, но также нетеррористическое экономико-техническое координирование, осуществляемое за счет манипуляции потребностями посредством имущественных прав. Таким образом, создаются препятствия для появления действенной оппозиции внутри целого. Тоталитаризму способствует не только специфическая форма правительства или правящей партии, но также специфическая система производства и распределения, которая вполне может быть совместимой с «плюрализмом» партий, прессы, «соперничающих сил» и т.п. <...>

Вопросы:

1. Почему Г. Маркузе считает общество, современное ему, иррациональным?
2. Почему развитие такого общества Г. Маркузе называет бесперспективным?
3. Каковы культурные приметы общества, описываемого Г. Маркузе?

ТЕМА 8. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ФОРМ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Кастельс М. Власть коммуникации¹⁹

Культурные изменения в глобализующемся мире

Чтобы коммуникация произошла, отправители и получатели должны владеть общим кодом. В медиабизнесе произошел стратегический переход от вещания на широкую аудиторию на специфические таргетированные аудитории, что означает адаптацию сообщения под определенного получателя. Как показано выше, это стало возможным благодаря сетям глобального медиабизнеса и новым цифровым технологиям, позволяющим сочетать массовое производство и индивидуализированную (кастомизированную) передачу контента. Идентификация аудитории предполагает понимание ее диверсифицированных культурных кодов. Таким образом, эволюция формата и контента посланий медиа, будь то общие или персонализированные сообщения, зависит от культурной эволюции обществ. Каждое общество имеет свой собственный путь и темп данной эволюции. Но так как сетевое общество носит глобальный характер, существуют общие характеристики процесса культурной трансформации. Скотт Лэш и Селия Лурье в своем анализе глобальной индустрии культуры подчеркивают качественные изменения, вызываемые глобализацией в культурной сфере. Они пишут:

«Культура приобретает иную, отличную логику при переходе от индустрии культуры к *глобальной* индустрии культуры; глобализация задала культурной индустрии принципиально иной способ действия. По нашему мнению, в 1945 и 1975 гг. культура по-прежнему была в фундаментальном смысле суперструктурой... Культурные объекты все еще были явлением исключительным... Но в 2005 г. культурные объекты существовали повсюду: в виде информации, коммуникации, в качестве брендов, финансовых услуг, продукции медиа, транспортных и досуговых услуг; культурные объекты больше не являются чем-то исключительным – они стали правилом. Культура настолько распространена, что как бы просачивается из суперструктуры и, как инфильтрат, проникает, а затем пропитывает всю инфраструктуру. Она начинает доминировать

¹⁹ Кастельс М. Власть коммуникации / пер. с англ. Н. М. Тылевич; под науч. ред. А. И. Черных; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.

как в экономике, так и в опыте повседневной жизни... В глобальной индустрии культуры производство и потребление являются процессами, создающими *дифференциацию*» [Lash, Lury, 2007, p. 3–5]. (*Курсив мой.* – М. К.)

Как создается эта дифференциация? Какие культурные материалы проникают в различные сферы опыта и структурируют исходные фреймы значений, в которых действуют медиа? В качестве рабочей гипотезы я предполагаю, что процесс культурной трансформации в нашем мире развивается по двум основным биполярным осям: *оппозиция между глобализацией и идентификацией и расхождение (кливаж) между индивидуализмом и коммунизмом* [Inglehart, 2003; Castells, 2004c; Tubella, 2004; Baker, 2006; Cardoso, 2006; Qvortrup, 2006].

Культурная глобализация означает возникновение определенного набора ценностей и убеждений, разделяемых большинством населения планеты.

Культурная идентификация означает существование определенного набора ценностей и убеждений, благодаря которым определенные группы людей осознают себя как общность. Культурная идентификация в значительной степени является результатом географии и истории человеческих организаций, но она также может быть сформирована на основе конкретных проектов по созданию идентичности.

Индивидуализм – это набор ценностей и убеждений, направленных на приоритетное удовлетворение потребностей, исполнение желаний и реализацию целей каждого индивида в ходе ее/его поведенческих ориентаций.

Коммунизм – это набор ценностей и убеждений, которые ставят коллективное благо сообщества выше индивидуальной удовлетворенности его членов. В этом контексте общество определяется как социальная система, организованная на основе распределения культурных и (или) материальных атрибутов в специфической подсистеме.

Давайте рассмотрим реальное содержание этого процесса культурных изменений. *Что такое глобальная культура?* Живем ли мы в мире нарастающей культурной однородности? И да, и нет. По большей части нет [Lull, 2007; Page, 2007]. Исследование мировых ценностей Мичиганского университета показывает превалирование национальной и региональной идентичностей над космополитической идентичностью, разделяемой лишь незначительным меньшинством населения в мире [Norris, 2000; Inglehart, 2003; Inglehart et al., 2004b]. Европейские граждане чувствуют себя не столько европейцами, сколько частью собственной нации или локального сообщества [Castells, 2004]. Аналогичным

образом данные Латинобарометра фиксируют влияние национальной, региональной и этнической идентификации в Латинской Америке [Calderon, 2006]. Религия является главным источником коллективной идентичности в некоторых регионах мира, особенно в США, Латинской Америке, Индии и исламских обществах, но не в Европе (за редкими исключениями в виде Польши и Ирландии) и не в Восточной Азии, где она своеобразна и не слишком влиятельна [Norris, Inglehart, 2004].

Тем не менее *глобальная культура действительно существует*, что можно наблюдать на трех уровнях. Во-первых, у небольшого, но влиятельного меньшинства людей существует осознание общей судьбы населяемой нами планеты, будь то с точки зрения окружающей среды, прав человека, нравственных принципов, глобальной экономической взаимозависимости или геополитической безопасности. Этот принцип космополитизма поддерживается социальными акторами, которые считают себя гражданами мира [Beck, 2005]. Данные опросов показывают, что они в подавляющем большинстве являются представителями наиболее образованных и состоятельных слоев общества, хотя возраст также является значимым фактором: чем люди моложе, тем более они открыты космополитическим взглядам на мир [Inglehart, 2003]. Во-вторых, существует *мультикультурная глобальная культура, характеризующаяся гибридизацией и смешением культур*, возникших из разных источников, как, например, распространение хип-хопа в его адаптированных версиях по всему миру или видеоремейки, которые заполнили YouTube. В-третьих, возможно, самым фундаментальным слоем культурной глобализации является *культура потребления (консюмеризма)*, напрямую связанная с формированием глобального капиталистического рынка [Barber, 2007]. Для капитализма в состоянии глобализации культура коммодификации (превращение любого продукта человеческой деятельности в товар. – А. Ч.) должна быть распространена повсеместно. И тот факт, что капитализм является глобальным, и что все страны ныне живут в условиях капитализма (за исключением Северной Кореи на момент написания этой книги), является основанием для распространения рыночных ценностей и культуры потребления в планетарном масштабе.

В то же время *существование различных источников культурной идентификации* создает сложную картину взаимодействия между глобальным консюмеризмом, космополитизмом и глобальной гибридизацией, с одной стороны, и различными источниками культурной идентификации (национальные, религи-

озные, территориальные, этнические, гендерные, самоизбранные идентичности) – с другой [Inglehart et al., 2004].

Другая ось культурной дифференциации – противопоставление индивидуализма коммунизму. Эмпирический анализ эволюции американских ценностей Уэйна Бейкера показал параллельное развитие двух тенденций в сознании американского народа на протяжении последних трех десятилетий [Baker, 2006]. Соединенные Штаты являются биполярной культурой, созданной культурой индивидуализма (Me culture) [Mitchell, 2003] и религиозной культурой Бога (God culture) [Domke, Coe, 2008]. В обеих культурах представлены крайние позиции: либертарианский индивидуализм, с одной стороны, и покорность Божьей воле (каким бы ни был Бог) – с другой. Культура семейных ценностей также определяет набор ценностей индивида и ее/его вклад в нравственные принципы общества. Я, моя семья и мой Бог создают святую троицу американских ценностей.

Исследование, которое мы с коллегами провели на репрезентативной выборке населения Каталонии в 2002 г., показывает в различных контекстах важность семейной идентификации как первичного организующего жизненного принципа для 56 % населения, затем следует самоидентификация (8,7 %) и идентификация со сверстниками (4,9 %) [Castells, Tubella, 2007]. Все вместе источники коллективной идентификации (национальной, этнической, религиозной и территориальной) были основным самоидентифицирующим принципом только для 9,7 % респондентов. Однако, когда людей просили назвать их основную национальную принадлежность, 37,5 % отнесли себя в первую очередь к каталонцам, 19,7 % идентифицировали себя прежде всего как испанцев, 36,2 % назвали себя одновременно каталонцами и испанцами, а 6,6 % идентифицировали себя с миром в целом [Ibid.]. Религия оказалась первичным фактором идентификации лишь для 2,5 %. В то же время 13,1 % населения назвали сочетание природы, человечества и мира в целом (показатели космополитизма) в качестве основного принципа самоидентификации. Достаточно любопытно, что такова же доля тех, кто идентифицирует себя с миром в целом, согласно «Исследованию мировых ценностей» [Norris, 2000], причем эти ценности ярче всего проявляются в группах молодых людей. Это означает, что в обществах, где религия не является первичным источником идентификации (как в случае Каталонии и в большинстве стран Европы), индивид и ее/его семья, с одной стороны, и космополитизм – с другой, оказываются главными культурными

индикаторами для людей, особенно для молодых людей. Национальная, региональная и локальная идентификации (или негосударственная национальная идентичность, как и в случае с Каталонией) остаются принципами идентификации как защиты устойчивости идентичностей, сталкивающихся с вызовами со стороны или глобализации, или доминирующих наций государств [Castells, 2004c; Castells, Tubella, 2007].

Если мы объединим две биполярные оси культурной идентификации, мы сможем обнаружить четыре значимые комбинации, которые выражаются в определенных формах культурных моделей. Соединение глобализации и индивидуализма ведет к распространению консюмеризма как индивидуальной формы отношения к процессу глобализации, доминирующей в условиях экспансии капитализма [Barber, 2007]. Особенно важным выражением этой индивидуальной взаимосвязи с глобальной капиталистической культурой является, по мнению Скотта Лэша и Селии Лурье [Lash, Lury, 2007], *брендинг*. Брендинг является культурным измерением мирового рынка и процессом, с помощью которого индивиды придают смысл собственному консюмеризму [Banet-Weiser, 2007].

Сочетание идентификации и индивидуализма возникает у истоков появления культуры *сетевого индивидуализма*, формирующей, как считают социологи, образец взаимодействий в сетевом обществе [Wellman, 1999; Castells, 2001; Hampton, 2004; 2007]. В век Интернета индивиды не уходят в изоляцию виртуальной реальности. Напротив, они расширяют свои взаимодействия, используя богатство коммуникационных сетей для их передачи, но они делают это выборочно, создавая собственный культурный мир на основе своих предпочтений и целей и изменяя его в соответствии с изменением эволюцией своих личных интересов и ценностей [Katz, Aakhus, 2002; Center for the Digital Future, 2005; 2007; 2008; Castells, 2007].

На пересечении коммуналлизма и глобализации мы находим культуру космополитизма, или проект по обмену коллективными ценностями в планетарном масштабе и, следовательно, по созданию человеческого сообщества, выходящего за границы и ограничения ради высшего принципа. Это, конечно же, пример исламской Уммы [Moaddel, 2007], а также экологической культуры [Warner, 1996], поклонение Гее во имя прошлого и будущего человечества или космополитическая культура, утверждающая коллективные ценности демократии в новом пространстве глобального гражданства [Beck, 2005].

Наконец, слияние коммунализма и идентификации ведет к признанию множества идентичностей в мире, создаваемом из разнообразия культурных общностей. Это равносильно признанию мультикультурализма *решающей тенденцией* нашего взаимозависимого мира [Al-Sayyad, Castells, 2002; Modood, 2005].

Таким образом, четыре культурные конфигурации возникают в результате взаимодействия между двумя основными биполярными культурными тенденциями, которые характеризуют глобальное сетевое общество: *консюмеризм* (представленный брендами), *сетевой индивидуализм*, *космополитизм* (могущий быть идеологическим, политическим или религиозным) и *мультикультурализм*. Таковы основные культурные образцы глобального сетевого общества. И это то культурное пространство, в котором должна работать система коммуникаций.

Вопросы:

1. Нарисуйте схему современных культурных процессов в мире, используя понятия: консюмеризм, сетевой индивидуализм, космополитизм, мультикультурализм.

2. Приведите примеры консюмеризма.

3. Посмотрите видео О. Мороз «Просьюмеризм и культура потребления» (https://www.youtube.com/watch?v=V8OhKkOT5_c).

Сделайте таблицу «Консюмеризм и просьюмеризм (сходства и различия)». Подведите итог: какое явление в большей степени характерно для современного цифрового российского общества.

Тоффлер Э. Шок будущего²⁰

Введение

Это книга о том, что происходит с людьми, когда на них обрушиваются перемены. Она о том, как мы адаптируемся – или не адаптируемся – к будущему.

О будущем много написано. В большинстве своем книги, описывающие грядущий мир, имеют жесткую металлическую интонацию. Эти страницы посвящены «мягкой», или человеческой, стороне завтрашнего дня. Кроме того, они рассказывают о том, как мы идем к завтрашнему дню. Прогноз имеет дело с общими, каждодневными вопросами – какие продукты мы покупаем и от каких отказываемся, какие места мы оставляем, в какие объединения вступаем, какие люди проходят через наши жизни, не задерживаясь рядом с нами. Исследуется будущее дружбы и семейной жизни. Рассматриваются странные новые субкультуры и стили жизни, а также множество других тем – от политики и спортивных площадок до прыжков с парашютом и секса.

Объединяет все это, как в книге, так и в жизни, грохочущий поток перемен, поток настолько мощный в настоящее время, что он опрокидывает институты, производит сдвиг ценностей и высушивает наши корни. Изменение – это процесс, с помощью которого будущее проникает в наши жизни, и важно посмотреть на него внимательно, не просто в великой исторической перспективе, но также с позиции живущих, дышащих индивидов, которые его ощущают. Ускорение перемен в наше время само по себе стихийная сила. Эта сила имеет личные и психологические, а также социологические последствия. В последующих главах эти воздействия ускорения впервые систематически исследуются. Книга убедительно, надеюсь, доказывает, что, если человек быстро не научится контролировать скорость перемен в своих личных делах, а также в обществе в целом, мы обречены на массовый адаптационный срыв.

В 1965 г. в статье, опубликованной в «Horizon», я впервые употребил термин «шок будущего» для описания разрушительного стресса и дезориентации, которые вызывают у индивидов слишком большие перемены, происходящие за слишком короткое время. Захваченный этой идеей, я провел следующие пять лет, посещая университеты, исследовательские центры, лаборатории и прави-

²⁰ Тоффлер Э. Шок будущего / пер. с англ. Е. Руднева [и др.]. М.: АСТ, 2003. 557 с.

тельственные агентства, читая бесчисленные статьи и научные доклады и беседуя буквально с сотнями экспертов, занимающихся разными аспектами изменений, практического поведения и будущего. Нобелевские лауреаты, хиппи, психиатры, врачи, бизнесмены, профессиональные футурологи, философы и специалисты в области образования высказывали свою обеспокоенность переменами, свою тревогу по поводу адаптации, свои страхи относительно будущего. Из этого опыта я сделал два беспокоящих меня вывода. Во-первых, стало ясно, что шок будущего – не отдаленная потенциальная опасность, а реальная болезнь, от которой уже страдает все возрастающее число людей. Это психобиологическое состояние можно описать в медицинских и психиатрических терминах. Это – болезнь перемен.

