

Академия наук СССР
Институт социологических исследований

Социология контркультуры

(Инфантилизм как тип мировосприятия
и социальная болезнь)



Издательство «Наука»

Москва

1980

Книга посвящена всестороннему критическому рассмотрению с марксистских позиций контркультуры, взятой в социологическом аспекте.

Авторы дают как общую характеристику контркультуры в основных ее модификациях, в теории и на практике, так и развернутый анализ концепций ведущих теоретических представителей этого направления. Значительное место в исследовании отведено изложению марксистской концепции культуры, противостоящей нигилизму контркультуры.

Работа предназначена для широкого круга читателей, научных работников, преподавателей, пропагандистов, всех интересующихся проблемами зарубежной культуры.

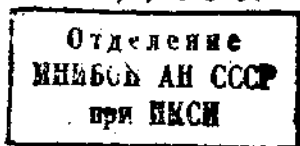
Авторы:

Ю. Н. Давыдов, И. Б. Роднянская

Редколлегия:

Ю. Н. Давыдов, Г. В. Осипов,
В. А. Карпушин (ответственный редактор)

2144 ~~17852~~



От редакции

Работа, предлагаемая вниманию читателя, представляет собой вторую книгу в серии исследований, посвященных критическому анализу трактовки актуальных проблем западной культуры в буржуазной социологической литературе¹. В первой книге этой серии «„Неомарксизм“ и проблемы социологии культуры» критически рассматривается эта проблематика в рамках одного из влиятельных направлений современной буржуазной социально-философской и социологической мысли. В настоящей, второй, книге берется лишь одна из актуальных проблем внешней культуры буржуазного Запада, а именно проблема кристаллизации в ее лоне не-, анти- и противокультурных тенденций и устремлений. Но поскольку проблема эта «переживается» в странах, столкнувшихся с нею, и прежде всего в Соединенных Штатах Америки, крайне болезненно, постольку она оказалась в последнее десятилетие одной из центральных проблем и для социологов. В идейную борьбу, развернувшуюся в американской социологии вокруг феномена контркультуры, оказались втянутыми представители самых различных социологических ориентаций. Это обстоятельство обеспечило возможность всестороннего исследования как самого феномена контркультуры, так и посвященных ему разноречивых социологических концепций.

В рамках предлагаемого исследования культура рассматривается главным образом в своем социальном аспекте как одно из средств социализации — включения молодого поколения в струк-

¹ Серия подготовлена в отделе теории и истории социологии ИСИ АН СССР.

туру общественного целого. Механизм культурной традиции выступает здесь лишь в одной из своих функций — функции передачи опыта предыдущих поколений новому поколению, вступающему в активную, продуктивно-творческую фазу жизни. Что же касается контркультуры, то она анализируется прежде всего под углом зрения ее решительного противопоставления этой общекультурной задаче — как идеология жизненной ориентации и поведения того слоя западной молодежи, который не желает включаться в продуктивную жизнь, стремясь до бесконечности растянуть инфантильно-потребительский период своего существования. Разумеется, социальный аспект культуры и контркультуры не может быть оторван и обособлен от целостности духовного содержания той и другой; и в той мере, в какой это оказывается необходимым для понимания сути дела, в круг исследования вводится культурно-философская и культурно-историческая проблематика, затрагиваются коренные вопросы онтологии культуры.

Предисловие, введение, вторая, третья и четвертая главы, а также заключение книги написаны Ю. Н. Давыдовым; первая глава — И. Б. Роднянской.

Предисловие

Контркультура и комплекс явлений, обозначаемых этим понятием, стали предметом активных обсуждений на Западе на рубеже 60—70-х годов. Факт этот документально засвидетельствован появлением двух философско-художественных бестселлеров, написанных в традициях «интеллектуальной романистики»: книги Т. Роззака «Создание контркультуры» [50]¹ и Ч. А. Рейча — «Зеленеющая Америка» [47], а главное — весьма широким общественным резонансом, который вызвали в Соединенных Штатах названные работы. То обстоятельство, что оба этих произведения оказались как нельзя более кстати именно в тот период, когда движение «новых левых», достигшее своего пика в 1968 г., неожиданно обнаружило себя в безвыходном тупике и начало быстро распадаться, отнюдь не было случайным. В лозунге контркультуры энергия молодежного бунта, нашедшая свое первоначальное выражение в «новой левой» идеологии, однако, ею же и заведенная в тупик левацкого экстремизма, получила, казалось, свой новый выход. Контркультура, отвергавшая односторонне политическую (можно даже сказать — гипертрофированно политическую) ориентацию молодежного протеста, но в то же самое время ассимилировавшая то, что считалось метафизическим его содержанием, канализировала энергию отрицания, связанного с ним, по иному руслу. В этом смысле контркультура представляла собой очень своевременно происшедшее «снятие» идеологии «новых левых», хотя, быть может, не совсем в гегелевском, диалектическом, смысле этого термина.

¹ Список иностранной литературы, упоминаемой в тексте, приводится в конце книги; первая цифра, указанная в скобках, соответствует порядковому номеру цитируемого произведения в данном списке, вторая цифра — странице цитируемого издания. Ссылки на русскую литературу даются в подстрочных примечаниях.

Если уж пользоваться здесь гегелевскими категориями, то можно сказать, что контркультура (и это также способствовало ее популярности) совершила в данном случае нечто вроде «отрицания» отрицания, как идеология «новых левых» в свое время осуществила «отрицание» неоформленных умонастроений битников и хиппи, перелив антибуржуазное содержание их мирозерцательных исканий в свои политизированные мехи, контркультура производила теперь «второе отрицание», извлекая из этого сосуда, оказавшегося не таким уж удобным, старое вино хиппистки-битнического метафизического бунта, противопоставленного политическому. Поэтому можно сказать, что в контркультуре битники и хиппи, временно отодвинутые на второй план более шумными и активными «новыми левыми», брали некий реванш: наркотически-мистическое крыло молодежной «субкультуры протеста» снова выдвигалось вперед, отгеснив потерпевшее поражение политически-экстремистское.

Общим знаменателем разнообразнейших форм молодежного протеста, соперничавших друг с другом на Западе, начиная с конца 50-х годов, в контркультуре² стал именно метафизический протест, вылившийся, как мы увидим далее, в целый ряд «внутренних» революций; таких, как трансформация сознания (с помощью магии и оккультизма, йоги и наркотиков), преобразование чувственности (посредством «соматической мистики», сексуальной революции и опять же наркотиков), перестройка межличностных отношений (путем «обобществления» человеческих тел, чувств и переживаний и «классовой борьбы» против «я», «эго», индивидуально личностного принципа, как такового).

Разумеется, сказанное не означает, что контркультура, как она предстала, скажем, у таких ее провозвестников, как Роззак и Рейч, вообще отбросила все то, что принесло с собой в молодежную субкультуру движение «новых левых» бунтарей. Нет, суть дела заключалась в том, что контркультура как бы вобрала в себя и политические цели, и социальные устремления «новой левой» молодежи. Однако отныне они формулировались столь глобальным, столь «космическим» образом, что становилось очевидным: цели и устремления эти метафизические (и, так сказать, сверхсоциальные), так что социально-политические способы для их достижения явно не подходят. Причем — и это здесь самое важное — авторам типа Роззака и Рейча без большого труда удалось доказать молодым бунтарям, быстро разочаровавшимся в политике, что этот поворот дела не так уж далеко уводит их от «новых ле-

² Она охватывает лишь часть «субкультуры протеста», находящуюся под преобладающим влиянием мелкобуржуазного сознания.

вых» идеалов и даже, наоборот, выявляет подлинный их смысл, хотя и не вполне осознанный раньше.

И действительно: то, что одушевляло движение «новых левых» — его неявное, невыраженное содержание, не вполне осознанный «подтекст», фактически неизменно выходило за пределы «новой левой» идеологии и политики. «Конечные цели», «последние задачи», которые ставили перед собой участники движения, не давая себе труда продумать до конца их истинный смысл, были явно неразрешимы на путях реальных социально-экономических преобразований; политический бунт неизменно оборачивался метафизическим, взыскуемая социальная революция все время грозила разразиться как «эсхатологическая» катастрофа³. Ведь, по сути дела, речь шла о том, чтобы с помощью революции «нового левого» толка освободить мир не только от «позднего капитализма», но и от всех коллизий, драм и трагедий, связанных с конечностью человеческого существования, его ограниченностью пространством и временем, с обреченностью индивида рано или поздно умереть.

Противоречие между этим — совершенно метафизическим — «подтекстом», не только одушевлявшим «новый левый» бунт, но и смещавшим его реальную историческую перспективу (поскольку он постоянно обнаруживал тенденцию стать бунтом против социальности вообще), и ограниченностью практикуемых «новыми левыми» политических средств, к тому же толкуемых подчас совершенно примитивным, вульгарно-социологическим образом — это противоречие и раскололо в конечном счете молодежное движение 60-х годов, заведя одну часть бунтующих молодых людей на скользкий и двусмысленный путь экстремизма и терроризма, а другую — в лоно контркультуры. То, что было неосознанным «подтекстом» движения «новых левых», в контркультуре выражено не просто «открытым текстом», но и резко закурсивлено. Мистика контркультуры раскрылась молодым бунтарям, разочаровавшимся в политике, как артикулированное содержание их собственного «подсознания», как выражение того, к чему они стремились, но не признавались в этом даже себе, когда занимались «новой левой» политикой.

Однако нам не хотелось бы, чтобы сказанное на этих первых страницах уже принималось бы за итоговое определение самого исследуемого предмета — контркультуры. Речь идет пока что о самом предварительном наброске общих контуров объекта нашего последующего изучения.

³ В этой связи см.: *Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма*. М.: Искусство, 1975.

На первый взгляд рассмотрение любого явления духовной жизни естественно начать с его определения, с формулировки понятия о нем. Однако как только мы всерьез пытаемся поступить таким образом, так тотчас же обнаруживаем, что дать более или менее точное определение предмета, его «формулу» до соответствующего исследования просто-напросто невозможно. Ибо суть исследования в том-то и заключается, чтобы в итоге его получить фиксируемую в понятиях «формулу» изучаемого феномена, теоретически определить его, отграничив от всего остального, связанного с ним или сопутствующего ему.

Это обстоятельство особенно резко бросается в глаза в тех случаях, когда заходит речь о злободневных процессах, совершающихся на наших глазах, затрагивающих жизненные интересы либо нравственные установки значительного числа людей и вынуждающих их вырабатывать к ним свое отношение. А именно с такого рода процессами связан интересующий нас феномен контркультуры. В подобных случаях предметом ожесточеннейшей полемики становятся все, начиная с обозначения самого этого феномена, не говоря уже о его сколько-нибудь артикулированном определении. И каждый шаг на пути «теоретического овладения» исследуемым феноменом оказывается результатом весьма существенных усилий, итогом «работы мысли» (выражение Гегеля), включающей отнюдь не одно только оперирование логическими понятиями.

При этом достаточно быстро обнаруживается, что определение предмета не «нейтрально» по отношению к процессу исследования. Будучи само итогом предшествующей аналитической работы независимо от того, осознает ли этот факт человек, использующий данное определение, или нет, оно само предопределяет очень многое в последующем теоретическом освоении рассматриваемого предмета. Вот почему и сама полемика по поводу того или иного злободневного явления или процесса сосредоточивается, как правило, вокруг первого же вопроса: как определить (а иногда даже — как назвать) его. И хотя подобное «зацикливание» исследования на первой же его фазе, получающее форму пререканий исследователей по поводу того, правильно или неправильно определяют рассматриваемый феномен их оппоненты, создает у сторонних наблюдателей впечатление застоя мысли. На самом деле спор о его определении — это и есть основное направление поступательного движения аналитической мысли, ибо, повторяем, правильное определение предмета — это не начало, а цель исследования, протекающего в форме спора ученых о том, чье из определений правильное.

Поскольку в споре по поводу контркультуры, который заострился на Западе на рубеже 60-х—70-х годов, чаще всего звучат обвинения в «тенденциозности и пристрастности» определений этого феномена, даваемых его критиками, постольку логично для начала воздержаться от такого определения, сосредоточив внимание на том, как этот феномен определяет, так сказать, сам себя в лице своих признанных идеологов. Отправляясь от такого «самоопределения» контркультуры, однако в то же самое время находясь на определенной критической дистанции по отношению к нему, мы надеемся шаг за шагом продвигаться по пути аналитического описания исследуемого феномена, в итоге которого надеемся получить его понятийно фиксируемую «формулу». Это движение, расчлененное на ряд этапов, и обозначит общую схему предлагаемой книги, где вначале (Введение) будет рассмотрен акт «самоопределения» контркультуры в основополагающих произведениях таких ее идеологов, как прежде всего Т. Роззак, а затем Ч. Рейя; потом будет охарактеризована «внутренняя» история контркультуры и критически проанализированы попытки социологически описать ее, ближе подойдя таким образом к ее теоретическому определению; далее будут проанализированы противоречия односторонне-социологического толкования контркультуры и обозначены перспективы перехода к ее более широкому — социально-философскому — пониманию; в данной связи будут специально проанализированы интерпретации контркультуры как целостного культурно-исторического феномена, связанного с определенным типом личности, названным нами «контркультурным». И только на основе объединения подходов к контркультуре с самых различных сторон и в самых разнообразных ракурсах мы получим, наконец, итоговое теоретическое представление об этом сложном и противоречивом явлении, осуществив таким образом на практике методологическое требование восходить от абстрактного к конкретному.

Введение

Критика «новой левой» идеологии как исходный пункт самоопределения контркультуры

В книге Т. Розака «Создание контркультуры» [50] и Ч. Рейча «Зеленеющая Америка» [47], где контркультура впервые была представлена как идеологически более или менее упорядоченное целое мировосприятия, стиля поведения и образа жизни, бросается в глаза одна и та же характерная черта. Самоопределение контркультуры, составляющее основное устремление и пафос этих двух бестселлеров (факт, который, кстати, не следует сбрасывать со счетов, в особенности при социологическом изучении контркультуры), осуществляется здесь в форме ее противопоставления идеологии и политической практике «новых левых». У Рейча такое противоположение акцентируется менее, у Розака — более категорично и последовательно, но и у того и у другого оно играет одинаково существенную — конструктивную — роль, причем как раз во всех тех случаях, когда речь заходит о специфическом смысле контркультуры, о том принципиально новом, что она приносит с собою.

Это не случайно. Ведь в названных произведениях Розака и Рейча контркультура предлагается как некая интегральная идея нового миропереживания и жизнотворчества, стягивающая в один узел и резюмирующая самые разнообразные и разноречивые устремления «нонконформистской молодежи», которые выявлялись и развертывались, соперничая и противоборствуя друг с другом, в период со второй половины 50-х и до конца 60-х годов. Между тем, начиная с середины прошлого десятилетия, как раз на ту же самую миссию претендовала — и не без успеха — идеология «новых левых», отмеченная стремлением дать если не общее мирозерцание, то целостную социальную философию «бунтующей молодежи», осознавшей вдруг себя в радикальной оппозиции «буржуазному миру» своих отцов. И теперь, когда крах социаль-

но-политической перспективы, предложенной идеологами «новых левых», предстал во всей своей отрезвляющей очевидности, однако общий нонконформистский импульс вчерашних молодых радикалов еще не был исчерпан, возникла потребность в новой ориентации. А те, кто обещал предложить таковую, естественно, должны были начать с критики прежней, потерпевшей поражение «новой левой» ориентации.

Именно потому, что и в первом случае и во втором речь шла о «новом слове», претендующем на всеразрешающее значение, между ними не могло быть мира: одно из них должно было поглотить другое. И если «новая левая» волна стремилась синтезировать в себе разноречивые контркультурные тенденции бунтующей молодежи, ссылаясь на их антибуржуазную суть, то после ее краха настали иные времена. Теперь идеологи контркультуры стали доказывать, что если в «новой левой» идеологии и были некоторые моменты, достойные одобрения, то ими она была обязана своей (вольной или невольной) связью с общим потоком «тотального нонконформизма», который шел навстречу контркультуре. Взятое же как целое «новое левое» сознание не удовлетворяло идеологов контркультуры ни в мировоззренческом (аспект, на котором сосредоточивал свое внимание Роззак), ни в практически-политическом (предмет преимущественного интереса Рейча) отношениях.

Впрочем, неизбежность самоутверждения контркультуры в форме критики «новой левой» идеологии была связана не только с тем, что первая, как и вторая, претендовала на то, что несет «новое слово», заключающее в себе истину о современном состоянии мира. В еще большей степени эта неизбежность была связана с тем, что как идеологи контркультуры, так и теоретики «новых левых» обращались со своим «новым словом» в общем к одной и той же публике: к новому поколению, точнее, к его нонконформистской части. В атмосфере «молодежного бунта», растянувшегося едва ли не на целое десятилетие, приобрело характер догмы широко распространенное мнение, что с «новым словом» о новейших изменениях в мире следует обращаться к новому поколению, которое одно лишь способно правильно его понять, ибо это «новое» закодировано, так сказать, в его витальной структуре. Отсюда — расчеты на молодежь у всех, кто рассчитывал потрясти мир «новым словом»; отсюда — их соперничество друг с другом за роль «гуру» по отношению к молодежи.

С молодежью в первую очередь связывают свои наиболее радикальные (если не сказать эсхатологические) ожидания как теоретики «новых левых», так и идеологи контркультуры. Причем имеется в виду главным образом нонконформистская молодежь;

что же касается остальной молодежи, то предполагается, что рано или поздно она также вступит на тропу нонконформизма, поскольку он — в природе молодежной витальности и молодежного сознания. Для «новых левых» идеологов 60-х годов, равно как и для сменивших их идеологов контркультуры, нонконформизм определенной (причем наиболее влиятельной) части молодежи был, что называется, эмпирическим фактом. И задача для них заключалась лишь в том, чтобы его осмыслить, вернее, придать ему смысл, поместив в поле их собственных концепций; иначе говоря, в том, чтобы поставить его на службу их теорий.

Но если теоретики «новых левых» были ограничены в стремлении использовать молодежный нонконформизм необходимостью апеллировать также к «воинствующим неграм» в США и революционному движению развивающихся стран, к оппозиционной интеллигенции в целом и к «сияним воротничкам», то у идеологов контркультуры в этом отношении не было никаких ограничений; ибо все свои надежды они возлагают на нонконформистскую молодежь и только на ее «тотальный нонконформизм». Согласно утверждению Роззак, прозвучавшему уже во введении к книге «Создание контркультуры», эта последняя охватывает «незначительное число» молодежи и «лишь единицы» взрослых. И тут же подчеркивается: в нее не входит не только более либеральная молодежь, для которой альфой и омегой остается программа павшего жертвой заговора Дж. Кеннеди, но и марксистские молодежные группы и воинствующая негритянская молодежь. А ведь среди молодежных групп, считавших себя «марксистскими», большинство находилось в оппозиции к тому, что в 60-х годах иронически называлось «палеомарксизмом», и безоговорочно причисляло себя к «новой левой волне». Что же касается воинствующей негритянской молодежи, захваченной мрачной романтикой «черных пантер», то она тоже была не на последнем счету в революционаристских калькуляциях «новых левых» стратегов. Словом, ни либеральная, ни «новая левая» часть нонконформистской молодежи не причисляется Роззак к контркультуре. Реальных носителей контркультурного нонконформизма этот автор ищет в третьей группе оппозиционно настроенной молодежи — среди тех «тотальных нонконформистов», которым представляются одинаково узкими рамки как либерального реформизма, одушевленного традиционным гуманистическим пафосом, так и «нового левого» бунта, не гнушающегося насилием и террором.

