

# К 80-ЛЕТИЮ Л.Г. ИОНИНА (1945–2024)



DOI: 10.19181/socjour.2025.31.2.7

EDN: VFNIQM

*2 июля 2025 года исполнилось бы 80 лет со дня рождения видного российского социолога, философа, культуролога и политолога доктора философских наук, профессора Леонида Григорьевича Ионина (1945–2024). Сам он прежде всего причислял себя к социологам, но в «широком, очень широком смысле слова», а социологию считал своим «обозначением способа видеть мир». Возможно, следствием такого видения стала его особая социальная чувствительность, эмпатическое восприятие людей в повседневности и общества в культуре и истории. О неординарности Л.Г. Ионина как мыслителя свидетельствуют его идеи, новые понятия, предложенные для описания самого сложного и неосвоенного — социальных и культурных изменений. Его авторству принадлежат комбинированные методы социологического анализа, открытие ранее не исследованных явлений общественной жизни, прежде всего российской. Сопричастность жизни в стране, научная ответственность неизменно находили отражение в его текстах. Независимое теоретическое мышление освобождало Л.Г. Ионина от всякого рода конъюнктуры, моды или влияния авторитетов. Глубокое знание западных теорий не стало поводом для неоправданных заимствований и подражания, механического использования понятий в попытках примерить их к российским реалиям, от чего издавна несвободно наше теоретическое познание. Напротив, Л.Г. Ионин кропотливо работал над аутентичным пониманием классической и современной западной терминологии, адаптировал, вводил в оборот и развивал понятия, концепции и аналитические инструменты.*

*О сказанном свидетельствует и опубликованный ниже текст. Отдавая дань уважения и памяти Л.Г. Ионину, мы публикуем его давнюю статью, впервые вышедшую в свет в конце 1990-х: Ионин Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологические чтения: Сборник материалов ежегодного методологического семинара. Вып. 2. М.: Ин-т социологии РАН, 1997. С. 50–89. Хотя идеи статьи автор впоследствии развивал в других работах, здесь с позиций антропологии и культурологии он впервые вводит понятие «диффузные формы социальности». Главный смысл понятия: это простейшие формы социального бытия, которые принципиально противопоставляются всем его институционализированным формам. Диффузные формы социальности существуют всегда, характеризуются исторической константностью и отсутствием структуры. Автор показывает, что социальная жизнь исторична, ее прошлое и будущее взаимодействуют друг с другом, и это взаимодействие основано на культурных смыслах.*

*Теоретической базой Л.Г. Ионин избирает социальную феноменологию А. Шюца, где в один ряд поставлены повседневность и т. н. «конечные области значений», или, по Ионину, всевозможные «миры опыта». Но только мир повседневности предполагает объективное переживание вещей и явлений. На обширном материале из истории культуры с использованием концепций Э. Гуссерля и Г. Зиммеля автор анализирует выделенные Шюцем шесть конституирующих элементов/характеристик повседневности. Выясняя, изменялись ли эти характеристики исторически, Л.Г. Ионин дополняет идеи Шюца, не ставившего перед собой подобную задачу. Автор приходит к выводу, что по*

мере развития от прошлого к настоящему повседневность утрачивала в восприятии индивидов черты уникальности и индивидуальности социального мира, характеризуясь нарастающей типизацией, интеллектуализацией и логизацией. Л.Г. Ионин также приходит к выводу, что диффузные формы социальности относятся к доструктурным и дотипологическим формам социального бытия. Однако близкой к истине считает гипотезу, что такие формы сохраняются и в современном мире в виде любого рода нетипологизируемых и ненормируемых объектов и взаимодействий, в виде некоего «социального эфира», в который погружены социальные структуры. Выяснение антропологических корней диффузных форм социальности могло бы помочь предвидению многого в культурном развитии будущего.

Представляется, что давняя статья Л.Г. Ионина вновь заинтересует социальных исследователей. Ведь в последние десятилетия социальное бытие стало все интенсивнее прирастать новыми формами, ждущими своего изучения.

Текст воспроизводится с сохранением авторского стиля, описания подстраничных ссылок, без сокращений и изменений (если не считать таковыми устранение опечаток и несколько примечаний редактора в квадратных скобках).



**Л.Г. ИОНИН**

## **ДИФФУЗНЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОСТИ (К АНТРОПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ)**

**Для цитирования:** Ионин Л.Г. Диффузные формы социальности (к антропологии культуры) // Социологический журнал. 2025. Том 31. № 2. С. 129–156. DOI: 10.19181/socjour.2025.31.2.7 EDN: VFNIQM

### **Вступление**

Смысл настоящей статьи заключается в попытке нащупать некоторые простейшие формы социального бытия, которые не являются *структурами* в социологическом смысле слова, то есть не носят институционального характера, не

являются пограничными линиями между слоями и группами, не организуют социальное поведение в качестве стабильных, повторяющихся моделей — «паттернов». Довольно легко говорить, чем они *не* являются: они не являются институтами, не являются группообразующими моментами, не функциональны по отношению к каким-то конкретным системам, не служат критериями выделения социальных слоев, групп, классов и т. д. К ним, строго говоря, не применимы любые социологические определения.

С моей точки зрения, эти формы внеструктурны или до-структурны. Какой из этих префиксов — «вне» или «до» — правильнее применить к этим формам, мы постараемся определить ниже. Пока что я хотел бы обозначить их как *диффузные формы социальности*. Здесь несколько иная метафорика. Если доструктурное и внеструктурное противопоставляются структурному, или структурам, то диффузное противопоставляется *концентрированному*. Концентрированные формы социального бытия — это те институционализированные и институционализируемые ежедневно, ежечасно и ежеминутно — в процессах социального конструирования реальности — формы совместного бытия, в которые, как в колодки, укладывается наша жизнь. Это семья и школа, церковь и mass media, труд и свободное время, болезнь и здоровье и множество других институтов. Концентрированное — это институционализированное. Диффузное — это неинституционализированное, то, что в принципе не институционализируется, но присутствует в социальной жизни всегда.

Рискуя быть обвиненным в ненаучной постановке вопроса, сравню диффузные формы с социальным *эфиром*, в котором находятся социальные структуры.

## Историчность социальной жизни

Историчность социальной жизни можно толковать трояко.

Во-первых, социальная жизнь исторична, поскольку она представляет собой мир культуры, то есть, как писал Шюц, мир готовых форм, который “...we encounter in tradition and habituality, and which is capable of being examined because the ‘already-given’ refers back to one’s own activity and or to the activity of Others, of which it is a sediment”<sup>1</sup> [«...мы встречаем в традиции и привычке и который может быть подвергнут исследованию, поскольку “уже данное” отсылает к собственной деятельности или к деятельности Других, осадком которой оно является». — *Прим. ред.*].

Привычные формы поведения существовали до нас и усваивались нами в процессе обучения, сами же эти формы сложились в деятельности предшествующих поколений. Они представляют собой, безусловно, структурные, концентрированные формы социальности.

Во-вторых, историчность можно трактовать как соотнесенность с прошлым и будущим. Историчность в этом смысле является одним из обязательных измерений социальной жизни. Дело прежде всего во временном характере всякого действия. Планируемое действие соотносится не только с будущим (проект представляет собой предвосхищение будущего состояния дел), но и с прошлым. Это соотнесение с прошлым имеет двоякий характер. Первый его аспект: всякое новое

<sup>1</sup> Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague: Martinus Nijhof, 1962. P. 133.

действие является в какой-то степени повторением уже совершившегося, укладывается в рамки типа. В противном случае социальная жизнь лишилась бы своего структурированного и упорядоченного характера, каждое действие оказывалось бы прыжком в неизведанное, с каждым новым актом мир начинался бы снова.

Правда, заметим в скобках, самим социальным деятелям, «актерам», эта повторяемость, воспроизводимость не дает возможности воспринимать временные изменения. Типичное поведение неизменно, вневременно.

Второй аспект временного характера действия проявляется в формировании его, действия, мотива. Мотив, который А. Шюц именовал «мотивом-для-того-чтобы», — основа обращенного в будущее проекта — формируется на основе действия другого человека, соответствующий мотив которого с точки зрения этого планируемого действия рассматривается как мотив «потому-что». Таким образом, в каждом действии проявляется соотношенность его с прошлым и будущим, имеется временная координата.

## Предшественники и современники

Но временное измерение фигурирует в повседневности и иначе. Индивидуальная перспектива видения мира каждым человеком включает в себя, наряду с миром современников, различные секторы, круги, фрагменты которого представляются с различной степенью отчетливости, также и мир предшественников, и мир, если можно так выразиться, наследников. Разные люди в зависимости от различия их биографической ситуации представляют эти миры по-разному. Мир предшественников для историка-специалиста выглядит совсем иначе, чем для человека, не знакомившегося с прошлым профессионально. Но и для историка этот мир, то есть социальная реальность прошлого, представляется дифференцированно; в нем выступают зоны, более или менее знакомые, представляемые с большей или меньшей степенью отчетливости и т. д. и т. п. Другими словами, системы релевантностей, определяемые практическими интересами деятелей в повседневной жизни, диктуют не только восприятие современности, но и восприятие прошлого: его глубину, отчетливость, направленность и т. д.

Это живой, так сказать, непосредственный, историзм социальной жизни. Прошлое определяется из настоящего. Интересы, цели, мотивы действующих в сегодняшнем дне, в нашем настоящем, индивидов определяют наши представления о прошлом.

Живой характер прошлого определяется и тем, что развитие наших исторических представлений, открытие новых фактов, документов в известном смысле развивают, изменяют этот мир. История не просто познает — она изменяет прошлое в той мере, в какой оно становится основанием для деятельности в настоящем. Итак, прошлое, или, как говорил Шюц, «мир предшественников», постоянно изменяется. Кроме того, мир этот постоянно «прирастает» по мере того, как настоящее становится прошлым. Факты и явления прошлого по мере этого «прирастания» получают новую интерпретацию и обретают новые возможности воздействия на поведение и мышление сегодняшних людей. Если посмотреть на этот процесс с точки зрения системного подхода, можно сказать: по мере того, как

настоящее уходит в прошлое, прошлое не просто увеличивается; к нему добавляются новые элементы, которые изменяют значения как других элементов, ранее входивших в систему, так и системы в целом.