Во-вторых, я постепенно приходил в смятение от того, как мало на самом деле знают об адаптивности как те, кто призывает к преобразованиям и создает широкомасштабные перемены в нашем обществе, так и те, кто якобы готовит нас справляться с этими переменами. Серьезные интеллектуалы смело говорят об «образовании, нацеленном на перемены», или о «подготовке людей к будущему». Но мы на самом деле ничего не знаем о том, как это делать. Находясь в наиболее быстро изменяющемся окружении, в каком человек когда-либо пребывал, мы остаемся в жалком неведении, как человек справляется с проблемами.

Наши психологи и политики также озадачены тем внешне иррациональным сопротивлением переменам, какое выказывают некоторые индивиды и группы. Глава корпорации, который хочет реорганизовать отдел, преподаватель, желающий внедрить новый метод, мэр, который стремится к мирной расовой интеграции в своем городе, – все в тот или иной момент сталкиваются с этим глухим противостоянием. Тем не менее мы мало знаем о его источниках. К тому же почему некоторые люди жаждут, даже рвутся к переменам, делая все, что в их власти, чтобы их создать, а другие бегут от них? Я не только не нашел готовых ответов на эти вопросы, но обнаружил, что у нас нет даже адекватной теории адаптации, без которой чрезвычайно маловероятно, что мы когда-либо найдем ответы.

Цель этой книги, таким образом, помочь нам прийти к согласию с будущим – помочь нам справиться более эффективно как с личными, так и с социальными переменами, углубляя наше понимание того, как люди на них реагируют. С этой целью в ней выдвигается новая общая теория адаптации.

Она также привлекает внимание к важному, хотя часто незамечаемому различию. Почти неизменно исследования в области воздействий перемен концентрируются на том, куда переменны нас ведут, а не на скорости этого путешествия. В этой книге я пытаюсь показать, что *скорость* перемен имеет значение совершенно отличное и иногда более важное, чем *направления* перемен. Никакая попытка понять адаптивность не может быть успешной, если не осознать этот факт. Любая попытка определить «содержание» перемен должна включать последствия, вызываемые самим темпом, как часть этого содержания.

Уильям Огберн со своей знаменитой теорией культурного отставания показал, как социальный стресс возникает из неравной скорости перемен, происходящих в разных секторах общества. Концепция шока будущего – и теория адаптации, которая из нее выводится – ясно предполагает, что должно существовать равновесие не только между скоростью перемен в разных секторах, а между скоростью изменения окружения и ограниченной скоростью человеческой реакции. Ибо причина шока будущего – увеличивающийся разрыв между ними.

Однако задача книги заключается не только в изложении теории. Она также ставит целью продемонстрировать метод. Раньше люди изучали прошлое, чтобы пролить свет на настоящее. Я повернул зеркало времени, уверенный, что четкий образ будущего поможет нам лучше понять настоящее. Сегодня нам все труднее осознавать наши личные и общественные проблемы без применения будущего в качестве интеллектуального орудия. В последующих главах я намеренно использую это орудие, чтобы показать, на что оно способно. Наконец, не менее важно то, что автор стремится незаметно, но существенно изменить сознание читателя. Почему это необходимо, станет понятно из дальнейшего изложения. Для того чтобы успешно справиться с быстрыми переменами, от большинства из нас потребуется преобразовать свое отношение к будущему, осознать роль, которую оно играет в настоящем. Цель этой книги – изменить понимание будущего. Если читатель, закончив чтение этой книги, станет думать, размышлять или попытается предвосхитить будущие события, значит, автор справился со своей задачей <...>

Разрыв с прошлым

Это все преувеличение? Думаю, что нет. Уже стало избитой фразой, что мы сейчас живем в период «второй промышленной революции». Эта фраза

должна нас впечатлять скоростью и глубиной перемен вокруг нас, но она банальна и вводит в заблуждение. Ибо то, что сейчас происходит, по всей вероятности, больше, глубже и важнее, чем промышленная революция. Все больше уважаемых людей склоняются к тому, что данное движение представляет собой не что иное, как второй великий раздел в истории человечества, сравнимый по размаху только с первым великим разрывом в историческом континууме – переходом от варварства к цивилизации.

Эта идея возникает все чаще в работах ученых и специалистов по технологии. Сэр Джордж Томсон, британский физик и нобелевский лауреат, высказывает в «The Foreseeable Future» мысль о том, что ближайшая историческая параллель с сегодняшним днем – это не промышленная революция, а скорее «появление сельского хозяйства в эпоху неолита». Джон Дайболд, американский эксперт по автоматизации, предупреждает, что «последствия технической революции, которые мы сейчас переживаем, будут более глубокими, чем какие-либо социальные изменения, которые мы испытывали раньше». Сэр Леон Багрит, производитель компьютеров из Великобритании, утверждает, что автоматизация сама по себе представляет «величайшую переменную во всей истории человечества».

Ученые и технические специалисты не одиноки в этом мнении. Сэр Герберт Рид, занимающийся философией искусства, сообщает нам, что мы живем в период «такой фундаментальной революции, что должны искать параллель во многих прошлых столетиях. Возможно, единственным сравнимым изменением является то, которое произошло между Старым и Новым каменным веком...» А Курт У. Марек, который под псевдонимом К. У. Серам больше известен как автор произведения «Gods, Graces and Scholars», замечает, что «мы в двадцатом веке завершаем период человеческой истории длиной в пять тысяч лет... Мы не находимся, как предполагал Шпенглер, в положении Рима в начале эпохи христианства на Западе, а в 3000 году до нашей эры. Мы открываем глаза как доисторический человек, мы видим абсолютно новый мир».

Одно из наиболее поразительных замечаний на эту тему сделал Кеннет Боулдинг, выдающийся экономист и обладающий ярким воображением социальный мыслитель. Обосновывая свою точку зрения о том, что наступил критический поворотный момент в истории человечества, Боулдинг замечает, что «относительно многочисленные статистические данные о деятельности человечества свидетельствуют: дата, разделяющая историю человечества на две равные

части, находится на памяти нынешнего поколения». Действительно, наше столетие представляет собой Великую Осевую Линию, бегущую из центра истории человечества. «Сегодняшний мир, – утверждает Боулдинг, – так же отличается от мира, в котором я родился, как тот мир от мира Юлия Цезаря. Я родился приблизительно в середине человеческой истории. Со времени моего рождения произошло почти столько же событий, сколько до него».

Это поразительное заявление можно проиллюстрировать разными способами. Например, было замечено, что если последние 50 000 лет существования человека разделить на отрезки жизни приблизительно в 62 года каждый, то окажется около 800 таких отрезков жизни. Из этих 800 полных 650 прошли в пещерах.

Только за последние 70 таких отрезков жизни стало возможным эффективно передавать информацию от одного поколения к другому благодаря письменности. Только в последние шесть отрезков жизни массы людей увидели печатное слово. Только за последние четыре стало возможным измерить время с любой степенью точности. Только в последние два кто-то где-то использовал электрический двигатель. И подавляющее большинство всех материальных благ, которыми мы пользуемся в повседневной жизни в настоящее время, были придуманы в течение настоящего, 800-го отрезка жизни.

Это 800-й отрезок жизни ознаменовал резкий разрыв со всем прошлым опытом человечества, потому что в течение именно этого отрезка отношение человека к ресурсам радикально изменилось. Это наиболее заметно в области экономического развития. За период одного такого отрезка времени сельское хозяйство, основа цивилизации, утратило свою доминирующую роль во многих странах. Сейчас в десятке наиболее развитых государств в сельском хозяйстве занято меньше 15 % экономически активного населения. В Соединенных Штатах, чье фермерское хозяйство кормит 200 млн американцев плюс еще 160 млн человек в мире, эта цифра уже ниже 6 % и быстро уменьшается.

Более того, если сельское хозяйство – это первая стадия экономического развития, а индустриализация – вторая, мы теперь можем видеть, что внезапно достигнута еще одна стадия – третья. Около 1956 г. Соединенные Штаты стали первой крупной страной, в которой более 50 % несельскохозяйственной рабочей силы перестали носить синие воротнички, ставшие синонимом фабричного или ручного труда. «Синие воротнички» оказались потесненными так называемыми беловоротничковыми. Это люди, занятые в розничной торговле, работ-

ники администраций, системы коммуникаций, науки, образования и др. В течение одного и того же отрезка жизни общество впервые в истории человечества не только сбросило иго сельского хозяйства, но также смогло в течение нескольких коротких десятилетий сбросить иго ручного труда. Была создана первая в мире экономика сферы услуг. С тех пор одна за другой технически развитые страны двинулись в этом направлении. Сегодня в Швеции, Великобритании, Бельгии, Канаде, Нидерландах и в других странах, где сельское хозяйство находится на уровне 15 % и ниже, «белые воротнички» уже численно превосходят «синих воротничков». Десять тысяч лет сельского хозяйства. Одно-два столетия индустриализации. А теперь перед нами открывается супериндустриализация.

Любимый термин Кеннета Боулдинга – «постцивилизация» – употребляется для противопоставления будущего общества и «цивилизации» – эпохи оседлых сообществ, сельского хозяйства и войн. Проблема с «постцивилизацией» заключается в ее намеке на то, что все за ней следующее будет варварским. Боулдинг отвергает эту ложную коннотацию столь же решительно, как и Белл. Збигнев Бжезинский предпочитает выражение «технотронное общество», подразумевая под этим общество, в значительной степени основанное на передовых средствах коммуникации и электронике. Здесь можно возразить, что, делая сильный упор на технологию, фактически на особый вид технологии, оно не дает характеристики социальным аспектам общества.

Жан Фурастье, французский философ, занимающийся общественным планированием, объявил: «Ничто не будет менее индустриальным, чем цивилизация, рожденная индустриальной революцией». Значение этого поразительного факта еще нужно осмыслить. Возможно, У. Тан, Генеральный секретарь Организации Объединенных Наций, ближе всех подошел к формулировке смысла этого сдвига к супериндустриализации, когда он заявил: «Главным фактом огромной важности является то, что развитые экономики сегодня могут иметь в любое, хотя не ближайшее, время тот вид и то количество ресурсов, которые они решат иметь... Ресурсы больше не ограничивают решения. Теперь решения создают ресурсы. Это фундаментальное революционное изменение – возможно, самое революционное, которое человек когда-либо знал». Это поразительное преобразование произошло в течение 800-го отрезка жизни.

Этот отрезок жизни также отличается от других огромным расширением масштабов перемен. Ясно, что эпохальные перевороты происходили и в тече-

ние других отрезков жизни. Войны, эпидемии чумы, землетрясения и голод сотрясали общественный порядок и раньше. Но эти потрясения и перевороты происходили в границах одного или нескольких близлежащих обществ. Сменялись поколения, даже столетия, прежде чем их влияние распространялось за пределы этих границ.

В наш отрезок времени границы сметены. Сегодня сеть социальных связей сплетена так тесно, что последствия современных событий немедленно распространяются по всему миру. Война во Вьетнаме изменяет политический расклад в Пекине, Москве и Вашингтоне, вызывает протесты в Стокгольме, сказывается на финансовых сделках в Цюрихе, служит толчком к секретным дипломатическим шагам в Алжире.

Действительно, не только *современные* события немедленно распространяются, теперь мы ощущаем влияние всех *прошлых* событий по-новому, ибо прошлое возвращается к нам с новой силой. Мы оказались в ситуации, которую можно назвать «скачком времени». Событие, затронувшее лишь горстку людей во время своего свершения в прошлом, может иметь широкомасштабные последствия сегодня. Пелопоннесская война, например, была по современным стандартам небольшой стычкой. Когда Афины, Спарта и несколько близлежащих городов-государств сражались, население остальной части земного шара в большинстве своем не знало о войне и не было ею затронуто. Индейцы из племени Запотек в Мексике совершенно о ней не подозревали. Древние японцы не чувствовали ее влияния. Однако Пелопоннесская война глубоко изменила будущий ход истории Греции. Преобразуя движение людей, географическое распределение генов, ценностей и идей, она повлияла на последующие события в Риме и через Рим – во всей Европе. Сегодняшние европейцы в какой-то незначительной степени другие люди из-за того, что произошел этот конфликт.

Сегодня в тесно переплетенном мире эти европейцы влияют на мексиканцев и японцев.

Пелопоннесская война повлияла на генетическую структуру, идеи и ценности сегодняшних европейцев, которые сейчас экспортируются ими во все части света. Таким образом, сегодняшние мексиканцы и японцы чувствуют отдаленное влияние этой войны, хотя их предки, современники этой войны, его не чувствовали. Так, события прошлого, перескакивая через поколения и века, преследуют и изменяют нас сегодня.

Когда мы думаем не только о Пелопоннесской войне, но о строительстве Великой китайской стены, эпидемии черной чумы, сражении банту с хамитами – о всех событиях прошлого, – кумулятивное значение принципа скачка времени становится более очевидным. Что бы ни случилось с какими-то людьми в прошлом – это реально влияет на людей сегодня. Так было не всегда. Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что вся наша история догоняет нас, и именно это различие, как ни парадоксально, подчеркивает наш разрыв с прошлым. Сегодня диапазон перемен фундаментально иной. Во времени и пространстве перемены имеют такую силу и область воздействия в этот 800-й отрезок времени, какого не имели никогда.

Но качественное отличие между этим и всеми предыдущими отрезками времени легко упустить из виду: ибо мы не только увеличили диапазон и силу перемен, мы радикально преобразовали их скорость. Наше время высвободило абсолютно новую социальную силу – поток перемен настолько ускорил свой ход, что он влияет на наше чувство времени, революционизирует темп повседневной жизни и сказывается на том, как мы «ощущаем» мир вокруг нас. Мы больше не воспринимаем жизнь так, как люди в прошлом. И это основное отличие, которое ставит истинно современного человека особняком. Ибо в этом ускорении кроется непостоянство (временность), которое проникает и пропитывает наше сознание, радикально влияя на связь с другими людьми, с вещами, со всем миром идей, искусства и ценностей.

Вступая в эпоху супериндустриализации, мы должны проанализировать процессы ускорения и рассмотреть понятие временности. Если ускорение – это новая социальная сила, то временность – ее психологическая параллель, и без понимания ее роли в поведении современного человека все наши теории личности, вся наша психология не будут отвечать современным требованиям. Психология без понятия временности не может учитывать именно те явления, которые особенно актуальны.

Изменяя наше отношение к окружающим нас ресурсам, сильно расширяя диапазон перемен и, что наиболее важно, ускоряя их темп, мы безвозвратно порвали с прошлым. Мы отрезали себя от старых способов мышления, восприятия и адаптации. Мы расчистили сцену совершенно новому обществу и теперь устремляемся к нему. Это наиболее трудная проблема 800-го отрезка жизни. И это ставит вопрос о способности человека к адаптации: как ему будет житься в

этом новом обществе? Может ли он приспособиться к его императивам? А если нет, может ли он изменить эти императивы?

Прежде чем попытаться ответить на подобные вопросы, мы должны сосредоточиться на двух неразрывно связанных друг с другом силах: ускорении и временности. Мы должны узнать, как они изменяют текстуру существования, выковыывая из нашей жизни и психики новые, незнакомые формы. Мы должны понять, как – и почему – они ставят нас, впервые в жизни, перед лицом взрывного потенциала шока будущего.

Технологический двигатель

Технология – основа этих удивительных экономических перемен. Это не означает, что технология – единственный источник изменения в обществе. Социальные перевороты могут быть вызваны изменением в химическом составе атмосферы, изменениями климата, плодородия почвы и многими другими факторами. Тем не менее технология, бесспорно, – главная сила, лежащая в основе ускоряющего рывка.