Почему идеолога контркультуры не устраивает либерально-реформистский вариант молодежного нонконформизма — вопрос более или менее ясный. Даже кратковременного периода господства «брутальной» идеологии «новых левых» в сознании нонкон-

формистской части западной молодежи (вторая половина 60-х годов) оказалось достаточно, чтобы разоблачить и унижить либерально-гуманистическую и либерально-просветительскую идеологию в глазах бунтующих молодых людей. Слишком уже бессильным и эфемерным выглядел либеральный нонконформизм на фоне введенных в оборот «новыми левыми» вульгарно-социологических ходов мысли, одобренных изрядной долей сексуально-политической аргументации. И тот, кто в этой атмосфере хотел превзойти «новых левых», стремясь, хотя бы на словах, доказать вчерашним молодым бунтарям свой «более глубокий» радикализм, должен был, пусть чисто ритуальным образом, но все-таки пнуть ногой «дохлую собаку» безнадежного в своем прекрасодушии и «устарелости» либерального гуманизма и просветительского рационализма. Так, естественно, и не преминул поступить Роззак, учитывающий, что (пока что) «обгон» возможен только с «левой» стороны».

Гораздо более существен другой вопрос: почему идеолога контркультуры (и всю самоопределяющуюся контркультуру в его лице) не удовлетворяет «новый левый» вариант нонконформизма? Здесь явно недостаточна ссылка на тот общеизвестный факт, что к концу 60-х годов «новая левая» вызвала известное разочарование в широких кругах западной интеллигенции, захватившее и определенную часть нонконформистской молодежи, обнаружив свою слишком уж интимную связь с экстремизмом и терроризмом. Ведь основная часть этой молодежи еще по-прежнему «жаждала бури», хотя и не такой, какую предлагали им террористы из американской «симбионистской армии освобождения», японской «ренго сэкигун» или западногерманской группы Баадер—Майнхоф. И тот, кто ориентировался на ту молодежь, которая не остыла еще от вчерашних «акций» по «захвату университетов», хотя начала уже подозревать, что они малоперспективны, и стала подумывать, не пора ли свернуть боевые знамена, тот не мог ограничиться в своей критике «новых левых» простой ссылкой на ее отпрысков, обagrивших свои руки кровью ни в чем не повинных людей. Нонконформистская аудитория на рубеже 60-х — 70-х годов не была еще восприимчива к подобного рода аргументации. Нужны были иные аргументы, которые позволили бы обойти эту деликатную тему, затрагивающую болезненные чувства не только вчерашних «молодых бунтарей», но и тех молодых людей, которые поддерживали их из «чистого нонконформизма», засвидетельствовав таким образом свою принадлежность к контркультуре в ее роззаковском толковании.

Роззак (так же как и Рейч) сумел найти эти аргументы, обеспечив значительной части нонконформистской молодежи такей

способ осознания своего отхода от вчерашнего увлечения «новой левой» формой поведения и соответствующей фразеологией, который позволил бы пережить это отступление, если не бегство, как «движение вперед» — по пути (метафизического) углубления своего радикализма. Лейтмотив роззаковской аргументации против «новых левых» сводится к доказательству того, что они потерпели поражение, утратив значительную часть своего влияния среди нонконформистской молодежи, не в силу их слишком далеко зашедшего радикализма, то и дело срывавшегося в экстремизм, а, наоборот, по причине их недостаточной радикальности. Согласно Роззаку, «новому левому» радикализму недоставало метафизической глубины, «трансцендентного» измерения, что с неизбежностью замыкало его в рамках социально-политического видения мира, ограничивало круг преследуемых им целей и задач.

В силу антиметафизической ограниченности их видения реальности «новые левые» радикалы обращали свой гнев против лежащих на поверхности явлений общественной жизни отрицательного свойства: таких как расовая дискриминация и социальное неравенство, милитаризм и американская интервенция во Вьетнаме, ограничение университетских свобод и манипуляция общественным мнением. В крайнем случае они делали следующий шаг, связывая все эти негативные явления американской (и не только американской) жизни со всей системой «позднекапиталистического общества», с «буржуазной цивилизацией», как таковой, распространяя вслед за основоположниками «новой левой» идеологии понятие буржуазности все дальше в глубь веков. Однако нигде они не порывают с этим понятием, равно как и с «социологизмом» как типом их мирозерцания вообще, т. е., говоря словами Роззака, не выходят на уровень более радикального и глубокого — метафизического, онтологического — измерения реальности. А если бы они сделали этот шаг, то, по Роззаку, они поняли бы, что главные объекты борьбы — это не милитаризм и не такие вопиющие его проявления, как американское вторжение во Вьетнам. Главный объект борьбы — это технократия, проявляющаяся и в опасном развитии военно-промышленного комплекса, и в варварском обращении с окружающей человека природной средой, и в манипуляции человеческим сознанием, и в бесконечном множестве других опасных вещей.

Но дело, если верить Роззаку, не только в том, чтобы увидеть в технократии главного врага человечества; суть в том, чтобы правильно понять ее. А это значит — понять технократию не социологически как феномен «позднебуржуазного общества», а «метафизически», т. е. вне связи с определенными социальными структурами, ибо ее корни, согласно идеологу контркультуры,

лежат глубже общественно-экономического уровня. Корни технократии — в науке нового времени, в рационально-научном типе сознания новоевропейского человечества, в научно-техническом разуме, с абсолютной неизбежностью возникающем в лоне этого типа сознания. Так что бороться с технократией — это значит бороться с научно-техническим разумом, с лежащим в его основе рационально-научным («просветительским») типом сознания, с новоевропейской наукой и «научностью» вообще. Вот почему относить варварство и бесчеловечность, обнаруживаемые американцами во Вьетнаме, да и в самих Соединенных Штатах (скажем, во время подавления полицией расовых беспорядков, студенческих выступлений и т. д.), за счет бесчеловечности «позднего капитализма» либо за счет «буржуазности», как таковой (как бы расширительно она ни толковалась), — это, по Роззаку, значит рассуждать недостаточно радикально. Ибо источник бесчеловечности современной цивилизации — это технократия, питаемая новоевропейским рационально-научным сознанием, базирующаяся на научно-техническом прогрессе. Бесчеловечность современной цивилизации — это бесчеловечность науки и неразрывно связанного с нею рационального сознания.

Не осознав этого обстоятельства, т. е. не достигнув истинного измерения современного радикализма, «новые левые», по утверждению Роззака, не поняли и того, что сегодня на Западе «правые, левые и центр» ведут борьбу за одни и те же ценности — ценности технократии, освященные «окончательным авторитетом» рационально-научного знания как основополагающие ценности технократического общества, его божества. А это значит, что результатом такой борьбы, даже в случае победы так называемых прогрессивных сил, может быть лишь новый триумф технократизма: тот же «технократический тоталитаризм», только еще более изощренный и усовершенствованный. Действительно же радикальная задача, подлинно метафизическая цель заключается в том, чтобы выйти за рамки этой внутритехнократической конфронтации, встать в оппозицию к технократическим ценностям, в рамках которых ведется борьба, т. е. выйти за пределы политики и даже «социальности», как таковой. Однако именно эта единственно достойная акция оказалась не под силу «новым левым», как ни пытались они (вслед за своими социально-философски ориентированными учителями) сблизить социальные и природные определения человека, перебросив мост между социологическим и онтологическим подходами к его постижению.

Дело не в том, конкретизирует свою аргументацию Роззак, что капитализм, как полагают радикалы (причем не только «старые», но и «новые левые»), неспособен снести «золотое яичко для всех».

Вопрос в том, является ли оно вообще «золотым», и не представляется ли оно таковым лишь с точки зрения определенной, ограниченной, т. е. технократической, системы ценностей. А если это действительно так, то не означает ли стремление создать общество, где все получили бы упомянутое «золотое яичко», попытку превратить технократические ценности во всеобщие, т. е. способствовать дальнейшему развитию «технократического тоталитаризма»? И в той мере, в какой «новые левые» также оказались зараженными этим стремлением, они, согласно Роззаку, уже не являются действительными нонконформистами, ибо горизонт их нонконформизма совпадает с горизонтом, очерченным технократическими ценностями.

Сколь бы далеко не зашли «новые левые» в акцентировании дихотомии поколений, содержащей противопоставление биологического принципа политическому и социальному, ориентация на технократические ценности все-таки оставляет их в зависимости от этого последнего. Как бы много ни говорили они о сексуальной революции, сопровождая ее шокирующими «сексуально-политическими» акциями, они никогда не доходили до того, чтобы, противопоставив ее политической революции, вообще отбросить эту последнюю как неистинную форму радикализма. Не осознав технократию как своего главного врага, они, естественно, не могли прийти до понимания «свободной сексуальности» как основного антитехнократического принципа, до вывода о том, что, лишь дав абсолютную свободу сексуальности, можно создать общество, в котором уже не будет места «технократической дисциплине». Наконец, сколько бы ни проводили «новые левые» параллелей и аналогий между капиталистической и социалистической системами, они так и не распространились окончательно с идеей, что (хотя бы в «конечном счете») технократия есть порождение «этого старого дьявола» — капитализма, тогда как в действительности сам капитализм — во всяком случае взятый в его развитой форме, форме индустриализма — есть детище технократического принципа, воплощение рационалистического устремления науки нового времени. Такова в общем и целом логика роззаковской аргументации, направленной против «нового левого» радикализма.

В ограниченности «новой левой» идеологии Роззак видит, в частности, также и причину того, что нонконформистская молодежь, использовавшая эту идеологию как способ самоосознания, не поняла подлинных истоков своего собственного нонконформизма, так часто побуждавшего ее к бунту на протяжении 60-х годов. И свою полемику с теоретиками «новых левых» этот идеолог контркультуры продолжает в форме объяснения нонконформистской молодежи действительных импульсов ее бунтарства.

Причем, как это ни парадоксально, если иметь в виду открыто заявленный «антисоциологизм» Роззака, в данном случае он обнаруживает не так уж мало «социологического воображения» в духе Ч. Р. Миллса — обстоятельство, делающее соответствующие роззаковские рассуждения вдвойне интересными для нас: для рассмотрения как контркультурной критики «новых левых», так и элементов социологического самосознания контркультуры, содержащихся в этой критике.

Причины и характер молодежного бунта, вылившегося в «новые левые» формы, Роззак стремится подать так, чтобы доказать его не-, а точнее, надполитический характер, характер «культурного феномена», а не политического движения. Если верить Роззаку, импульсы молодежного бунтарства, нашедшие «превращенную форму» своего выражения в «новой левой» идеологии, были таковы, что оно в принципе не могло быть замкнуто в политических — и даже социально-философских — рамках этой идеологии. «Тотальный нонконформизм» молодежи должен был постоянно прорывать эти рамки, стремясь навстречу неполитическому, более того, внесоциальному аспекту человеческого существования, «трансцендируя» общество и его конкретные исторические формы для того, чтобы вырваться к метафизическому измерению человеческой природы. Ибо то, что побуждало нонконформистскую молодежь к бунту, было связано, по Роззаку, не с ее политическим и не с ее социальным положением, а с той особой позицией, которую она — в силу уникального своеобразия сложившейся ситуации с неизбежностью должна была занять по отношению к современному типу цивилизации, шире — к принципу культуры (в той форме, в какой он был унаследован европейским сознанием) вообще.

Источники молодежного бунтарства, нашедшего для себя столь неадекватный способ выражения, коренятся, судя по рассуждениям Роззака, уже в уникальности тех условий, в которых протекало детство будущих бунтарей, принадлежащих в основной своей массе (в данной связи Роззак имеет возможность опереться на материалы многочисленных опросов) к средним слоям американского общества. Детство это, пришедшееся на то время, когда американский капитализм конституировался в форме так называемого общества потребления, протекало под знаком «абсолютной свободы» — свободы от элементарного домашнего труда, от которого американские «дети среднего класса» никогда ранее не освобождались в столь значительной степени; свободы от многочисленных ограничений и запретов, связанных прежде как с моральными заповедями протестантской этики, авторитет которой теперь пошатнулся, так и приобщенностью детей к делам и за-

ботам родителей, необходимость которой теперь отпала (во всяком случае в более обеспеченных слоях общества); наконец, свободы от каких бы то ни было социальных обязанностей и обязательств, возникших как результат стремления нонконформистски настроенных родителей оградить своих детей от воздействия общества (включая и те элементарно необходимые требования, которые всякое общество предъявляет его членам).

Отсюда — тот (фиксируемый Роззаком) абсолютный разрыв между той ничем не ограниченной свободой, которой отпрыски «средних слоев общества» пользовались в детстве и отрочестве, с одной стороны, и той необходимостью, которая ожидала их в мире взрослых, со всей «несносностью» присущего ему конформизма (в разряд которого попадало выполнение даже простейших требований человеческого общежития) — с другой. Отсюда — шок, который вызывает у этих отпрысков одна мысль о перспективе включения в этот «мир необходимости», навсегда распростившись со счастливым «царством свободы», где не было никаких обязательств, а обилие удовольствий сопровождалось минимумом запретов, где права не были связаны суровой нитью с обязанностями. Отсюда — их стремление до бесконечности оттягивать срок «повзроления», растягивая период «инфантилизма» — своеобразный период, когда человека нельзя уже назвать не только подростком, но даже юношей, но тем не менее при всем желании невозможно назвать и взрослым, — стремление, с логической неизбежностью вызывающее в головах «инфантилов» мысль о том, что «мир взрослых» — это сплошной ад, заслуживающий только одного — «тотального уничтожения». Так возникает согласно роззаковским выкладкам, нонконформистский бунт молодежи, представляющий собой, по Роззаку, поиск отпрысками «среднего класса» способа «достойного повзроления» в мире, который они «презирают». И сам этот бунт оказывается, согласно тому же Роззаку, не чем иным, как экспериментированием с различными стилями «диссидентской жизни».

Характеристика, как видим, социологически достаточно точная и на первый взгляд не лишенная сатирических обертонов. Но только на первый взгляд, так как весь парадокс заключается в том, что, с точки зрения Роззака, все сказанное выше говорит не против, а за упомянутых «инфантилов», свидетельствуя об их совершенно уникальной роли в европейской истории — роли носителей идеи контркультуры, которой суждено преобразовать мир. Дело в том, если верить идеологу контркультуры, что упомянутое экспериментирование с различными стилями «диссидентской жизни», столь неадекватно осознающее себя в понятиях «новой левой» теории, в действительности есть попытка молодежи найти

себе место за пределами кибернетизированной «экономики изобилия», вне сферы влияния «технократического тоталитаризма» и его системы ценностей. А то обстоятельство, что подоплекой такого экспериментирования с «диссидентскими способами существования» оказывается элементарное нежелание трудиться, включаться в суровый ритм труда, — это, по Роззаку, говорит лишь в пользу «инфантилов», поскольку своим нежеланием кормить себя собственным трудом, они лишь разоблачают тот реальный факт, что «экономика изобилия» не нуждается в их работе; что она рассчитана на то, чтобы они не работали, а предавались экспериментам с нетрудовыми «стилями жизни». В самой же диссидентской среде этой тенденции соответствует то обстоятельство, что «медиум» политики «нового левого» типа — это молодое буйство «рокклубов», общее тяготение к «богемообразной культуре». И в этом своем аспекте «новая левая» политика, дает понять Роззак, уже есть подготовка, путь к контркультуре, не осознавшая себя форма последней.

Рассматривая в качестве основного источника политизации молодых нонконформистов, осознавших себя «новыми левыми», их стремление поэкспериментировать с «диссидентским стилем» жизни, Роззак хочет подчеркнуть, что суть дела, следовательно, не в политических целях, которые формулировали теоретики и практики «новой левой», а в том, что это движение предоставляло возможность его участникам из числа «инфантилов» испытать новые экстравагантные ситуации, пережить не испытанные ими ранее ощущения, лишней раз подчеркнуть свою «дистанцированность» по отношению к какому-нибудь одному жизненному стилю, избранному раз и навсегда. Идя навстречу этому желанию своих инфантильно настроенных участников, само движение «новых левых» вырабатывало те формы политического действия, точнее, «политического карнавала», в которых, согласно одобрительному замечанию Маркузе, сливались до неразличимости «баррикада и танцплощадка». Отсюда же — вышеупомянутый «богемообразный» характер политических ритуалов движения «новых левых», местами отработки которых так часто оказывались «рокклубы».

Богемность — это общая черта, объединяющая, по Роззаку, битничество и хиппизм, с одной стороны, и «новую левую» идеологию — с другой. То, что в первом случае выступает как «беззаботный богемизм», во втором оказывается «богемной революционностью». Правда, на «поверхностном уровне» эти две тенденции, которые, по сути дела, являются лишь двумя рукавами общего потока контркультуры, предстают как нечто существенно различающееся, что неоднократно давало повод битникам-хиппи и «но-

вым левым» ожесточенно полемизировать друг с другом. Но, согласно Роззаку, внимательный взгляд всегда мог увидеть за этими поверхностными спорами «общий знаменатель», выражающий единство всей «нонконформистской молодежи», вызванной к жизни новой эпохой — эпохой, позволившей ей уклониться от суровой необходимости труда и от других традиционных обязанностей перед обществом и людьми. Этот общий знаменатель — «новая чувственность», утверждает идеолог контркультуры, оказываясь тем самым в русле представлений Маркузе (которому, как известно, принадлежит и само это понятие). Речь идет о хаотически-богемной, капризно-раскованной, гедонистической чувственности, условием утверждения которой (во всяком случае среди отпрысков «средних классов») была, по Роззаку, кибернетизированная «экономика изобилия». Капризность, произвольность, анархичность этой чувственности составляют ту ее черту, которую Роззак характеризует как крайний персонализм, — он-то и есть то общее, что роднит «новый левый активизм» и контркультуру.

Этот «персоналистический стиль», не только отличающий «новых левых», но и связывающий их с контркультурой в целом, по Роззаку, и был причиной того, что в качестве главной проблемы дня они смогли выдвинуть на первый план действительно важную и большую проблему отчуждения. Реальный смысл этой проблемы Роззак (резюмируя здесь результаты социальной философии «новых левых» и в то же время выходя за ее пределы) усматривает в «умерщвлении человеческой чувственности» как важнейшего — уже не социального, а онтологического — момента, связывающего людей друг с другом. Причем, недвусмысленно намекая здесь на «новых левых» экстремистов, Роззак дает понять, что это «умерщвление чувственности», т. е. отчуждение, может вкратиться даже в те «революционные устремления», которые направлены на ликвидацию его внешних симптомов, не подозревая о более глубоко лежащих отчуждающих механизмах. Таков, например, революционный терроризм, не предполагающий (именно ввиду недостаточного радикализма своей теории и своего мирозерцания), что он представляет собой всего-навсего зеркальное отражение «капиталистической эксплуатации».