Это, конечно, абстрактный взгляд на историю. Но не нужно много усилий, особенно в нынешние революционные годы России, чтобы вполне конкретно и содержательно отнаблюдать и оценить реальные процессы прирастания прошлого, сопровождающегося его изменением как целого. Распад Советского Союза и создание нового Российского государства коренным образом изменили прошлое России в целом. Оно перестало рассматриваться и быть неподлинным существованием, предшествующим моменту Страшного суда (социалистической революции), за которым должно последовать тысячелетнее царство Божие (социализм и коммунизм). События последних лет как бы отменили всю эту историческую драму. Оказывается, игрался вовсе другой спектакль. Жанр был другой: не драма, а эпос. Главные действующие лица делали совсем не то, что считалось раньше: не строили, а ломали, вели не в будущее, а в мрачное прошлое и т. д. и т. п. Вот как много изменилось в нашем прошлом всего за 5–7 лет. Добавление к прошлому бурных событий этих нескольких лет коренным образом изменило характеристики прошлого как системы в целом.

Если же счесть как прошлое, так и настоящее субсистемами одной социальной системы, включающей в себя и прошлое и настоящее, то изменение характеристик одной субсистемы влияет на другую. То есть само это изменение прошлого влияет на обыденные и научные интерпретации, применяемые нами в общении с нашими современниками, и в этом смысле можно говорить о не-прямом, но все же активном воздействии прошлого на настоящее. Отсюда можно и нужно делать вывод о том, что прошлое все же в определенном смысле слова не абсолютно прошло. Оно в определенном смысле имеет будущее. Оно возвращается не просто потому, что является неизменным образцом, парадигмой, архетипом, которому следуют традиционные формы действия, но потому, что способно, самоизменяясь (в результате усилий историков и по мере своего собственного естественного прирастания), воздействовать на изменение институционализированных форм деятельности в настоящем.

Здесь нужна оговорка. Можно, конечно, возразить, что в этом анализе спутаны две вещи: реальное, так сказать, «физическое», прошлое, «состоящее» из физических действий моих предшественников и «наполнявшего» их эмоционально-смыслового содержания, с одной стороны, и его, этого прошлого, современные интерпретации, меняющиеся, разумеется, и интерпретации конкретных человеческих действий, — с другой.

Это важное замечание, хотя оно и не может поколебать приведенные выше аргументы. Дело в том, что реальное прошлое — это не обязательно только «физическая» реальность человеческих действий. Социальные действия, по отношению к которым деятельность в физическом смысле является только лишь субстратом, не менее реальны. А реальность социальных действий есть именно смысловая, интерпретационная реальность. Как объективная, физическая реальность в нашей современности оказывается результатом процессов определения ситуации, так и реальность прошлого — продукт и результат интерпретационных процессов. Она была таковой и тогда, когда была еще не прошлым, а настоящим. Уйдя в прошлое,

она утратила возможность физической трансформации, но не утратила, а, наоборот, многократно увеличила — избавившись от цейтнота, которым постоянно угрожают духовной реальности законы природы, — потенциал интерпретируемости, то есть трансформируемости.

Можно даже сказать больше: если и осталось от прошлого что-то, что не изменилось, то это что-то — крайне редкий товар и крайне высоко ценится. Смысловые реальности, которые были реальны для наших «предшественников», с течением времени делаются нам недоступными. Даже письменные источники говорят о них очень мало, ибо семантика терминов, выражений, обозначений утрачивается, когда сами эти термины, выражения, обозначения (а также и более крупные единства, в структуру которых они входят, то есть картины, трактаты, мемуары и т. д.), оказываются «вынутыми» из жизненной или культурной формы, в рамках которой они вели естественное существование, и перенесенными в наше время. «Литературный памятник» — это не более, чем памятник, и жизни в нем не более, чем в памятнике. Вещь в музее — не живая вещь в многообразии своих социальных опосредований, а вещь-инвалид. Поэтому так дорого ценится нынче смысл вещей, который они имели в прошлом. Поэтому мы с таким удовольствием читаем труды по исторической семантике Филиппа Ариеса, например, или Арона Гуравича, или представителей французской школы истории повседневности. Они дают нам ощущение аутентичности вещи и жизни в прошлом.

Но аутентичность не тождественна реальности. Неаутентичные использования вещей и идей не менее реальны, чем аутентичные. Можно привести в пример Ницше и нацизм.

## Некросоциология

Хотелось бы все же, чтобы речь о воздействии прошлого на настоящее и, наоборот, настоящего на прошлое не осталась метафорой, а для этого следует прояснить конкретные механизмы этих воздействий. Разумеется, здесь нельзя говорить о прямом и непосредственном взаимодействии, предполагающем физическое присутствие партнеров из разных времен. Но тем не менее это взаимодействие может иметь формальную структуру диалога, представлять собой взаимодействие позиций, точек зрения, где позиция, занятая нашим современником относительно какого-то факта прошлого, побуждает углубленное изучение этого факта, открытие в нем новых сторон и опосредований, что, в свою очередь, заставляет нас менять нашу позицию по отношению к этому факту. Вопрошающий историк рано или поздно получает ответ из прошлого. Как писал Бахтин: «...нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения»<sup>2</sup>. Правда, нужно добавить, что возродится он уже как другой смысл.

Все это касается того, что мы назвали смысловым аспектом взаимоотношений «предшественников» и современников. Повторю: «смысловой» в данном контексте не означает просто «субъективный»; ведь типологическая интерпретация взаимодействия порождает новую среду деятельности, которая, будучи с точки

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1973. С. 373.

зрения ее онтологического статуса интересубъективной, *объективна* в качестве детерминанты деятельности, а потому — через посредство практической работы в мире — порождает новые *объективные* факты.

Но тем не менее мы говорим пока что о смысловых взаимодействиях, ибо, с точки зрения практического деятеля, мир прошлого мертв и пассивен, а его активизация возможна только в ходе специализированной исследовательской деятельности. Но возникает вопрос: возможна ли такая социальная реальность, в которой взаимодействие прошлого и настоящего выглядело бы *натуралистически*, в которой взаимодействие прошлого и будущего было бы не продуктом аналитической деятельности историка, философа или социолога, с одной стороны, и не поэтической метафорой — с другой, а простой непосредственно переживаемой как таковая повседневной реальностью, не менее реальной, чем повседневные взаимодействия с приятелями, например, коллегами или родственниками?

Такой повседневностью, в которой прошлое и настоящее взаимодействуют в одновременности, была повседневность жизни в Древнем Египте. Обычно в этой связи говорят о культе предков. Загробная жизнь, согласно верованиям древних египтян, была продолжением земной жизни. Но нас интересуют не этнологические классификации и не описания ритуалов сами по себе. Важно, как воспринимаются в ритуале ушедшие предки. Умершего хоронили, но он «...воспринимался как реально существующий, способный принести вред или, наоборот, оказать помощь своим близким на земле, живые иногда пытались установить контакт с умершими родственниками посредством писем... В письмах излагались просьбы живых к умершему... Иногда просьбы сопровождались угрозами. Некоторые болезни живых считались следствием злых козней умерших. Это было одной из причин возникновения переписки: конфликт пытались уладить мирно»<sup>3</sup>.

Нас в данный момент совершенно не интересуют современные представления о возможности контактов с мертвыми. Нас интересуют представления древних египтян. Для них диалоги с мертвыми: обращения к ним, переписка, знаки, получаемые от них, — были естественным, нормальным явлением повседневной жизни. Согласно этим представлениям, у людей ушедших поколений было будущее; будучи в каких-то отношениях связанными, в других отношениях они оставались свободными и могли воздействовать на мир настоящего.

Своеобразные представления о мертвых существовали у многих африканских племен. Э. Канетти пишет по поводу контактов с мертвыми у этих племен, да, впрочем, не только у них, а у большинства народов: «Что бросается в глаза повсюду и прежде всего, так это страх перед мертвыми. Считается, что они недовольны и полны зависти к оставшимся. Они пытаются мстить, иногда за оскорбления, нанесенные им при жизни, но чаще просто за то, что другие живы, а они — нет... Но самое страстное их желание, всегда проявляющееся наружу, это перетащить к себе живущих. Поскольку их тревожит, что живые будут пользоваться оставшимися после них предметами обихода, был когда-то обычай избавляться от этих предметов или сохранять их в минимальном количестве. Все складывалось в могилу или сжигалось вместе с умершим. Хижину, где он жил, оставляли навсегда. Часто мертвеца со всеми пожитками хоронили прямо в его собственном доме, как бы показывая, что все имущество с ним, себе

<sup>3</sup> Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М.: Наука, 1976. С. 219–220.

никто ничего не взял. Но и это не помогало совсем избавиться от его гнева. Ибо зависть мертвых касается не предметов, которые ведь можно сделать или достать снова, она касается самой жизни. Удивительно, что это чувство приписывают мертвым повсюду, при самых разных обстоятельствах. Кажется, что среди умерших всех народов господствует один и тот же настрой: лучше бы нам остаться в живых. С точки зрения тех, кто остался, каждый, кто ушел, потерпел поражение. Поражение заключается в том, что он был пережит. Он не может с этим смириться, и, вполне естественно, эту сильнейшую боль, которую претерпел, он старается причинить другим»<sup>4</sup>.

Но есть и другой способ общения с ушедшими. Это культ мертвых, о котором мы упоминали применительно к древним египтянам. Там, где культ мертвых приобрел устойчивые формы, кажется, говорит Канетти, будто люди научились умирять собственных мертвых, то есть тех мертвых, к которым имеют непосредственное отношение, — родственников. Мертвые получают все, что им может потребоваться, им даются почет и пища, они просто не могут чувствовать себя неудовлетворенными в своем, так сказать, потустороннем положении. Кто на земле был могучим вождем, тот вождь и «под землей». Во время жертвоприношений и заклинаний его упоминают на первом месте. У него нет оснований завидовать живым, а потому и у оставшихся в живых нет оснований его бояться. Мертвые из органических врагов превращаются в органических союзников.