Для большинства людей слово «технология» вызывает в воображении образы дымящих сталелитейных заводов или лязгающих механизмов. Возможно, классическим символом технологии все еще остается сборочный конвейер, созданный Генри Фордом полвека назад и превращенный в мощный социальный символ Чарли Чаплином в *«Новых временах»*. Однако этот символ всегда был неадекватным, даже вводил в заблуждение, ибо технология – это всегда больше, чем фабрики и машины. Изобретение хомута для лошади в средние века привело к значительным изменениям в методах ведения сельского хозяйства и было таким же технологическим шагом вперед, как изобретение Бессемеровской печи столетия спустя. Кроме того, технология включает технические приемы, а также машины, которые могут быть необходимы или необязательны для их применения. Она включает способы осуществления химических реакций, разведения рыбы, посадки лесов, освещения театров, подсчета голосов или преподавания истории.

Старые символы технологии еще более ложны сегодня, когда наиболее передовые технологические процессы происходят далеко от сборочных конвейеров или открытых топок. В электронике, в космической технологии, в большинстве новых отраслей промышленности относительная тишина и чистота окружающей обстановки оказываются характерной, а иногда существенно важной чертой. А сборочный конвейер – организация армии людей для выполнения

простых повторяющихся функций – это анахронизм. Пришло время поменять наши символы технологии в соответствии с убыстряющимися переменами в самой технологии.

Это ускорение часто подчеркивается кратким описанием прогресса в транспортных средствах. Отмечалось, например, что в 6000 г. до н. э. наиболее быстрым средством передвижения, доступным человеку для длинных расстояний, был верблюжий караван,двигающийся со средней скоростью восемь миль в час. И только около 1600 г. до н. э., когда была изобретена колесница, максимальная скорость увеличилась приблизительно до 20 миль в час. Это изобретение было таким впечатляющим, так трудно было преодолеть этот скоростной барьер, что почти 3500 лет спустя, в 1784 г., первый почтовый дилижанс, разъезжавший по дорогам Англии, преодолевал в среднем десять миль в час. Первый паровой локомотив, появившийся в 1825 г., смог развить скорость до тринадцати миль в час, а крупные парусные суда того времени не развивали и половины этой скорости. Вероятно, не раньше 1880 г. человек с помощью более передовой конструкции парового локомотива смог достичь скорости сто миль в час. Миллионы лет ушли у человеческой расы на достижение этого рекорда.

Только 58 лет ушло, однако, на то, чтобы превзойти этот предел в четыре раза, и к 1938 г. человек на самолете преодолел барьер 400 миль в час. Через какие-нибудь 20 лет эти цифры удвоились. К 60-м годам реактивные самолеты достигли скорости 4000 миль в час, а люди в космических кораблях летали вокруг Земли со скоростью 18 000 миль в час. На графике линия, представляющая прогресс за последнее поколение, вертикально уйдет за край листа. Рассматриваем ли мы пройденные расстояния, достигнутые вершины, найденные минералы или используемую силу взрыва, мы видим одну и ту же тенденцию ускорения. Модель здесь и в тысяче других статистических выкладок абсолютно ясна и безошибочна. Проходят тысячелетия или столетия, затем, в наше время, – внезапный прорыв границ, фантастический рывок вперед.

Причина этого в том, что технология сама служит себе питательной средой. Технология делает возможной все большее количество техники. Посмотрим на инновационный процесс. Технологическая инновация состоит из трех стадий, связанных вместе в самовозобновляющийся цикл. Во-первых, имеется созидательная, осуществимая идея. Во-вторых, ее практическое применение. В-третьих, ее распространение в обществе. Процесс завершен, круг замкнулся,

когда распространение технологии, воплощающей новую идею, в свою очередь помогает генерировать новые созидательные идеи. Сегодня есть доказательства, что время между каждой из ступеней этого цикла укорачивается. Таким образом, не просто верно, как часто отмечается, что 90 % всех ученых, которые когда-либо жили, живы и поныне. Новые научные открытия совершаются каждый день. Эти новые идеи приводятся в действие гораздо быстрее, чем когда-либо раньше. Время между оригинальной концепцией и практическим использованием радикально сократилось. Это поразительная разница между нами и нашими предками. Аполлоний Пергский открыл конические сечения, но прошло 2000 лет, прежде чем они были применены для решения инженерных проблем. Только через столетия как анестезирующее средство стали применять эфир, свойства которого первым открыл Парацельс.

Разрыв между открытием и внедрением был значительным еще недавно. В 1836 г. была изобретена машина, которая жала, молотила, вязала солому в снопы и насыпала зерно в мешки. Эта машина была сама основана на технологии, которая в то время уже была известна 20 лет. Но лишь 100 лет спустя, в 30-е годы, такой комбайн был выпущен на рынок. Первый английский патент на пишущую машинку был выдан в 1714 г., а в продажу машинки поступили через полтора столетия. Только через век открытие Николаса Апперта – консервация продуктов – заняло важное место в пищевой промышленности. Сегодня такой разрыв между идеей и ее реализацией почти невозможно представить. Мы не энергичнее наших предков, но мы с течением времени изобрели все виды социальных приспособлений для ускорения процесса. Таким образом, время между первой и второй стадиями инновационного цикла – между идеей и применением – резко сократилось. Франк Линн, например, исследовав 20 главных нововведений (замороженные продукты питания, антибиотики, интегрирующие схемы, искусственная кожа и пр.), обнаружил, что с начала нашего столетия более чем на 60 % сократилось среднее время, необходимое для того, чтобы крупное научное открытие было переведено в полезную технологическую форму. Сегодня широкомасштабная и растущая индустрия исследований и развития сознательно работает над тем, чтобы еще больше сократить отставание.

Но если уходит меньше времени на то, чтобы предложить новую идею на рынок, меньше времени уходит на распространение ее в обществе. Таким образом, интервал между второй и третьей стадиями цикла – между применением и

распространением – также сокращается и темп распространения увеличивается с поразительной быстротой. Это подтверждается историей нескольких знакомых домашних приспособлений. Роберт Б. Янг из Стэнфордского исследовательского института изучал промежуток времени между первым коммерческим предложением нового электроприбора и производственным максимумом.

Янг обнаружил, что для группы приборов, внедренных в Соединенных Штатах до 1920 г. – в том числе пылесос, электроплита и холодильник, – средний промежуток времени между предложением и максимальным производством был 34 года. Но для группы, которая появилась в 1939–1959 гг. – в том числе электрическая сковорода, телевизор и комбинация стиральной и сушильной машины, – промежуток времени был уже восемь лет. Отставание сократилось более чем на 76 %. «Послевоенная группа, – заявил Янг, – ярко показала быстро ускоряющийся характер современного цикла».

Ускоренный темп изобретения, эксплуатации и распространения в свою очередь еще больше ускоряет весь цикл. Ибо новые машины или технологии – это не просто продукт, а источник свежих созидательных идей. Каждая новая машина или технология в некотором смысле изменяет все существующие машины и технологии, позволяя нам сочетать новые комбинации. Число возможных комбинаций возрастает экспоненциально по мере того, как число новых машин или технологий возрастает арифметически. В самом деле каждая новая комбинация может сама по себе рассматриваться как новая супермашина.

Компьютер, например, сделал возможными сложные космические исследования. Соединенный с чувствительными приспособлениями, коммуникационным оборудованием и источниками питания, компьютер стал частью системы, которая в целом образует единую новую супермашину для исследования космического пространства. Но для того, чтобы машины или технологии соединялись по-новому, их надо видоизменить, адаптировать, усовершенствовать или внести какие-либо дополнения. Поэтому само усилие интегрировать машины в супермашины приводит к новым технологическим инновациям. Кроме того, важно понимать, что технологическая инновация – это не просто сочетание и перестановка машин и технологий. Новые технологии не только предполагают или требуют вносить изменения в технику, они предполагают новые решения социальных, философских, даже личных проблем. Они изменяют все интеллектуальное окружение человека и его мировоззрение.

Мы все учимся у нашего окружения, постоянно ища в нем – хотя, возможно, бессознательно – модели для подражания. Эти модели – не только другие люди. Все чаще это машины. Их присутствие незаметно заставляет нас думать в определенном направлении. Было отмечено, например, что часы появились вместе с предложенным Ньютоном образом мира – больше похожего на часы механизма, – и это философское понятие имело огромное влияние на интеллектуальное развитие человека. В этом образе космоса как больших часов были имплицированы идеи о причине и следствии и о важности внешних по сравнению с внутренними стимулов, которые сегодня определяют ежедневное поведение всех нас. Часы также оказали влияние на нашу концепцию времени, мы органично воспринимаем то, что день разделен на 24 равных отрезка по 60 минут каждый.

Недавно компьютер вызвал бурю новых идей о человеке как взаимодействующей части более крупных систем, о его физиологии, о том, как он учится, запоминает, принимает решения. Практически каждая научная дисциплина – от политологии до семейной психологии – была затронута волной образных гипотез, вызванной изобретением и распространением компьютера, и его влияние еще не исчерпано. Инновационный цикл, подпитывая сам себя, убыстряет темп. Однако если технологию рассматривать как великий двигатель, мощный ускоритель, то знание следует рассматривать как его топливо. Итак, мы подходим к трудному вопросу процесса ускорения в обществе, ибо двигатель каждый день заполняется все более обогащенным топливом.

Вопросы:

1. Что Э. Тоффлер вкладывал в понятие «футурошок». Объясните своими словами.
2. Элвин Тоффлер написал свою книгу «Футурошок» в 1970 году. Насколько он как футуролог оказался прав? Аргументируйте свой ответ.
3. Приведите примеры из современной жизни – в чем проявляется ускорение, о котором писал Э. Тоффлер.

ТЕМА 9. ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОГО МЕГАПОЛИСА

Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь²¹

Глубочайшие проблемы современной жизни вытекают из стремлений индивидуума охранить свою самостоятельность и самобытность от насилия со стороны общества, исторической традиции, внешней культуры и техники жизни. Это – последняя из выпавших на нашу долю форм борьбы с природой, борьбы, которую первобытный человек ведет за свое физическое существование. Сколько бы XVIII столетие ни призывало к освобождению от всех исторически сложившихся пут в области государства и религии, морали и хозяйственной жизни, для того, чтобы дать беспрепятственно развиваться людской природе, признанной для всех людей равной и по существу благой; сколько бы XIX век ни требовал, наряду с чистой свободой, обусловленной разделением труда, специализации человека, специализации, которая делает отдельного человека до известной степени необходимым и незаменимым, но вместе с тем и более зависимым от дополнения его другими людьми; сколько бы ни говорил Ницше о самой беспощадной борьбе между личностями, а социализм, наоборот, – о полном устранении всякой конкуренции, как об условии полного развития индивидуума – во всем этом слышится один основной мотив: возмущение субъекта против нивелирования его и поглощения общественно-техническим механизмом. Всюду, где идет речь о внутреннем содержании результатов специфической современной жизни, где, так сказать, тело культуры спрашивают о своей душе, – каковой вопрос нас сейчас занимает по отношению к большим городам, – всюду ответ нужно искать в том уравнении, которое составляется между индивидуальным и надиндивидуальным содержанием жизни, – в приспособляемости личности, благодаря которой он уживается с внешними силами.

Психологическая основа, на которой выступает индивидуальность большого города, – это повышенная нервность жизни, происходящая от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений.

Познавательная способность человека основана на восприятии различий, то есть его сознание возбуждается восприятием разницы между переживаемым впечатлением и непосредственно предшествовавшим. Устойчивые впечатле-

²¹ Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3-4.

ния, протекающие с небольшими разницеми, привычным образом и равномерно и представляющие одни и те же противоположности, требуют, так сказать, меньшей затраты сознания, чем калейдоскоп быстро меняющихся картин, резкие границы в пределах одного моментального впечатления, неожиданно сбегающиеся ощущения. Большой город создает именно такие психологические условия своей уличной сутолокой, быстрым темпом и многообразием хозяйственной, профессиональной и общественной жизни. И тот глубокий контраст, который существует между жизнью большого города и жизнью маленького города или деревни, отличающейся медленным, привычным и равномерным ритмом душевной и умственной жизни, этот глубокий контраст вносится в наши органы чувств, – этот фундамент нашей душевной жизни, – и в то количество сознания, затраты которого требует от нас, как от существ, познающих лишь на основании различий, большой город.

Это и делает понятным преобладание интеллектуального характера душевной жизни в больших городах сравнительно с малыми городами, где больше требуется проявлений души и отношений, основанных на чувстве. Последние коренятся в менее доступных сознанию душевных сферах и вырастают скорее всего в спокойной атмосфере равновесия неизменных привычек, в то время как место рассудка – в прозрачных, сознательных, высших сферах нашей души; рассудок и есть самая гибкая из наших внутренних сил; он не нуждается в потрясениях и внутренней встряске, чтобы разобраться в смене и противоположности явлений, в то время как консервативное чувство только благодаря таким встряскам и потрясениям и может идти в ногу с ритмом внешних явлений. Этим типичный житель большого города – тип этот представляет, конечно, тысячи модификаций – создает себе средство самозащиты против угрожающих его существованию течений и противоречий внешней среды: он реагирует на них не чувством, а преимущественно умом, которому развившееся сознание доставило гегемонию в душевной жизни. Реагирование на явления отведено благодаря этому в наименее чувствительный психический орган, который очень далеко отстоит от глубин человеческого характера. Эта рассудочность, признаваемая своего рода охраной субъективной жизни от насилия большого города, разветвляется на отдельные явления, которые в свою очередь иногда снова сплетаются. Большие города были издавна центрами денежного хозяйства, так как разнообразие и сосредоточение в них обмена придало орудию обмена такое важное значение, какого оно едва ли достигло бы в деревне при скудости ее

обменных отношений. Но денежное хозяйство и преобладание рассудочности стоят в теснейшей связи между собою. Им обоим свойственно конкретное деловое отношение к людям и вещам, при котором нередко формальная справедливость сочетается с беспощадной жестокостью. Чисто рассудочный человек равнодушен ко всему, что, по существу, индивидуально, так как индивидуальное может вызвать такое отношение и реагирование, которое не исчерпывается одной логикой; точно также принцип денег устраняет всякую индивидуальность явлений. Деньги спрашивают только о том, что является общим для всех соответственных явлений, а именно о меновой ценности, которая нивелирует всякое качество и всякую оригинальность под единственный критерий количества. Все душевные отношения между людьми основаны на их индивидуальности, тогда как рассудочные отношения считаются с людьми как с цифрами, как с элементами, по существу совершенно безразличными, ценными лишь по их объективным поддающимся точному взвешиванию трудам. Так точно и житель большого города считается со своими поставщиками и покупателями, со своей прислугой и очень нередко с людьми своего общества. Совершенно противоположен характер людских отношений в маленьких кругах; здесь обязательное знание индивидуальностей неизбежно делает отношения более проникнутыми чувством, отвлекает до известной степени от чисто объективной оценки людей по тому, что от них можно получить и чего они требуют в возмездие за свои услуги. В области психологии хозяйственной жизни существенным в этих кругах является то, что товар производится для покупателя, которым он заказан, так что производитель и покупатель знают друг друга; наоборот, большой город настоящего времени живет почти исключительно производством для рынка, то есть для совершенно неизвестных, самим производителем никогда не виденных покупателей. Вследствие этого интересы обеих сторон становятся до беспощадности деловыми, и их рассудочный хозяйственный эгоизм не может быть смягчен действием личных отношений. И это, очевидно, стоит в такой тесной связи с денежным хозяйством, – которое господствует в больших городах, подавляя в них последние остатки производства для собственного потребления и непосредственного обмена и уменьшая в них с каждым днем работу для определенного круга покупателей, – что невозможно теперь сказать, какой из этих факторов был первичным и какой вторичным: повлияло ли духовное интеллектуальное настроение большого города на распространение денежного хозяйства, или, наоборот, последнее было определяющим фактором для перво-

го. Несомненно лишь то, что уклад жизни больших городов был почвой, вскормившей взаимодействие между этими двумя факторами. Следующее выражение величайшего из английских историков духовной культуры дополнит мою мысль: «Во все течение английской истории Лондон никогда не был сердцем Англии, он часто был ее мозгом и всегда – денежной кассой!»