Роззак, писавший свою первую книгу о контркультуре в конце 60-х годов, разумеется, не мог не отметить «уклона» в сторону апокогетики «праведного насилия», явно начинавшего доминировать в движении «новых левых», ведя его к неминуемому тупику. Он опасается, что в случае дальнейшего развития этой тенденции «новая левая» волна рискует утратить пафос утверждения «новой чувственности» — свою первоначальную «душевность», с которой была связана вся прелесть и красота «новых левых», с са-

мого начала движения утверждавших в общественном сознании американцев тему «любви, ненасилия и сострадания». Он сожалеет по поводу того, что этот «гуманный дух» явно отступает под давлением «старой политики» ненависти, возмездия и возмущения, проникший в атмосферу «нового левого» радикализма. Ему явно не импонирует ситуация, складывающаяся в рамках молодежного нонконформизма, при которой «мерой убедительности» неожиданно становится «эффективность кулака».

Но тем не менее Роззак не хочет замечать связи между этой «склонностью к насилию», грозящей гибелью тому самому «гуманному духу», из которого и родилось первоначально движение «новых левых», и «персоналистическим стилем» как самой характерной чертой «новой чувственности» молодых нонконформистов. Хотя связь между анархическим субъективизмом чувственности нонконформистски ориентированных инфантилов, не желающих считаться ни с какой необходимостью и склонных впадать в озлобленную истерику при любом соприкосновении с «упругой субстанцией» реальности, с одной стороны, и «новым левым» экстремизмом с его абсолютизацией насилия и революционаристской нетерпеливостью, с другой стороны, явно бросалась в глаза любому объективному наблюдателю.

Самое большее, что позволил себе Роззак, констатируя беспомощность движения «новых левых» перед лицом нарастающей в его рядах склонности к насильственным методам политической борьбы (и даже теоретической полемики), — это ссылка на «открытость стиля» сознания и поведения «новых левых», которая «не позволяет» им отвергнуть экстремизм как один из жизненных стилей, подлежащих испробованию ищущей молодежью. В остальном же он склонен обвинять за экстремистские грехопадения «новых левых» всех кого угодно, кроме их самих. Тут и результат влияния экстремистских негритянских групп «черной власти», и пагубное воздействие романтизированного представления о партизанской войне, сложившееся под влиянием маоизма и геваризма, и, разумеется, следствие «фрустраций», вызванных возрастающей brutalностью и все более ловким обманом, «исходящими от истеблишмента». Но нигде больше у него нет попыток выявить внутренние причины отмеченного самим же Роззаком стремления «новых радикалов» найти способы «узаконить убийство», ибо причины, как было уже отмечено, слишком тесно связаны с разрекламированным идеологом контркультуры «персоналистическим стилем» чувствования нонконформистски ориентированных инфантилов.

Этот стиль жизнечувствования инфантилов, склонных впадать в истерику при любом «нет!», сказанном «упругой субстанцией»

реальности в ответ на капризные требования, действительно способствовал, как отметил Роззак, актуализации проблематики «отчуждения», и не столько даже актуализации, сколько гипертрофированию, абсолютизации этой категории, уходящей своими теоретическими истоками в марксизм и немецкую классическую философию. Ибо именно с помощью подобной гипертрофии и абсолютизации вполне рационального в своих истоках представления об отчуждении было легче всего выразить эмоциональное отношение не желающих взрослеть инфантилов к миру взрослых — миру труда, социальных обязательств и нравственных обязанностей. В аспекте жизнечувствования инфантилов, желающих придать своему «априорному» нежеланию включаться в суровый мир труда и многообразных обязанностей модный нонконформистский оттенок и смысл, этот мир и должен был предстать с самого начала как нечто чуждое и враждебное: как то, что как бы пришлось, чтобы его подвели под сумрачную категорию «тотального отчуждения». И Роззак, сам того не подозревая, проявил большую пронизательность, связав эту категорию с чувственностью, структурой жизнечувствования нонконформистской молодежи: речь шла о том, что по отношению к этому типу чувственности предстало как его отрицание, отчуждение.

«Персоналистический стиль» нонконформистской чувственности оказывается, следовательно, стилем чисто инфантильного отношения к миру, т. е., если пользоваться не чуждой Роззаку терминологией Фрейда, отношением к миру по принципу удовольствия, ничем не ограниченного (или, по крайней мере, не привыкшего к ограничениям) стремления к наслаждениям, к размягченно-гедонистическому времяпрепровождению. «Персоналистическое» здесь — это капризно-требовательное, не желающее считаться ни с какой объективностью, ни с какой непреложностью законов реальности отношение к миру: мир, взятый с точки зрения капризного «я» избалованного ребенка. Единственно возможный результат такого рода отношения к миру, коль скоро оно возводится на уровень теоретического сознания, — это отождествление всякой объективности, непреложности, необходимости (всего, «не спешащего» — тут же! — уступить нашему «дай!», удовлетворить первой же нашей прихоти) и отчуждения, которое неизбежно превращается при этом в универсальную категорию, поглощающую все остальные.

Не так уж важно то, что подобная универсализация категории отчуждения была осуществлена «отцами»-идеологами «новых левых» еще в 20-е — 30-е годы нашего века. Важнее и симптоматичнее другое: что именно для нонконформистски ориентированных инфантилов, как это верно подметил Роззак, таким образом

истолкованное отчуждение стало предельно адекватным выражением мироощущения и жизнечувствования. В 60-е годы «отчуждение» стало едва ли не самым употребляемым словом в «новой левой» молодежной среде, как и в обслуживающем ее «отсеке» системы массовых коммуникаций. Это было слово-лозунг, которое не требовало разъяснений, ибо за ним скрывался не столько смысл, сколько чувство, определенный тип отношения к действительности, к тому, что было в этой действительности «упруго субстанционального», покоящегося на себе самом, глухого к нашему нетерпеливо-капризному: «дай немедленно!»

Но коль скоро отношение к миру нонконформистски ориентированных инфантилов было именно таким, и коль скоро они, как засвидетельствовал симпатизирующий им Роззак, действительно были захвачены в определенный период движением «новых левых», постольку именно они и должны были образовать питательную среду для экстремизма в рамках этого движения. Ибо в переводе на язык политики упомянутое отношение к миру не может означать ничего иного, кроме экстремизма: нетерпеливого стремления «силой» вырвать у «отчужденной» реальности то, что она не желает дать «добром», стремления, вполне аналогичного поведению капризного ребенка, который «в отместку» шкафу, об угол которого он ушибся, начинает колотить его ручонками (а «в отместку» родителям, которые замешкались с покупкой требуемой им игрушки, начинает крушить все, что попало под руку).

В этом аспекте слово «отчуждение», примененное к чему бы то ни было, уже означает помещение реальности, названной «отчужденной», так сказать, вне закона со всеми вытекающими отсюда последствиями вплоть до насильственных действий. Точно так же в иные времена черный крест, нацарапанный чьей-то мстительной рукой на воротах дома, означал, что этот дом открыт для погрома: отчужден от других, находящихся под охраной закона.

Но если Роззак и не осознал внутренней связи, существующей между «персоналистическим стилем» мироощущения нонконформистски настроенных инфантилов и экстремизмом этих последних, коль скоро они, занявшись «новой левой» политикой, замечали, что отчужденный мир молчит в ответ на их требовательное «Сезам, отворись!», тем не менее он вполне адекватно понял ту колоссальную нагрузку, которую получило понятие «отчуждение» в атмосфере движения протеста 60-х годов как в области политики, так и в особенности в сфере теории, мирозерцания вообще. Так же как и понятие «новой чувственности», категория отчуждения рассматривается Роззаком как принадлежа-

щая одновременно и социальной философии «новых левых», и мирозерцанию контркультуры, а потому одной из существенно важных точек соприкосновения первой и второго, и одновременно полем битвы, на котором они должны решить между собой спор о приоритете. Ибо в зависимости от того, как толкуется категория отчуждения, решается и вопрос о том, какая из соперничающих идеологий шире, а значит, может включить в себя другую на правах подчиненного момента — «удельного княжества» — в свое царство.

Сопоставляя трактовку отчуждения у Г. Маркузе, который не без основания фигурирует у него как типичный представитель социальной философии «новых левых», и у Н. Брауна, которого он причисляет к контркультурному типу сознания, Роззак стремится доказать, что второй берет эту категорию гораздо глубже и шире, чем первый. Роззак резонно отмечает, что и у Маркузе и у Брауна «ключевая проблема» современности — проблема отчуждения — несет совсем иной смысл, чем она имела в свое время у «зрелого Маркса». И Маркузе и Браун — оба рассматривают отчуждение по преимуществу как психический, а не социальный феномен; соответственно и революция, освобождающая от отчуждения, приобретает у каждого из них прежде всего «терапевтический» смысл.

В результате приоритет отдается сознанию как решающей силе социального изменения, освобождающего человеческую психику от патологических искажений. Итогом же такого освобождения человеческого сознания (точнее, человеческой психики) от отчуждения у Маркузе должна стать «либидозная рациональность», т. е. «рациональность», вырастающая не из того, что Фрейд назвал в свое время «принципом реальности», а из того, что он назвал «принципом удовольствия» (подчинив первому принципу человеческое сознание, а второму — «бессознательное», лежащее якобы, в фундаменте сознания).

У Брауна же таким итогом должно стать возникновение «эротического чувства реальности», «дионисийского эго», т. е. нечто, лежащее, согласно его представлению (и представлению Роззака, с ним солидаризирующегося), гораздо глубже маркузеанской «либидозной рациональности» — в непосредственной близости к «онтологическому фундаменту» человеческой психики. Что же касается марксистского толкования отчуждения, то оно, по утверждению Роззака, предстает на фоне не только брауновского, но даже маркузеанского его понимания как «перевернутое отражение» буржуазного индустриализма: как элемент идеологии, сформулированной в ключе «принципа реальности» и дальше этой «реальности» ступить не решающейся.

Но за пределами общего противостояния тому, что Роззак называет «марксистским редуccionизмом» — сведением образа человека к тем его параметрам, которые покоятся на узко-рационалистическом «принципе реальности», — у Маркузе и Брауна обнаруживаются достаточно существенные различия, соответствующие мировоззренческим различиям «новой левой» идеологии и контркультуры. Эти различия прослеживаются при решении ими двух коренных вопросов любой версии теории отчуждения: почему человек представляет собою предельно подавленное, т. е. отчужденное «животное», и как устранить это его подавленное состояние, преодолеть отчуждение?

Маркузе объясняет эту «подавленность» (отчужденность) тем, что «принцип реальности», которому подчиняется человек и весь его мир, существует со времен возникновения антагонистического общества в социальной форме «принципа производительности», вызывающего дополнительное, избыточное подавление и угнетение человека. Здесь обнаруживается неспособность (или нежелание) Маркузе выйти к онтологическому «измерению» человека, преодолев границы социально-философского подхода к нему. Впрочем, эта антагонистическая форма существования «принципа реальности», по Маркузе, не только вызывает это «прибавочное» подавление и угнетение человека, но еще раньше сама вызывается подавлением и угнетением, ибо первотолчок, вызывающий ее к жизни, — это насилие. Однако вопрос о том, откуда же возникает это насилие в условиях не- и дорепрессивных форм социального существования «принципа реальности», остается для теоретика «новых левых» нерешенным. Причем принципиальная неразрешимость этого вопроса в рамках «пансоциологических» предпосылок не позволяет Маркузе выйти за пределы социальности, как таковой, а потому заставляет кружиться в порочном круге, выводя насилие из... насилия же. А это оборачивается, по утверждению Роззак, тушиком социальной философии «новых левых» вообще.

Выход за пределы этого заколдованного круга Роззак видит на путях брауновского прорыва социологического измерения человеческого существования и движения к «человеческой онтологии» — путь, который и ведет на мировоззренческом уровне от «новой левой» идеологии к «контркультурному сознанию». Принцип Брауна, как и контркультуры вообще, — это «онтология», обретенная «на дне» психологии — там, где, согласно Фрейд, слились воедино Эрос и Танатос — инстинкт жизни и влечение к смерти; это — уровень, предшествующий и сознанию, и социальности, потому Роззак (вслед за Брауном) и называет его онтологическим, характеризующим человеческую природу как при-

роду человеческого тела, являющегося воплощением взаимодействия двух упомянутых изначальных жизненных стихий.

Согласно Брауну (и вторящему ему Роззаку), именно на этом уровне, а не на уровне «дневного сознания», и тем менее на уровне «социальности», совершаются те фундаментальные коллизии, которые ведут к искажению человеческой природы, к подавлению и отчуждению человека. Репрессия коренится в онтологическом фундаменте человеческой природы, точнее, — в тех деформациях, которые совершаются в нем в связи с возникновением человека как «*Homo sapiens*», т. е. в связи с появлением специфически человеческого сознания. В этом смысле репрессия рождается вместе с человеком как существом, одаренным сознанием, а не есть порождение цивилизации.

Корень репрессии, утверждает Браун (рассуждая здесь совсем в духе О. Шпенглера с незначительными фрейдистскими отклонениями от него), — это страх человека перед своей смертностью, или выражаясь языком Киркегора, его «заболевание смертью». Страх этот рождается вместе с появлением человеческого сознания, и вместе с ним рождается стремление перехитрить, побороть или преодолеть смерть. Но смерть — неотторжима от жизни, она необходимый ее момент, как и жизнь, в свою очередь, — момент смерти; нормальный жизненный процесс — это процесс взаимопроникновения жизни и смерти в любом роде животных (смерть отживших особей как условие развития рода в целом), в каждой индивидуальной особи (изжив себя, исчерпав свои витальные силы, каждая особь хочет своей смерти и покорно ей отдается).

Однако с появлением человеческого сознания, согласно Брауну, эта изначальная гармония жизни и смерти в жизненном процессе нарушается, ибо человек боится смерти, стремится преодолеть ее, «вытолкнуть» из сферы своей жизни, тем или иным способом «увекочив» себя вопреки ей. Так возникает патологическое состояние человеческой психики — невроз, содержанием которого является «фобия»: заболевание человека страхом смерти; причем самое существенное, в плане брауновских рассуждений (и их нигилистического смысла), заключается в том, что это заболевание начинается вместе с появлением человеческого сознания, и вся последующая «история болезни» человека, безуспешно пытающегося «совладать» с охватившим его ужасом перед сознанием собственной смертности, оказывается полностью тождественной истории человеческого сознания, истории культуры и цивилизации. Последняя же, будучи «историей болезни», представляет собой не что иное, как историю самоподавления человека, его самоотчуждения.

Дело в том, что изначальная жизненная стихия, в которой сливаются друг с другом Эрос и Танатос, это и есть «либидозная» стихия в фрейдовском толковании этого понятия. Стремление же человека расчленить изначальное единство жизни и смерти, противопоставить первую второй, осуществляемое в процессе культурно-исторического творчества, может реализовываться лишь за счет подавления «либидо», ценой «прогрессирующей десексуализации» человека. А это и есть подавление, отчуждение человеческой чувственности, осуществляемое в самом ее онтологическом фундаменте, что дает негативные следствия во всех сферах человеческой культуры, которая в итоге оказывается не чем иным, как культурой человеческого отчуждения, «культивированным неврозом».

Энергия, питающая культуротворческие силы человека и человечества, раскрывается как эманация больной психики (нечто вроде повышения температуры при соматическом заболевании), как результат болезненного противоборства жизни и смерти, «невротически» отвергающих друг друга. Рассуждая в этом духе, не так уж трудно прийти к выводу (исподволь подсовываемому читателю Брауном и Розаком), что культура, имеющая такие болезненные источники, не просто «дерьмо», как говорили о ней дадаисты 20-х годов, а раковая опухоль на теле человека (и человечества), от каковой следует как можно скорее избавиться.

Так выглядит розаковское сопоставление «новой левой» идеологии и «контркультурного сознания» в аспекте решения вопроса об источниках отчуждения. Розак дает понять читателю, что сопоставление это явно не в пользу социальной философии «новых левых». Точка зрения Брауна представляется ему более глубокой (хотя для непредвзятого читателя брауновское «метафизическое углубление» вопроса об отчуждении зачастую предстает как чисто словесное, имеющее характер игры в термины фрейдовской метапсихологии).

Розака не смущают нигилистические обертоны, органически связанные с брауновским способом «радикализации» вопроса об источниках отчуждения, ставящим под сомнение всю человеческую культуру и человеческое сознание, как таковое, тем более, что выводы культур нигилистического свойства содержались и в маркузеанском построении. (Правда, Маркузе не дошел еще до того, чтобы усомниться в легитимности самого факта существования человеческого сознания: почему и был признан недостаточно глубоким с точки зрения контркультуры). Розаку гораздо важнее вывести проблематику отчуждения (а вместе с тем и нонконформистскую молодежь, озабоченную «отчуждением чувственности») за пределы не только вопроса о «буржуазности»

и «угнетений», но и вопроса о взаимоотношениях людей вообще и, следовательно, за пределы нравственного аспекта человеческого существования. В этом заключалась изначально двусмысленность того типа «онтологического углубления» проблемы отчуждения, который так импонировал Роззаку (да и «тотально нонконформистской» аудитории, к какой он апеллировал).

Посмотрим теперь, как выглядит роззаковское сопоставление «новой левой» идеологии и «контркультурного сознания» при решении второго вопроса — о перспективе «снятия» отчуждения. Оно также оказывается не в пользу «отцов»-идеологов «новых левых». Решая этот вопрос, Маркузе оказывается в порочном логическом кругу, аналогичном тому, в который он попал при решении первого вопроса. Перспективу преодоления отчуждения Маркузе видит на путях социального изменения («нового левого» толка). Однако для того, чтобы такое изменение совершилось, в головах людей уже должна была существовать его идея; эта идея, стало быть, заранее постулируется как некоторое «априори», предшествующее социальному изменению, устраниющему отчуждение.

Иначе говоря, если рассуждать в рамках непреодоленного маркузеанского «пансоциологизма», для того чтобы стало возможным социальное изменение, преодолевающее отчужденное состояние людей, в их головах уже должна существовать идея такого изменения.

Между тем для того чтобы у них возникла и укоренилась эта идея, превратившись в «априори» их последующего социального действия, необходимо, чтобы вышеупомянутое общественное изменение уже совершилось. Чтобы двинуться по пути своего освобождения, человек уже должен быть свободен (хотя бы «в идее»); но для того чтобы быть свободным хотя бы настолько, чтобы начать освободительное действие, человек уже должен пройти определенный путь к своему освобождению, — круг, представляющийся для маркузеанцев тем более безвыходным, чем дальше они заходят в своей универсализации отчуждения (лишающего людей возможности свободы даже в мыслях).