У зулу в Южной Африке совместное существование с предками приняло особенно интимные формы<sup>5</sup>. Предки зулу обращаются в змей и уходят в землю. Но это не мифические змеи-горынычи, как можно было бы думать, которых никто никогда в глаза не видит. Это обыкновенные хорошо знакомые виды; они живут возле хижин и иногда даже в них заползают. Некоторые из этих змей по телесным признакам напоминают определенных предков и являются [ими] в глазах живущих. Но предки не только змеи, ибо во сне могут являться живым в человеческом обличье и разговаривать с ними. Этих снов ждут, если их нет, воцаряется тревога и неуверенность. Зулу хотят разговаривать со своими мертвыми, хотят видеть их во сне, причем видеть ярко и отчетливо. Если образ предка мутнеет и затемняется, его надо прояснить при помощи особых ритуалов. Время от времени предкам приносят жертву. Забивают коз и быков и приглашают предков на пир. Это пир в их честь, а потому приглашения произносятся, лучше сказать, выкрикиваются, громогласно с обозначением всех должностей и титулов. Не дай Бог пропустить какой-то титул или произнести его неправильно: предок может оскорбиться и принести страшный вред живым. Ибо мертвые вовсе не всегда справедливы. Они были людьми со всеми их слабостями и ошибками, которые еще у многих на памяти. И иногда даже самых лучших, самых, так сказать, ухоженных и почитаемых предков охватывают приступы злобы на живых просто за то, что те живы...

В настоящей работе нет возможности подробно разбирать разные типы и формы взаимоотношений живых и мертвых как в традиционных, так и — что особенно интересно — в современных культурах. Важно отметить лишь некоторые принципиальные для нынешнего изложения вещи, следующие из приведенных примеров.

<sup>4</sup> Канетти Э. Масса и власть. М., 1973. С. 292–293.

<sup>5</sup> См: Calloway G. The Religious System of the Amazulu. London, 1970. Излагается у Канетти, Op. cit.

Во-первых, отношения живых и мертвых — это отношения, по сути дела, современников, членов одного и того же общества. Нельзя сказать, что живые — члены общества, племени, группы, а мертвые — нет. И те и другие — члены общества.

Во-вторых, как члены общества, они неравны. Общество, каким его видят сами туземцы (а не этнографы, ограничивающие его живыми), включает в себя представителей двух фундаментальных статусов. Это статусы «живого» и «мертвого». Эти статусы фундаментальны потому, что все дальнейшие стратификационные и социально-структурные подразделения носят вторичный характер, определяясь прежде всего этими, фундаментальными.

В-третьих, эти статусные группы неравноправны. Мертвые сильнее в магическом смысле. Им открыто больше пространств и времен, закрытых для живых. Мертвые знают больше, чем живые, и имеют больше возможностей воздействовать на живых, чем живые на них. В то же время у живых имеется нечто такое, что мертвые утратили и уже не могут получить обратно никогда. Можно сказать так: мертвые — сильнее, живые — богаче.

В-четвертых, есть два принципа сосуществования и взаимодействия этих статусных групп; их можно назвать конфликтным и контрактным. При конфликтном социальном порядке мертвые постоянно в состоянии агрессии, а живые постоянно обороняются. В случае заключения социального договора мертвые покровительствуют живым в обмен на (а) символическое признание и (б) вовсе не символическую долю общественного богатства.

В-пятых, существует экономика и политика во взаимоотношениях этих двух фундаментальных общественных групп. Экономика базируется на необходимости уделять мертвым часть общественного богатства, а также на (магической) роли мертвых в процессах производства. Политика — это умение живых посредством магии добиваться желаемого от мертвых.

Пока этих нескольких пунктов достаточно. Мы можем смело, не боясь обвинений в метафоричности вместо аналитичности, говорить, что здесь речь идет о совместной и одновременной жизни живых и мертвых. Причем сами туземцы понимают ее вполне *натуралистически*, а если подойти к делу с точки зрения социологии, то налицо *социально сконструированная реальность* «большого общества», где мертвые и живые сосуществуют, а не живут живые и не живут мертвые.

По своим формальным признакам такое общество не является чем-то уникальным. Везде, где есть люди и где их изучают социологи, мы можем наблюдать то же самое отношение: сами социальные деятели воспринимают свою жизненную среду натуралистически, тогда как социологи считают ее социально сконструированной реальностью. Так что жить вместе живым и мертвым в известном смысле не причудливее, чем жить вместе мужчинам и женщинам, например, бедным и богатым или буржуа и пролетариям. Живым и мертвым иногда даже легче понять друг друга, о чем свидетельствует культ предков.

Разговор о некросоциологии возник при попытке обосновать факт воздействия настоящего на прошлое, и наоборот, вопреки точке зрения здравого смысла, согласно которой прошлое прошло, а настоящее есть, и только в нем все и происходит. В результате мы пришли к выводу о том, что нельзя ограничивать общество только живыми; членами общества являются и все умершие, и революции и перевороты «наверху» сопровождаются революциями и переворотами «под землей».

Социетальные процессы касаются всех — и живых и мертвых. Это относится не только к традиционным обществам и давно исчезнувшим с лица земли цивилизациям, но и к современным обществам, хотя в них соответствующие процессы происходят иногда несколько иначе.

## Конечные области значений

Разговор о некросоциологии был необходим для того, чтобы показать, как *нечто* остается постоянным в ходе исторических изменений, которые по сути своей являются изменениями *структурными*. Это нечто я и хотел бы называть диффузными формами социальности. Диффузные формы социальности — это те константы, которые должны оставаться после вычета (а) изменяющихся исторически партикулярных социальных структур (например, кастовая система или институт левирата) и (б) так называемых антропологических констант, то есть структур, пронизывающих человеческую историю, встречающихся практически во всех известных историкам и антропологам социальных системах (примером здесь могут служить такие институты и обычаи, как образование, погребение, инициация и т. д. и т. п.).

Для диффузных форм должен быть характерен не только непреходящий, константный характер, но и диффузность как таковая, то есть отсутствие структурной *концентрированности*. Антропологические константы, о которых упомянуто выше, носят характер структур, они концентрированы и легко вычленимы из сложного строения общества.

Для того, чтобы приблизиться к пониманию диффузных форм, необходимо специальное, насколько мне известно, не проводившееся до сих пор (именно под рассматриваемым нами углом зрения) изучение огромного этнографического и исторического материала. Но и в этом случае нужна концепция, которая делала бы возможной первоначальную ориентацию в материале. Для этого я хотел бы обратиться к концепции повседневности А. Шюца, на которого я уже ссылался выше в этой работе.

Основатель социальной феноменологии А. Шюц ставил повседневность в один ряд с другими сферами человеческого опыта, которые он называл конечными областями значений — *finite provinces of meaning*. Это наряду с повседневностью такие сферы, как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п. Они называются конечными, потому что замкнуты в себе и переход из одной в другую не то что невозможен, но требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок. Скажем, переход от увлекательного романа, или захватывающего кинофильма к реалиям повседневной жизни требует некоторого усилия, заключающегося в переориентации восприятия на «иную» реальность. Религиозный опыт также резко отличается от опыта повседневности, и переход от одного к другому требует душевно-эмоциональной перестройки. То же и в других случаях.

Значения фактов, вещей, явлений в каждой из этих сфер опыта образуют целостную систему. Одна и та же вещь, ну, например, лепешка пресного теста, в религии, в науке, в повседневной жизни имеет разные значения. В каждой из

этих сфер ее значение входит в целостную, относительно замкнутую систему значений. Эти системы относительно мало пересекаются, а потому соответствующие сферы опыта и названы конечными областями значений. Я бы предпочел назвать их *мирами опыта* — мир сна, мир игры, мир науки, мир повседневности и т. д.<sup>6</sup>

На повседневность Шюц обращал особое внимание, потому что по сравнению с другими мирами опыта она обладает рядом преимуществ. А именно: являясь одним из миров опыта или конечных областей значений, как и другие указанные миры, повседневность предполагает переживание *объективного* существования вещей и явлений — то, чего, как правило, нет в других мирах опыта: в сказке и мифе, во сне, в игре, в науке (идеальной прямой, например, в реальности не существует), в искусстве и т. д. Именно в этом качестве опыта повседневности — в телесно-предметном переживании реальности вещей и предметов — и заключается, как считал Шюц, ее преимущество по сравнению с другими конечными областями значений. Поэтому, говорил он, повседневность является «верховой реальностью». Человек живет и трудится в ней по преимуществу и, отлетая мыслью в те или иные сферы, всегда и неизбежно возвращается в мир повседневности.

## Эволюция конституирующих элементов повседневности

Ниже мы рассмотрим вслед за Шюцем конституирующие элементы повседневности, которые сам Шюц объединял под категорией *когнитивного стиля*. Свой когнитивный стиль характерен для каждого из миров опыта. Следующие ниже шесть элементов характерны именно для повседневности. Но наш способ рассмотрения должен отличаться от шюцевского. Шюц не пытался ни в одной из своих работ рассмотреть повседневность исторически. На тему об историзме повседневности он вообще не высказывался, и поэтому трудно пытаться реконструировать его точку зрения на этот счет. Мы попытаемся, взяв за основу шюцевское описание элементов когнитивного стиля повседневности, рассмотреть, как повседневность изменялась исторически, если, конечно, такое изменение вообще имело место. Когнитивный стиль конституирует повседневность как сферу опыта, поэтому описание элементов этого стиля мы можем рассматривать как описание конституирующих моментов повседневности *как реальности*, а если согласиться с шюцевским определением ее как верховной реальности, то как реальности *par excellence*.