В одном, по-видимому, незначительном явлении на поверхности жизни соединились чрезвычайно характерно те же самые душевные наклонности. Дух современности все более и более проникается математикой. Идеалу естествознания, – превратить мир в арифметическую задачу, уложить каждую часть его в математическую формулу, – соответствует математическая точность практической жизни, вытекающая из денежного хозяйства; это оно так заполнило день такого множества людей взвешиванием, сосчитыванием, числовыми определениями, переводом качественных ценностей на количественные. Этот арифметический характер денег внес в отношение между элементами жизни определенность, точность в определении равноценностей и различий, безусловность договоров и условий; как на внешнее изменение, благодаря этому арифметическому характеру, следует и указать на всеобщее распространение часов. Но причиной и результатом этой черты нашей жизни послужили условия, сложившиеся в большом городе.

Обстоятельства и жизнь жителя большого города бывают обыкновенно чрезвычайно разнообразны и сложны, и, что особенно важно, благодаря скоплению такой массы людей со столь дифференцированными интересами, их жизнь и деятельность слагается в такой многочисленный организм, что без самой пунктуальной точности договоров и выполнения их все обратилось бы в полнейший хаос. Если бы все часы в Берлине внезапно стали неверно или разно показывать время, хотя бы в продолжение одного часа, то вся хозяйственная и прочая жизнь этого города была надолго бы расстроена. К этому прибавляется еще один, с виду еще более внешний, фактор – большие расстояния, благодаря которым напрасные ожидания и запоздалые посещения приводят к ничем не возмещаемой потере времени. Таким образом, техника жизни больших городов вообще немислима без самого точного распределения всякой деятельности и всех взаимоотношений по установленной схеме времени, лежащей вне субъекта. Но и здесь выступает то обстоятельство (составляющее в сущности задачу настоящего исследования), что из каждого пункта на поверхности жизни можно опустить лот в самые глубины души, что все самые банальные внешности свя-

заны в последнем счете с конечным решением вопроса о смысле и стиле жизни. Пунктуальность, рассчитанность, точность, к которым принуждает жизнь большого города, ее сложность и пространность не только стоят в теснейшей связи с его денежно-хозяйственным и интеллектуалистическим характером, но должны также окрашивать и внутреннее содержание жизни и содействовать уничтожению тех иррациональных, инстинктивных самовластных свойств и импульсов, которые имеют склонность самостоятельно определять формы жизни вместо того, чтобы брать ее извне в виде готовой схемы. И хотя характеризуемые ими самодовлеющие существования отнюдь не представляют чего-то невозможного в городе, все же они находятся в прямой противоположности к его типичным существованиям, и это объясняет страстную ненависть, питаемую к большому городу такими натурами, как Рескин и Ницше, – натурами, для которых ценность жизни заключается именно в несхематическом, своеобразном, не поддающемся равному для всех определению, натурами, у которых из того же источника, из которого вытекает эта ненависть, рождается также ненависть к денежному хозяйству и к интеллектуализму в жизни.

Те же факторы, которые точностью и минутной пунктуальностью привели к совершенно безличной формации, влияют, с другой стороны, на крайнее развитие ее индивидуальности. Нет, быть может, другого такого явления душевной жизни, которое было бы так безусловно свойственно большому городу, как бесчувственное равнодушие. Оно является следствием тех быстро сменяющихся и в своей противоположности тесно стекающихся раздражений нервов, которые, по нашему мнению, приводят в больших городах к развитию интеллектуальности; вследствие этого как раз глупые и духовно неподвижные люди обыкновенно и не бывают блазированы. Подобно тому, как неумеренные наслаждения вызывают в человеке атрофию чувств, так как они до тех пор вызывают сильнейшие реакции со стороны нервной системы, пока она не перестает, наконец, реагировать окончательно, – подобно этому и более скудные впечатления требуют от нервной системы, благодаря быстроте и противоположности своей смены, настолько сильного реагирования, так стремительно треплют ее, что она должна отдать на это последний запас сил и не имеет возможности, оставаясь в той же среде, собрать новые. Возникающая таким образом неспособность реагировать на новые раздражения со свойственной нервам энергией и есть та разочарованность, которую обнаруживает, собственно говоря, каждый ребенок

в большом городе при сравнении с детьми более спокойной и менее разнообразной среды.

К этому физиологическому источнику блазированности большого города присоединяется и другой, заключающийся в денежном хозяйстве. Сущность блазированности есть притупленность восприятия различия вещей, не в том смысле, чтобы различия воспринимались неправильно, как это бывает с тупоумными людьми, а в том, что значение и ценность разницы между вещами, а потому и сами вещи кажутся ничтожными. Они представляются человеку с притупленными чувствами однообразно тусклыми и сырыми, ничего не стоящими, недостойными никакого предпочтения перед другими. Такое душевное состояние есть настоящее субъективное отражение всепроницающего денежного хозяйства. Однообразно оценивая все разновидности вещей, выражая качественные различия между ними одним критерием количества, становясь бесцветной и безразлично общей мерой для всех ценностей, деньги становятся также самым страшным нивелирующим фактором. Деньги решительно отбрасывают ядро вещей, их своеобразность, их специфическую ценность, их несравнимые особенности. В вечно движущемся денежном потоке все вещи и ценности плавают с равным удельным весом, все они находятся на одной плоскости и отличаются лишь величиной занятого на последней пространства. В отдельных случаях эта окраска, или, вернее, обесцвечивание вещей их денежным эквивалентом может быть незаметно малое; но то отношение, которое обнаруживает современный богач к приобретенным им за деньги предметам, является обыкновенно характерным для отношения всего общества к этим предметам. Поэтому большие города, центры денежного хозяйства, где продажность вещей гораздо больше, чем в небольших местностях, стали типичными местами блазированности. В них достигает, относительно, высшей степени результат того скопления людей и предметов, которое возбуждает индивида к величайшей затрате нервных сил. Но чисто количественное увеличение подобных условий приводит к прямо противоположному результату: к тому своеобразному приспособлению блазированности, при котором нервы находят последнюю возможность примирения с содержанием и формами жизни больших городов, в том, что они окончательно отказываются реагировать на них. Это самоохранение известных натур, покупаемое ценою обесценивания всего объективного мира, под конец неизбежно приводит к чувству такого же обесценивания и собственной личности.

В то время как для такого существования субъекту приходится считаться лишь с собою самим, для его самоохранения требуется с его стороны не менее отрицательного поведения в его социальных отношениях к большому городу. Внутренние отношения жителей больших городов друг к другу формально характеризуются замкнутостью, обособленностью. Если бы непрерывным внешним сношениям с бесчисленным множеством людей должно было бы соответствовать так же много внутренних реакций, как в маленьком городе, где знаешь почти каждого встречного и к каждому имеешь непосредственное отношение, — если бы это было так, внутренний мир распался бы на атомы, и душевное состояние стало бы прямо невозможным. Отчасти это психологическое обстоятельство, отчасти право на недоверие, которое мы питаем к быстро проходящим мимо нас, едва задевая наше внимание, элементам жизни большого города, вынуждают нас к той замкнутости, вследствие которой мы часто не знаем даже с виду своих многолетних соседей, замкнутости, которая нередко заставляет жителя маленького города считать нас холодными и бесчувственными. И действительно, если я не ошибаюсь, в глубине этой внешней замкнутости лежит не только безразличие, но и, — гораздо чаще, чем мы это сознаем, — некоторое отвращение, взаимная отчужденность и отдаленность, которые при первом более близком соприкосновении тотчас переходят в ненависть и борьбу. Весь внутренний строй таких людских отношений состоит из чрезвычайно различных ступеней симпатии, безразличия и отвращения самого краткого или самого длительного характера. Область безразличия при этом вовсе не так обширна, как это на первый взгляд кажется; деятельность нашей души отвечает более или менее определенным ощущениям на каждое почти впечатление, получаемое от другого человека, и только несознанность, скоротечность и быстрая смена этих ощущений приводит к видимому безразличию. В действительности последнее было бы нам также несвойственно, как невыносимо было бы расплывчатое постоянное обоюдное произвольное внушение. От обоих этих опасностей большого города нас охраняет антипатия, первичная стадия еще скрытого антагонизма практической жизни; она помогает создаться расстоянию между людьми и удалению их друг от друга, без чего жизнь в таких городах была бы невозможна; ее степень и ее разновидности, ритм ее зарождения и исчезновения, формы, которыми она удовлетворяется — все это создает вместе с связующими, в тесном смысле, мотивами нераздельное целое жизни большого города: то, что в по-

следней сначала кажется разрушающим всякую общественность элементом, есть лишь один из самых элементарных факторов социального развития.

Но эта замкнутость с господствующим в ней скрытым отвращением есть опять-таки лишь форма или внешность гораздо более всеобщей духовной сущности большого города. Дело в том, что он доставляет индивиду такую личную свободу и в таких больших размахах, что к этому нельзя привести никакой аналогии из другой области. Это может быть вообще сведено к одной из весьма типичных тенденций развития общественной жизни, к одной из немногих тенденций, для которых можно найти приблизительно общую формулу. Первейшая стадия социальных образований, как указываемых историей, так и современных, следующая: относительно небольшой круг, резко ограничившийся от соседних, чужих или враждебных кругов, но зато теснее сомкнувшийся в самом себе; он представляет каждому отдельному члену только ограниченное поле для развития своих личных качеств и для свободной, под собственной ответственностью, деятельности. Таково начало политических и семейных групп, партий, религиозных общин; самосохранение очень юных обществ требует строгого ограничения и центростремительного единства и не может потому разрешить индивиду свободу и своеобразность внутреннего и внешнего развития. От этой стадии социальная эволюция расходится одновременно в две различные, хотя и соответствующие друг другу, стороны. Постольку, поскольку группа растет, – численно, пространством, значением и жизненным содержанием, – постольку ослабевает ее непосредственное внутреннее единство, и резкость первоначального ограничения себя от других смягчается взаимными отношениями и связями; одновременно с этим индивид получает свободу деятельности в гораздо большей степени, чем ее давала первоначальная ревнивая замкнутость, и становится своеобразным и исключительным, к чему дает основание и что делает необходимым разделение труда в разросшейся группе. По этой формуле шло развитие государства и христианства, цехов и политических партий и бесчисленного множества разных других групп, хотя, конечно, особенная сила и условия значительно модифицировали общую схему. Но мне кажется, что ее можно заметить и в развитии индивидуальности в пределах городской жизни. Маленький город как древности, так и средних веков клал личности пределы, – ее передвижению и внешним сношениям, ее самостоятельности и внутренней дифференциации, – пределы, в которых современный человек задохнулся бы: житель большого города, переселившийся в маленький, и сей-

час еще чувствует стеснение. Чем меньше такой круг, составляющий нашу среду, чем теснее пределы отношений к другим, тем больше следит он за поведением, жизнью, мыслями индивида, тем скорее количественная или качественная своеобразность разрушила бы рамки целого. В этом отношении античный полис имел, по-видимому, вполне характер маленького города. Постоянная опасность со стороны врагов, ближних и дальних, вызвала тесное политическое и военное единение, надзор гражданина за гражданином, ревнивое отношение целого к личности, частная жизнь которой была совершенно подавлена и возмещалась ему, в лучшем случае, деспотизмом в собственном доме. Чрезвычайная подвижность и беспокойность, которая только и придавала своеобразные красочные переливы афинской жизни, объясняется, быть может, тем, что народ, состоящий из резко очерченных индивидуальностей, постоянно боролся против постоянного внешнего и внутреннего давления со стороны обезличивающего маленького города. Это вызывало всегда напряженную атмосферу, в которой слабейшие подавлялись, а сильные вызывались к страстной борьбе за самосохранение. Именно благодаря этому достигло расцвета в Афинах то, что следует, за неимением более точного выражения, назвать «общечеловеческим» в нашем духовном развитии. Ибо это и есть та связь, которую мы признаем действительным и историческим фактом: самые обширные и самые общие содержания и формы жизни теснейшим образом связаны с наиболее индивидуальным; и те и другие имеют свою общую первичную стадию развития и своего общего антагониста в тесных союзах и группах, которые из чувства самосохранения защищаются от более широкого и всеобщего вне и от свободной деятельности и индивидуальности внутри. Подобно тому, как в пору феодализма «свободным» считался тот, кто подчинялся общегражданскому праву, то есть праву больших социальных групп, а несвободным – тот, чьим правом были исключительно законы узкой феодальной группы, – подобно этому и сейчас житель большого города «свободен» (в духовном, утонченном смысле) сравнительно с мелочностью и предрассудками, связывающими жителя маленького города. В самом деле, независимость индивидуума, являющаяся результатом взаимной замкнутости и безразличия, составляющих условия духовной жизни наших широких кругов, нигде не чувствуется так сильно, как в тесной сутолоке больших городов, потому что физическая близость и скученность только подчеркивают духовную отдаленность. Ведь это, очевидно, только обратная сторона той же свободы, что при этом нигде не чувствуешь себя таким одиноким и покинутым,

как именно среди общей давки больших городов. Здесь, как и вообще, отнюдь не необходимо, чтобы свобода человека отражалась в его душевной жизни ощущением благополучия. Если, как мы выяснили, большой город можно считать средоточием индивидуальной и социальной свободы, являющейся результатом всемирно-исторического процесса взаимодействия между расширением территории и ростом потребности в личной свободе, то это зависит не от одних только непосредственных наглядных признаков большого города, не от одной только обширности территории и не от одного только огромного числа его жителей; этому в значительной степени способствовало также то обстоятельство, что большие города постоянно были средоточием космополитизма. Рост богатства, которое, как известно, достигши известной высоты, начинает увеличиваться как бы само собой чрезвычайно быстрым темпом, может служить примером для роста кругозора хозяйственных, личных и духовных отношений в большом городе, для роста его духовного округа: все это за известными пределами растет в геометрической прогрессии. Всякое достигнутое им в его развитии расширение служит основанием для дальнейшего, не одинакового, но более значительного расширения; к каждой нити, выпрявленной из процесса его развития, прирастают как бы сами собой новые нити, точь-в-точь как поземельная рента в городе растет сама собой от одного лишь развития обмена и сообщения. Тут именно количественность жизни непосредственно переходит в качественность, в характер. Сфера жизни маленького города обыкновенно замкнута в себе и ограничена собой. Для большого же города решающим является то обстоятельство, что его внутренняя жизнь волнообразно широко распространяется по государству и вне его. Пример города Веймара не противоречит этому: значение этого города было связано с проживанием в нем отдельных личностей, и оно исчезло вместе с ними; большой же город характеризуется полной независимостью даже от самых значительных отдельных личностей, – обратная сторона и оплата той независимости, которой пользуется в нем личность. Самое существенное значение большого города заключается в его функциональном значении за пределами его физических границ, и это его влияние отдается обратно и делает жизнь большого города значительной, важной и ответственной. Как человек не исчерпан пределами его тела или области, которую он непосредственно заполняет своей деятельностью, но лишь суммой влияния, которое он оказывает во времени и в пространстве, – так и город равен совокупности оказанного им за его ближайшими пределами влияния. Это только и есть его

настоящий объем, в котором выражается его бытие. Это служит уже указанием на то, что индивидуальная свобода, являющаяся логическим и историческим дополнением громадного объема индивидуального бытия должна быть понята не только отрицательно, в смысле одной только свободы деятельности и отказа от предрассудков и филистерства; для нее существенно то, что самобытность и оригинальность, которая в конце концов свойственна так или иначе всякому, могла выразиться в условиях данной жизни. Что мы следуем законам собственной природы, – а это ведь и есть свобода, – это станет для нас и других вполне ясным и убедительным только тогда, когда и внешнее проявление этой природы будет отличаться от внешнего проявления природы других; одно то, что нас нельзя смешать ни с кем другим, доказывает, что формы нашего существования не навязаны нам никем другим. Города – прежде всего центры наибольшего развития разделения труда; в этом они порождают такие крайности, как доходную профессию «четырнадцатого» в Париже: это лица, которые в обеденное время готовы явиться в соответственном платье всюду, где за обедом собралось тринадцать человек; их можно разыскать по вывеске над их дверью. Соответственно увеличению своих размеров, город представляет все больше условий для разделения труда: он создает круг, который вследствие своих размеров способен вместить огромную массу самого разнообразного труда, тогда как одновременное скопление людей и их борьба за покупателя вынуждают отдельную личность к специализации труда, при которой она труднее может быть вытеснена другой. Решающим здесь является то, что городская жизнь превратила борьбу с природой за пропитание в борьбу за человека, что выгода, за которую борются, получается не от природы, а от человека. Ибо тут дело не сводится к одной только что указанной специализации, но к чему-то более глубокому: продавец должен всегда стремиться вызвать в клиентах новые и особенные потребности. Необходимость специализировать работу, чтобы найти еще неисчерпанный источник дохода, не легко замещаемый труд, влияет на дифференциацию, утонченность, большее богатство потребностей публики, что, с своей стороны, должно в ее среде привести к очевидному увеличению личных особенностей.