Одним словом, либо Маркузе выносит идею освобождения от отчуждения за пределы всякого социального изменения (и всякой социальности вообще) и основывает ее на чем-то, находящемся за пределами социального процесса, с риском впасть в противоречие с «пансоциологической» предпосылкой, предполагающей социологическую дедукцию идейных образований; либо ему придется вечно возвращаться в логическом кругу.

Однако еще более резкие возражения Роззака вызывает то, что он считает принципиальной ограниченностью маркузеан-

ского понимания свободы от отчуждения. Ведь Маркузе ориентируется, в конце концов, лишь на то, чтобы было ликвидировано лишь «избыточное», «прибавочное» подавление, а не всякое внешнее ограничение человека вообще. И это-то, так сказать, частичное освобождение теоретик «новых левых» подает как преодоление отчуждения вообще. По словам Роззак, это означает неспособность Маркузе возвыситься до идеи «тотального освобождения» человека. Причиной же такой неспособности идеолог контркультуры считает отсутствие онтологического понимания свободы у Маркузе, придерживающегося старого представления о том, что свобода не частное (следовательно, коллективное) дело, что свободным в одиночку быть невозможно.

И в этом пункте обнаруживается двусмысленность роззаковских возражений по поводу недостаточной «метафизичности» маркузеанской концепции, так как вместе с устранением непреодоленного социологического (точнее, социологизаторского) аспекта толкования свободы у Маркузе идеолог контркультуры устраняет также и нравственный аспект понимания свободы вообще. А это не может не иметь самых опасных последствий, коль скоро идет речь о свободе человека, живущего среди других людей, и не имеющего никаких прав на то, чтобы отвлекаться от принципиально важного в данном случае вопроса о том, как свобода одного человека соотносится со свободой другого (других). Отвлечься от этого вопроса во имя «онтологической радикализации» проблемы отчуждения — значит отвлечься от нравственности в пользу («метафизического») аморализма.

Маркузе, рассуждает далее Роззак, хочет лишь того, чтобы отречение, отказ, задержанное удовлетворение — словом, все то, что связывается с понятием «отчуждения чувственности», не носило бесчеловечного характера; причем какие из упомянутых «репрессий» должны считаться бесчеловечными, а какие нет, должна, согласно «новому левому» социальному философу, решать «общая воля». Но тогда спрашивается, патетически восклицает Роззак, чем подобное освобождение, осуществляемое в «разумных пределах», отличается от свободы в толковании либерала и позитивиста Джона Стюарта Милля?! Идеолог контркультуры склонен связать эту «ограниченность» маркузеанского толкования «снятия» отчуждения с тем, что этот социальный философ не видит (брауновской) перспективы «реинтеграции» инстинкта смерти в целостность жизни. Маркузе вполне резонно считает, что «конечная неизбежность смерти» никогда не может быть преодолена, что она останется необходимостью, против которой «будет протестовать», будет вести с ней «величайшую борьбу» человечество со всей силой своей освобожденной энергии.

Единственное, на что может рассчитывать свободный от отчуждения человек, — это «самая долголетняя», «самая счастливая» жизнь, завершаемая наименее болезненной смертью, облегченной для умирающего также и надеждой на то, что его излюбленные ценности сохраняются и после него. Однако именно это рассуждение социального философа не кажется Роззаку верным, ибо здесь предполагается не «интегрирование» смерти в целостность жизни, а, наоборот, продолжение все той же борьбы с нею, которую Браун рассматривал как психический недуг человечества, его извечный невроз.

Маркузеанской версии освобождения человечества от отчужденного состояния Роззак противопоставляет брауновскую, с точки зрения которой первая представляется ищущей выхода из отчуждения и репрессии как раз там, где находится вход в него. Ведь источник, внутренний механизм и суть отчуждения, по Брауну, заключаются именно в противостоянии жизни и смерти, в стремлении жизни свести к «нулевому уровню» эту вытолкнутую из нее часть. И до тех пор, пока жизнь и смерть сталкиваются как антагонистически враждебные сущности, увековечивается «онтологическая раздвоенность» человека, воспроизводится онтологическая основа отчуждения. А ведь Маркузе, по сути дела, не предлагает ничего, кроме увеличения, интенсификации противоборства жизни и смерти, ибо на эту борьбу будет брошена, по его прогнозу, вся «освобождающаяся» энергия человечества. Таким образом «новый левый» социальный философ из борца против отчуждения неожиданно — именно в силу недостаточной глубины его радикализма — превращается в апологета той перспективы, которая может вести лишь к углублению и универсализации отчужденного состояния человечества.

В противоположность «новой левой» ограниченности Маркузе, Браун, выдвигаемый Роззаким в качестве «столпа» контркультурного мирозерцания, предлагает перспективу примирения жизни и смерти, устранения противоборства между ними. Но инстинкт жизни может примириться с инстинктом смерти, согласно Брауну, лишь там, где вообще не существует никакого подавления, где жизнь разворачивается, не встречая никакого сопротивления, а потому в итоге так прожитой жизни в человеческом теле не остается никаких неизжитых «нитей» и оно со всею «естественностью» передает себя в руки смерти. Этот тип жизнепереживания, этот способ отношения к смерти, намекает Браун читателю, дан далеко не всякому: чтобы «возлюбить» свою собственную смерть, нужно жить так, чтобы вообще не существовало никаких препятствий свободному «самоизживанию» человеческого тела — ни социальных, ни религиозных, ни идеологических, ни нравствен-

ных. Ни факт существования других индивидов (все равно — «близкие» это или «дальние»), ни вопрос «а что потом?» (ибо время, а стало быть, и всякая проекция из настоящего в прошлое или будущее — это тоже «невроз») — ничто не должно препятствовать мне в «метафизическом» акте самоизживания витальных потенций моего тела. И нет такой жертвы, которая не может быть брошена на алтарь этого самоизживания, поскольку, его принцип — абсолютное устранение каких бы то ни было препятствий этому акту. Только в этом случае возможно искомое примирение жизни и смерти, а следовательно, действительное снятие отчуждения, подлинное освобождение.

Например, Маркузе, если верить Роззаку, оказался неспособным к такому типу миропереживания, так как ему не дано постичь жизнь иначе, как в аспекте «трагической неудовлетворенности», «стоического самоограничения», столь чуждых контркультурному сознанию. Маркузе неспособен преодолеть сознание необходимости уступить ограничениям, исходящим от других людей, вытекающим из факта существования, кроме его влекущейся к самоизживанию «сомы», еще чьей-то «сомы», и не одной. Отсюда — маркузеанская враждебность по отношению к непреложному факту человеческой смертности, «меланхолическое переживание» неизбежности своей смерти.

Причина же этого — в том, что, несмотря на все свои филиппики, направленные против «буржуазного я», против буржуазного «принципа индивидуации», как такового, Маркузе не удалось освободиться от традиционного в европейской культуре представления о «я» («эго»). В этом смысле он, так сказать, еще недостаточно далеко зашел в им же самим проповедуемой «деэгоизации»: его «я» все еще слишком обособлено от космического Всеединства, недостаточно открыто ему. Таким «я», которое было бы полностью «разомкнуто» на это Всеединство, могло бы быть, согласно Брауну (и проповедующему его воззрения Роззаку), лишь «дионисическое эго», открытое и жизни и смерти, тождественное с экстатически «изживающим» себя телом.

Но для того чтобы открыться космическому Всеединству, обнаружив для себя онтологическую причастность ему, человеческое «я» должно отказаться от тех социальных зависимостей, от тех ограничений, которые накладывает на индивида сознание его принадлежности к человеческому коллективу, от которых никак не может эмансипироваться до конца Маркузе и все «новое левое» мировоззрение. Ибо согласно молчаливой предпосылке, тающей в этом роззаковском рассуждении, онтологическая связь индивида (живого индивидуально определенного тела = «дионисического эго») с Всеединным — это связь, не опосредованная ни социаль-

ными, ни нравственными его отношениями к другим людям. И, стало быть, путь, ведущий к восстановлению этой связи, — это путь преодоления всякой социальности, а заодно и нравственности как сферы, коррелятивной реальности взаимоотношений между одним человеком и другим (другими). Это путь «от политики к поэзии», ибо именно поэзия, а не, скажем, нравственность может ориентировать «дионисическое эго» в его отношениях с Всеединым. Перспектива, на фоне которой попытка «новых левых» как-то «примирить» поэзию и политику, достичь их «синтеза» отбрасывается как презренная по причине своей половинчатости: ведь она не ведет к «подлинному», воистину «радикальному» освобождению.

Более того: маркузеанский «новый левый» вариант слияния политики и поэзии, предполагавший не только эстетизацию (вернее, эротизацию) политики, но и политизацию всего эстетически-чувственного, включая мир интимных человеческих чувств и переживаний, воспринимается с точки зрения контркультуры как мрачный «предвестник тоталитаризма», причем гораздо более тонченного и гораздо дальше заходящего, чем тот, который удалось разоблачить Маркузе, критиковавшему «позднекапиталистический истеблишмент». Проповедник «Великого отказа» оказывается в данном случае, как утверждает Роззак, идеологом, защищающим и обосновывающим «под его прикрытием» еще более далеко идущий, мучительный и тягостный «отказ» — отказ от перспективы истинного освобождения, от онтологического измерения свободы. Причем — и это едва ли не самое главное роззаковское возрождение Маркузе — «поэтические символы» этого социального философа неизменно обращены к будущему, которое оказывается у него единственным («секуляризированным») измерением трансценденции, и неспособны постичь и выразить «священное измерение жизни», как всегда присутствующее «здесь и теперь». Маркузеанского Будущего нужно еще ждать, трудясь для того, чтобы ускорить его приближение, что же касается тех, к кому апеллирует идеолог контркультуры, то они не склонны ни ждать, ни прилагать усилия для приближения ожидаемого; им нужен «рай — немедленно!» И они готовы признать «раем» даже «ад», но только при условии, что этот последний будет предъявлен им по первому же требованию.

Сказанное нами отнюдь не игра слов и не преувеличение. Не говоря уже о том, что как идеологов контркультуры, подобных Роззаку, так и их молодых поклонников интересует, разумеется, не рай в его христианском варианте, а по крайней мере то «соединение» ада ирая, о котором мечтал обожаемый ими поэт-романтик У. Блэйк, весьма характерен именно в данной связи один

из существенных аспектов брауновского толкования этого «рая» как «священного измерения» жизни, определяющего каждое ее мгновение, каждое ее «сейчас». Даже в розаковском изложении воззрения Брауна чувствуется, что этот философствующий психопатолог не прочь намекнуть своим читателям, что речь идет о таком измерении, истина которого открывалась поэтам, обладающим мистическим даром символического постижения сути вещей, как «видение ужасов», созерцание неистовых сил, вызывающих «благоговейный трепет».

Да иначе и не могло быть, если учесть, что речь идет о таком измерении жизни, где вновь восстанавливается в своих правах смерть, где происходит мистерия «приятая смерти» телом, полностью изжившим себя. Зато те поклонники контркультуры, у которых еще большее неприятие, чем смерть, вызывает труд, необходимость каждодневных напряженных усилий, получают от Брауна нечто вроде обещания компенсации, которую можно получить в брауновском «раю», обретаемом на онтологическом «дне» жизни; поскольку тело удовлетворено, инстинкт смерти не побуждает его к изменению, человека ничего не влечет более к «творению истории», созиданию культуры и т. д.

Перспектива, предлагаемая Розаком (вслед за Брауном), выводит не только за пределы маркузеанства, но и за пределы фрейдовской метапсихологии. Причем дело не только в том, что предельные категории, которыми оперировал создатель психоанализа, даже на метапсихологическом уровне оставались в рамках естественнонаучных дисциплин, препятствуя проникновению в онтологический фундамент человеческой психики. Дело в том, что во всех случаях Фрейд рассуждал как ученый-естествоиспытатель, апеллируя как к последней инстанции к научному способу исследования, тогда как область, с которой он соприкоснулся, задумавшись над динамикой взаимоотношения Эроса и Танатоса, вообще неподвластна науке.

Согласно Розаку, Браун предлагает проект «археологии психического», который осуществим лишь на путях художественной фантазии, «визионерского воображения», радикальнейшим образом противостоящего науке, научности, как таковой. И в этом, если верить идеологу контркультуры, не недостаток, а, наоборот, колоссальное преимущество брауновского «проекта», предусматривающего ориентацию на ту самую (романтическую) художественно-поэтическую традицию, которая веками третировалась и подавлялась наукой, обнажившей всю свою бесчеловечность созданием атомной бомбы.

Сколь бы ужасающими ни были данные той «археологии психического», которая представлена в мистических «прозрениях»

Блэйка, Ницше, Бёме, и какими бы фантастичными и далекими от эмпирической действительности они ни казались, в них постигнута «ошеломляюще реальная» истина человеческой онтологии, радикально противостоящая ее отчуждениям в ситуации универсального подавления изначальных человеческих порывов. И как бы ни пугали нас свидетельства о «темных ночах души», об «ужасных откровениях», тающихся на самом ее «дне», они исполнены, по Роззаку, «непостижимой божественности» и обещают подлинное освобождение, а не ту чудовищную карикатуру на него, которым обернулись пророчества науки.

В итоге роззаковского сопоставления «контркультурного сознания» и «новой левой» идеологии это первоначальное противоположение разрастается до всемирно-исторических масштабов. Теперь по одну сторону оказывается контркультура (в ее брауновски-роззаковском варианте), а по другую — и Маркс, и Фрейд, и Маркузе как представители «научного мировидения». Отсюда, по Роззаку, принципиальная ограниченность «радикальности» их постижения человека (неспособность постичь его в той «неизреченной глубине», в которой его смогли постичь лишь поэты и мыслители мистико-романтической традиции). У Маркузе эта ограниченность выразилась, во-первых, в стремлении увидеть гуманизм там, где он, согласно Роззаку, в принципе исключался самим фактом научного подхода к человеку, а именно у Маркса. Критикуя Маркузе и «неомарксистов» за «половинчатость», идеолог контркультуры высмеивает их стремление рассматривать «рудиментарные упражнения» молодого Маркса как «истинную суть» марксизма.

Во-первых, по утверждению Роззака, эта ограниченность сказалась в том, что Маркузе не понял глубины своего собственного расхождения с марксизмом. Ибо центральная идея маркузеанства (и «новой левой» идеологии вообще) представляет собой «истинный шаг вперед» по сравнению с традиционным марксизмом. Это был шаг по пути возвращения от молодого Маркса в русло «богатой традиции» немецкого романтизма, той самой, от которой зрелый Маркс отказался в пользу научного социализма, поступив таким образом иначе, чем апеллирующий к его авторитету Маркузе. Не поняв этого, Маркузе (как и идущие за ним «новые левые») оказался на полпути между радикальной антинаучностью того, что Роззак называет «современной гуманистической мыслью», и стремлением укрепить свой гуманизм ссылками на основоположника научного социализма. Иначе говоря, Маркузе представляется теоретиком контркультуры мыслителем, проявившим недостаточную последовательность в осуществлении своего же лозунга: «От Маркса — к Фурье».

Во-вторых, ограниченность эта проявилась в безнадежной маркузеанской попытке (особенно импонировавшей молодым «новым левым») связать, объединить Маркса и Фрейда, т. е. если говорить о сути дела, соединить политическую революцию и «сексуальную». Ибо, как утверждает Роззак, ссылаясь на все того же Брауна, эта связь «невозможна». Не понимая этого, Маркузе вынужден предпринимать бесплодные усилия синтезировать социологические категории марксизма и психологические категории фрейдизма, кончая, однако, тем, что отдает предпочтение социологическим категориям, закрывая себе единственно возможную перспективу дальнейшего углубления в человеческую онтологию.

Иначе поступает Браун, исходящий из того, что культура — это не маска, за которой скрывается социальная реальность, а «экран», на который человеческая психика проецирует свои сублимации. И в целом Браун выступает — в роззаковском сопоставлении контркультуры и «новой левой» — как человек, показывающий несостоятельность едва ли не основной теоретической иллюзии маркузеанства, а именно иллюзии оправданности и обоснованности «фрейд-марксизма». Тем самым констатируется несостоятельность идеологии «новых левых» и необходимость обратить свои взоры к новым кумирам — провозвестникам «контркультурной» перспективы: от молодого Маркса — к романтизму, от Фрейда — к мистике, от новоевропейского духа научности — к восточному оккультизму и первобытному шаманству.

Что же касается «новой левой» идеологии и практики, то они, оказывается, интересуют провозвестников контркультуры лишь как «момент» на пути подобной переориентации. «Новая левая» представляет ценность для контркультуры лишь как путь к ней самой, как «введение» в контркультуру определенной части неконформистской молодежи. Она хороша лишь как отход от «старой левой» в сторону экспериментирования с «диссидентскими стилями жизни», в рамках которого главное — это уже не определенные цели движения, а переживание «экстравагантных» способов существования. Ее ценность, следовательно, в том, что наполовину она уже контркультура; и заслуживает одобрения и сохранения лишь «контркультурная» ее сторона, если взять движение «новых левых» в его практическом аспекте. Но и в теоретическом аспекте дело выглядит таким же образом, ибо, как мы только что убедились, «новая левая» идеология положительно оценивается Роззаком лишь как тенденция отхода от марксизма к романтизму и к фрейдовской метапсихологии. Однако сами по себе ни «новый левый» романтизм, ни «новый левый» фрейдизм не могут удовлетворить идеолога контркультуры в силу их недостаточной

приверженности к мистицизму, нечувствительности к оккультным силам и т. д.

С точки зрения контркультуры существенно важным сдвигом, происшедшим в рамках «новой левой» идеологии, было перенесение традиционно-марксистской проблематики «классового сознания» на проблему взаимоотношения поколений, т. е. перебазирование ее на почву «генеративного принципа». Но это — лишь часть дела; теперь проблема «поколенческой» детерминации сознания должна уступить место «сознанию сознания» вообще, рассмотрению на том его — мистическом — уровне, где речь идет о его рационально непостижимых детерминациях, доступных лишь художественному видению, постижению в состоянии наркотического «озарения», гипнотического транса и т. д. Так идеология «классового сознания», сменявшаяся «сознанием поколения», становится в контркультуре мистически-окультурной «техникой» выхода за пределы не только всякой идеологии, но и разумного сознания вообще в сферу «наиболее глубинных» чувств, лежащих, по Роззаку, «в основе» и этого сознания, и таких его элементарных представлений, как представление о «я», о «другом человеке» («другом» вообще), внешней реальности и т. д., которые оказываются извращенными в рамках новоевропейского рационально ориентированного сознания.