Шюц выделил шесть таких элементов<sup>7</sup>: (1) трудовая деятельность, (2) специфическая уверенность в существовании мира, (3) активное, напряженное отношение к жизни, (4) особое переживание времени, (5) специфика личностной определенности действующего индивида, (6) особая форма социальности.

Самой главной из этих конституирующих повседневность характеристик Шюц считал преобладающий в ней способ деятельности — *трудовую деятельность, ориентированную на внешний мир*, основанную на предвидении проектного характера и стремящуюся реализовать предвиденное в проекте состояние дел посредством физических актов. Такая деятельность — универсальное свойство всей

<sup>6</sup> Подробнее о концепции повседневности А. Шюца см.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996.

<sup>7</sup> Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. P. 209–29 [?].

человеческой истории; повседневность всегда и всюду была трудовой повседневностью, идет ли речь о труде как материальном производстве, охоте, собирательстве и т. д. и т. п. Как писал историк Яков Буркхард, характеризуя исходный пункт своих «Всемирно-исторических размышлений», “...unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und fuer uns moeglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird”<sup>8</sup> [«...наша отправная точка — это точка единственного постоянного и возможного для нас центра — претерпевающего, стремящегося и действующего человека, каким он есть, всегда был и будет». — Прим. ред.]

## Ероче несомненности

Вторая важная характеристика повседневности — это так называемое *eroche*<sup>9</sup> естественной установки, т. е. *воздержание от всякого сомнения в существовании мира* и в том, что мир этот мог бы быть не таким, каким он является активно действующему индивиду.

Если в случае с трудовой деятельностью есть все основания считать (по крайней мере, в первом приближении), что труд — универсальная характеристика повседневности и что, если даже его структурная организация меняется в истории, сам труд пребывает неизменно как конститутивный момент повседневности, то в случае с *eroche* естественной установки вопрос сложнее. Отнюдь не самоочевиден тот факт, что мир повседневности всегда воспринимался как единственный и подлинно реальный мир.

Возьмем, например, христианскую мифологию, на протяжении многих веков определявшую строение повседневности европейского человека. Согласно ей, мир *был иным и мог бы быть иным и далее*, если бы не первородный грех, в результате которого человек был осужден в поте лица своего добывать хлеб свой. Идея утерянного рая определяла мировоззрение средневекового человека, а в конце жизни брезжилось его новое обретение. Тот, потусторонний, мир был в известном смысле *более реальным*, чем этот, земной, посюсторонний, ибо тот мир вечен, он был, когда этого мира не было, и будет, когда этот мир погибнет, а этот мир конечен, причем конец его мыслился близким и реальным. Были времена, когда его ожидали буквально со дня на день.

Говоря о мировоззрении средневекового человека, не следует забывать, что само это мировоззрение, хотя и стало ныне гораздо менее влиятельным, вовсе не умерло, и конец света, а также и начало его, и потусторонний мир, более реальный, чем наш, земной, являются непосредственно переживаемой реальностью для многих и многих миллионов людей на земле.

Применительно к средневековому человеку, а также и к современным ве-  
рующим можно, следовательно, говорить о своеобразном *eroche*, то есть о своеобразном модусе видения мира, отличающемся от шюцевского *eroche* естественной установки. Любое действие, разворачивающееся в определенных предметно-смыс-

<sup>8</sup> Burkhardt J. Weltgeschichtliche betrachtungen. Leipzig, 1934. S. 5–6.

<sup>9</sup> *Ероче* (*греч.* — воздержание) — в феноменологической философии Гуссерля термин, обозначающий воздержание от суждений о существовании или несуществовании объектов опыта.

ловых обстоятельствах, мыслится этими людьми как бы в условном залоге: «если мир останется таким же, каким он был до сих пор». Говорилось об этом так: «Если будет на то Божья воля, Божье соизволение». Соизволения могло не быть, мир мог в мгновение ока измениться. Море могло разойтись и обнажить дно, как это случилось однажды с Красным морем. Даже Солнце, вечно и неизменно проходящее свой дневной путь, остановилось однажды над Иерихоном; значит, оно может остановиться и еще раз. Земля может развернуться и извергнуть невероятных чудовищ; чудовища Босха — продукт этой установки на возможность чего угодно вне и вместо повседневности на ее месте. Любая черта привычного повседневного мира может стать иной. Для того чтобы мир оставался таким же, каким он был до сих пор, совершались определенные ритуалы, многие из которых были пережитком язычества в христианстве.

Языческие времена обнаруживали те же самые черты. Считалось, что наряду с наличным, повседневным миром, где живет и действует человек, существует другой, «более реальный», мир. Он более реален, поскольку его воздействия на события этого мира обширнее и мощнее, чем воздействия этого мира на тот, другой. Так, олимпийские боги делали с греками гомеровской эпохи, грубо говоря, что хотели; они могли привести корабли к Трое, а могли бурей угнать прочь или потопить; могли помочь выиграть битву, а могли и помешать, могли спасти героя, а могли погубить. И даже жертвы, приносимые богам, могли быть ими приняты или отвергнуты, да и само принятие жертвы еще не давало гарантии успеха дела, ибо боги, как известно, вероломны.

Так что можно прийти к заключению, что на начальных этапах человеческой истории мир повседневности рассматривался с точки зрения его онтологического статуса как *один из возможных* миров. Он был столь же реален, или, если угодно, столь же ирреален, сколь и миры богов, демонов и т. д. В отличие от естественной, практической установки, о которой пишет Шюц, Э. Гуссерль характеризовал такое восприятие мира как «мифо-практическое». Повседневность в этом мире, как писал Гуссерль, «не тверда в своем самосушностном бытии и открыта воздействию мифических моментов»<sup>10</sup>. Характерной ее чертой была как раз не уверенность в том, что окружающий мир таков, каким он кажется, и не может быть другим (шюцевское *epoche* естественной установки, характерное для сегодняшней трудовой повседневности), а как раз, наоборот, сомнение в подлинности окружающего мира и уверенность в том, что он, может быть, иной или может быть иным, чем кажется и воспринимается.

Историческое развитие в отношении подлинности и единственности мира повседневности как раз и заключалось в движении от сомнения в подлинности и единственности к несомненной подлинности и единственности, то есть к формированию *epoche* естественной установки. Процессы изменения повседневности «отражались» в творчестве философов. Уже в XVII в. развилась идея физико-теологии (мир есть машина, сделанная и запущенная Богом и работающая без его вмешательства); параллельно в теологии был сформулирован догмат «божественного субботаинства» (Бог создал мир и удалился на отдых, мир существует без его участия). Этим самым Бог и потусторонний мир, более сильный и более реальный,

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 60.

чем наш собственный, не отвергались, но как бы контрабандой протаскивалась идея о том, что чудес, хотя они и были раньше, больше уже не будет, что мир таков, каким кажется, Господь больше не остановит солнце и не раздвинет воды, что все теперь будет происходить скучно по законам природы.

В XVII веке (у Лейбница) средневековая логика доказательства бытия Бога через его совершенство привела в конце концов к представлению о том, что наш мир — лучший и совершеннейший из возможных миров. А это прямо и непосредственно вело к констатации того, что он — единственный мир, ибо Бог как совершенное существо не может создать ничего несовершенного (а ведь что-то иное было бы несовершенным по сравнению с имеющимся в наличии совершенным миром). Фактически это был вывод о единственности нашего мира.

Так возникла характерная для нынешней повседневности уверенность в единственности, неизменности и незыблемости мира, в котором мы живем, — то, что Шюц назвал *epoche* естественной установки. Это был исторический продукт.

## Жизненная активность

Следующая конституирующая черта повседневности — *напряженное, деятельное отношение к жизни, attention a la vie*, как говорил Шюц вслед за Бергсоном. Представляется, что такое отношение, предполагающееся трудовой, активистской природой повседневности, существовало всегда. В литературе, особенно марксистской, когда речь заходит о гносеологических и социальных корнях религии, пишется, что человек прошедших эпох чувствовал свое бессилие перед лицом мирового целого, мощи природы, которые поэтому и воплощались им в образе всесильных богов. Наверное, это можно объяснить только тем, что Маркс желал успеха и величия только одной религии — своей собственной, той, что им была изобретена. Остальные должны были быть унижены и отброшены. Иначе трудно объяснить противоречие между марксовой «титанической», богоборческой антропологией, с одной стороны, и таким вот жалким изображением человека перед лицом природы и богов — с другой.

Но даже этнографические и исторические материалы позволяют увидеть, что слухи об этом бессилии сильно преувеличены. Как известно, первобытные люди не только поклонялись своим идолам, но и дезавуировали их: сердясь, разбивали статуэтки богов, пороли их, шантажировали и т. д. Из «Илиады» известно, что воитель Диомед во время битвы с троянцами не только поранил Афродиту, которая все время напускала туману на поле битвы, мешая ему сражать врагов, но бесстрашно поднял копьё против самого бога войны Аррея (Марса), пронзил его копьем, в результате чего Арей улетел к себе на Олимп лечиться. Все это отнюдь не свидетельствует о том, что человек ощущал себя бессильным. *Attention a la vie*, характерное для любой повседневности, несовместимо с расслабленностью, пассивностью сознания.

Можно возразить, что христианство проповедовало отказ от активности в этом мире, обращение внимания и усердия, упования на будущую жизнь за гробом, что здесь и сейчас должно было предполагать молитву, пост, умерщвление плоти и т. п. Именно в этом обвинял христианство, например, В.В. Розанов (см.

«Темный лик»). Но христианство не было единым в этом отношении. Уже на заре христианства существовала, например, пелагианская ересь, сторонники которой, исходя из идеи божественного предопределения, искали спасения именно на путях мирской жизни. В конце концов Реформация расправилась с прежними взглядами и решительно утвердила посюсторонний мир со всеми его предъявляемыми повседневной жизнью требованиями как единственное место служения Богу. Об этом и писал Макс Вебер в работах о протестантской этике.