А это ведет к духовной, в тесном смысле слова, индивидуализации душевных качеств, и в этом направлении влияет, соответственно своим размерам, и город. Можно назвать тут же целый ряд факторов. Прежде всего – трудность приобрести значение при огромном масштабе жизни больших городов. Когда

количественное увеличение его значения и его энергии доведенны до высшего предела, – тогда начинают обращаться к качественным особенностям, чтобы таким образом путем возбуждения впечатлений разницы, привлечь как-нибудь на свою сторону внимание социального круга; в конце концов это приводит к умышленным чудачествам, к специфическим для большого города экстравагантностям, самообособлению, капризам, претенциозности, смысл чего заключается уже не в содержании того или другого поведения, а только в его форме: в том, чтобы быть непохожим на других, чтобы выдвинуться и тем стать заметным. Для многих это, впрочем, единственное средство, благодаря вниманию других, самому начать ценить себя и сознавать, что занимаешь некоторое место. В этом смысле оказывает влияние один незаметный, но в сумме своего действия заметно проявляющийся момент: краткость и редкость встреч друг с другом сравнительно со сношениями в маленьких городах. Это обстоятельство вызывает старание выказать себя резче, полнее, возможно характернее, в гораздо большей степени, чем там, где ясное представление о личности дают уже частые и долгие встречи.

Самой глубокой, однако, причиной влияния именно больших городов на наибольшую индивидуализацию личности – безразлично, всегда ли это по праву и всегда ли с успехом – кажется мне следующее. Развитие современной культуры характеризуется перевесом того, что можно было бы назвать объективным духом, над духом субъективным; это значит: в языке и праве, в технике и искусстве, в науке и предметах домашнего обихода заключен дух, за ежедневным ростом которого субъект поспевает далеко не вполне, а часто отстает от него. Если мы обратим внимание хотя бы на огромную культуру, воплотившуюся за 100 последних лет, в предметах и в познании, в институтах и комфорте, и сравним ее с культурными успехами, сделанными в тот же промежуток времени индивидами, – хотя бы только высшего порядка, – разница между ростом того и другого окажется ужасающей; в некоторых пунктах можно будет отметить даже регресс культуры у индивидов: в духовном отношении, относительно утонченности (*Zartheit*), идеализма. Такая разница является главным образом результатом увеличивающегося разделения труда, потому что последнее требует от личности все более односторонней работы, что при высшем своем развитии очень часто убивает личность как целое. Во всяком случае личность отстает все дальше и дальше от преобладающей объективной культуры. На практике и в неясном чувствовании индивид, быть может, сильнее, чем им это

сознается, низведен до *quantite negligeable*, стал пылинкой перед огромной организацией предметов и сил, которые постепенно выманивают из его рук весь прогресс, все духовные и материальные ценности. Переводят их из формы субъективной жизни в чисто объективную. Нужно еще только указать на то, что большие города являются главной ареной этой, перерастающей все личное, культуры. Здесь в зданиях и учебных заведениях, в чудесах и комфорте техники, в формах общественной жизни и внешних государственных институтах скачивается такая подавляющая масса кристаллизованного, обезличенного духа, что перед ним личность, можно сказать, совсем бессильна. Жизнь для нее становится с одной стороны бесконечно легкой, так как ей со всех сторон напрашиваются возбуждения и интересы, все для заполнения времени и мыслей, и это постоянно держит ее точно в потоке, где пловцу едва нужно делать кое-какие движения. Но, с другой стороны, жизнь индивида слагается ведь все более и более из такого безличного содержания и материала, которые стремятся подавить специфически-личную окраску и оригинальность; так что, для того, чтобы это личное спаслось, необходимы величайшая своеобразность и особенность. Они должны быть даже преувеличенными для того, чтобы могли быть услышаны. Атрофия индивидуальной культуры, вследствие гипертрофии объективной, составляет причину той страшной ненависти, которую питали к большому городу проповедники крайнего индивидуализма, главным образом, Ницше; но это была также причина того, почему последние так страстно любимы именно в больших городах, почему именно жителю большого города они кажутся вестниками и освободителями его неудовлетворенной тоски.

Если обратиться к вопросу об историческом месте обеих этих форм индивидуализма, которые создались из количественных отношений большого города: индивидуальной независимости и выработки личных особенностей, – то обнаружится совершенно новое значение большого города в общей истории духовного развития. Восемнадцатый век застал человека насильно связанным потерявшими всякий смысл цепями политического, аграрного, сословного и религиозного характера, – стеснениями, навязавшими индивиду неестественные условия и давно ставшие несправедливостью формы неравенства. Среди этого положения раздался призыв к свободе и равенству, – выражение веры в полную свободу деятельности индивида в области социальных и духовных отношений. Она должна была немедленно проявить общие всем благородные задатки, которые такими были заложены в каждом человеке природой и только извращены

обществом и историей. Рядом с этим идеалом либерализма, в XIX веке вырос другой, под влиянием, отчасти, Гёте и романтики, отчасти под влиянием экономического разделения труда освобожденные от исторических цепей индивиды захотели теперь отличаться друг от друга. Уже не «общечеловеческое» в личности, а, наоборот, ее качественные особенности и своеобразность определяют теперь ее значение. В борьбе между этими двумя родами определения роли субъекта в обществе и проходит вся внешняя и внутренняя история нашего времени. Давать место для спора и попыток к слиянию обоих есть функция большого города, так как его своеобразные условия дают, как мы нашли, возможность и повод для развития обоих. Они приобретают этим совершенно особенное, чрезвычайно значительное положение в ходе развития душевной жизни, они становятся одними из тех крупных исторических образований, в которых на равных правах соединялись и развивались противоположные, объемлющие жизнь, течения. Но этим, – все равно, относимся ли мы с симпатией или антипатией к отдельным явлениям этого рода, – большой город выходит из той сферы, по отношению к которой мы обладаем правами судьи. Так как это право с начала до конца принадлежит истории, клеточку которой мы в преходящем бытии составляем, то наша задача не обвинять и не оправдывать, но понимать.

Вопросы:

1. Перечислите особенности поведения горожанина, выделенные Г. Зиммелем, в отличие от жителя деревни?
2. Какие приметы городской жизни, описанные в 1903 году, характерны для нашего города на данный момент?
3. Какова историческая роль больших городов в судьбах горожан?

Глазычев В. Представления о городе в культурно-исторической перспективе. Типология городов²²

<...> Слово «город» употребляют все, но единственно кто точно знает, что говорит, – это географы, у них есть карта, на карте стоит точка и под точкой надпись – город. Один маленький детский вопрос. Все знают, что во Франции некогда случилась революция, прозванная Великой (конец 18 века). Раньше, я не знаю, как сейчас вам это излагают, нам было понятно: третье сословие, буржуазия, прорывается к власти, ей мешает заостенелая структура феодального управления и дворянских привилегий, и в этом есть значительная доля правды, хотя и упрощенной. Я задам вопрос: где начинаются революции? Мало сказать: Великая французская революция началась в Париже. А где в Париже? В каких средовых условиях возникает ситуация, когда может начаться революция, что для этого надо?

Реплика из зала:

– В подворотне.

В подворотне вы можете ограбить прохожего, революцию в подворотне не сделаешь, для этого вам нужно пространство, свободное пространство, экстерьер и интерьер города, в котором возможно собираться группой, вам нужно сообщение этого внешнего пространства с этим внутренним – раз, и вам нужна толпа зрителей, которая способна увидеть, что нечто происходит – это два. Французская революция началась в уличном ресторане, и пока не было уличного ресторана, бунты быть могли, а революции – нет. Я не передергиваю. На самом деле город, пока мы говорим «икс», определится прежде всего из того, в какую систему знаний вы этот «икс» поместите. На самом деле, никакого города просто нет. Город становится или не становится. Это очень существенно. Если открыть Ветхий Завет, то у пророка Ионы, помимо прочих трагических происшествий, можно прочесть вполне бытовую зарисовку. Я цитирую по памяти, но точно: «Ниневия же была город великий на три дня пути». Что такое город на три дня пути? В каком смысле город? Что это на самом деле было? Хотя в школе все проходили, что была Ассирия, в ней была Ниневия – это все знают, раскопки там были, крылатые быки всякие. Что такое город на три дня

²² Глазычев В. Представления о городе в культурно-исторической перспективе. Типология городов: доклад. URL: <http://www.uis.kiev.ua/discussion/goroda.html> (дата обращения: 02.04.2021).

пути? Сегодняшний аналитик ответит: «Это была агломерация (есть такое очень точное понятие), в которой соединялись признаки города и сельскохозяйственного региона, являющие одно органическое целое». Одна эта фраза будет проинтерпретирована в этом случае таким образом: ландшафт, организованный на три дня пути, будет системой чередований того, что мы назовем угожьями, а также храмов, дворцов, жилых кварталов и всего прочего, а это уже предполагает такую тонкую вещь, как мобильность в неких пределах, которые называются по-украински «кордон», «городская межа» по-древнеславянски. Где проводится «межа»? Нет общего ответа на этот вопрос. Во всякое время и в каждом месте эта граница будет проводиться особым образом. Сегодня знание разделилось на множество слоев профессиональных в заповедниках таких, где и историки-то друг друга не понимают: средневековые ничего не знают про античность, античные ничего не слыхали про средневековье. А уж то, что географии не знают историки, я точно вам скажу. В каждой из этих традиций знания будет и своя граница города. У географов вы прочтете о различиях между физическим городом и функциональным городом. Включает ли город в себя дачи? Функционально город включает в себя дачи. Это инобытие города, городских отношений, городского образа жизни. Всегда дачи включает? Не всегда: была дача, которая противопоставлялась городу, была иным в принципе. Это несколько крошечных этюдинов, которые я рассказал только для одного: чтобы договориться, что мы будем называть городом. Что такое город, неизвестно до тех пор, пока мы – а это может быть политическая система, городское сообщество через своих спикеров или непосредственно, это могут быть эксперты разных типов – пока мы не договоримся, что мы вложим в это слово. Это принципиально важный вопрос. Я выписал здесь четыре словечка. (На доске – четыре слова: «Предгород, Город, Недогород, Негород».)

Это не научная классификация, но мне важно выделить некоторые типы, определяющие то, какое содержание стоит за словом, которое нечто называет городом. Самый древний город на земле, который до сих пор живой?.. Иерихон – ему 10 тысяч лет, как ноумену, как имени, как нечто, связанному с именем. Значит ли это одно и то же? Ну, конечно же, нет. Имя – то же, локализация – та же, а значение – от центра провинции до ничтожного провинциального городишки, а сегодня – одного из ключевых узлов становления возможно нового государства палестинского. Один локус в разные временные слои приобретает маски, меняет эти маски, постоянно преобразует самое себя. Афины для нас с

вами – центр аттической демократии, до середины прошлого века – провинциальное место турецкого гарнизона, с 1912 года – маленькая амбициозная провинциальная столица, сегодня – агломерация на 3,5 млн жителей, охватывающая всю историческую Аттику. Первое, написал я, – предгород. Предгород – очень существенная вещь не для истории мест. Вы, наверное, знаете, что есть принципиально разные картины эволюционного процесса. Один мы называем историей, или – историческим процессом, другой – генезисом, или генетическим процессом, когда вещи не просто следуют друг за другом, а порождают друг друга. К сожалению, генетическая история города до сих пор не изучена. Это трудно сделать. Тем не менее можно говорить о предгороде. И на примере того же Иерихона очень легко понять, что такое предгород. Это состояние, когда еще нет города или деревни или когда уже нет города или деревни. Деревня вовсе не древнее города, она моложе. Предгорода создали деревню, ведь первичный способ освоения территории – не деревенский, но еще и не городской. Каковы признаки городского, не научно, не строго, в ощущениях? Первое мы уже назвали: некоторое наличие незанятого пространства, незанятого застройками, посадками, это не значит не занятого вообще. Скажем, Нью-Йорк с 1812 года держал незастроенным по 1960 год в центре Манхэттена пустое пространство, в котором потом возник центральный парк. Это в месте, которое зарабатывало на квадратном футе всегда большие деньги. Ценность пустого пространства как публичного пространства, не в частной собственности находящегося, а в коммунальной собственности находящегося, позволяет себя выделить в неперенное наличие: есть это пространство – есть город, нет его – нет города, а жилье может быть, все, что угодно, может существовать. Вторая функция городского существования – значительное количество в любой момент времени ничем не занятых людей, не занятых производительной деятельностью. Если в городе есть незаполненные лакуны, пространство публично-коммунальное, где среди бела дня, я уж не говорю о ночи, нет этого наличия праздной толпы, значит нет функции центра притяжения, обеспеченного экономически, организационно, или он ослаблен чрезвычайно. Это относится к любому месту, которое принято называть городом, в любые моменты времени. Есть великая запись в летописи – запустение, это не разруха, запустение – это от слова «пусто», а пусто от людей, а не от чего-либо другого. Шаг за шагом можно выделить неперенные черты непременно городского. В предгороде этого еще нет. Это может быть очень крупное поселение на тысячи человек, но в предгороде нет публич-

ного пространства: все используется до предела и нет свободных от прямой жесткой деятельности людей, неважно, пахут ли они землю за городской стеной или потом от опасности убегают за эту стену, или они ремесленники. Это еще не город, но таких городов в истории бесконечно много.