Естественно, — и это нужно рассматривать как едва ли не один из важнейших социологических выводов Роззака, — что при таком повороте «пути обездоленных» и нонконформистской молодежи, взыскующей контркультурных экстазов, решительно расходятся. Как правильно констатирует идеолог контркультуры, ценности последней «лишены всякого смысла» для рабочих и обездоленных, так как представляются им эксцентричными извращениями, следствием пресыщенности и проявлением декаданса. Как человек труда, так и человек, лишенный элементарных материальных благ, способен постичь контркультуру лишь как выражение «невротического недовольства» тех, кто не может (и не хочет) выбрать, наконец, свое призвание и приступить к выполнению своих жизненных обязанностей в современном обществе.

Однако, успокаивает Роззак контркультурную молодежь, это происходит только потому, что рабочие и обездоленные «не выросли» еще до волнующих ее проблем. Им предстоит еще перевариться в котле общества потребления, «приобщившись» к его изобилию. Затем из их среды должно выйти «второе поколение диссидентов» (которые, надо полагать, будут бороться уже не за какие-либо конкретные экономические или политические, социальные или культурные цели, а за то, чтобы поэкспериментировать в сфере экстравагантных «стилей жизни»). Только тогда они бу-

дут способны оценить контркультуру иначе. Их «революционный импульс» должен «завершить свой путь», исчерпав и проблему обездоленности и проблему труда, и лишь после этого им откроется мистический смысл контркультурной перспективы.

Но когда этот смысл открывается, дает понять своему читателю Роззак, тогда становится очевидным, что, начиная со второй половины 50-х годов нашего столетия, все новые тенденции в культуре и общественном сознании США, инициатором которых была нонконформистская молодежь (или идеологи, ориентирующиеся на нее), вели в направлении контркультуры и, в конце концов, слились в единое целое «контркультурного сознания». Символом (и предтечей) контркультуры стал шокирующий в конце 50-х и «стереотипный» в конце 60-х годов образ битника и хиппи, обособившегося и поглощенного собой в наркотическом опьянении и «экстазе созерцания» открывшихся ему видений. Это и есть, по Роззаку, образ «искателя истины», порою сумасбродного, подчас «безнадёжно неадекватного», однако единственно соответствующего второй половине нашего столетия, поиска «истины о человеке». Эти «космонавты внутреннего», число которых колоссально возросло в Соединенных Штатах (а впоследствии и в западноевропейских странах), составляют основу контркультуры; они ее армия, они реальные носители «контркультурного сознания»; с ними и связывает Роззак основные свои надежды.

Если же взять контркультуру как «континуум мысли и опыта» (подчиненный общей тенденции выхода за пределы социального и нравственного измерения человеческого существования в мистическое и оккультное), то он, согласно Роззаку, объединяет:

- «новую левую» социологию Ч. Р. Миллса,
- «фрейд-марксизм» Г. Маркузе,
- гештальт-терапевтический анархизм П. Гудмэна,
- апокалиптический мистицизм Н. Брауна,
- дзен-буддистскую психотерапию А. Уотса,
- оккультный нарциссизм «пророка ЛСД» Т. Лири.

Это подчас кажущееся парадоксальным объединение достаточно разнородных фигур в общий «континуум» контркультурной «мысли и опыта» Роззак аргументирует тем обстоятельством, что «для подростков», вовлекающихся в контркультуру, различия «между радикалами и богемой» становятся «все менее различимыми». И тогда на первый план выступает та «глубинная общность», которая объединяет все эти «разношерстные тенденции», вливающиеся в общее русло «контркультурного сознания». Тогда-то и становится очевидным, что «битнико-хиппианский богемизм» можно рассматривать как такую «структуру личности» и такой «стиль жизни», которые берут свое начало в социальной

критике «новых левых» идеологов, таких, например, как Миллс и Маркузе.

Впрочем, если верить тому же Роззаку, битники и хиппи сделали нечто гораздо большее, повернув «новую левую» идеологию в таком направлении, которое не снилось ее «отцам»-теоретикам даже в самых кошмарных сновидениях. Ведь их (битников и хиппи) тяга к «магическому и ритуальному», к «племенному закону» и «психоделическому опыту» ведет в конечном своем итоге к «воскрешению древнего шаманства». Таково общее направление, в котором течет поток контркультуры, растворяя в своих темных водах самые различные ручейки «тотального понконформизма», которые возникали в Соединенных Штатах (а спустя 6—7 лет и в западноевропейских странах) со второй половины 50-х и до конца 60-х годов.

Так «самоопределяется» контркультура в ходе конфронтации с «новой левой» идеологией. Так выглядит в глазах «систематиков» «контркультурного сознания» история его становления и его общая перспектива.

*

Уже в свете сказанного контркультура предстает как то общее, что объединяет битников и хиппи с гаммлерами и «черными ангелами», а этих последних — с «новыми левыми» экстремистами. И именно поэтому ее можно толковать двояким образом: в более широком и более узком смысле. Если ее брать в более широком смысле, как это, собственно, и делает Рейч, то все упомянутые формы молодежного бунта против «истеблишмента» окажутся элементами контркультуры, вбирающей их в себя и освобождающейся лишь от «крайностей» каждой из этих форм. В этом случае понятие контркультуры будет если не совпадать с понятием молодежной «субкультуры протеста», то по крайней мере тяготеть к такому совпадению. Если же брать контркультуру в более узком и вместе с тем более определенном смысле, то ею окажется лишь некая равнодействующая всех форм молодежного протеста второй половины нашего века, вычленившаяся на рубеже 60—70-х годов в особый тип сознания и поведения, мироощущения и образа жизни.

Взятая в своем качестве, а именно так в конечном счете берет ее Роззак, контркультура окажется не только связанной со всеми остальными формами протеста молодежи Запада, но и существенно отличающейся от каждой из них. Она будет отличаться так, как равнодействующая некоторого параллелограмма сил (в данном случае — разнообразных «контркультурных» устремлений) отличается от каждой из этих сил, взятых в отдель-

ности. В этом случае понятие контркультуры не только не будет тяготеть к совпадению с понятием молодежной «субкультуры протеста», но, наоборот, — существенно отличаться от него. Ведь контркультура предстает при таком подходе как лишь одна из (многочисленных и разнообразных) форм молодежного протеста, хотя и наиболее типичная и в каком-то смысле «архитипичная» для бунтующей молодежи второй половины 50-х—первой половины 70-х годов.

Надо сказать, что эти два способа определения контркультуры, которые, как мы увидим далее, связаны с существенными различиями в самом подходе к такому определению, до сих пор сосуществуют в литературе, порождая большую разногласию в описании и оценке этого явления. Первое из этих определений контркультуры продиктовано стремлением, с одной стороны, представить это явление по возможности более широким, а с другой (что является простым следствием такого намерения) — подчеркнуть его родство или даже тождество со всеми более или менее близкими к нему явлениями современной культуры Запада.

Второе определение, напротив, направлено на отмежевание контркультуры от иных явлений культурной жизни на акцентирование пропасти, пролегающей между контркультурой и традиционной культурой, да и культурой, как таковой. И совсем не случайно к первому определению контркультуры прибегал Рейч, выступивший в роли популяризатора, проповедника и идеолога контркультуры, а второе определение предпочитает Роззак, претендующий на роль не столько провозвестника, сколько систематизатора и даже «метафизика» контркультуры.

Главное, чем озабочен Рейч в качестве распространителя и популяризатора идеи контркультуры, — это тем, чтобы создать ее наиболее привлекательный образ в глазах возможно большего количества людей. Отсюда проистекает (быть может, не всегда даже вполне осознанное) желание сгладить острые углы характеризуемого им феномена, затушевать различия между контркультурными и иными формами протеста против «истеблишмента», приглушить наиболее кричащие проявления контркультуры и даже представить ее не столько как отрицание существующей, равно как и прошлой, культуры, сколько в качестве реализации возможностей этой последней, извечно присутствовавших в ней, однако остававшихся неиспользованными.

Рейч создает популярный, экзотерический образ контркультуры, приспособленный для массового тиражирования и распространения в средних и «высших средних» слоях современного западного общества. Он одевает ее в «выходной костюм» и за-

ставляет (по возможности) изъясняться языком воскресной проповеди, чтобы она не шокировала весьма настороженно относящихся к ней либералов и радикалов традиционно-гуманистической ориентации. Вот почему Рейч вообще не склонен лишней раз употреблять слово контркультура, заменяя его более спокойно звучащим термином «Сознание III» [47, 184—290].

При чтении «Зеленеющей Америки» Рейча временами возникает вопрос: а зачем автору вообще пользоваться понятием контркультуры? Вопрос этот напрашивается особенно в тот момент, когда он начинает говорить о переориентации ценностей с общественных на личные, подчеркивая, что Сознание III начинается с «я», что индивидуальное «я» — это «единственная истинная ценность» и т. д. Многое в этих рассуждениях отличается от традиционных либерально-гуманистических ходов мысли разве лишь несколько озадачивающей ажиотацией: если говорятся общие места, то почему это делается с таким напором? Однако более тщательный анализ написанного Рейчем в этой связи обнаруживает, что автора «Зеленеющей Америки» причисляют к идеологам контркультуры с гораздо большим основанием, нежели это может показаться на первый взгляд.

Становится очевидным, что хотя с помощью словесного антуража Рейч и стремился создать общезначимый и общедоступный образ контркультуры, который сделал бы ее приемлемой для самых широких кругов публики, в том числе и вполне умеренно настроенной, — это был все-таки образ именно контркультуры, т. е. противокультуры, антикультуры, а не новой ее формы. И хотя не так далек был от истины более экстремистски настроенный оппонент автора «Зеленеющей Америки» Г. Маркузе, утверждавший, что Рейчева концепция контркультуры представляет собой версию «великого восстания», предложенную «истеблишментом» [36], это «восстание» все-таки оставалось восстанием против культуры, т. е. контркультурной акцией.

Внимательный анализ показывает, что оперируя такими традиционными понятиями, как «сознание», «я», «индивидуальность», Рейч существенным образом смещает их внутренние акценты, трансформирует содержание этих понятий, мало-помалу придавая им новый смысл. Постепенно мы убеждаемся, что, например, в поле сознания для него важно акцентировать не «эго», а «оно», не интеллектуальный, а эмоциональный уровень, не личностно-осознанный, а, наоборот, неосознанный, бессознательный, в конечном счете витальный аспект. А это существенно меняет дело, если сопоставить Рейчево устремление с традиционно-гуманистической, интеллектуалистски-эпической интерпретацией сознания. В свете такой переакцентировки «освобождение» сознания начи-

наст выглядеть как освобождение «эс» от власти «эго», т. е. безличного, витально-природного начала от личного, этически-культурного.

И «революция сознания» начинает походить на «революцию» против сознания — ту самую, что была начата еще дадаистами и сюрреалистами в 10—20-е годы и продолжена как в области теории, так и на практике, с одной стороны, в «наркотической культуре» битников и хиппи, а с другой — «новыми левыми» последователями А. Бретона. Одним словом, под успокаивающую музыку разговоров о «новом сознании» читателю «Зеленеющей Америки» исподволь внушается мысль о необходимости расстаться со всякой сознательностью и интеллектуальностью, заметив их чем-то таким, что будет похоже на сознание только наименованием, номенклатурой.

В оправданности именно такого, «контркультурного» хода мысли, составляющего реальное содержание, основную интенцию концепции Рейча, лишь прикрытую традиционно-гуманистической фразеологией, внимательного читателя убеждают и собственные Рейчевы рассуждения о «революции сознания». Даже в собственном изложении автора «Зеленеющей Америки» эта «революция» предстает прежде всего и главным образом как восстание против не только интеллектуального, но и этического, не только против этического, но и вообще против индивидуально-личностного, т. е. против всего того, что гуманистическая традиция связывала (и все еще связывает) с самой сутью, «ядром» сознания, без чего оно представлялось просто немислямым. Ведь «революция сознания», в результате которой на смену буржуазно-индивидуалистическому Сознанию I и буржуазно-корпоративному Сознанию II должно прийти, по Рейчу, «контркультурное» Сознание III, предполагает целую систему мероприятий, направленных на распатывание и в конечном счете ликвидацию традиционно-гуманистически понятого содержания сознания.

В числе этих «мероприятий» и наркотическое отключение индивидуально-личностного сознания; и искусственное стимулирование воображения (фантазии) в противоположность интеллектуально-этическому уровню сознания; и обращение к культу чудесного и магии с тем, чтобы подавить, если уж нельзя вытеснить, рационально-логические элементы сознания. А среди основных инструментов, с помощью которых осуществляется то, что в контркультуре носит название «де-эгоизации» сознания, у Рейча опять-таки фигурируют всеисильные и вездесущие наркотики, коллективные радения, мистические церемонии и ритуалы, «рок-» и «поп-музыка» и прочие формы «невербальной коммуникации» (такой связи людей, которая исключала бы необходимость в по-

средствующем Слове, а значит, и в артикулированной мысли) [47, 242—248].

И когда на этом фоне время от времени фигурируют такие слова, как интроспекция, рефлексия и т. д., то читатель, успевший понять, что к чему у Рейча, берет их уже не в традиционной гуманистической, а в новейшей «контркультурной» (и, стало быть, антиличностной) трактовке. Как интроспекция, так и рефлексия предстают здесь не в качестве инструментов нравственного самоопределения личности, ее соотношения с ценностным измерением бытия, а в качестве средств добывания нового опыта, новых переживаний и т. д., условием которых в контркультуре оказывается в конце концов все тот же отказ от «эго», все тот же «выход» личности из себя.

В этом пункте, в котором обнаруживается наконец «контркультурная» суть дела, прорывающая тонкий флер либерально-гуманистической фразеологии «Зеленеющей Америки», становится очевидной внутренняя связь рейчевской концепции с роззаковской. Причем именно в рамках этой связи выясняется, что версия, предложенная Роззак, гораздо более адекватно выражает суть идей контркультуры, чем версия Рейча. В качестве систематика и «метафизика» контркультуры Роззак больше озабочен тем, чтобы представить ее в качестве целостного, внутренне связанного явления, одушевленного единой общей идеей, нежели о том, чтобы дать ее популярный и внешне привлекательный «имидж».

Конечно, в качестве пророка контркультуры он не был безразличен к тому, чтобы она приобрела возможно больше последователей; но этого он хотел бы добиться иным способом, чем автор «Зеленеющей Америки», а именно путем возможно более адекватного изложения внутреннего содержания контркультуры, ее специфики. Вот почему при чтении книг Роззака складывается более определенное представление о содержании контркультуры и (быть может, вопреки тому, что хотел бы их автор) создается менее внушительное впечатление о месте и роли контркультурных веяний на Западе, чем то, какое возникало при чтении «Зеленеющей Америки».

Подобно Рейчу, Роззак склонен искать истоки контркультуры в самых разнообразных направлениях: здесь и американский фольклор и психология Фрейда и Юнга; романтическая «Мировая скорбь» и мудрость восточной мистики; «левая» идеология и оккультизм, анархическая социальная теория и шаманство; дадаистское отрицание культуры и магия. Однако в роззаковском описании контркультуры все эти различные импульсы предстают преломленными сквозь призму ходкой идеи — отрицания

объективности, отвержение всех и всяких объективных определений как самого человеческого существования, так и сознания этого существования. Выступает ли эта объективность в виде определения природы, с которой имеют дело люди, в качестве известной упорядоченности и структурированности их общественных отношений или, наконец, в качестве индивидуальной определенности отдельного, «вот этого» человека — везде он подвергается самым яростным атакам со стороны Роззакса, считающего ее самой вредной из всех роковых иллюзий, когда-либо порабоцевавших человечество. Если попытаться определить двумя словами существо, смысл контркультуры, взятой в ее роззаксовском понимании, то он и будет заключаться в «ликвидации объективности», проведенной со всей возможной последовательностью, во всех сферах человеческого существования, во всех измерениях сознания [51, 69; ср.: 51, 70, 215, 361].

Исключить из жизни людей, человеческого поведения и сознания «объективистскую» установку, предполагающую расщепление отношения индивида — к миру, к другим людям и даже к самому себе — на два противостоящих друг другу полюса — субъект и объект, это и значило бы, по Роззаксу, достичь полного торжества идеи контркультуры. Поскольку же носителем этой установки является вся человеческая культура — как в субъективном ее аспекте, в аспекте внутренней структуры человеческого сознания, так и объективном, в аспекте воплощения этой структуры в предметном окружении человека, в системе поведения людей и их взаимоотношений друг с другом, — постольку условием победы принципа контркультуры должно стать разрушение существующей культуры. И прежде всего подлежит разрушению исток этой культуры и цивилизации — «объективное» («объективистское» и «объективизирующее») сознание, его сердцевина — логически ориентированный разум и его главный инструмент — наука.

Одним словом, разум — этот свидетель объективности — принимается Роззаксом за ее «виновника» и в качестве такового оказывается главным противником контркультуры, основным объектом ее негативистски-разрушительного устремления — войны не на жизнь, а на смерть, объявленной культуре. «Тотальная война» против разума (=объективности) и разумности (=объективизма) — вот главное и решающее, что характеризует контркультуру в роззаксовской ее версии. Вот основной критерий, позволяющий различить «воистину» контркультурные тенденции от всех иных тенденций отрицания культуры, в той или иной форме свойственных различным вариантам «молодежного бунта» второй половины 50-х — первой половины 70-х годов.

Что выдвигается на первое место среди различных, подчас противоречащих друг другу целей молодых бунтарей ликвидация разума (=объективности) в себе и вокруг себя или что-нибудь другое, менее «радикальное» и «метафизическое»? Вот главный вопрос, в зависимости от которого находится размежевание контркультурного устремления (в его роззаковской трактовке), с одной стороны, и всех иных форм и способов молодежного протеста — с другой. И если идея «ликвидации» разума (=объективности) не выдвигается в качестве центральной — пусть даже не в конкретном «программном», а хотя бы в более отвлеченном «метафизическом» смысле — в рамках того или иного варианта молодежного протеста, то мы, если принять всерьез роззаковскую «радикализацию» вопроса, лишаемся права включать его в содержание контркультуры.

В этом и заключается самое существенное, что отличает контркультуру, скажем, от «новой левой» идеологии, хотя последняя весьма далеко зашла в деле критики культуры, как таковой, настолько далеко, что и Рейч и Роззак включили результаты этой критики в свои концепции. Ведь основная цель «новых левых» — это разрушение существующего общества, тогда как ликвидация «репрессивного разума» выступает в качестве принципиально важного, но все-таки средства такого разрушения (другое дело, что в ходе движения это средство зачастую превращалось в самоцель, — обстоятельство, сближавшее «новых левых» с теоретиками и практиками контркультуры). Что же касается контркультуры, то в ее рамках дело обстоит как раз наоборот: цель — это «освобождение» от разума, осуществляемое немедленно, «здесь и теперь», и главное — безотносительно к тому, в каком отношении находится оно к задачам разрушения существующих социальных структур.

Предполагается, что ликвидация таковых, в свою очередь, способствовала бы и устранению разума на глобальном, так сказать, уровне. Предполагается также, что каждый индивидуальный акт «освобождения» от объективирующей разумности, со своей стороны, как-то способствует продвижению и этого глобального процесса. Однако эти соображения ни в коей мере не колеблют убеждения таких пророков контркультуры, как Роззак, в том, что каждый акт «освобождения» от объективирующей механики разума (и чувств, находящихся под его воздействием) имеет цель в себе и не должен рассматриваться по отношению к своим более или менее близким последствиям. Они предполагаются благотворными ввиду «самоцельности» самого этого акта [51, 97—98].