Главной догматической чертой кальвинизма и некоторых других протестантских конфессий и сект, связанных с возникновением капитализма, является, по Веберу, идея предопределенности человеческого существования. Человек брошен в мир Богом, поставлен, так сказать, Богом именно на это, свойственное ему место в жизни, и жить этой жизнью для человека означает прославлять Бога. В этом — прославлении Бога и одновременно реализации своей жизни — и состоит единственная цель человеческого существования. Сам человек — ни своими решениями, ни усилиями, ни заслугами, ни молитвами — ничего в своей жизни изменить не в силах. Вебер назвал эту черту кальвинизма «патетической бесчеловечностью». Человеку остается жить собственной жизнью, что и означает жить во имя Господа.

Это учение существенно отличалось от традиционного католицизма. В католицизме (как, впрочем, и в православии) человеческая жизнь как бы делится надвое: подлинная жизнь и неподлинная. Подлинная — это религиозная жизнь, которая воцерковлена, то есть совершается при посредстве церкви и предназначена для подготовки души к жизни вечной, — и неподлинная, временная, мирская жизнь. Спасение даруется тем, кто усерден в церковной жизни — изнуряет себя постом и молитвой, жертвует на храм и т. д., короче, славит Бога именно так, как это предписано церковью. Мирская же жизнь второстепенна; кто уделяет ей слишком много внимания, тот забывает Бога и, соответственно, утрачивает шансы на спасение.

Как видим, в протестантизме все иначе. Жизнь мирская и жизнь священная там одно. Именно мирская жизнь священна. Католицизм отнимает у человека мотивацию на успех в мирской жизни и переносит все надежды и упования на жизнь в церкви, протестантизм соединяет одно и другое. Сам мир — церковь, сама мирская жизнь — служение, усердие в мирской жизни, согласно ее, этой жизни, нормам и требованиям, и есть путь к спасению души.

Отсюда логично вытекают два следствия. Первое — практическое. Церковь, молитва, священники, многообразные сложные ритуалы, разветвленная догматика — все это оказывается излишним. Все это усложняет жизнь и ни на йоту не приближает человека к спасению души. Долой церковь как организацию! Второй вывод — идеологический. Идет, как говорил Вебер, процесс *расколдовывания* мира, освобождения его от магии, суеверий, от магии молитвы например, претендующей на способность преобразовывать мир путем произнесения соответствующих формул. Мир становится проще, прямее, рациональнее.

Это по Веберу. А мы для себя можем сделать еще один вывод. Протестантская революция привела к раскрепощению жизненной активности. Собственно говоря, *attention a la vie* как неуклонное и безукоризненное выполнение требований, предъявляемых средой, обстоятельствами, профессиональной и социальной ро-

лю — это основное требование этики протестантизма. Это и есть ведь сердцевина капиталистического духа. Или, может быть, ее половина. А другая половина — это *epoche* естественной установки, выражающееся в убежденности в единственности и неизблемости этого нашего мира. Несколько рано пока что для выводов, но так и хочется заключить, что шюцевская повседневность — не универсальная человеческая повседневность, а современная, индустриальная, или, говоря открытым текстом, капиталистическая повседневность.

Но к этому мы еще вернемся. Пока же прибегнем к более скромной и осторожной формулировке: *attention a la vie*, напряженное внимание к жизни как установка сознания, было не всегда характерно для повседневности, или, по крайней мере, не всегда проявлялось столь выразительно и мощно, как сейчас. Да и сейчас оно не везде; там, где царит традиционалистский этос (в веберовском смысле), там внимание к жизни — к *этой* жизни — приглушено и повернуто к жизни иной и к иному миру.

## Время повседневности

Следующая характеристика повседневности — *специфика восприятия времени*. Повседневность конституируется стандартным временем трудовых ритмов. Последнее возникает «на пересечении» субъективной «длительности» и объективного космического времени. Это сложное строение трудового времени делает исторический анализ проблемы затруднительным. К тому же ни субъективное время, ни объективное «внешнее» время в сегодняшнем понимании не совпадают с тем, как они воспринимались в древности. Вопрос о субъективном переживании времени упирается в вопрос об основах восприятия личностью своей самоидентичности. Последнее же пережило длительную эволюцию; в античную, например, эпоху, по мнению многих авторов, в частности А.Ф. Лосева, человек отождествлял себя и отождествлялся другими прежде всего с его пластической стороной, т. е. физическим пространственным телом, в эпоху Средневековья человек — это в первую очередь душа человека. Можно предположить, что в первом случае субъективное время было вовсе или почти иррелевантно, и трудовые ритмы совпадали с природными ритмами (весна — осень, день — ночь). Во втором случае должно было возникнуть внутреннее время, ибо душа — это некоторое временное целое (М.М. Бахтин), а целое — это уже изъятие из внешнего охватывающего его ритма. Не случайно впервые внутреннее переживание времени как философская проблема было сформулировано одним из отцов церкви — бл. Августином.

Точно так же по-разному в разные эпохи переживается и внешнее время. Так, у древних египтян, как было показано выше, прошлое, то есть мир предшественников, в известном смысле одновременен с настоящим. Ничто не уходит «совсем». Факты прошлого, настоящего и будущего сосуществуют. В христианстве идея божественного предопределения говорит о том, что прошлое, настоящее и будущее как бы сжаты в единую точку, и по крайней мере в сознании Бога, существуют в одновременности. Такой же точки зрения придерживается, заметим в скобках, классическая наука, считающая возможным благодаря каузальной связи явлений нарисовать исчерпывающе полную картину мира, каким он является, каким он

был и будет. В этой механистической в своей основе картине мира историческое отождествляется с логическим, хотя в действительности их отношения сложны и отождествлять их нельзя.

Кроме того, внешнее время не воспринималось, в отличие от того, как это происходит ныне, в качестве пассивного, гомогенного, равного себе в каждый момент «вместилища» фактов и событий. Оно не было пустым чемоданом, куда сложены люди, звери, вещи, миры, вселенная. «Чемоданом» оно стало потом, когда начало пониматься абстрактно. В древности и Средневековье различные моменты времени характеризовались качественной определенностью. Время выступало, по меткому определению А.Я. Гуревича, как «конкретная предметная стихия»<sup>11</sup>, оно было неотделимо от вещей и действий, в нем содержащихся.

Время начало объективироваться и абстрагироваться уже в христианскую эпоху. Возникает (у того же Августина) философия истории, которая (как говорит тот же Гуревич) драматизирует время. Время обретает направленность, ибо история получает цель, и каждый момент времени осмысливается с точки зрения цели истории; время поляризуется. Любопытно, что одновременно поляризуются и вещи во времени. Каждая вещь, каждый поступок либо приближают, либо отдаляют тысячелетнее царство Божие. Каждая вещь, каждый поступок становятся маленькой (или не маленькой) драмой. Они таят в себе внутренний конфликт и диалектику. (Нужно отметить, что уже на излете христианства, когда оно утратило свою внутреннюю динамику, проецируемую к тому же на все, что попадало в сферу его воздействия, возникла другая идеология, вновь динамизировавшая и поляризовавшая время и вещи во времени: марксизм. Полтора века существования марксизма еще ждут своей философии и социологии.)

Но вернемся к нашей проблеме. Именно в Средневековье складывается особенный, не совпадающий ни с природным, ни с социальным ритм жизни; это субъективный, или личностный, ритм; он задается церковью, опосредующей отношения человека — не родового, а каждого конкретного человека — с Богом (это время молитв, служб, возрастные ритуалы, отпевание, погребение и т. п.). Этот вновь возникший субъективный ритм жизни «перекрещивается» с объективным, то есть сезонно-природным, частично совпадающим с социально организованным. На этом пересечении возникает стандартное время, то есть время трудовых и духовных ритмов повседневности.

Все это происходит параллельно с развитием научных представлений, под воздействием которых объективное время, так же как и человеческая духовная жизнь, освобождаются от наслоений теологических интерпретаций и, взаимодействуя, образуют трудовое время современной нам повседневности. Но это освобождение не совсем полно. Отмирают теологические интерпретации, но сами зафиксированные и, можно сказать, институционализированные в процессе многовековых повторений структуры распределения времени остаются. Это традиционное распределение, рациональное обоснование его отсутствует. Наши трудовые ритмы родили природа и религия. Связь с тем и другим утрачена, но ритмы остаются.

<sup>11</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 91.

Заключая разбор вопросов о времени, отметим, что помимо содержательных изменений временных характеристик повседневности происходит постоянное учащение ритма, ускорение темпа жизни. Как отмечают историки, лишь в конце Средневековья часы на башнях церквей стали отбивать четверти. Трудовой ритм средневекового ремесленника был более медленным, чем ныне. За днящимся до 20 часов рабочим днем следовал день отдыха. В современных условиях семи-, восьмичасового рабочего дня периоды труда и отдыха следуют с большей частотой. Но это — особая проблема, хотя и важная для познания повседневности.

## Инновативный традиционализм

Следующая из выделенных Шюцем характерных черт повседневности — это *личностная определенность действующего индивида*. Мы уже кое в чем разобрались по вопросу о личности, разбирая предыдущие проблемы, в частности, проблему времени. Но у Шюца вопрос ставился иначе; у нас тоже речь должна идти не о критериях (само)отождествления личности, а о том, насколько полно человек в единстве его проявлений (спонтанная активность, созерцание, воображение и т. д.) включен в деятельность. Повседневность, говорит Шюц, характеризуется тем, что человек ангажирован полностью. В других конечных областях значений личность участвует «частично»: в большинстве из них отсутствует спонтанная активность, где-то не работает воображение и т. д. Каждая из них характеризуется по сравнению с повседневностью каким-либо дефицитом.