Собственно город – идеал, а не факт. Город – это то, что история в каждом слове своего времени порождала как некоторую идеальную модель. Даже школьные учебники истории твердят: были Афины, будто других городов в античной Греции не было. А они были, и были совершенно другими: с другими конституциями, другими экономическими системами, с другими гражданскими правами. В Афинах неафиняне не имели гражданских прав, а в Коринфе имели, и до Коринфа – два шага. Но образ, идеал античного полиса трудами Аристотеля и целого ряда почтенных сочинителей укрепился в сознании напрочь. Город отличается от предгорода и от того, что написано ниже, одним единственным принципиальным отличием – наличием городского сообщества. Если его нет – города еще нет или уже нет. С этой точки зрения на территории Российской империи до 70-х годов прошлого века не было ни одного города, потому что городского права как отдельного права не существовало, после 1928 года его снова не существовало. До 70-х годов прошлого столетия самосознающего сообщества, способного выступать как сложная сеть групп, клубов, сил давления, имеющих способы и формы выразить свои мнения публичным, не подцензурным способом, которая вырабатывала свою собственную культурно-экономическую политику, вкладывая средства не как государство, не как налогоплательщик, а как горожанин, как часть сообщества городского, – такого на территории России тогда не было.

На территории Украины, как раз, существовало некогда Магдебургское право, привнесенное, правда, чужими, но закрепившееся, но ставшее слабой памятью к тому времени, очень трудно возрождавшейся. Но все-таки шанс этот был и остается как очень важный исторический прецедент. На территории собственно Великороссии такого вообще не было: что там было в Новгороде и Пскове – дело темное и очень гадкое. Вопрос становления городского сообщества, которое имеет предельно ясный индикатор, – число клубов, объединений, обществ и сообществ, образуемых горожанами, на 1000 или 10 000 людей. Это любопытный индикатор, вы знаете, каков среднеевропейский показатель числа гражданских объединений, не коммерческих и не конфессиональных, на 1000 жителей? В среднем, около 60. Где же они все находят себе место в публичном

пространстве города? Это чрезвычайно важная ситуация плотности социальных контактов.

Город вырастил четыре предмета, на которых выросло все это: биржа, а биржа – это театр, это не только место операций, это еще место, где люди видят друг друга оперирующими; второй театр города – суд как свободная система сугубо городского пространства и одновременно система театра, в котором тоже есть актеры под названием судья, истец, ответчик, адвокат, присяжные, – могучий театр, в котором выростал настоящий театр; третье – сам театр как система зеркала, в котором аудитория воспринимает некоторые ей предлагаемые действия, этим театром может быть и площадь; четвертое – городская харчевня, пивная, ресторан – место, в котором люди друг друга воспринимают, где идет постоянное общение тех, кто сидит, и тех, кто смотрит на идущих, потому что люди интереснее всего друг другу, и город является прежде всего системой кулис, которая обеспечивает возможность смотреть друг на друга разнообразно, богато, любопытно.

Из этого, казалось бы, невинного наблюдения в ретроспективном анализе вытекает такое следствие. Ради чего была устроена главная улица? Это театральная протянутая кулиса, которая была сделана ради шествия и исключительно ради этого, потому что утилитарной потребности в главной улице нет никакой. Первая европейская улица прокладывается прямая, как стрела, в Риме в начале 16 века. Зачем? Потому что самым главным зрелищем был съезд кардиналов к папскому дворцу. Это гигантской протяженности лента некоего действия, повторявшегося почти ежедневно. Первые прямые линии, соединившие другие точки зрения, а он задал образец всем, возникли для того, чтобы не давили друг друга толпы зрителей, которые собирались смотреть на монументы христианского пантеона. Это система визуальная, зрительная, зрелищная, динамичная, никакого отношения к так называемой утилитарной функции не имевшая, наоборот, под себя подминавшая, прочно искажавшая силовые поля, заставлявшая менять движение, строить мосты, ломать старые, потому что эта функция городского сообщества, особенно в городах центральных, сущностных и важных, оказывалась наиболее серьезной. И зримо это копирует Париж. Опять возникает зримый образец, и матушка трех проклятых королей, Мария Медичи, прокладывает первую улицу, первый бульвар в Париже, от этого бульвара и следов нет – там сейчас Новый Лувр, – но этот был первый. Возникает очередной могучий стереотип, идеал, признак города, причем большого города,

а маленький его воспроизводит в миниатюре, иногда в очень анекдотическом впечатлении.

Колониальные города Америки, мексиканские, имели огромные главные улицы, где гарцевали конно, и это была форма друг друга посмотреть и себя показать. Сегодня они облеплены застройками, и именно они являются главными проспектами и Мехико-сити, и Буэнос-Айреса. Это мощное отпечатывание образца, идеала, чисто внешнего, предметного, воспроизводимого бесконечно, по сей день крайне любопытно. Предмет города бесконечен, как вся история культуры. Можно сказать одну простую вещь: город является собой, то есть приближается к идеалу ровно настолько, насколько он индивидуален, он не квалифицируется, как не квалифицируется личность. Собственно городское сообщество, даже в том задавленном виде, в котором оно у нас существует, обладает гигантской структурной сложностью и многообразием. Если этого многообразия нет, то и города нет, тогда у нас с вами – недогород.

Недогород имеет еще хорошее обозначение – слобода. Это функциональное поселение. Вот как когда-то в России были стрельцы, так вот они и остались: Пушкарская, Затинная, Стрелецкая улицы, точно также выростала Текстильная и т.п. Самая большая слобода в мире – город Тольятти, Набережные Челны. Это не города, хотя сейчас там есть ядра городского сообщества, которые пытаются прорастить сквозь эту гигантскую слободу городское начало. Это драматическая борьба людей, которые осознают, что городом надо стать, и тех, которые удовлетворены, что на географической карте написано и в расписании поездов написано: «город Тольятти»; борьба эта сегодня идет как борьба идеологий и очень сильно пронизывает всю систему жизни этого гигантского поселения. Но есть слободы и куда поменьше. К примеру, Орджоникидзе, где я работал, – тоже слобода: минно-торпедная фабрика, при ней живут люди, к ним присобачен клуб, есть и парк. Не важно, как она называется: «фабрика Форда», или «КамАЗ», или «Торпедный завод», или «Оливетти». Такого рода слободы существуют при военных базах в Америке, на Филиппинах. Слобода постоянно сопутствует городу, но смешивать их смерти подобно, если стоит вообще задача поддержания и развития города как конкурентно способного социального организма, который несет прогресс вообще, если считать, что прогресс – это хорошо. Если считать, что прогресс – это плохо, то это другое дело. Но город связан с ним нерасторжимо. И эта ситуация недогорода, у которого есть шанс стать городом, гораздо более распространена, чем кажется на первый взгляд.

Есть еще одна ситуация, которую я тут обозначил, – негород. Негород – Москва. Почему? Потому что критическая величина собственно города, в котором возможно единое сообщество, была преодолена уже 25–30 лет назад. Критическая величина, за которой любые социальные группы распадаются на подгруппы, которые никогда не встречаются. Когда я знакомлюсь с людьми, с которыми я должен был бы быть знаком по слободе, по роду своих занятий, по Интернету через «Сиэтл». Это проблема вообще всех метрополий. Самые осознанные это метрополии вовлечены в мучительную борьбу, безнадежную, но совершенно необходимую, за то, чтобы удержать в себе городское начало. В чем эта борьба заключается, очень жестокая и хирургическая? Когда негород решает, что вот это место – это город, а все остальное – гори оно огнем; это слобода, спальное место – это все, что угодно. И начинает вкачивать невероятные ресурсы: и денежные, и энергетические, и человеческие – для формирования нового социального центра, бессмысленного центра. Не бизнес-центра – это такая же фабрика, как и всякая другая. Система общения новых пространств.

Вот так из абсолютной дыры, вызванной чудовищным экономическим кризисом, структурным кризисом, вылез город Детройт. Когда рухнула вся тяжелая промышленность, Детройт «сложился» совершенно. Так вот Детройт сегодня – единственный город, мне известный, в котором на набережной стоит памятник программе развития, принятый 27 лет назад. Фигур там нет – надпись. Так вот Детройт 27 лет назад принял программу стать городом, и стал им, правда, стряхнув 40 % населения, вообще не нужных городу. Это был мучительнейший процесс.

Вена сейчас переживает нечто подобное. И мой друг Ричард Найт, такой вот доктор городов, находящихся в проблемных ситуациях, занимается, вместе с венцами, а не сам по себе, «лечением» Вены, которая из культурного центра, музыкальной столицы с огромной традицией, оказалась на задворках Европы как город, в котором есть «шарики» под названием «Моцарт», «концерты Моцарта» и более ничего. Вена, которая за последние 30 лет потеряла лидерство в производстве музыкальных, ювелирных инструментов и в целом ряде традиционных областей, в которых привыкла лидировать, уступив это место японцам, не выдержав конкуренции. Вот сегодня, пройдя четыре года семинарской работы со всеми сообществами города, несущими профессиональные смыслы, и любые другие, Вена начинает выработать свою программу. И это еще займет,

наверное, несколько лет. Это интереснейший процесс, когда негород либо стремится к выработке в себе городского начала, либо нет.

Место, в котором нет такого стремления, мне лично хорошо известное, самое забавное на свете, мрачно забавное, – Лос-Анджелес. Вот уж это негород, доведенный до полного абсолюта. Вообще, его просто нет. Даже то, что называют «Даун-Тауном», – это где-то там, на горизонте, туда даже ехать не хочется, не то, чтобы идти. Ведь что любопытно: города Лос-Анджелеса вообще нет, даже надписи на географической карте нет такой; есть графство Лос-Анджелес, а в нем есть города, включая Санта-Монику, включая слободы, этнические, не-этнические. Городского начала как такового нет. Его, конечно, можно найти в той же Санта-Монике: Третья стрит – плюгавая такая улочка, провинциальная. Получается так: огромная империя, информативная, рядом Силиконовая долина начинается, Голливуд со всех этих круч – и ни малейшего признака города, его нет вообще. Более того, лос-анджелесцы этого не осознают, они даже не знают, что у них может быть город, они даже гордятся, что у них так. Ситуация негорода в этом параноидальном месте доведена до абсолюта. Четыре года назад я мог видеть, но лишь с высоты своего отеля, и никак не мог понять, что на крышах за значки. У всех спрашиваю – никто не говорит. В конце концов я узнал: это была полицейская маркировка крыш, для того чтобы полицейские вертолеты, летая над городом, могли определить, где они находятся. Символ настоящего негорода – поле боевых действий с криминалом, с параноидальным страхом оно, потому что в Лос-Анджелесе статистика преступлений не выше, чем в Вашингтоне, но где ничего подобного нет и где ситуация негорода перешла уже вообще в состояние массовой паранойи, где перед благополучным домиком на благополучной улице всегда будет таблица, предупреждающая: «Стрелять будем». Нормальной эту жизнь назвать нельзя. Возможность ситуации в негороде во все стороны: вниз, в небытие, вверх – назад в город, есть еще один путь, неведомый, – в глобальное пространство, не только сетевое.

Сегодня эта сверхзадача, которую ставит или не ставит городское сообщество, а иногда и власть в тех странах, где демократические традиции очень слабы (вроде Франции, которая делает вид, что она очень демократическая страна, но на самом деле имперская культурная традиция тут невероятно сильна, недаром ведь все парижские новые картинки архитектурные – президентские проекты: пирамида Лувра, Новая Арка и т.п., сделаны они на федеральные средства, город к этому не имел отношения, то есть город как субъект во Франции значит

меньше, чем в какой-либо другой европейской стране, недаром Россия вечно копировала эту «демократическую» страну), прочитывается в глобальном смысле очень сильно. Есть такая невероятная статистика: соотношение крупнейших метрополий по числу проводимых в них в год конгрессов. И как экономический инструмент (конгресс – это огромные деньги, которые получает город или не получает, если не выигрывает)... Так вот Париж – на первом месте, резко обошедший все остальные города, за второе, третье, четвертое места идет дикая битва между Нью-Йорком, Сингапуром, туда сейчас втемяшилась и Барселона на четвертое место, ставя себе эту задачу 25 лет назад, добившись проведения всемирной выставки лоббированием, подкупом чиновником для того, чтобы выскочить в эту ситуацию знаменосцев. Битва за это идет очень серьезная, и пока что ни Москве, ни Петербургу, ни Киеву в этой борьбе делать нечего. Это вопрос, потребовавший от Парижа гигантских средств: это же какие нужно вложения делать в информационную структуру, в транспортную структуру, абсолютно перестроить всю систему отелей.

Существует миф, что туризм дает прибыль, – совершенно не обязательно. Масса городов разорилась на туристах: Толедо в Испании от туризма только потерял; туда прокатывается 17 млн туристов в год, Толедо с этого имеет одни убытки – там туристы не ночуют: до Мадрида – 90 км. Тип города, его встроенность в глобальную сеть туризма, в систему функциональных структур, типа системы образования, повышения квалификации – вот еще один гигантский экономический ресурс. Кто на нем сегодня хорошо зарабатывает? В удельном весе, на тысячу жителей, – остров Крит, резко обойдя турок. Прописывание городского сообщества в мировой сетке, выявление, выставление себе сверхзадачи – думаете, это что-то новое? Ничего подобного. С этой точки зрения история дает невероятно много: битва, которая шла между Амстердамом и Антверпеном, была именно такой битвой, между региональными центрами Германии – битва этого типа, между Новгородом и Псковом в России – этого типа. Составительное начало, конкурентоспособность городов – одно из самых ранних социальных знаний, инструментализованных, то есть осмысленных, используемых и превращенных в волю действий, в истории человечества.

В этом смысле я завершаю тем, чем начал: город – это потенция, а не факт. Так всегда было в истории, и ни малейших признаков, что будет иначе, сегодня нет... Чем крупнее город, тем труднее ему самоопределиться, тем больше вре-

мени и энергии ему нужно для того, чтобы это самоопределение в жизнь воплотить, тем большая квалификация требуется, чтобы эту задачу решить.

Вопросы:

1. Согласно концепции В. Глазычева можно выделить четыре типа организации пространства : Предгород, Город, Недогород, Негород. Сделайте таблицу и напишите признаки каждого пространства.

2. Согласны ли вы с типологией В. Глазычева? Аргументируйте.

3. На основании этих признаков определите, чем на данный момент является Пермь – Предгородом, Городом, Недогородом, Негородом?

Введение

Ниже мы исследуем то, что можно считать знанием о городе. Мы задаемся вопросом, как можно теоретизировать о современном городе, не упуская из виду его невероятное разнообразие и жизненную силу и учитывая признаки самих бытующих в городе практик. Мы намеренно опускаем в нашем анализе общеизвестные работы, поскольку не считаем, что многообразие динамики города позволяет теоретизировать о нем в понятиях движущих структур. Мы обращаемся к другому урбанизму, который рассматривает город как место мобильности, как поток и повседневные практики, и который различает города по их повторяющимся феноменологическим образцам. Следуя Бруно Латуру и Эмили Эрман – мы имеем в виду их замечательный фотоальбом по современному Парижу, – такое рассмотрение требует взглянуть на город с точки зрения «олигоптика», сверху, снизу и между поверхностями города.

Мы обозначим центральные метафоры этого нового урбанизма повседневности. Мы видим три таких метафоры, проясняющие значение транзитивности, ежедневных ритмов и воздействий отпечатков для организации и жизнедеятельности городской жизни. Эти метафоры помещаются, соответственно, в традиции фланерства, в ритманализе и в отпечатках города. И хотя он широко признан, мы утверждаем, что этот урбанизм преувеличивает значение города как пространства для открытого потока, человеческого взаимодействия и непосредственной рефлексивности. Здесь мы попытаемся подойти к знанию о городе с иных позиций – с точки зрения институциональной, трансгуманной и дистанцированной природы городской жизни.