Отправляясь от этого принципиально важного пункта идеологии контркультуры, легко представить себе ее отношение к «нар-

контркультуре» битников и хиппи. Если отношение провозвестников (да и убежденных «практиков») контркультуры к «новой левой» идеологии было в общем и целом полемическим, хотя это и не мешало взаимным реценциям в рамках этих двух форм молодежного протеста, то отношение контркультуры к хиппистски-битнической волне было существенно иным. В битниках и хиппи сторонники контркультуры видели своих прямых предшественников, полностью ассимилировав их «религию ЛСД» [30], которая была включена в контркультуру на правах важнейшего компонента. И это было вполне логично и последовательно, поскольку наркотики до сих пор остаются самым эффективным средством разрушения разума и лишения сознания его «ужасающей» объективности. Наркотическое «расширение границ сознания», за которое ратует Роззак, ссылаясь на таких теоретиков «психоделической революции», как Т. Лири, Д. Лэйнг и Д. Купер, — вот реальный контекст, в котором расшифровывается подлинный смысл того, что имел в виду Рейч, когда говорил об «интроспекции» и «рефлексии».

В свете «наркотической культуры» получает свою более точную расшифровку и другой важнейший элемент битничества и хиппизма, также полностью ассимилированный контркультурой, — тяготение к восточному мистицизму (мода, которой молодежная «субкультура протеста» обязана Дж. Керуаку, А. Гинзбергу и А. Уатсу). Т. Лири, назвавший ЛСД «западной йогой», вскрыл истинное содержание этого тяготения: стремление любыми средствами достичь состояния экстаза, «выхода» человека из себя, т. е. все того же «освобождения» от «эго», от чувства самостождественности «я». Достигается ли это состояние на путях философской медитации, религиозно-мистической аскетики, ритуального коллективного «радения» (очень похожего на радения «хлыстовцев») или с помощью ЛСД — это совершенно безразлично в рамках контркультуры.

По отношению к состоянию экстаза, оцениваемому здесь как высшее («самоценное»), вопрос о том, достигнуто ли оно истинным или неистинным способом, представляется не только праздным, но и бессмысленным. Цель — экстаз — рассматривается как истина сама по себе, сообщающая достоинство истинности и всем тем средствам, с помощью которых она достигается. При этом все равно, идет ли речь об интеллектуальных или психических, физиологических или химических средствах достижения экстатического состояния «де-эгоизации», важно, чтобы оно было достигнуто, и чем быстрее («рай — немедленно!» [44]), тем лучше. Вот почему естественно предположить, что в итоге соревнования между «восточной йогой» и «западной йогой» (ЛСД в лоне контр-

культуры) последняя имеет все шансы одержать победу, вытеснив традиционную йогу как менее эффективную и — главное — более «трудоемкую».

Уравнивание в лоне контркультуры самых разнообразных способов достижения «де-эгоизации», переживаемого как наивысшее наслаждение (экстаз), весьма символично. Оно снова показывает нам, насколько прав был Розак (в противоположность более «идеологичному» Рейчу), когда связывал существо контркультуры именно с разрушением «объективного» (и «объективирующего») сознания, толкуемым у него как ликвидация границ между субъектом и объектом. Высшая цель — разрушить эти границы, вызвав у человека ощущение утраты своего «я», чувство погруженности в универсум (Фрейд называл его «океаническим» чувством, которое, по его мнению, доступно малым детям, мистикам и поэтам). А как это будет достигнуто, какие моральные или физиологические запреты придется для этого преступить — вопрос глубоко второстепенный, не стоящий внимания (и, как свидетельствуют работы адептов «наркотической культуры» и контркультуры, действительно, не попадающий в поле их зрения).

Однако, если вынести за скобки вопрос о том, какими путями человек приводится в экстатическое состояние «де-эгоизации», то это все равно не может не сказаться на толковании содержания этого состояния. Состояние экстаза, «выхода из себя», взятое безотносительно к тому, каким образом оно достигнуто, лишается не только духовного, но вообще какого бы то ни было содержания. Оно превращается в «чистую» абстракцию удовольствия, в рамках которой, скажем, удовольствие от мистического «озарения» окажется совершенно тождественным удовольствию от почесывания участка тела, пораженного кожной болезнью. Ведь отвлекшись от сравнительной оценки путей и методов достижения определенного экстатического состояния, мы лишились каких бы то ни было критериев оценки содержания экстаза, превратившегося в абстракцию любого освобождения от «эго», так называемый кайф. «Забыться», сбросить с себя груз собственного «я», который кажется непомерным, вообще перестать быть человеком — вот что значит «кайфовать», или, что то же самое, находиться в состоянии «де-эгоизации», мистического «озарения», погруженности в «океаническое чувство» и т. д.

Найдя общий знаменатель двух важнейших составляющих контркультуры — «наркотической культуры» и реставрированной на западный манер восточной мистики, мы можем более адекватно понять смысл и третьего контркультурного элемента — «телесного (или соматического) мистицизма» Н. Брауна [7] и Т. Хаина [14]. Кайф, если взять его как обозначение экстаза, полностью абстра-

гировавшись от путей его достижения и, следовательно, от его содержания, есть не что иное, как «чисто телесное» удовольствие: удовольствие, получаемое нервно-физиологическими структурами, «освободившимися» от служения сознанию и воле, нравственно-духовным устремлениям человека, действующими, так сказать, без руля и без ветрил. Кайф — это результат отказа человеческого тела служить духу, это актуальное переживание восстания тела против духа, своей собственной духовной организации. Естественный итог этого «состояния» — захват власти телом («сомой») и возведение его как высшего божества в предмет культа — в этом и заключается суть брауновского (и ханновского) «телесного мистицизма»). Здесь уже расставляются все точки над «і»: становится совершенно очевидно, в чем заключается суть контркультурного устремления, а что относится к элементарной демагогической фразеологии.

«Телесный мистицизм» не оставляет никаких сомнений и двусмысленностей насчет того, что реально понимается в рамках контркультуры под мистическим экстазом, «просветлением» и «озарением». Если не учитывая идеологию «телесного мистицизма», можно было еще сомневаться насчет того, правильно ли мы расшифровали все это как кайф, то приняв ее во внимание (и учитывая огромную роль, которую она играет в качестве важнейшей составляющей контркультуры), мы лишаемся даже права на такое сомнение. С точки зрения Брауна и Ханна, экстатическое состояние, ценность которого столь высока в контркультуре, — это результат отказа тела подчиняться сознанию, духу (требованиям нравственности, логики, культуры и т. д.), это самоотдача тела природным ритмам и стихиям, которая невозможна в условиях тирании «я» и «сверх-я» над инстинктивными, витальными влечениями человека (фрейдовское «оно»).

Иначе говоря, в мистическом «просветлении» и «озарении», о котором так много говорят в русле контркультуры, не остается ничего духовного: здесь господствует вульгарный материализм «тела», отринувшего дух, т. е. оно представлено в своей полнейшей бездуховности. Вот вывод, побуждающий усомниться в рассуждениях Рейча насчет «идеализма», господствующего якобы в русле контркультуры.

Сколько бы ни ссылался Н. Браун на Франциска Ассизского, Якова Бёме и Уильяма Блейка как на своих прямых предшественников, его мистицизм (как и мистика Ханна) совсем иного рода. Это — возведение в ранг мистерии элементарных телесных отправлений; и чем элементарнее они, чем дальше от духа и от света, тем более высоким кажется их ранг «телесным мистикам». Это есть стремление целиком и полностью вытеснить, ликвидиро-

вать духовные функции человека, заменив их непосредственно-телесными отправлениями. И если это и мистика, то мистика совершенно безрелигиозная и бесчеловечная, поскольку она ликвидирует не только всякую духовность, но и простейшие специфические человеческие определения человека [46]. Мистический экстаз, лишенный последних следов человечности и духовности, предстает как торжество чистой физиологии — предел, в котором раскрывается вульгарно-гедонистическая суть «телесного мистицизма», а вместе с ней и всей контркультуры.

Истинная «модель» этого мистического экстаза — оргазм, идеальная «модель» средства достижения экстатического состояния — соитие. Что же касается человеческого сознания и духовности вообще, то они выступают как главнейшее препятствие на пути максимализации зрительского удовольствия — достижения высшего, воистину «мистического» состояния тела. А потому они заслуживают только одного — решительного искоренения и ликвидации. Такова точка зрения «взбесившегося гедониста», ставшего «мистиком» на почве чрезвычайной «сексуальной озабоченности», решившего «сойти с ума», дабы получить больше удовольствий от своего тела, от каждого из своих телесных отправлений [44; 50] ¹.

Учитывая решающую роль, которую играют в контркультуре три ее составных элемента — «наркотическая культура» (ЛСД и иные наркотические средства как инструменты «де-эгоизации»), «восточная мистика» (мистический экстаз как способ «де-эгоизации») и «телесный мистицизм» (сексуальный оргазм как инструмент «де-эгоизации»), а также учитывая то, что общим знаменателем для всех этих элементов оказывается экстаз, понятый в конечном счете как кайф, как максимализация телесного удовольствия, достигаемая за счет отключения сознания, духовного измерения человеческого существования вообще, мы можем теперь сделать окончательный вывод относительно того, какая версия контркультуры является более адекватной ее реальному, действительному устремлению — версия Рейча или версия Розака. Совершенно очевидно, что последний, выстраивавший свой образ контркультуры, отправляясь от стремления к ликвидации «объективного сознания» как главной и определяющей контркультурной тенденции, был гораздо более достоверен и последователен, чем автор «Зеленеющей Америки». Вот почему именно розаковское, а не райчевское описание специфики, существен-

¹ Подробнее о превращении потребительского устремления в род «гедонистической мистики» см.: *Давыдов Ю. Н.* Мистика потребительского сознания (Вопр. литер., 1973, № 5).

ного содержания и устремлений контркультуры представляется нам более подходящим материалом для ее социологического анализа. Концепция Розака позволяет понять концепцию Рейча (и других пророков и идеологов контркультуры), разобраться во всех ее нарочито округлых и обтекаемых словесных оборотах, тогда как рейчевская версия контркультуры дает гораздо меньше возможностей для постижения розакавской.

*

Сказанное дает возможность пояснить, в каком смысле будет фигурировать в нашем последующем анализе понятие контркультуры, относительно содержания которого, как известно, до сих пор нет согласия даже среди ее провозвестников, не говоря уже о «невключенных» исследователях этого сложного и противоречивого феномена. Под контркультурой мы будем иметь в виду комплекс явлений западной (главным образом американской) культуры, а вернее, одного из ее «отсеков» («молодежной субкультуры»), которые удостоверены в качестве именно «контркультурных» — и никаких иных — общепризнанными теоретиками, защитниками и популяризаторами идеи контркультуры.

Поскольку же произведения этих последних, дающие определенное истолкование упомянутых явлений и тенденций, также играли (и играют) весьма существенную роль в реализации идеи контркультуры, постольку, говоря о ней, мы будем иметь в виду, в качестве одной из ее составляющих, также и соответствующие произведения идеологов и «метафизиков» контркультуры.

Если обратить внимание на то, какие явления культуры капиталистического Запада освещаются ее идеологами вроде Рейча и «метафизиками» вроде Розака в качестве действительно контркультурных, станет очевидным, что это явления, которых мы так или иначе уже коснулись. Во-первых, это все новое, что принесли с собой в американскую (а затем и в западную в целом) культуру битники и хиппи, на первой фазе вычленения в ее рамках «молодежной субкультуры», характеризующейся резко выраженной спецификой: как культура «детей», выступивших под лозунгом «Великого отказа» от культуры «отцов».

Во-вторых, это то, что добавило к «молодежной субкультуре» движение «новых левых», которое, кроме всего прочего, уже самим фактом своего появления привело к выделению в «молодежной субкультуре» двух противоборствующих и в то же время тесно взаимодействующих тенденций: мистически-наркотической и экстремистски-политической. Соединительным звеном между ними была идея «новой чувственности» и связанной с нею «сексуаль-

пой революции». С экспериментированием в смысле «практической реализации» этой идеи и связан вклад «нового левого» движения в контркультуру, признанный и Рейчем и Роззаком (при их одинаковом неприятии «нового левого» политиканства).

Накопец, в-третьих, это все, присовокупленное к «молодежной субкультуре» «новейшими умонастроениями», развившимися на Западе в итоге «нового левого» бунта 60-х годов, когда значительная часть бунтующей молодежи, составляющей ее экстремистски-политическое крыло, начала по мере разочарования в эффективности своей политики смыкаться с мистически-наркотической культурой битников и хиппи². Существенную роль в идеологическом самосознании той части молодежи, которая оказалась вовлеченной в этот процесс, как раз и сыграли произведения пророков контркультуры — Рейча и Роззака, оказавшиеся таким образом не только свидетельством и симптомом, но также и ферментом, одной из динамических составляющих этого процесса. Таков чисто формальный объем понятия контркультуры, которым мы пользуемся в нашем рассмотрении.

² Движение битников и хиппи, способствовавшее оформлению наркотически-мистического крыла в рамках «молодежной субкультуры», уже утратило свой импульс и практически сошло со сцены.

История контркультуры в зеркале американской социологии

1. Становление контркультуры в США и основные этапы ее развития

а) «Внутренняя» история контркультуры

Для начала будет уместным выслушать не только участников и попутчиков, но и в первую очередь более объективных и незаинтересованных наблюдателей и хроникеров контркультурного движения. Ибо суждения первых (скажем, Слейтера, Роззакса, Рейча) подвержены одной характерной аберрации: становление контркультуры представляется им кульминацией, «акмэ» молодежного движения протеста, который, как им казалось, перелившись за грань традиционной гражданственности и левополитического пафоса, захватил «внутреннего человека» и инициировал «революцию в сознании». Между тем контркультура, сконденсировавшаяся в отчетливый феномен на сравнительно поздней стадии молодежного движения, была не столько его естественной кульминацией, сколько продуктом резкого срыва — разочарования в осуществимости гражданских идеалов и шире — в том, что (воспользовавшись выражением Ф. Фридмана) можно назвать «последней, быть может, попыткой в истории западной цивилизации развязать гуманистическую революцию» [17, 45].

Это не значит, что контркультура в той мере, в какой она является продуктом политической фрустрации, была начисто лишена самостоятельных и интересных тем, связанных с духовными поисками, с «вечными вопросами» о смысле жизни, о судьбах человечества. Однако ее выделение из общей атмосферы «протеста» означало убывающий революционизм молодежи, чего в своем увлечении не заметили адепты «нового сознания», про-

кламировавшие перерастание политических выступлений в тотальный мятеж против основ старой цивилизации, но что достоверно отразили многие «внешние» наблюдатели.

К числу таких внимательных летописцев «альтернативной культуры» относится англиканский священник Кеннет Лич, автор книги «Молодежная встряска. Развитие контркультуры на протяжении двух десятилетий» [31] (занимавшийся, в частности, перевоспитанием подростков-наркоманов и хорошо знакомый с «культурой наркотиков»). Если рассматривать весь континуум взглядов и доктрин контркультуры в динамике, замечает Лич, можно увидеть, что социология постепенно уступала место психологии, политика — персоналистическим исканиям, рационализм — иррационализму. На основании книги Лича и ряда других работ (к их числу относится содержательная брошюра Ф. Фридмана «Молодежь и общество» [17]), нетрудно реконструировать следующие этапы становления и спада контркультуры.

1. Своего рода прологом к контркультурной хронике были «подростковый взрыв» в Европе 50-х годов и феномен битников в Америке той же поры. Что касается первого явления, то оно еще не свидетельствовало о выходе за границы традиционных ориентаций, свойственных низшим слоям общества. Просто значительная доля подростковой фрустрации и скуки излилась в стихийном насилии, ибо неучащийся подросток из рабочей семьи не был в состоянии справиться с проблемой дополнительного свободного времени, появившегося в результате 44-часовой рабочей недели, а его родители, воспитанные в совершенно иной обстановке, не могли понять его запросы. Однако этим вспышкам иррационального бунта сразу же стали сопутствовать типичные в дальнейшем черты: распространение наркотиков и символизм моды, связанный со стихийно складывающейся альтернативной концепцией личности (либо своего рода «плебейский дендизм», либо, как в английском течении «Мод», образ молодого человека, резко расходящийся с обычными представлениями ее людей о мужественности, экстравагантный и имплицитно гомосексуальный).

О движении американских битников, появившихся на фоне «молчаливого поколения» 50-х годов, можно уже говорить, полагает Лич, как о форме протеста посредством отказа от ангажированности, посредством «отпадения» или «выпадения» (dropping out). «Почва» поколения битников¹ — это беспочвенность, отсут-

¹ Само слово *beatnik*, этимология которого темна, по мнению Лича, правильнее всего истолковать как «измотанный» — понятие, в котором присутствует смысловой оттенок «выпадения» («с меня хватит!»).

ствие корней, отчуждение от прошлого и будущего, безразличие к индустриальному и техническому прогрессу, утрата веры в разум, в церковь, в политические партии. Главное философское влияние — экзистенциализм, главное религиозное заимствование — дзен-буддизм, понятый как культивация личной самодостаточности.

Поколение битников пустило в оборот идеи пансексуализма (в духе метафизики пола, которую развивал в свое время Д. Лоуренс) и ввело в употребление марихуану как «социальный наркотик» американской молодежи. Все же битники были деклассированной группой, находящейся в социальной изоляции. С подъемом молодежного гражданского протеста как широкого общественного движения они были забыты, и их воскрешение в контексте культуры хиппи стало признаком спада волны политических выступлений.

2. Первая фаза молодежной культуры протеста (о «контркультуре» в специфическом смысле можно говорить как о ее необходимых обертонах) заключалась в формировании в конце 50-х — начале 60-х годов политического движения нового стиля; речь идет о политическом массовом движении вне политических партий, молодежном, а точнее, студенческом по преимуществу. На этой ранней стадии студенческое движение (как подчеркивает, в частности, Р. Флэкс) разделяло традиционную веру «среднего класса» в «демократический процесс» и его отправной точкой было серьезное отношение к демократическим идеалам. «В качестве неофитов активисты начала 60-х годов нередко руководствовались романтическим идеализмом, отчасти воплощенным в мифах эры Кеннеди», — отмечает другой американский социолог Дж. Фендрич [13, 97].