Посмотрим, как обстояло дело в повседневности в давно прошедшие времена. Здесь возможны различные интерпретации. С одной стороны, древность (в самом широком смысле; включим сюда, с соответствующими оговорками, и Средневековье) характеризуется, как принято ныне говорить, малой инновативной активностью. Деятельность была тогда в основном традиционной деятельностью. Представления о мире, стандарты поведения, технологии всех областей жизни — военные, сельскохозяйственные, производственные и т. д. — оставались стабильными на протяжении веков, а иногда даже тысячелетий (Египет). В таких условиях труд превращался в совокупность достаточно механических процедур, не требующих усилий воображения, фантазии. Говоря социологическим языком, личность целиком совпадала здесь со своими ролевыми определениями, спонтанность угасала. Трудовой акт был не поступком, а механическим усилием.

Но, с другой стороны, можно сказать, что в этом бесконечном повторении одного и того же отсутствовала повторяемость. Это звучит парадоксально. Но стоит вспомнить, что говорилось о специфике переживания времени в древности. Если каждый момент характеризовался своей качественной определенностью, то, скажем, сбор урожая сегодня не был тем же самым сбором урожая, что и в прошлом году. В повторяемости крылась неповторимость; действие не было действием по известному алгоритму, оно каждый раз было новым, начиналось сначала и осуществлялось впервые. Еще из-под рук средневекового ремесленника каждый раз выходил *новый* объект, не тождественный предыдущему. Конец этому был положен лишь с введением фабричного серийного производства.

Как заметил Г. Зиммель<sup>12</sup>, в современную эпоху, гордящуюся своим инновативным духом (и действительно, сменяемость культурных образцов, типов и форм поведения необычайно ускорила, как вообще ускорились ритм и темп жизни), тоже налицо двоякая тенденция: традиционализм и стандартизация поведения — это судьба большинства, тогда как функция инновации является прерогативой специализированной прослойки изобретателей во всех сферах жизни. К тому же участвующий ритм жизни отрывает жизнь (поскольку ритм самоценен, самодостаточен, лишен предметной определенности) от ее тематически-предметно-смыслового содержания, а следовательно, подавляет инновацию. Неслучайно деятельность людей, берущих на себя функцию инноваторов в обществе, ритмизирована гораздо менее, чем жизнь общества в среднем. Это относится к работе ученых, политиков, людей искусства и т. д.

Но вернемся к нашей теме. Выявились в целом две противоречивые тенденции, и я склоняюсь к тому, чтобы, несмотря на традиционализм прошлых эпох, признать, что личностная вовлеченность людей того времени в совершаемые ими действия была, как правило, большей, чем в современную эпоху. Применительно к нашей теме — повседневности — такой вывод имеет далеко идущие последствия. В довольно грубой форме это можно выразить так: повседневность в древности была не столько повседневностью, сколько чередованием «приключений». Приключение в нашем современном смысле можно охарактеризовать как часть реальности, «изъятую» из течения жизни, как обычно, замкнутую в себе и отличающуюся крайней остротой эмоционально-волевых проявлений. Время в приключении «исчезает». Предметность воспринимается так остро и ярко, как будто бы вбирает в себя время. Поэтому мы говорим, что «все случилось как бы в одно мгновение». Приблизительно так характеризовал приключение Георг Зиммель<sup>13</sup>.

На ряд такого рода «приключений», где время поглощалось предметно-смысловой стороной деятельности и не воспринималось как нечто отдельное от вещей, и распадалась повседневность в древности. Разумеется, это не следует понимать буквально. Во-первых, приключение возможно только на фоне устойчивого стабильного порядка жизни. Во-вторых, эта стабильность, устойчивость в древности была очень высока. Другое дело, что она воспринималась острее и напряженнее, чем ныне, почему мы и говорим о более глубокой и активной вовлеченности человека в повседневность в прошедшие эпохи.

Что же касается нашей сегодняшней повседневности, то это отчужденная повседневность. И, как при всяком отчуждении, возникает частичная, неполная, ущербная личность, у которой важные душевные качества в дефиците. Как писал Зиммель, *будто бы* комментируя сегодняшний интеллектуальный релятивизм, игру в бисер дискурсов, «когда-то даже такой интеллектуальный человек, как Данте, полагал, что оппоненту лучше всего отвечать ударом ножа»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Simmel G. Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker & Humblot, 1900.

<sup>13</sup> Зиммель Г. Приключение // Избранное. Том 2. М., 1996.

<sup>14</sup> Simmel G. Philosophie des Geldes. S. [место, год издания и страница цитирования автором не указаны. — Прим. ред.]

## Цена личности

Мы вплотную подошли к последнему и, наверное, самому важному из выделенных Шюцем характерных признаков повседневности как конечной области значений — к особой *форме социальности*. Основа ее — интерсубъективное понимание. Как оно функционирует?<sup>15</sup>

Понимание людьми друг друга, а также ситуаций и обстоятельств взаимодействия в повседневной жизни базируется на целом ряде условностей. Главная из них состоит в том, что человек руководствуется предположением, согласно которому его партнеры по взаимодействию видят и понимают мир в сущности так же, как он сам. А. Шюц именовал это *бессознательно* используемое в повседневной жизни допущение «общим тезисом о взаимозаменяемости перспектив». Если выразить его суть в двух словах, он будет звучать так: в повседневной жизни мы ведем себя так, будто от перемены наших мест характеристики мира не изменятся. При этом мы отчетливо сознаем факт индивидуальных различий в восприятии мира, следующий из уникальности биографического опыта, особенностей воспитания и образования, специфики социального статуса и т. д. каждого из нас. Осознаем, что мы смотрим в разные стороны в буквальном и в переносном смыслах, то есть что мы фактически стоим лицом друг к другу, а наши жизненные планы могут кардинально противоречить один другому. Но тем не менее наше взаимодействие — скажем, заключение торговой сделки — удается без сучка, без задоринки. Значит, мы автоматически, нисколько о том не думая, с самого начала приняли допущение, согласно которому с точки зрения целей и задач, решаемых нами в данном повседневной взаимодействии, все эти перечисленные и многие другие, даже не упомянутые различия не имеют значения. Поэтому взаимодействие проходит гладко и бесконфликтно. Благодаря этому допущению проходят ровно и гладко мириады и мириады повседневных взаимодействий. Именно оно-то и описано Шюцем в «общем тезисе о взаимозаменяемости перспектив».

Все это довольно сложные вещи, но без них не понять природы повседневного знания.

Но что же получается! Приняв (неосознаваемо для самих себя — просто не задумываясь) это допущение, то есть «отмыслив» все различия между собой и партнером, мы «отмысливаем» также и партнера как уникальную личность во всем богатстве ее характеристик. Личность исчезает, остается тип. Тип «партнер по торговой сделке»; тип «парикмахер»; тип «клиент». И так далее и тому подобное. Вся наша повседневная жизнь состоит из встреч с типами, а не с живыми людьми, потому что у живых людей есть проблемы, боли, обиды, любви и т. д., а в подавляющем большинстве наших с ними повседневных взаимодействий все это нас не интересует. Действительно, разве клиента, усаживающегося в кресло в парикмахерской, интересует, что у парикмахера несчастная любовь, или разве, если я торговец, мои цели и действия изменит тот факт, что у моего контрагента «мама заболела» или еще что-нибудь случилось? Саму возможность такой незаинтересованности, а потому и беспроблемность мириадов социальных взаимодействий обеспечивает бессознательная установка, выражаемая шюцевским «общим тезисом».

<sup>15</sup> См.: Шюц А. Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1987. № 1.

Если выразить эту мысль более строгим языком, можно сказать, что этот «тезис» в той мере, в какой он является бессознательно принятой действующей установкой, является средством *типизации* явлений и объектов, принадлежащих к общей для взаимодействующих индивидов среде. Поскольку этот тезис действен, постольку и взаимодействующие индивиды, и объекты взаимодействия лишаются уникальных черт, свойственных им в непосредственном опыте, и приобретают черты универсальности и безличности, черты *социальности*. Они принимаются на веру каждым из участников взаимодействия и входят в определение ситуации не как субъективные значения его собственного переживания, а как нормативное значение, субстантивированное в фактической жизнедеятельности группы, общности, членом которой является индивид. Применение тезиса о взаимозаменяемости перспектив служит восполнению приблизительности повседневного знания, делая возможной коммуникацию и взаимопонимание вне ситуаций непосредственного взаимодействия.

Такова вкратце шюцевская концепция повседневности как формы социальности. Для нашей темы важно ответить на вопрос о том, сложился такой мир повседневности исторически или его характеристики изначальны и неизменны. Его можно разбить на ряд частных вопросов. (1) Насколько характерным для повседневной жизни древних времен было восприятие личности как типа? (2) С какой степенью типичности воспринимались развертывающиеся социальные взаимодействия? (3) Насколько действенной была предпосылка о взаимности перспектив? (4) Как происходил процесс типизации личностей и взаимодействий?

Ответить исчерпывающе в рамках этой работы трудно. Но к определенным выводам прийти можно.

Косвенным подходом к ответу на наш вопрос может явиться проведенный Зиммелем<sup>16</sup> анализ развития представлений о *ценности* (точнее, о стоимости) *человека* в связи с развитием денежной экономики. Очевидно, исторически первичной реакцией на убийство, скажем, предводителя племени была кровная месть, то есть такое же убийство. В дальнейшем возникла практика «платы за убийство» (древнегерманское *Wehrgild*) или вообще за пролитие крови. Первоначально твердой цены не существовало; вопрос решался в каждом случае индивидуально. Лишь в дальнейшем стали вводиться твердые цены выкупа вины, учитывающие социальный статус убитого и поддержанные авторитетом светской и духовной власти. Это были объективные – в том смысле, что социально объективированные – цены.

Этот переход от субъективной к объективной цене (и ценности) человека скрывал за собой важнейший поворот в мышлении. Если, говорит Зиммель, все люди воспринимают объект одинаковым образом, то это можно объяснить только тем, что объект действительно обладает специфическим качеством, которое представляет собой содержание восприятия. Если разные люди, погибшие в разных ситуациях, оцениваются одинаково, значит, человек действительно стоит столько-то. В противоположном случае, когда цена устанавливается индивидуально, она выражает не типическую, но сугубо индивидуальную стоимость, определяемую личностными обстоятельствами и установками родственников убитого.