Новый урбанизм в контексте

Выдающиеся американские теоретики урбанизма в начале XX века – Патрик Геддес, Льюис Мамфорд и Луис Вирт – стремились обобщать знание о городе в различные исторические эпохи как о целостной системе. Они рассматривали город как организм. За неразберихой, шумом, суетой и беспорядком городской жизни угадывалась определенная органическая целостность. Город представлялся пространственно связным образованием, воплощавшим в себе особый образ жизни (стремительной, светской, анонимной) с отчетливым про-

²³ Амин Э., Трифт Н. Внятность повседневного города // Логос. 2002. № 3-4. С. 1–25.

странственным и социальным разделением труда внутри него, со специфическим отношением к деревне, стране в целом и к «внешнему миру», а также эволюционную линейность (цивилизацию и прогресс). Эти классики стремились теоретизировать город как социопропространственную систему с ее собственной внутренней динамикой. Так, например, Мамфорд видел смысл в разработке типологии городов: «Тиранополис» с его паразитизмом и гангстерами-диктаторами, «Мегаполис» с его алчностью, отчужденностью и варварством и «Некрополис» с его мародерством и примитивностью, следующими за войной, голодом и болезнями. То, как Мамфорд интерпретирует каждый тип как органическую систему, просто поразительно.

Но, независимо от того, можно ли рассматривать города в разные эпохи с такой точки зрения, современные города определенно внутренне согласованными системами не являются. Границы города стали слишком прозрачными и растяжимыми (как в географическом смысле, так и в социальном), чтобы теоретизировать его в качестве единого целого. Современный город не имеет завершения, у него нет центра, нет четко закрепленных частей. Он, скорее, представляет собой сплав зачастую рассогласованных процессов и социальной гетерогенности, местом взаимосвязи близкого и далекого, последовательностью ритмов; он всегда растекается в новых направлениях. Именно эту характеристику города нужно схватить и объяснить, не поддаваясь соблазну свести многообразие городских явлений к какой-либо сути или системной целостности.

За последние пятнадцать лет урбанистская теория проделала значительный путь к признанию многообразия и плюралистичности городской жизни. Большинство видных современных урбанистов, включая Мануэля Кастельса, Дэвида Харви, Саскию Сассен, Эдварда Соджа, Ричарда Сеннета, Майка Дэвиса и Майкла Диа, признают неадекватность одномерного представления о городе. Они отмечают наложение производительной деятельности на новые виды компетентной деятельности, на со-присутствие различных классов, социальных групп, национальностей и культур, на разительный контраст между богатством и роскошью с одной стороны и крайней нищетой – с другой, на множественность временных и пространственных параметров различных способов приобретения средств к существованию в городе. Но в то же время вполне справедливо было бы заметить, что, улавливая всю сложность городской жизни, они все же стремятся делать обобщения, опираясь на преобладание одного какого-то явления или на движущий все процесс.

Существует, однако, и другая традиция, которая упорно избегает подобных обобщений, пытаясь уловить столь важную банальность повседневной жизни в городе. У повседневной жизни много измерений. У Анри Лефевра, например, она состоит из «ежедневной жизни», определяемой как повторяющиеся материальные и человеческие практики, из «повседневности» как экзистенциального или феноменологического состояния и из «обыденности», представляющей собой нечто, вроде имманентной жизненной силы, пронизывающей собой все и вся, «единственное и безграничное время-пространство для «жизни» (Seigworth, 2000: 246), протекающее во времени и пространстве. Как город проявляется в повседневной жизни? – этот вопрос занимал, например, сюрреалистов, а позже – ситуационистов, которые пытались понять это посредством неконвенциональных путеводителей по городу и карт, манифестов и размышлений (Sadler, 1998). Этим отмечены и медитации странствующего в недрах различных городов Вальтера Беньямина, и его исследование массового потребления в городах как нового образа жизни. Тот же мотив мы находим и в работе Мишеля де Серто (1992) о том, как банальность – «захлестывающая общность» (с. 5) – «утверждается в наших привычках» (с. 5) как «грамматика повседневных действий» (Gardiner, 2000: 174).

В основе этого урбанизма повседневности лежит ощущение необходимости уловить феноменальность, которая не может быть познана в теории или в одном лишь сознании. Отчасти такое ощущение происходит из понимания повседневности как имманентной силы, как «избыток энергии, которая происходит ни от тела, ни от мира по отдельности, но от банальных движений чистого процесса» (Seigworth, 2000: 240). Как же ухватить эту онтологию «процесса в избытке»? Как полагает Сигворт, «для того, чтобы заглянуть “по ту сторону явлений”, философия повседневной жизни должна сосредоточить свое внимание на “Жизни”, на ее непосредственности... на жизни со всей ее тягучей и ослабленной человеческой/не-человеческой, неорганической/бесплотной, феноменальной/эпифеноменальной и банальной/насыщенной повседневностью» (2000: 246). Урбанизм повседневности должен проникнуть в смешение плоти и камня, человеческого и не-человеческого, недвижимого и текучего, эмоций и действий. Но что из этого следует отмечать, а что нет? И потом, надо знать город, недоступный сознанию, осмелившись вторгнуться в области поэтических откровений и чувственной близости. Но и такая задача тоже не обходится без

проблем. Как мы можем быть уверены, что эти области откроют нам виртуальность города? Как нам избежать совершенно бесполезных усилий?

Один из ответов на эти вопросы – использование метафор для того, чтобы уловить текущие процессы. Далее в этой главе мы рассмотрим сильные метафоры, традиционные для урбанизма повседневности. Первая – это метафора транзитивности, которая отмечает пространственную и временную открытость города. Вторая метафора изображает город как место, где сходятся многообразные ритмы, постепенно отчеканиваясь в ежедневных контактах и многочисленных переживаниях времени и пространства.

Фланер и транзитивность

Спекулятивная философия Вальтера Беньямина «в ее наиболее сильных аспектах не ищет истину в завершенности, но в деталях, которыми пренебрегли, и в еле уловимых нюансах» (Caygill, 1998: 152). И это более всего проявляется в исследованиях городов, по которым он скитался, – Парижа, Неаполя, Марселя, Берлина и Москвы. Беньямин использовал понятие транзитивности для описания города как места для импровизаций и смешений, которые возможны из-за того, что город пронизан насквозь прошлым, а также подвержен различным воздействиям пространства.

Это понятие пошло по рукам в 1924 году из рассказа фланера о Неаполе; здесь совершенно очевидно Беньямин был поражен театральностью города, его страстью к импровизации, его иронией. Неаполь выставляет напоказ свою транзитивность, когда священник, публично разглагольствующий о неблагоприятных поступках, может остановиться, чтобы благословить свадебную процессию; когда оказывается, что путеводитель Бедекера ничем не может помочь в поисках архитектурных мест или следов городского «дна»; когда разыгрываются сценки на многолюдной площади, где благородный господин торгуется с отяжелевшей дамой за вознаграждение, какое он хочет получить за то, что поднял оброненный ею веер. «Пористость – это неистребимый закон городской жизни, проявляющийся во всем», – в том, «как здания и действия взаимопроникают во внутренних двориках, аркадах и лестничных маршах, ... чтобы стать театром новых, непредвиденных констелляций. Печать определенности отсутствует» (Benjamin, 1997: 171, 169).

Транзитивность/пористость – это то, что позволяет городу постоянно формировать и изменять свой облик. Особо отмечая эту особенность в ряде улич-

ных импровизаций в Неаполе, Беньямин вполне ясно дает понять, что это относится и к другим городам. На примере Москвы 20-х годов он рассматривает транзитивность нового социализма, основанную на со-присутствии государственной бюрократической машины и молчаливых импровизаций индивидов, занимающихся неформальной торговлей и обменом. Транзитивность города проявляется в противостоянии новой монументальной архитектуры и нагромождения палаток и коробок, расставленных по тротуарам тысячами уличных торговцев, продающих все, что угодно. Транзитивность в обоих городах имеет различные последствия, но в обоих случаях это понятие запечатлевает город как повседневный процесс, приводимый в движение взаимодействием плоти и камня.

С помощью каких средств можно уловить транзитивность? Для начала Майкл Шерингэм утверждает, что «скрытый принцип изменчивости», который движет городской жизнью, требует и «соответствующего ему движения со стороны наблюдателя». Традиционные средства – карты, описания, макеты, выделение самого существенного – малопригодны. Нужно вжиться в рефлексирующего прохожего, во фланера, который, погружаясь в прогулку по городу через ощущения, эмоции и восприятия, вступает в «двусторонний контакт между городом и сознанием». В итоге этого контакта мы получаем «знание, неотделимое от этого процесса взаимодействия» (1996: 104, 111). Так, Шерингэм отмечает, что для Андре Бретона знание города зависело от установки на лирическое предвкушение и открытость, выраженные в смешении поэтического и фактического. Для Беньямина же, напротив, его автобиографический странник стремится к «праздности», в которой целенаправленная деятельность уступает место фантазмагориям. В своем путешествии по Марселю Беньямин помогал себе умеренным потреблением гашиша, чтобы замедлить поток наблюдаемого и увидеть его по-иному. В отличие от этого, рассказ о Неаполе сосредотачивается на восторженных впечатлениях берлинца от невероятно театрализованного средиземноморского города, а в Париже он полагается на взвешенные рассуждения об архитектуре аркад. Точно так же и Жак Реда в 1890-х увидел Париж сквозь призму аллегии, намечая путь, проходящий по ассоциативным связям, возникшим в ходе странствия.

Современный урбанизм возродил традицию фланерства рассматривать город с близкого, уличного, расстояния. Здесь мы опять наталкиваемся на мысль о том, что город как «переживаемое сложное образование» (Chambers, 1994)

требует альтернативных описаний и карт, основанных на странствиях. Замечательным примером такой работы служит исследование Рэчел Лихтенштейн и Йена Синклера (1999), в котором они буквально отследили жизнь и передвижения еврейского ученого и затворника Давида Родинского с тем, чтобы составить путеводитель по следам и местам этого жителя Восточного Лондона начала 1960-х. Это «психогеография» чужих пространств, отдельных памятников, местечек и еврейских поселений, где Лондон предстает как биографически отмеченный город <...>

«Теоретик» – это одаренный размышляющий прохожий, намеренно затерявшийся в каждодневной городской неразберихе и ритмах. Этот прохожий наделен и поэтической чувствительностью, и поэтической наукой, которую почти невозможно отделить от методологии исследования города. Беньямин, например, делал гораздо больше, чем просто впитывал в себя транзитивность Неаполя, Москвы и Марселя. Он не был наивным и впечатлительным дилетантом. Напротив, он был вооружен трансцендентальной спекулятивной философией, позволявшей ему отбирать, упорядочивать и интерпретировать его чувственный опыт города. Это были рефлексивные блуждания, подразумевавшие особую теорию городской жизни, требовавшую раскрытия мельчайших процессов, протекавших в городе.

Некоторые исследователи полагают, что именно чувствительность фланера и связует пространство, язык и субъективность, которые необходимы для «прочтения» города. Такие интеллектуальные блуждания не должны романтизировать город, но изображать разнообразие уличной жизни, неожиданные опровержения стереотипов. Показательно описание Нью-Йорка Джеромом Черином (1987): «Если вы хотите открыть для себя Нью-Йорк, идите в дюны: посетите эти пещеры в Южном Бронксе, откуда берет свое начало брейкданс как ритуальная война между враждующими шайками подростков. Или прогуляйтесь по «необлагороженной» Девятой Авеню, где все еще чувствуется наэлектризованное соседство с какой-то анархией, которая должна чувствоваться на улице. Молодежь и старики смешиваются, ссорятся, флиртуют... Или пойдите на Брайтон Бич, где осевшие там русские евреи, одетые в американскую одежду 50-х годов, пьют свой борщ. Посмотрите на страну мафии на Бат Бич, где молодые головорезы стоят у дверей ресторанов в своих самых шелковых рубашках. Прогуляйтесь в Ист Сайд, где китайцы, латинос и пожилые евреи вывалили

на улицы и в парки, как будто из одной комнатухи» (*цит. по*: Marback, Bruch and Eicher, 1998: 80).

Не может быть сомнения, что такого рода фланерство способно раскрыть множество потаенных секретов города. Но раскрываемые секреты – это особые секреты, и из особых частей города. Они не придают «аутентичность» городу и не в последнюю очередь потому, что эти описания сделаны с определенных субъективных позиций. Например, фланерство никогда не было безразлично к полу. Предоставляемые описания были в основном мужскими, зачастую обремененными чувственными коннотациями (толпы, улицы, салоны, здания воспринимались как сексуально возбуждающие, или зачастую проводились аналогии с женским телом и с женственностью). А женщины часто оказывались стереотипизированными избирательным взглядом, как пишет об этом Анджела Макроби: «Вытеснив женщин посредством разного рода насилия в сферу домашнего хозяйства, в мир покупок, во внутренний мир сексуального тела, женственности и материнства современность (modernity) смогла торжественно появиться в публичной сфере – на пространстве белых, мужчин, разума, рациональности и бюрократии. Небольшая прослойка молодых женщин из среднего класса до некоторого времени могла заниматься выполнением регулярной социальной работы в городе, в форме различного рода филантропической деятельности, но с развитием крупной государственной и правительственной инфраструктуры их услуги оказались ненужными... Ту “свободу”, которую давало этому меньшинству женщин их привилегированное положение, невозможно понять, не представляя себе опыта огромного большинства женщин и девушек, являвшихся лишь объектами пристальных взглядов, для которых город был местом их работы и обитания, которые жили в “трущобах” и путешествовали по городу не потому, что обрели некую новую свободу, но потому, что это было частью их повседневных поисков заработка. Как еще могла женщина получить работу, бегать по поручениям своих господ, немного отдохнуть и расслабиться, убежать от скученности в своем доме, если не слоняясь по улицам?»

Транзитивность, основанная на опыте женщин, занимающихся своими каждодневными заботами, не является характерной. Сказав это, мы обнаружим целый поток литературы о «фланёз» (фланёршах). Дебора Парсонс, например, показывает в своем исследовании описаний Парижа и Лондона в период между 1880 и 1940 годами, что фланез представляет определенные места очень подробно в своем «женском городском сознании». Сюда включено эмпирическое

знание коренных особенностей города и посредством этого знания – исследование того, что значит быть женщиной в городе, который предстает перед ней «зачастую многообещающим, иногда трудно переносимым, но всегда неотразимым, предоставляющим пространства, в которых женщина может осуществлять свою идентичность и иметь свой авторский голос». «Город всегда воспринимается в сочетании с сосредоточенностью на своей особой жизни, происходящей в нем». Таким образом, пол имеет очень важное значение в объяснении городской транзитивности, которое зависит от того, кто является наблюдателем или наблюдаемым.

Другая проблема фланерства – является ли блуждание и глазение по сторонам лучшим способом уловить транзитивность современного города, основанную на бесконечной протяженности и множестве связей. Насколько, например, полезно знание фланера для раскрытия «пористости» городской жизни, связанной с путешествием, такой, например, как результаты крупных ежедневных колебаний численности населения? <...>

Поэтики фланерского знания недостаточно. Транзитивность города следует улавливать другими средствами. Некоторые из них представляют сегодня уже обыденные технологии знания, исторические путеводители и фотографии, запечатлевшие изменения во времени, представления видов, иллюстрирующих город в движении (например, аэровидеосъемки), книги и фильмы, показывающие глобальные связи города (повествования культурных диаспор или глобальные цепочки снабжения города продовольствием). Мы проделали долгий путь к обретению таких инструментов, которые всего в одном шаге от улицы и которые больше не зависят от впечатлений знающего фланера и от используемых им инструментов (Featherstone, 1998).