Контркультура в этот период не являла собой самостоятельное притязание и самоцель, а существовала как единая и объединяющая стилистическая атмосфера, которой дышал молодежный политический активизм. Здесь в первую очередь надо указать на роль молодежной поп-музыки (и лишь во вторую — на наркотики). «В каком-то смысле поп-музыка, разумеется, представляет собой существенный элемент ведущей культуры, ибо капиталистический этос контролирует индустрию пластинок так же, как и любую другую. Но именно в поп-музыке, а не в политической и религиозной литературе первоначально воплощались ценности возникающей молодежной культуры» [31, 8]. Крупнейшими фигурами музыкальной жизни молодежи были битлы, в песнях которых звучали и протест, и скепсис, и психоделическое «отключение» (знаменитая «Желтая субмарина»), и затем такие выразители общественного и нравственного понкоформизма в неофоль-

кларных формах, как Боб Дилан² и Пол Саймон. Сквозные темы этих песен «веры и сомнения»: свобода, общение, одиночество и самоубийство одиноких, мученичество за справедливость.

Исполнительство в народном стиле обрело черты квазирелигиозного искусства, сочетающего пророческий пафос с воплями покинутаго.

Первая фаза молодежного движения завершилась, однако, поражением. Как полагает Флэкс, поворотным пунктом в настроениях активного студенчества стало правительственное решение об эскалации войны во Вьетнаме наряду с провалом «войны против бедности» и неудачами участия белой молодежи в борьбе за равноправие негров.

Молодежь, пробудившаяся к активности после пережитых страной расового и международного кризисов и неудачи реформ, призванных обновить общество, подверглась уже радикализации особого рода. Политическое возбуждение студентов во второй половине 60-х годов сильно отличалось по своему духу от первой реформистско-идеологической волны³. В связи с упадком реформистского движения за гражданские права некоторые социологи, в частности Хоуард, считают возможным говорить о «ниггеризации молодежи».

Существует большая литература по молодежному движению, пишет Хоуард, где молодежь рассматривается как «малая группа», т. е. в рамках той социологической концепции, которая была выработана для характеристики положения расовых и этнических меньшинств, а впоследствии женщин, инвалидов, престарелых и т. д. Речь идет о таких категориях, принадлежность

² В Дилане очень наглядно персонафицировался путь, пройденный контркультурой в целом. На стадии борьбы за гражданские права его песни выражали протест против социальной несправедливости, войны, эксплуатации и т. п. Он пел: «Отцы и матери, окиньте взглядом всю страну и не кляните то, чего вам не понять! Ваши сыновья и дочери вышли из повиновения. Ваш старый мир быстро дряхлеет. Будьте добры, покиньте новый, если вы не в силах протянуть ему руку, ибо времена меняются». Но времена, действительно, быстро менялись, и Боб Дилан стал сюрреалистом и «психоделиком», как и многие другие звезды поп-музыки. В конце концов для политических радикалов Дилан превратился в дежурный отрицательный пример того, как социальный протест растворяется в психоделической фантазии, а музыкальной «революцией» торгуют корпорации по производству пластинок.

³ Как показано в статье Дж. Фендрича «Активисты десять лет спустя» [13], дальнейшая судьба этих двух поколений тоже была различной: если первое сохранило верность идеалам своей юности и потенциал социально-гуманистической активности, то для второго, по словам исследователя, стали характерны эскапизм и резкое перерождение убеждений в сторону религиозности.

и которым рассматривается остальным обществом как клеймо, стигма.

Разочарование в традиционных политических институтах и в надеждах на их эволюцию в желаемом направлении привело к тому, что участники молодежного движения стали относиться к американскому обществу в целом как к безнадежно реакционному, авторитарному и репрессивному. Тогда-то были заново открыты Аллен Гинзберг и прочие поэты-битники 50-х годов; тогда, собственно, и стала возникать контркультура, явственно отличная от культуры политического диссидентства. И с этого времени (по мере роста отчужденности молодых «раскольников» и клеймения их со стороны «большого общества») аналогия между молодежью и малой группой стала приобретать реальный смысл⁴.

3. В результате дезинтеграции ненасильственного движения протеста развивается жгучий интерес к альтернативным жизненным стилям — фактически «к демонстрации ненасильственного протеста в локальных ситуациях» (Лич) и одновременно выделяется отчаянно-экстремистское политическое крыло протестующей молодежи (везермены — участники «чикагской обороны»⁵,

⁴ Хоуард приводит полуанекдотические примеры «ниггеризации» и «клеячения». Летом 1968 г. на ресторане одного из городов в штате Колорадо появилось объявление: «Хиппи здесь не обслуживаются»; на подъезде к штату Нью-Йорк были поставлены щиты с надписями: «Соблюдайте в Америке чистоту — примите ванну!».

Келли связывает со страхом перед молодежью и завистью к ней тенденцию видеть в молодых людях сексуальных животных. Конвенциональное общество рисует их себе амбивалентно — как носителей привлекательной своей откровенностью сексуальности и как бестальных тварей, инстинкты которых необходимо всячески укрощать. Тот же амбивалентный образ, замечает Келли, прилагается к черным, и вообще сексуальные образы этого толка проецируются на аутсайдерские группы.

⁵ Программа террористической группы везерменов и история «чикагской обороны» обстоятельно изложены в статье П. Уолтона [58]. Везермены дословно — «знатоки погоды», кличка, которую они присвоили себе, воспользовавшись строкой из песни Боба Дилана: «Сегодня не надо быть метеорологом, чтобы понять, куда дует ветер». Они отделились от организации «Студенты — за демократическое общество» в момент кризиса демократического движения. Девизом везерменов было «варварство» в историческом смысле этого слова: они хотели сыграть по отношению к «упадочному» американскому обществу роль вандалов или вестготов, некогда сокрушивших распутный Рим.

Везермены рассматривали себя как «агентов Вьетконга», резервную группу для борющихся негров и вьетнамцев, и ставили целью вовремя «перенести войну домой», пока американские негры и народы третьего мира не успели расправиться с американским империализмом и без участия белых. Террор оправдывался не только требованиями момента («Ничего не поделаешь, война уже идет и диктует свои условия» [58, 171]), но и общей установкой на вандализм и разрушение культуры («Мы против всего добродетельного и пристойного» [58, 167]). Стягиваясь

йиппи).⁶ Об этих последних Фридман замечает: «Студенты-радикалы, идентифицируя себя с вождями борьбы против колониализма и неоколониализма, тем самым отвергали собственную среду — среду состоятельных слоев с ее по видимости неразрешимыми проблемами и становились, хотя бы мысленно, Робин Гудами своего времени» [17, 48].

Водораздел между воинствующим активизмом и эскапистской этикой «спасения немедленно» становится все более очевидным даже для тех, кто во что бы то ни стало хотел видеть контркультуру единой (сожаления об этом расколе присутствуют и в публицистике Ф. Слейтера); расхождения между «социоцентрическим» и «созерцательным» крылом молодежного движения все углубляется. Хотя один из типичных представителей «старых левых», задумываясь над последствиями этого раскола, утверждает, что «политическая революция была уничтожена культурной революцией, которая превознесла иррациональность...» [2, 91], в действительности к этому времени и «политическая революция» уже проделала путь от гуманистических идеалов «новой левой» идеологии к настроениям темного экстагического надрыва.

Эти настроения отражены, например, в следующих призывах из манифеста йиппи, стремившихся соединить вольные нравы хиппи с политическим экстремизмом: «Насилуй монахинь, издевайся над профессорами, не слушай родителей, сожги свои деньги; ты ведь знаешь, что жизнь есть сон, и все наши учреждения — это сфабрикованные людьми иллюзии, которые срываются, потому что ты принимаешь сон за реальность. Сокруши семью, нацию, церковь, город, хозяйство; преврати жизнь в искусство, в театр души и театр будущего; только революционер — подлинный художник. Что нам нужно, так это поколение людей юродивых, безумных, иррациональных, сексуальных, сердитых, безбожных, ребячливых и невменяемых — людей, которые сжигают призывные повестки, университетские и всякие прочие дипломы, людей, которые говорят: «Идите к чертям с вашими целями!», — людей, которые соблазняют молодежь музыкой, марихуаной и «кислотой»⁷, людей, которые пересматривают понятие

к Чикаго, чтобы выступить вместе с неграми, везермены надеялись, что серьезный ущерб, который они сумеют нанести собственности и государству, продемонстрирует их политическую силу. Во главе мятежа стояла тридцатилетняя женщина — бывший юрист.

⁶ Достигнув высшей точки в период избирательной кампании Маккарти, эта волна политического радикализма понесла болезненный урон в чикагском мятеже 1968 г. и получила сокрушительный удар после американского вторжения в Камбоджу и разгрома антиправительственных демонстраций, сопровождавшегося жертвами.

⁷ ЛСД.

нормального, порывают с игрой в статус — роли — чины — потребление, людей, которым нечего терять, кроме своей плоти. Белая американская молодежь имеет больше общего с ограбленными индейцами, чем со своими родителями. Сожгите родительский дом дотла, и это сделает вас свободными!» (Цит. по: Я. Ксенакис «Хиппи и циники» (59, 7) ⁸).

Социопсихологи отмечают, что экстремисты-маргиналы рекрутировались из совершенно иных семей, нежели «классические активисты» — «дети Спока». Родители активистов поощряли не распушенность и вседозволенность, а ответственную самостоятельность. Напротив, семейное воспитание «отщепенцев», как это выясняется в исследовании Блок, Хаан и Смита [5], гораздо больше соответствует популярному «обывательскому» стереотипу попустительства. Здесь, как правило, приходится говорить о неблагополучных семьях, «запустивших» своих детей, не требовавших от них зрелой независимости и самоконтроля. Подгруппа маргиналов еще до «срыва» студенческого активизма представляла в нем сектор индивидуалистического мятежа, вынесенного

⁸ Небезынтересно, однако, что, каково бы ни было отношение к экстремистам «американского большинства», либеральную интеллигенцию не оттолкнула их свирепая риторика. Так, по словам одного из либеральных публицистов Дж. Гласса [18], откровенно восторгающегося йиппи, диггерами и им подобными, йиппи переродились из мирной эскапистской группы в воюющую политическую секту исключительно из-за нетерпимости американского общества, которое допускает в известных пределах разномыслие, но никоим образом не жизненно-поведенческое разнообразие. Йиппи своей «тактикой абсурда» додразнили, дескать, «американского обывателя» до того, что он снял маску терпимости.

Главная же цель йиппи — «демонтаж аппарата восприятия, поддерживающего неограниченное накопление». С точки зрения йиппи, увлеченно поясняет автор, видящий в них наиболее последовательных «критиков собственнического индивидуализма», аморальны не только эксплуатация наемного труда, но и самый этот труд, «поскольку он вовлечен в динамику накопления»; отсюда оправдание саботажа и кражи «по идейным мотивам». «Мобильность и театральность» акции йиппи, «повстанческие спектакли» (*guerilla theatre*), которые они пытались разыгрывать на улицах и в кампусах, Гласс одобрительно сопоставляет с тактической концепцией Макиавеллиева «Государя» (нимморализм как средство овладения политической ситуацией, средство «господства над необходимостью и случайностью»).

То же фактически читаем у Фридмана, который хвалит йиппи (и их европейских братьев — «прово», «кабутеров») за то, что они перенесли «металогические, эстетические приемы» в область политики. Игра используется ими как средство провокации, как эквивалент сократической иронии, как антитеза «игре в жизнь», разыгрываемой в согласии с социальными условностями, как позиция ребенка, упрятанная в каждом человеке, как «дionисийский» противовес гипертрофии интеллекта и т. д.

из конфликта с родителями. Но, конечно, именно общественные коллизии 60-х годов, в которых широко участвовала молодежь, сыграли роль призмы, расщелившей спектр молодежного движения на разные фракции и «цвета».

4. Итак, политические течения, став экстремистскими, перемещаются на окраины контркультуры, а в центре ее оказывается утопия «альтернативного общества», которому полагалось постепенно вырасти на базе «альтернативной морали» и противопоставить себя серому миру «порядочных», «умам и душам в футляре», миру бизнесменов, бюрократов, дымных заводов, угнетения, войны, стонов и самоубийств.

Идеология контркультуры не сугубо американское явление, как об этом напоминает англичанин Лич. Своего рода смотром интеллектуальных сил контркультуры явился международный конгресс по «диалектике освобождения», состоявшийся в 1967 г. в Лондоне. На нем присутствовали многие известные наставники контркультуры — Р. Лэинг, П. Гудмен, А. Гинзберг, Г. Маркузе и другие. Знаменательно, что все ораторы, разоблачая «господствующую систему социального насилия», связывали социально-политическое освобождение с психологическим и личностным, «одни и те же революционные изменения должны в конце концов охватить и психику, и общество» [31; 118].

Если суммировать многочисленные характеристики «революции в сознании», прозвучавшие на конгрессе, «новый путь» означал для ее приверженцев вседозволенность и свободу наслаждения («если оно не приносит вреда другому»); постполитическую и антиполитическую позицию («мы не протестуем, а празднуем»); «спонтанность»; оптимистический взгляд на природу человека. «Это — постэкзистенциалистское движение, положившее конец годам глухого и мучительного отчаяния», — таким представлялось оно идеологам.

Для пропаганды и внедрения в умы идеала «альтернативного общества» сформировался особый комплекс музыкальных, художественных, публицистических средств — так называемых «подземных». «Подземным миром», «подпольем» к тому времени стали называть всех, кто выпал из объятий институционализированной политической идеологии, — от битников и коммунаров-хищников до мистиков и «юродивых». На Лондонском конгрессе по «диалектике освобождения» «подполье» заявило о своей духовной связи с «третьим миром» и его «порывом к свободе».

Неоднократно указывалось, что наиболее влиятельные деятели контркультуры не принадлежали к молодому поколению, что контркультура фактически была созданием людей среднего и пожилого возраста, которые внесли ее в среду молодежи, по-

тому что, подобно американскому профессору Ч. Рейчу, верили, что молодежь — это мессианский народ. С теми или иными вариациями обыкновенно перечисляются имена маститых вдохновителей «альтернативной культуры» (у К. Лича этот список — наиболее пространный: Пол Суизи, Пол Гудмен, Люсьен Гольдман, Герберт Маркузе, Франц Фанон, Аллен Гинзберг, Тимоти Лири, Норман Мейлер, Кен-Бендит, Норман Браун, Алан Уотс, Роналд Лэинг⁹, Маршалл Маклюэн и даже знаменитый этолог Конрад Лоренц [32]). Однако эти имена значимы преимущественно в сфере идеологических новаций, в плоскости же практики (подчас опережающей теорию) контркультура действительно была молодежным феноменом, и ее средоточием стали колонии американских хиппи, которых воодушевляла мечта о трансформации общества силой собственного примера, мечта о некоей образцовой «параллельной структуре». Маркузе приветствовал возникновение этих колоний как «серьезный феномен», который свидетельствует о «появлении новых инстинктивных потребностей и ценностей» [31, 124], и утверждал в пору их расцвета, что культура хиппи «представляет для истеблишмента наибольшую опасность», так как «находится за пределами силового поля „системы“ и наносит ей удары извне» [31, 59].

Сообщество хиппи неотделимо от «культуры наркотиков», в которых хотели видеть мощное орудие, позволяющее повернуть сознание людей к возможностям «альтернативного общества». «В современной культурной среде обусловленность так могущественна и клетка языка столь прочно заперта, что только «кислота» и экспериментальное обращение к гашишу, быть может, способны изменить параметры индивидуального опыта в масштабах, охватывающих значительную группу лиц» [31, 88].

⁹ К. Лич особенно подробно останавливается на духовной биографии английского психиатра Р. Лэинга, автора книги «Раздвоенное я» (1969), ставшей очередным евангелием контркультуры, одного из вдохновителей молодежного антипсихиатрического движения. Лэинг видел в пизофрении ярлык, наклеиваемый защитниками господствующей культуры на резкие проявления социального отчуждения, а в пациенте — жертву социального контроля. Нападки врача Лэинга на «институционализированное и организованное насилие» психиатров были восприняты в контексте контркультуры как прозорливое уяснение связи между политическим и психологическим освобождением.

В мысли Лэинга сочетались оба характерных для контркультуры импульса — к «радикальному протесту» и к исследованию «трансцендентного опыта». В его книге «Полютика опыта и райская птица» (1967) критика общественного порядка оказывается «откровенно и агрессивно теологической» [31, 124]. Возрастающее увлечение мистикой привело Лэинга в буддийский монастырь на Цейлон, что повлекло за собой падение его популярности у радикалов.

Вызывающе прямолинейным образом те же надежды выразил Аллен Гинзберг: «Я предлагаю, наконец, чтобы каждый, не исключая президента и все их сборище генералов, чиновников, судей и страпчих... нашел себе доброго наставника в лице индейского вождя или гуру и подверг свое сознание действию ЛСД. Тогда, я предсказываю, нас всех осенит благодать и мы выйдем на простор, вырвемся из наших условных социальных одежд, из тисков нашего правительства и даже самой Америки и объединимся в мирную общину» [23, 195]¹⁰. Говоря прозаически, хиппи, выходя из добропорядочного «среднего класса», употребляли наркотики затем, чтобы преодолеть первоначальную социализацию, включающую их в мир «трудовых ценностей», «выжечь» из памяти контакты с прежним образом жизни и облегчить переход к расторможенному миру свободной игры возможностей¹¹.

В отличие от «горячих» наркотиков, соответствовавших полукриминальным субкультурам 50-х годов (героинomanия, «культура шприца»), хиппи ритуализировали «социальный наркотик» — марихуану и психоделическое, т. е. изменяющее законы

¹⁰ Сходное «освободительное» значение придавалось рок-музыке: «Когда сменяется мотив, стены города дрожат!». В рок-музыке виделось воплощение и «подземной» эстетики (она «возвращала белому человеку тело»).

¹¹ Этика наркотиков в качестве этики «выламывания» (breaking out), замечает Хоуард, отчасти выводима из социального происхождения хиппи, из их принадлежности к «среднему классу». Между социальным классом, употреблением наркотиков и идеологией наркотиков, по его словам, существует определенное соотношение. Так, контркультурная идеология наркотиков созвучна распространенному в средних слоях представлению о психотерапевтической пользе всевозможных способов «развязаться» и «растормозиться».

Опыт социализации в рамках «среднего класса» прививает детям раздвоенное самосознание, впоследствии оборачивающееся смутной уверенностью в том, что существует внутреннее «я», которое радостнее, отважнее, свободнее и невиннее, чем подконтрольное, социально приемлемое, искусственно выработанное внешнее «я». Представляется, что жизнь была бы лучше и честнее, если бы это внутреннее «я» выражало себя непосредственно, без средостения условностей и приличий.

Лица, происходящие из «нижних классов», продолжает Хоуард, видимо, не ощущают этого раздвоения, этого шизоидного бремени. Проблема обзудания своих импульсов стоит перед ними острее, чем проблема их раскрепощения, они стремятся не к отказу от приличий, а к обретению благопристойного социального облика. Поэтому, хотя наркотики употребляют и выходцы из «среднего класса», и люди из «нижних классов», делается это с разными целями: если первые стремятся снять наслонения усложненности и утонченности, то вторые просто хотят забыть о горестях и грубости повседневной жизни.