<sup>16</sup> *Simmel G. Philosophie des Geldes.* [Место и год издания не указаны. — Прим. ред.]

Здесь мы наблюдаем, как сказал бы Шюц, переход от индивидуального к типологическому восприятию личности. Введение такой твердой цены имело своей целью и следствием установление социального мира, сокращение бесконечной вражды между родами, то есть достижение определенной взаимности перспектив. Оно явилось также кодификацией уже сложившихся к тому времени личностных типологий.

Аналогичным образом расценивается и брак в форме покупки женщин, нашедший впоследствии свое развитие в браке, основанном на денежном расчете, и проституции. Введение цены за женщину было шагом в направлении ее, женщины, типологизации, причем цена устанавливалась в основном исходя из экономических, а не эстетических соображений.

За этими внешними экономическими и юридическими фактами скрывались изменившиеся формы восприятия человеческой личности. Все большую и большую роль в социальных отношениях начинало играть типологическое восприятие, в то время как ощущение особости и индивидуальности человека проявлялось все меньше и меньше.

В дальнейшем обнаружилась парадоксальность этого развития. Современная точка зрения, согласно которой каждая личность самоценна и не может иметь денежного эквивалента, родилась, разъясняет Зиммель, как раз в ходе абсолютизации типологизирующей процедуры. Современное юридическое «лицо» абсолютно безлико. Признание неотъемлемых прав личности предполагает отрицание (или, по крайней мере, не предполагает признания) ее индивидуальности. В противоположность этому прежние иерархические типологии имели в виду особость личности, которая выражалась в ее стоимости. Хотя с современной точки зрения назначение цены за человека унижает его, можно признать, что достаточно высокая цена есть признание его особенных индивидуальных качеств. Кроме того, как замечает Зиммель, цена может быть столь высокой, что выводит человека за рамки всяческих типологий, свидетельствуя о его уникальности и неповторимости.

С точки зрения наших интересов важен тот факт, что в социальной жизни установление стабильности и порядка взаимодействий сопровождалось возрастанием влияния типологизирующих процедур. Говорить о том, что предпосылка взаимности перспектив потенциально действительна по отношению к любым лицам, вступающим во взаимодействие со мной, это все равно что говорить, например, о равенстве прав личности, которое тоже ведь существует лишь в потенции. Чем дальше мы будем углубляться в историю, тем менее типологизируемой будет выступать человеческая личность, тем более будет суживаться сфера потенциальной взаимности перспектив. В древности все владыки были величайшими, все воины — бесстрашными и мощнейшими. Эти превосходные степени сами по себе уничтожают возможность сравнения и замены одного другим.

## Предструктурные типизации

Примерно то же самое можно сказать и о социальных взаимодействиях. Внешне они могли выглядеть точно такими же, как ныне. Например, ссора Ахилла с Агамемноном может рассматриваться как абсолютно тождественная — с фор-

мальной стороны — ссоре Ивана Ивановича с Иваном Никифоровичем и тождественная множеству событий, которые мы подводим под рубрику конфликтных. Однако не следует забывать, что типологизация личностей, приписывание типичных мотивов было гораздо слабее развито тысячелетия назад, а поэтому эта ссора имела гораздо большее личностное значение. Она была единственной в своем роде, как и любая другая ссора в те далекие времена.

На интенсивность переживания деятельности как сугубо личностной и неповторимой влияла также отмечавшаяся Зиммелем сравнительная малочисленность промежуточных звеньев между целью и ее достижением. Удовлетворить какую-то потребность, как правило, можно было, не выстраивая целой системы промежуточных средств-целей. Деятельность, сравнительно простая по своей структуре, воспринималась как непосредственно своя, индивидуальная, она была, как правило, «ближе» к человеку, индивидуалистичнее. Например, в условиях натурального хозяйства между работой и удовлетворением жизненных потребностей не стояли деньги как всеобщий посредник. Это было одной из причин того, что каждый трудовой акт воспринимался как сугубо индивидуальный.

Огромное значение имело возникновение науки, породившей совершенно новый род деятельности и новый род производимых продуктов. Об этом хорошо пишет Гуссерль. Продукты науки, по его словам, имеют особый способ бытия, особую временность: *«...они не портятся, они непреходящи; создавая их вновь, ссылаются на нечто похожее, в том же роде употребляемое; в любом количестве повторений создается по отношению к одному и тому же человеку и к любому множеству людей тождественное себе то же самое, тождественное по смыслу и значимости. Связанные практическим взаимопониманием люди не могут не воспринимать то, что произвел их товарищ точно таким же способом, как они сами, в качестве тождественного того же, что и их собственное изделие»*<sup>17</sup>.

Специфический способ бытия продуктов науки символизирует способ бытия современной повседневности. Но мы не можем здесь подробнее останавливаться на этой весьма важной теме.

В общем, подводя итог сравнения, можно сказать, что развитие повседневности от прошлого к настоящему состоит в постепенной утрате черт уникальности и индивидуальности в восприятии индивидов, объектов и самих их взаимодействий и в возрастании, соответственно, уровня типичности и типизируемости. Можно выделить как бы два полюса этого развития: с одной стороны, нынешняя отчужденная и, как мы отметили выше, капиталистическая повседневность, для которой характерны абстрактное мышление и типологические процедуры восприятия и взаимодействия, с другой — архаическая конкретная повседневность, для которой характерно то, что разные исследователи, по разному описывая сам предмет, именуют *примитивным мышлением*.

Важнейший вопрос здесь — о том, как происходил в архаичных, весьма отличающихся от нынешних, условиях процесс формирования стабильной и взаимосогласованной практики. Мы не можем здесь углубляться в уже многовековые дискуссии о примитивном мышлении. Обратим внимание лишь на явление партиципации, возникающее в процессе так называемого комплексного мышления.

<sup>17</sup> Гуссерль Э. Цит. соч. С. 57. [«Кризис европейского человечества и философия». — Прим. ред.]

## Комплексное мышление и партиципация

Комплексное мышление свойственно не только первобытным народам, но и детям на ранней ступени развития. В часто приводимом известном примере ребенок называет словом «ква» сначала увиденную им плавающую в пруду утку, затем все жидкости, в том числе и молоко, которое он пьет из бутылки. Затем, увидев на монете изображение орла, он обозначает словом «ква» монету, и это название переносится на все круглые и все блестящие предметы. Этот пример приводит, в частности, Л.С. Выготский, давший детальное описание процессов комплексного мышления.

В результате получается, говорит Выготский, что одно и то же слово, применяясь в различных ситуациях, получает совершенно различные, иногда противоположные значения. При этом *«каждый конкретный предмет, входя в комплекс, не сливается, тем самым, с другими предметами этого комплекса, а сохраняет всю свою конкретную самостоятельность»*<sup>18</sup>.

В рамках комплексного мышления одно и то же слово может не только обозначать различные факты и явления, которые, с точки зрения нашего понятийного мышления, не имеют никаких связей в порядке вещей, но и, наоборот, одно и то же явление может получать различные имена по причине включения его в различные комплексы. При этом, однако, оно сохраняет свою конкретную полноту и самоидентичность.

Наше логическое мышление позволяет относить предмет к различным множествам, поскольку ему присущ какой-то из конституирующих множества признаков. Например, стол можно отнести к множеству предметов из дерева, множеству предметов, стоящих на четырех ножках, и т. д. Но при этих процедурах разрушается однократно-наглядная определенность стола. То же происходит и в типологизирующих процедурах повседневности, когда типологизируемые личности и взаимодействия утрачивают свою индивидуальность.

Иначе входят вещи в комплексы. Они сохраняют самоидентичность, индивидуальность, в то же время соучаствуя одна в другой. Это явление было названо *партиципацией*. Выготский приводит пример из Леви-Брюля: бразильское племя бороро гордится тем, что его члены являются красными попугаями арара. *«Бороро совершенно спокойно говорят, что они действительно являются красными арара... Это не имя, которое они себе присваивают, это не родство, на котором они настаивают. То, что они разумеют под этим, — это идентичность существ»*<sup>19</sup>.

Возникает вопрос о том, как понимать партиципацию. Представляет ли она собой соучастие одной и той же вещи в нескольких комплексах или соучастие вещей друг в друге? Иначе говоря, является ли арара фамильным именем для обозначения птиц и людей (как, например, члены семьи могут говорить, что все они — Ивановы, но при этом не считать себя тождественными друг другу) или действительно речь идет о тождестве одного и другого. Выготский стоит на первой точке зрения, полагая, что *нелегко* говорить о том, что бороро считают себя тождественными попугаям.

<sup>18</sup> Выготский Л.С. Мышление и речь. М., Ленинград, 1934. С. 138–139.

<sup>19</sup> [Выготский Л.С. Мышление и речь.] Там же, с. 139.

Это, мне кажется, чересчур рационалистическая точка зрения, с которой невозможно схватить природу процессов партиципации. На иной позиции стоит Э. Канетти, анализирующий природу тотема, исходя из тео- и антропогонических мифов соответствующих тотемных групп<sup>20</sup>. Он показывает, что в каждом из этих мифов содержится важный элемент опыта: добыча одного определенного вида животных, служащего пищей; превращение едоков в него, в это животное, путем поедания; воскрешение останков к новой жизни. Воспоминание о том, как человек насыщался, а именно: путем превращения, — еще сохраняется в позднейшем Святом причастии. Мясо, которое поедается совместно, это не то, что оно собой внешне представляет, — оно замещает другое мясо и *становится* им, когда поглощено.

Канетти утверждает, что мифологическое поедание тотемного животного не встречается в повседневной жизни соответствующих племен. В действительности отношение членов клана тотема к животному, именем которого они себя называют, совсем другое, чем в легендах о происхождении. Члены клана как раз не едят свое тотемное животное. Им запрещается убивать его или есть, оно считается как бы их старшим братом. Только во время обрядов, имеющих целью приумножение тотема, когда представляются древние мифы и члены клана выступают в качестве собственных предков, каждый торжественно получает немного мяса тотемного животного. Но им разрешается лишь *чуть-чуть* вкушать от него. Как серьезную пищу его нельзя использовать, а если это животное попадет им в руки, они не имеют права пролить его кровь. Здесь совсем иной мотив: не отождествление путем поглощения, а стремление к умножению и усилению клана.