Ритмы и ритманализ

Лефевр, как и Беньямин, увидел, что города держатся на отношениях непосредственности – на «музыке города», которую можно «раскрыть в процессе рефлексии». Глядя сверху, из окна, на перекресток в центре Парижа, Лефевр замечает множество потоков, движущихся с различными скоростями: люди, пересекающие улицу, останавливающиеся и разгоняющиеся машины, толпы народа, снующего в разных направлениях, смешение шумов и запахов. И он добавляет: «к этому неумолимому ритму, который едва стихает к ночи, добавляются другие, менее интенсивные, замедленные ритмы: выходят в школу дети,

раздаются отдельные пронзительные выкрики – признаки наступившего утра. Затем, в девять тридцать утра, согласно расписанию, которое вряд ли когда-нибудь изменится, ... прибывают торговцы, а вслед за ними – туристы». Лефевр отмечает, что ритмы – это не только то, что мы видим, обоняем и ощущаем, но и другое, то, что «представляет себя, не будучи присутствующим», например правила дорожного движения, время начала работы магазинов и школ, рекомендуемые иностранными туроператорами маршруты и т.д. Ритмы могут быть и присутствующими и отсутствующими.

Исследование городских ритмов становится существенно важным для современного урбанизма. Но что это такое – городские «ритмы»? Вот ответ Джона Аллена: «Ритмы города – это все, от регулярных хождений людей по городу вплоть до самого широкого круга повторяющихся действий, звуков и даже запахов, которые размечают жизнь в городе и дают его обитателям чувство времени и места. Это чувство не имеет ничего общего с общим упорядочиванием устремлений каких-либо масс или согласовыванием каждодневной жизни в различных частях города. Это, скорее, бурлящая смесь городской жизни, в которой люди движутся по городу и за городом в разное время дня и ночи, в которой постоянно, неделя за неделей, год за годом, все возобновляется».

Ритмы города – это координаты, по которым его обитатели и приезжие упорядочивают и оформляют свой опыт города. Мультитемпоральность города, от биоритмов тела и тиканья часов до школьных расписаний и транспортных потоков, совсем не нужно интерпретировать (подобно некоторым влиятельным комментаторам – Godard, 1997) как потерю контроля. В отличие от этого представления, город зачастую известен нам и устанавливается при помощи этих самых ритмов и сопровождающих их упорядочивающих приспособлений (правила дорожного движения, время работы различных заведений, законы, устанавливающие режимы тишины). Даже и без этих приспособлений порядок можно вычленивать из покрывающих все дневных ритмов (Picon, 1997). В самом деле, в городе с его многообразием различного рода деятельности, разбросанной по тысячам его мест, поразительным образом отсутствует хаос и неразбериха, отчасти это так из-за повторов и регулярностей, которые и становятся путями освоения городской жизни.

Метафора ритмов города помогает выявить не замечаемые темпоральности. Большинство работ сосредоточено на дневных ритмах, тогда как исследования ночного города слишком часто концентрируются на чрезвычайных и не-

приятных происшествий. С наступлением темноты город становится одномерным – местом увеселений и порока, или страшным местом, наполненным приглушенными звуками и недозволенной деятельностью. «Ночи в большом городе» Иоахима Шлёра (1998) – это редкое исключение. Это превосходное исследование ночных ритмов и технологий их упорядочивания. Книга сосредоточена на истории ночных улиц Парижа, Берлина и Лондона в период между 1840 и 1930 годами. Здесь описаны изменения ритмов, связанные с историческими сдвигами в общественной морали, официальных предписаниях (сухие законы, комендантские часы) и ночными технологиями (уличное освещение, технологии охраны общественного порядка). Шлёр показывает, как, например, законы о комендантском часе в городе были отменены, когда за безопасность ночью стали отвечать не гражданские надзиратели, а нарождающиеся полицейские власти, на помощь которым подоспело и уличное освещение. Ночь наполнилась новыми ритмами гуляк, странников и бродяг по мере того, как единственные до сих пор завсегдатаи ночной улицы – преступники и проститутки – отодвигались в тень. Затем, когда ночная жизнь на улицах усложнилась, появились и новые расписания открытия и закрытия. С ростом индустриализации рабочее время распространилось и на ночь, теперь ночью люди работали и в общественных заведениях, и на фабриках, и в больницах, в типографиях, в торговых залах, на складах, в полицейских участках. Позднее ночь без законов о комендантском часе, изобилующая новыми формами буржуазных и пролетарских развлечений, связанных с индустриализацией, увидела попытки вновь отрегулировать ее ритмы (лицензионные законы, правила поведения в общественных местах). Поскольку наступление ночи и все ночное время стали объектами усиленного контроля и публичного морализаторства, появились и новые демоны ночи – в двадцатом веке ночь в Париже, Лондоне и Берлине стала именоваться временем городского дна, шпионов и сыщиков, отщепенцев и бродяг – всего «ненормального».

Очень мало из всего этого отражено в «крупномасштабной» урбанистской теории, где пропущена большая часть городской жизни. Так, например, как ни странно, но повседневные ритмы домашней жизни очень редко учитывались как часть городской жизни, как будто город заканчивается на пороге дома. Сегодня домашняя жизнь ежедневно переплетается с «общественной сферой» города. Иначе как бы мы могли интерпретировать увеличение работы на дому и покупок по телевизору и в интернете, все возрастающее выставление напоказ

домашней жизни в различного рода ток-шоу и съемках постоянно присутствующей камерой. Домашние ритмы – это такая же часть городской жизни, как, например, уличное движение, жизнь в офисах или контакты на открытом городском пространстве. Они тоже должны быть непременно включены в социологию повседневности городской жизни.

Но как, все же, уловить ритмы города? Лефевр обратился к «ритманализу», проводимому на «спектральном» расстоянии. Если рефлексирующий странник прочитывает город с некоторой поэтической чувствительностью, то в «спектральном анализе» ритмы города рассматриваются с более отстраненной точки зрения. По Лефевру, например, открытое или закрытое окно: «открывает нечто большее, чем визуальные картины. Перспективы мысленно продлеваются так, что смысл этого вида несет также и его объяснение... Смутность и горизонты, препятствия и перспективы мысленно угадываются, поскольку они усложняются, накладываются друг на друга до тех пор, пока сквозь них не проступит, не станет угадываться Неизвестное – огромный город».

Окно позволяет прочитывать город с определенной высоты и на определенном расстоянии, так, что приходы и уходы воспринимаются в сочетании. Таким образом, окно – это и реальное место, чтобы рассматривать различные ритмы, взятые вместе, и инструмент для размышлений, возможно сопровождаемый такими технологиями, как карты, зарисовки, тексты, фотографии и фильмы.

Но это только отправной пункт ритманализа. Лефевр дает ясно понять, что «город и все городское не может быть составлено из знаков города» в силу двух причин. Во-первых, одни лишь явления еще не раскрывают того способа, каким сочетаются, налагаются, исчезают и вновь соединяются ритмы города, создавая определенный городской синтез. Во-вторых, фиксирование ритмов повседневной жизни не дает доступа к имманентности, или предельному состоянию того процесса, который выше упоминался Сигвортом (2000). Здесь Лефевр считает необходимой определенную «практику, которая отвечает за... собирание вместе того, что появляется разрозненным, разбросанным и отдельным, придавая ему форму одновременности и состыкованности».

Здесь, однако, он обескураживает нас своей уклончивостью относительно средств такой практики. Как и для фланерства, для ритманализа не существует достаточно ясных методов, но лишь еще другие метафоры, вроде восприимчивости и открытости вовне. Ритманалитик должен быть захвачен ритмом: «Нуж-

но махнуть на все рукой, расслабиться и забыть о себе, пока он [ритм] длится» (Lefebvre, 1996: 219). Для этого и нужна «поверхностность», ибо «чтобы высвободиться и слушать ритмы требуется сосредоточенное внимание и определенное количество времени» (р. 223). Наконец, окно в спектральном анализе стимулирует одаренного художника-аналитика мобилизовать гораздо больше, чем силы восприятия и рефлексии. Но об этих других силах мы можем только догадываться, возможно, это силы абстрагирования к называнию и упорядочиванию имманентных свойств, скрываемых мимолетностью ритмов города. Мы можем взглянуть на такую комбинацию теории и восприятия на примере психоаналитической интерпретации Зигмундом Фрейдом ритмов жизни римской пьяцца, которую он дает в письме к своей семье из Рима 22 сентября 1907 года (вставка 1.3).

Письмо Фрейда из Рима

«Мои дорогие, на Пьяцца Колонна, возле которой я сейчас стою, каждую ночь собирается несколько тысяч народу. Вечерний воздух поистине благоухает, едва ли в Риме бывает ветер. За колонной есть площадка для военного оркестра, который играет здесь каждый вечер, а на крыше дома на противоположной стороне площади расположен экран, на котором *societa Italiana* смотрит проекции слайдов. По сути дела, это реклама, но чтобы заманить публику она перемежается картинками ландшафтов, негров Конго, ледовых восхождений и т.п. Но поскольку и этого недостаточно, эту скуку прерывают еще короткие кинематографические представления, ради которых большие дети (включая и вашего отца) покорно терпят рекламу и монотонные фотографии. Однако они так скупно выдают эти кусочки, что я снова и снова смотрю одно и то же. А когда я поворачиваюсь, чтобы уйти, то замечаю некоторое оживление во внимательной толпе [*der Menge aufmerksam*], что заставляет меня опять взглянуть на экран и убедиться, что началось новое представление, и я остаюсь. До девяти часов вечера я пребываю замороженным [*so der Zauber zu wirken*]; потом я начинаю чувствовать себя одиноким в толпе и возвращаюсь в свою комнату, чтобы написать всем вам, заказав сначала новую бутылку воды. Прогуливающиеся парами или *undici, dodici* остаются там, пока звучит музыка, и показывают слайды.

В другом углу площади постоянно вспыхивает и погасает еще одна ужасная реклама. Кажется, это называется *Fermentine*. Когда мы с вашей тетушкой были в Генуе два года назад, это называлось *Tot*; это было что-то вроде лекар-

ства от живота и действительно невыносимое. Fermentine же, напротив, так не раздражает. Люди, насколько им позволяют соседи, стоят так, что могут слышать, что говорят позади них, наблюдая при этом, что происходит впереди, и получают, таким образом, все сполна. Среди них, конечно же, есть много маленьких детей, про которых многие женщины сказали бы, что им давно пора быть в постели. Иностранцы и местные смешиваются самым естественным образом. Посетители ресторана и кондитерской за колонной, на другой стороне площади, также приятно проводят время; неподалеку от оркестра всегда есть плетеные стулья, и горожане любят сидеть на каменной балюстраде вокруг памятника. Не помню, не забыл ли я про фонтан на площади, она такая большая. Когда музыка затихает, все громко хлопают, даже те, кто не слушал. Время от времени пронзительные крики раздаются в толпе, обычно спокойной и благопристойной; этот шум производят несколько мальчишек-газетчиков, которые на последнем дыхании, как марафонские глашатаи, врываются на площадь с вечерними газетами, напрасно думая, что своими новостями они положат конец почти невыносимому напряжению. А когда у них есть сообщение о несчастном случае, с убитым или раненым, они поистине чувствуют себя хозяевами положения. Я знаю эти газеты и покупаю две из них каждый день по пять centesimi за штуку; они дешевы, и должен сказать, что там никогда не бывает ничего, что могло бы заинтересовать умного иностранца. Кое-где возникает что-то вроде волнения, мальчишки носятся взад и вперед, но не стоит думать, что что-то случилось, они очень скоро убегают. Женщины в этой толпе очень красивы (иностранки не в счет); римлянки, как это ни странно, прекрасны даже тогда, когда они уродливы, а среди них таких мало.

Я прекрасно слышу музыку и из моей комнаты, но, конечно же, я не могу видеть всех этих сцен. Вот сейчас толпа опять хлопает.

С большим приветом, ваш папа».

Это утонченное описание толпы не имеет смысла ностальгии или утраты. Фрейд вплетает в свое толкование происходящего на площади анимационные технологии (слайды, кинематографические проекции, вспыхивающая реклама, электрический трамвай). Мы видим «городскую картину, где индивидуальная и коллективная субъективность принимают форму среди множества образов, звуков, толп, векторов, путей и информации», которая зафиксирована посредством «одной специфической попытки сознательно организовать это переполненное поле» (Crary, 1999: 365). Джонатан Крери убежден, что такому взгляду способ-

ствовали те самые техники, которые составляли ядро нового терапевтического метода Фрейда:

«В статье, впервые опубликованной в 1912 году, Фрейд представил некоторые существенно важные “технические правила” последующего анализа. Первая из этих техник была названа Фрейдом “равномерная концентрация внимания” и описывала осознанную стратегию, которая заключалась в том, чтобы “не направлять свой взгляд на что-либо особенное и сохранять внимание равномерно сосредоточенным... в отношении всего, что слышно”... Основополагающее значение этого замечания заключено в попытке определить состояние восприимчивости аналитика, которое соответствовало бы свободно проговариваемым ассоциациям больного... Это предполагает идеальное состояние, в котором можно перераспределять свое внимание так, чтобы ничего не выпустить из виду, чтобы все находилось в поле зрения, но при этом без риска шизофренической перегрузки» (Crary, 1999).

Техника Фрейда – лишь одна из возможных техник для анализа ритмов города; существенно здесь то, что восприимчивость не отделяется от аналитического метода...

Вопросы:

1. Как вы поняли фразу Э. Амин, Н. Трифт о том, что современные города больше не являются «внутренне согласованными системами»?

2. Опишите себя как своеобразного «фланера» – где вы больше всего любите находиться в городе, что рассматривать? Какие места вас завораживают, какие пугают? Почему?

3. Как с помощью техники З. Фрейда «равномерная концентрация внимания» можно изучать городское пространство?

ОГЛАВЛЕНИЕ

Пояснительная записка к учебному пособию	3
Тема 1. Культурология как гуманитарное знание	4
Иглтон Т. Идея культуры.....	4
Баткин Л. Пристрастия	10
Тема 2. Ведущие теоретические концепции культуры	21
Шпенглер О. Закат Европы	21
Фрейд З. Недовольство культурой	27
Радклиф-Браун А. Историческая и функциональная интерпретация культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами	40
Тема 3. Культура и общество	43
Парсонс Т. Система современных обществ.....	43
Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности	47
Тема 4. Динамика культуры	62
Морган Л. Г. Древнее общество	62
Шпенглер О. Закат Европы	75
Карнейро Р. Культурный процесс	78
Тема 5. Архаичная культура	82
Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах	82
Тайлор Э. Б. Первобытная культура.....	92
Тема 6. Традиционная культура	101
Хейзинга Й. Осень Средневековья	101
Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века	129
Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.....	136
Тема 7. Культура индустриального общества и понятие массовой культуры	151
Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры.....	151
Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.....	160
Маркузе Г. Одномерный человек	163
Тема 8. Множественность форм современной культуры	167
Кастельс М. Власть коммуникации	167
Тоффлер Э. Шок будущего.....	173

Тема 9. Городская культура современного мегаполиса	186
Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь	186
Глазычев В. Представления о городе в культурно-исторической перспективе. Типология городов	200
Амин Э., Трифт Н. Внятность повседневного города	210

Учебное издание

Составитель:
Ветошкина Юлия Владимировна

Культурология. Хрестоматия

Учебное пособие

Редактор *Е. Б. Денисова*
Корректор *А. М. Антонова*
Компьютерная верстка: *Е. В. Ветошкина*

Объем данных 2,17 Мб
Подписано к использованию 29.06.2021

Размещено в открытом доступе
на сайте www.psu.ru
в разделе НАУКА / Электронные публикации
и в электронной мультимедийной библиотеке ELiS

Издательский центр
Пермского государственного
национального исследовательского университета
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15