Именно такой мотив демонстрируют нынешние ритуалы приумножения тотемных животных. С ними человек связан так тесно, что увеличение их числа и увеличение его собственной численности разделить невозможно. Важнейшей и постоянно воспроизводимой частью ритуала является изображение предков, которые одновременно были и тем и другим, и человеком и животным. Они по собственному желанию превращались из одного в другое; воспроизвести это превращение можно, только им овладев. Это превращение представляет собой важнейшую часть обряда. Если он совершается правильно, родство закрепляется и подтверждается, и человек заставляет приумножаться животное, которое есть он сам.

Таким образом, согласно Канетти, партиципация есть и тождество, и родство. Эти два разных типа соучастия одного существа в другом соответствуют двум этапам развития клана. Первый, самый архаичный этап — это первоначальное превращение в тотемное животное и отождествление с ним путем его поедания. Второй — запрет на поедание, преследующий целью поощрение размножения тотемного животного, что одновременно есть размножение самого клана.

Отождествление здесь важнее, первичнее, а потому сильнее. Отождествление — источник *магии*. Без отождествления составляющих комплекс существ и предметов становится непонятным большинство магических процедур.

Без этого непонятна также одержимость древних *именем*. Древнеегипетская легенда гласит, что бог Ра был укушен змеей и тяжело страдал. Богиня Изида, стремясь излечить его, требовала, чтобы он открыл ей свое тайное имя. Наконец Ра, не выдержав боли, согласился. Под этим именем было произнесено заклятие, и бог был исцелен. Другое имя — это другое существо, тождественное Ра. Вообще,

<sup>20</sup> Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.

многочисленность имен, характерная для древних, свидетельствовала о том, что человек соучаствует во многих комплексах, сохраняя при этом свою целостность и индивидуальность, будучи тождественным себе при многих разнообразных обозначениях и во многих разнообразных «существах».

Представляется, что именно понятие комплексного мышления дает ключ к пониманию структур практики на исторически ранних этапах развития человечества.

Комплексное мышление позволяло отождествить один предмет, одно явление с другим, не утрачивая его конкретной индивидуальности. Оно позволяло членам рода отождествлять себя друг с другом (каждый из бороро есть бороро), с тотемным животным (каждый из них есть попугай) и с носителем своего собственного имени, сохраняя при этом свою неповторимую индивидуальность. Называние вещи или явления при этом — не подведение под тип, не логическая или квазилогическая процедура. Говоря словами Выготского, первичное слово — это «скорее образ, скорее картина, умственный рисунок понятия, маленькое повествование о нем. Оно — именно художественное произведение»<sup>21</sup>. Можно было бы еще добавить: оно — редуцированный миф.

Поэтому мы можем сказать, что в те далекие эпохи социальные взаимодействия, события, даже те, что кажутся вам знакомыми и понятными, происходили в сути своей иначе. Каждое из них, даже похожее на вчерашнее и обозначавшееся тем же самым словом, на самом деле не было тем же самым, как не является тем же самым спектакль, игравшийся вчера и играемый сегодня, игра в «дочки-матери» вчерашняя и сегодняшняя и т. д.

Такое восприятие мира поддерживалось сравнительной нерасчлененностью деятельности, «близостью» и конкретностью целей, отсутствием выраженного разделения труда. Последнее определялось конкретными физическими возможностями индивида. Так, у амазонских племен воины, отправлявшиеся в дальний поход, практиковали «военный гомосексуализм», поочередно выполняя «роль» женщин. Так, библейская Рахиль, будучи бесплодной, дала Иакову свою служанку Валлу, которая родила *дочь Рахили*.

В дальнейшем, по мере усложнения деятельности, «удлинения» цепи средств, необходимых для достижения лично желаемой цели, следующего отсюда разделения труда происходит логизация вещей и явлений. Восприятие того и другого начинает отрываться от их конкретно-наглядной определенности. Расширение пространственных связей человека, возникновение обмена вещей и товаров, становление денежной экономики, открытие философии и науки — все это вело к интеллектуализации и логизации социального мира. Это были шаги становления нашей сегодняшней повседневности.

## К антропологии культуры

Мы понимаем под повседневностью нечто привычное, рутинное, нормальное, себе тождественное в различные моменты времени. С этой точки зрения, согласно нашей гипотезе, можно сказать, что в начальные эпохи истории повседневности как таковой не существовало. Повседневность — это продукт длительного исторического развития.

<sup>21</sup> [Выготский Л.С.] Там же, с. 146.

Но «примитивные» формы опыта не исчезли бесследно. Они уступили натиску повседневности, бесповоротно утвердившей себя в качестве «верховой реальности» (термин Шюца), и раздробились на «конечные области», обладающие каждая своей «логикой». В литературе отмечается, что характерное для ранних стадий истории комплексное мышление и явление партиципации характерны для мышления шизофреников. Так же отчетливо они прослеживаются на ранних стадиях развития ребенка. Интерес в этой связи представляют игры детей младшего возраста. Часто эти игры называют вслед за Дж. Мидом и другими интеракционистами *ролевыми* играми, предполагая наличие в них процессов “role-taking”, то есть, по сути дела, *типизации*.

Скорее, мне кажется, следует говорить не о типизации, а об *отождествлении*. Дети на соответствующем этапе развития просто еще не овладели логикой типизационных процессов. Они не знают общих понятий. Для них реален, если пользоваться терминологией тех же интеракционистов, *значимый другой*, а *обобщенного другого* как субстантивированного мнения группы для них еще не существует. Девочка в такой игре становится не «как бы» матерью, но она *является* матерью, так же как песок в кастрюльке — не условный (он условен лишь с точки зрения взрослой логики) заменитель каши. Этим объясняется и серьезность игры, полнота превращения в существо, личность или объект — то, что можно было бы назвать поглощенностью ролью, немислимой во взрослых играх. Этим объясняется и абсурдная с точки зрения логики возможность «принятия роли» паровоза, автомобиля и т. п. Здесь совсем иной способ мышления; это не ролевые, а партиципативные игры.

Но так называемые ролевые, а точнее, как мы считаем, партиципативные, игры — не единственный пережиток архаичного единства, существовавшего до повседневности. То, что можно обозначить вслед за Шюцем как «конечные области значений», или миры опыта, — мир игры, мир фантазии, мир художественного творчества и восприятия, мир религиозного переживания, душевной болезни и т. д. и т. п. (о чем у нас шел разговор в самом начале статьи) — *все это обособившиеся области синкретического единого комплекса действия, переживания и мышления, характерного для далекого прошлого человечества*. Их детальное систематическое исследование могло бы многое объяснить в прошлом и помочь предвидеть многое в будущем культурного развития человечества. Оно могло стать основой новой дисциплины — *антропологии культуры*. Задачей антропологии культуры должно быть выяснение антропологических корней самых разных сфер, отраслей, отделов культуры. Конечные области когда-то были не-конечными, и именно антропология культуры была бы в силах обнаружить в прошлом культурный синтез, время которого — в будущем.

Свою роль антропология культуры должна сыграть и применительно к социологии. Вопрос о диффузных формах, поставленный во вступлении к этой работе, может получить ответ именно через антропологию культуры. Предварительный ответ, как я полагаю, уже получен в настоящем исследовании. *Диффузные формы — это доструктурные и дотипологические формы социального существования*. На основе проделанного анализа можно утверждать, что диффузных форм в нашей нормальной «капиталистической» (в смысле: индустриалистской) повседневности

нет. Нормальная повседневность — а именно нормальная повседневность и есть то, что мы именуем социальной жизнью и чем занимается наука социология! — это совокупность типологических конструкторов.

Но мне кажется близкой к истине гипотеза, сформулированная во вступлении, гипотеза о том, что диффузные формы — это своего рода *социальный эфир*, в котором — наподобие того, как старинная физика считала находящимися физические тела — «находятся» социальные структуры. Этот эфир — любого рода не-типологизируемые объекты, люди, взаимодействия, любого рода интимность, мистический опыт, переживания, имеющиеся в шаманских культурах и традиционалистских религиях. Кроме того, к диффузным формам относятся взаимодействия, предполагающие глубокую телесную вовлеченность, какую бы природу последняя ни имела: будь это смерть тела или любовное соитие. Как правило, указанные формы опыта лежат вне группового нормирования; они вне нормы, если же они все же типологизированы и институционализированы, то лишь поверхностно. Нетипологизированным и неинституционализированным остается их подлинное глубинное содержание. Типологизация оставляет их суть незатронутой в отличие от повседневных взаимодействий и форм опыта, которые типологизацией фактически исчерпываются.

Диффузные формы — это некая параллель фрейдовскому “Id”. Но это не сугубо индивидуальное влечение, а формы общения и взаимодействия. Как и “Id”, они могут рождать чудовищ. Но об этом говорить здесь пока рано. Настоящая работа есть первый опыт вскрытия и рассмотрения, точнее, ее можно назвать первой попыткой *локализации* диффузных форм социальности.

---

**SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2025. Vol. 31. No. 2.  
P. 129–156. DOI: 10.19181/socjour.2025.31.2.7**

Research Article

**LEONID G. IONIN**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor (1945–2024).

**DIFFUSE FORMS OF SOCIALITY (TOWARDS THE ANTHROPOLOGY OF CULTURE)**

**For citation:** Ionin, L.G. Diffuse Forms of Sociality (Towards the Anthropology of Culture). *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2025. Vol. 31. No. 2. P. 129–156. DOI: 10.19181/socjour.2025.31.2.7

Статья поступила в редакцию: 10.06.2024; поступила после рецензирования и доработки: 16.06.2025; принята к публикации: 17.06.2025.

Received: 10.06.2024; revised after review: 16.06.2025; accepted for publication: 17.06.2025.