чувственного восприятия, средство — ЛСД¹². В этом отношении значительное воздействие на контркультуру оказал психоделический культ, учрежденный Тимоти Лири¹³. По свидетельству Лича, хиппи восприняли все главные пункты его учения: 1) западное общество со страхом и подозрением относится к экстазу, к опыту запредельного; 2) психоделические препараты — наиболее безотказный и краткий путь достижения религиозного экстаза, который люди искали веками, прибегая и к химическим, и к нехимическим средствам; 3) религиозный экстаз неотделим от сексуального экстаза, и поиски полноты сексуальных отношений — важнейший элемент психоделических «вояжей»; 4) обращение к психоделическим средствам вызовет серьезные сдвиги в коллективном сознании и социально-политической жизни Запада.

¹² Усиленное потребление марихуаны, по словам Лича, вызывает «амотивационный синдром» — утрату желания работать, соревноваться с другими, разрешать те или иные проблемы, участвовать в социальном взаимодействии любого рода, т. е. приблизительно те же последствия, что хронический алкоголизм. Но адепты «нового сознания» как раз и подлагали, что утрата всех этих качеств, высоко ценимых в институциональном обществе, ведет к обновлению личности. Запрещение марихуаны законом связывало ее потребителей круговой порукой и превращало этот наркотик в символ единения молодежи и отчуждения ее от остального мира.

Что касается «психоделического опыта», связанного с приемом ЛСД и его аналогов, то, по словам пропагандистов «кислоты», в действии ЛСД сочетаются три элемента: изменение восприятия цвета, света и звука (не столько галлюцинирование, сколько «синестезия», переход одного вида ощущений в другой); «утрата эго», границ собственной личности (в этом преодолении своего «я» многие видели центральный момент психоделического опыта); «космическое озарение», некое прояснение целостной реальности «по ту сторону пространства и времени».

¹³ Тимоти Лири, ученик «отца психоделики» Олдоса Хаксли, занявшись, так сказать, опытным выяснением духовных импликаций ЛСД, проделал за короткий срок путь от профессора Гарвардского университета до первосвященника в мире наркотиков. Главное его сочинение — «Политика экстаза» [30] — написано культовым, эзотерическим языком. Основав в 1962 г. так называемую Международную федерацию внутренней свободы, Лири объявил прием ЛСД «сакральным ритуалом нового века»: «Наши жизни спасены от синтетического кошмара благодаря затравке (dope)» [31, 54] — и пророчествовал, что «сакральные биохимикалы типа ЛСД станут употребляться столь же привычно и мирно, как органный музыка и благовония, чтобы способствовать обретению религиозного опыта» [31, 52]. Согласно наставлениям Лири, молодые люди должны «зарядиться, настроиться и выпасть» (turn on, tune in and drop out). «Зарядиться» значило включить свое внутреннее «я» посредством стимуляции ЛСД, «настроиться» (на одну волну) — вступить в контакт с другими прозелитами психоделического опыта, а «выпасть» — перестать вносить свою лепту в институциональное общество.

Однако непосредственным толчком к кристаллизации общины хиппи, как отмечают Г. Кросс и Э. Прайн [8], стали молодежные сходки в Биг Сер (Калифорния), на которых по инициативе писателя Кена Кеси (автора двух бестселлеров, типичного представителя шумной литературной богемы) «кислота» подмешивалась в закуски и напитки. Кен Кеси превратил приемы «кислоты» в зрелищные, буйные, игровые хэппенинги, что контрастировало с «высокой церковью» Тимоти Лири и сделало ЛСД элементом хиппизированной поп-культуры. В результате около 10 тыс. человек испытали психоделическое «странствие», и вскоре после этого опыта возникла знаменитая община хиппи в Хейт-Эшбери¹⁴.

Обращение к наркотикам, подчеркивает социальный антрополог У. Л. Партридж, автор книги «Хиппи-гетто. Естественная история субкультуры» [43], ни в коем случае не может быть объяснена просто как жажда встряски и острых ощущений. Здесь идут в ход более высокие ценности — самоуглубление, самопознание, преобразование внутреннего мира и пр. Это идеологическое санкционирование наркотиков очень выразительно прозвучало в изречении одного «визионера»-хиппи: «У них есть бомба, а у нас «кислота», но мы надеемся победить» [43, 60]. Психологически понятно, отмечает далее Партридж, что романтизированные наркотики становятся чем-то вроде патента на благородство. «Кислота», каждый ее прием, освобождает от забот о пропитании, учебе, от повседневной рутины, позволяет испытывать ни с чем не сравнимые зрительные, слуховые, осязательные ощущения, дает возможность ходить среди «порядочных», молчаливо сознавая, что им неизвестно то, что ты сейчас постигаешь, не видно того, что сейчас открывается твоему взору. Это средство самоутверждения: наркоман по «идейным мотивам» считает себя стремящимся к серьезной и даже святой цели, возвысившимся над тривиальными интересами рядовых людей.

Кульминационным пунктом зрелой идеологии хиппи было провозглашение «власти цветов» летом 1967 г., когда, казалось, торжествовала хиппианская «этика любви», когда полисменам раздавались цветы («надо помнить, что они тоже люди, и притом особенно нуждающиеся в любви, ведь их должность так непопулярна»), когда возникали «альтернативные» предприятия — магазины, кустарные мастерские, даже банки, а «поп-аристокра-

¹⁴ См.: Кейсен III. Хиппи Хейта — В кн. Социально-культурный авангардизм и положение в «массовой культуре» в 60—70-х годах. М.: ИНИОН, 1975. В Европе первый пик движения хиппи приходится на лето 1965 г., когда около 7 тыс. молодых людей собрались в Лондоне, чтобы слушать выступления поэтов-битников.

тия» выработала исполнительские стили, пришедшиеся точно по мерке молодежной культуре, когда символом хиппи в «большой» прессе стал цветок, что следовало понимать как тяготение к мягкости, любви, ко всему природному и райскителесному.

В 1967 г., по подсчетам Яблонского, на которого ссылаются Кросс и Прайн [8], в США было около 400 тыс. хиппи, включая «пластмассовых» (т. е. попутчиков движения, усвоивших его внешние аксессуары, но не порвавших до конца с конвенциональным обществом), и еще около 100 тыс. «невидимых» хиппи — те, кто, работая и учась, так или иначе разделяли ценности «новой культуры». Р. Элвуд [11], характеризуя масштабы контркультуры в эту пору, указывает на увеличение числа беглецов-школьников с 90 тыс. в 1966 г. до 170 тыс. в 1968 г. Есть еще более сенсационные сведения, пишет Элвуд, согласно которым в кульминационные для молодежной культуры годы число «беглецов» достигало 500 тыс. ежегодно — население целого штата, устремляющееся в места вроде Хейт-Эшбери в Сан-Франциско, Гринвич-Вилледж в Нью-Йорке, Сансет-Стрип в Лос-Анджелесе, Пичтри-Стрит в Атланте, где «беглецы» обычно проходили посвящение в культуру наркотиков. «А по всей стране, в городишках Юга и Среднего Запада, вдали от коммунитарных центров новой культуры сотни тысяч юнцов, объединенных сильнейшим общим переживанием, слушали по радио рок-музыку и приобретали как флаги верности далеким сюзеренам одну-две психоделические открытки» [11, 9].

5. Однако «этика любви» не защитила «детей цветов» ни от нападков извне, ни от раскола изнутри. После 1967 г. начинается стремительный распад культуры хиппи и хиппианских сообществ. Исследователи объясняют закат коммунитарной утопии хиппи главным образом неустранимыми противоречиями, разрушившими Хейт-Эшбери и другие общины. Но здесь сыграли роль и внешние причины: двоякая общественная реакция на культуру хиппи, выражавшаяся, с одной стороны, в «клеимении» изгоев, в эксцессах полицейского принуждения, а с другой — в коммерциализации броских атрибутов «альтернативного жизненного стиля», или, как формулирует Хоуард [25], «в присвоении обществом некоторых символов движения». Говоря о давлении извне на «альтернативную культуру», Дж. Янг [61] отмечает прежде всего атаку средств массовой информации. Газеты при описании образа жизни «подполья» мобилизовали все свое моральное негодование¹⁵, а если в фрагментированном

¹⁵ Например, внушительная планка статьи, опубликованной в начале 1968 г. в одном периодическом издании: «Убийство, растление, заболевания, са-

обществе, где средства информации — нередко единственный источник сведений о замкнутых культурных группах, «масс медиа» в течение короткого отрезка времени целиком сосредоточат свое внимание на сравнительно малоизвестной субкультуре, она может превратиться в глазах общества в острую социальную проблему. Именно такая моральная паника с использованием стереотипной информации была поднята вокруг хиппи в 1967 г. Результатом ее оказались бурная отрицательная реакция общества и вместе с тем распространение богемных идеалов в широких кругах молодежи.

У. Л. Партридж, описывая типичное «хиппи-гетто» в небольшом городе Юга (который в книге условно именуется Университетградом), говорит о крайней отчужденности обитателей «гетто» и окружавшей их молчаливой вражде (уже успевшей к описываемому времени — 1967—1968 гг. — пройти через стадию насильственной конфронтации между обывателями и студентами во время кампаний в защиту гражданских прав негров). В 70-х годах, когда облик студента-бунтаря вплоть до пуговиц и значков стал товаром ширпотреба, уже невозможно представить себе, пишет автор, насколько хиппи выделялись из общей массы населения и в какой мере подвергались они презрительному остракизму.

Еще опасней для судеб сообщества хиппи было растворение их стиля жизни в коммерческой поп-культуре. По иронии законов, управляющих психологией потребительства, замечает Хоуард, отвержение конвенционального общества принесло хиппи такую известность, что они сами немедленно стали товаром, тем более ходким, чем энергичнее они носили коммерциализм. Движение хиппи обратилось в поп-феномен, унаследовав славу хула-хупа и других модных увлечений¹⁶.

Превращение альтернативной культуры в «альтернативное торжище», как указывают Брейк [6] и Янг [61]¹⁷, привело

моубийство — обратная сторона хиппианской луны попадает в поле зрения» [43, 20].

¹⁶ Хоуард, ссылаясь на воспоминания представителя американской богемы 20-х годов, писателя Малькольма Коули, отмечает аналогичное «присвоение» ценностей богемной субкультуры «порядочным» обществом того времени. Все заветные символы богемы, соответствующим образом пероосмысленные, стали инструментами бизнеса: «самовыражение» и «язычество» увеличили спрос на стильную мебель, купальные костюмы, косметику, расписные ванны с туалетной бумагой в тон; «жизнь мгновением» стала означать покупку автомашин, радиопримемников и домов в кредит; «железное равноправие» привело к удвоению спроса на сигареты и другие «мужские» товары и пр.

¹⁷ Эта коммерциализация, по замечанию Янга, не просто плод внешнего воздействия «системы» на общинную жизнь хиппи: перед ней было без-

к разобщению и расслоению «подполья». Преуспевающая его часть — квалифицированное, одаренное и бойкое меньшинство — социально закрепились в роли платных шутов, «приемлемых девиантов», зачинателей «новой» музыки, живописи, дизайна. Общество снабдило эту коммерциализованную часть «подполья» прочной экономической базой. Структура профессионального успеха в «альтернативном» мире оказалась той же, что и в конвенциональном. На альтернативной культуре была нажита уйма денег законными (лавки, фильмы, рок-фестивали) или незаконными (наркотики, связи с организованной преступностью) путями. Возникла даже «альтернативная» (не такая уж альтернативная! — иронизирует Брейк) буржуазия. Другая, не очень многочисленная, часть молодежи среднего класса, обладавшая профессиональной квалификацией, разочаровавшись в ценностях «подполья», сравнительно легко вернулась в «порядочное» общество. Но большинство хиппи оказались просто бездомными нищими, загнанными жертвами «нарастающей девиации», «восходящей спирали отклонения», что находило выражение в отравлении сильнодействующими наркотиками или в отчаянных актах террора.

Кричащие противоречия жизни хиппи давали о себе знать на каждом шагу, пишет Брейк: наряду с беззаботной праздностью, «любовью» и «миром» пятнадцатилетняя беременная девчонка, умирающая от истощения, или Алтамонтский поп-концерт ансамбля «Роллинг Стоунз», на котором тысячи зрителей наблюдали, как «ангелы ада»¹⁸ под песенку «Склонность к дьяволу» закололи юношу негра. Но здесь речь идет уже о внутренних противоречиях этики хиппи, имманентных поздней стадии контркультуры. Движение рухнуло бы, признает Хоуард, и при отсутствии внешнего давления — и вот почему.

защитно их внутреннее существование, определяемое противоречивой идеологией. В самом деле, с одной стороны, приводятся аргументы в пользу опрощения и посылаются проклятия потребительскому обществу, но с другой — одобряется появление новых изощренных товаров, обслуживающих досуг и развлечения. Трудно доказывать, что телевизоры и стиральные машины — эти находящиеся в распоряжении «системы» средства подкупа — принадлежат в то же время к субкультуре, главные фетиши которой — электрогитара и магнитофон. Не случайно, что первые исследования молодежной культуры были предприняты в рамках одного из институтов по изучению спроса (об этом сообщается в книге Фридмана).

¹⁸ Американская молодежная группа «мотоциклистов», практикующая жесткие церемонии инициации и не останавливающаяся ни перед каким насилием. Короткий флирт между «ангелами ада» и берклийскими хиппизированными интеллектуалами, как сообщает Брейк, кончился тем, что «ангелы» разгромили один из маршей мира.

Утопия Хейт-Эшбери строилась на том предположении, что волюнтаризм (каждый да занимается «своим делом») совместим с удовлетворением основных групповых потребностей и годится для поддержания социальной организации, в которой отсутствуют дифференциация власти и разграничения, связанные с собственностью, полом и расой. В результате утопического эксперимента стало ясно, что, во-первых, создававшаяся структура лишена средств, предотвращающих появление субординации и неравенства (и отношения неравенства не замедлили в ней стихийно установиться), а во-вторых, у этой структуры нет средств для защиты своей целостности, своих рубежей. С каждой новой волной паломников в Хейт-Эшбери сплоченность коммуны все более подрывалась, чувство общей цели и общего идеала подтачивалось, ибо новички появлялись в Хейте по мотивам, никак не связанным с центральным ядром ценностей членов-учредителей коммуны.

Язык контркультуры утратил смысл, став инструментом эгоистических и антисоциальных целей. «Пластмассовые» хиппи тянулись в Хейт в надежде найти доступный и свободный секс, женщины, которые не предъявляют никаких требований из боязни показаться «ограниченными» и «буржуазными». Контркультурный словарь «спонтанности» и «открытости», отрицание традиционной сексуальной морали во имя туманного идеала любви — все это обернулось разрушительной эксплуатацией секса. Уличные спекулянты навязывали обитателям хиппианской колонии фальсифицированные и опасные наркотики, расписывая апокалиптические эффекты этих снадобий и провоцируя колеблющихся покупателей насмешками над их обывательской робостью. Символика и социальные нормы контркультуры оказались на службе вымогателей, мошенников и проходимцев. «Пластмассовые» хиппи так взвинтили спрос на марихуану, что острый дефицит «травки» ускорил деморализацию хиппианского сообщества: умножились случаи отравлений фальсифицированным продуктом и родился ужас перед мафией, поставляющей наркотик. «Жизнь на улицах Хейт-Эшбери стала грязной, грубой и опасной» [25, 196]. Да и повсюду, где существовали коммуны хиппи, нарастало сознание, что коммуниитарные мечтания заканчиваются запустением, жестокостью и экономическим провалом, что жизнь в сфере контркультуры авомична и не приносит удовлетворения, что новые «небеса» оборачиваются адом.

По мнению Лича [31], возможно несколько одностороннему, использование ЛСД было едва ли не главным фактором, приблизившим крах движения. Приняв химический базис контркультуры, пишет автор, непоследовательно было бы отказаться от

более сильных наркотиков, обостряющих иные, чем ЛСД, стороны восприятия. Переключение с ЛСД на наркотики криминального мира — метедрин и героин — оказалось неизбежным следствием отношения к химическим средствам как к основе социального движения.

«Вселенская любовь», возбужденная с помощью «кислоты», не могла трансформироваться в действительную любовь друг к другу. Хейт стал центром насилия, превратился в джунгли, где даже полицейские не чувствовали себя в безопасности. Как сказал один из «разочарованных», «под действием ЛСД можно почувствовать себя очень любвеобильным, но ведь не удастся распространить эту любовь на кого-нибудь, кто вам прежде не нравился» [21, 61]. Или другая реплика: «Когда я убедился, что я должен в Хейте носить при себе нож, я понял, что всей этой хипповой затее пришел конец» [38, 152].

Впрочем, «культура хиппи» с самого начала несла в себе семена деморализации и горечи, и ответственно за это не только разрушительное действие наркотиков и «свободной любви». Здесь приходится напомнить сказанное выше: эксперимент с коммунальными островами «новой культуры», сколь ни воодушевляющим казалось его начало, все же был эпилогом социально-политического поражения молодежных «армий». Если Хейт, действительно, представлял собой детище горстки «идейных» «визионеров», вдохновленных «альтернативной картиной мира», то население многочисленных и не столь известных хиппианских гетто, как сообщает Партридж, дополнялось главным образом молодыми людьми, которые подвергли себя добровольному изгнанию просто потому, что перестали верить в возможность серьезных общественных перемен в Америке. В результате цель их жизни до предела упростилась, сведясь к тому, чтобы выжить в социальной изоляции. И вместе с тем они чувствовали себя глубоко несчастными, как и всякий, чья жизнь исчерпывается выживанием.

В торопливом самоослеплении эти группки или отдельные лица выхватывали наугад какой-нибудь из элементов мирового культурного унверсума и посвящали всю свою энергию его абсурдному культивированию. Конгломерат верований и ценностей таких «рядовых хиппи», пишет Партридж, вся эта пестрая смесь революционных тезисов, расхожей поп-психологии, гедонистических максим, обрывков ведических учений, христианского мистицизма, псевдондидейского тотемизма и некоторых традиционно американских навыков мироотношения, таких, как индивидуализм, независимость и отвага первопроходцев, — все это в конечном счете свидетельствует о мучительной и затяжной дезориентации.

Очень убедительный (и не лишенный обобщающего смысла) рассказ об опыте пережитого в хиппианской коммуне разочарования представляет эссе Д. Френча «После грехопадения. Этой стране не помешала бы хорошая контр-контркультура!» [16]. «Контркультура умирает, — констатирует Френч. — Остались позади тысячи обнадеживающих статей о новом сознании, тысячи фотографий городских притонов, где полуголые, пропитанные наркотиками тела сплетаются в клубок к вящей издевке над «порядочными». Множество людей все еще изживают собственные версии старой хейтэшберрианской грезы, но ей все равно пришел конец. Изнутри подточенное наследием истеблишмента, движение утратило энергию, ему некуда больше двигаться» [16, 126].

Главная мысль Френча: в поведении членов коммуны отсутствовала позитивная мотивация, они руководствовались чистым негативизмом, т. е. зависимостью от вывернутых наизнанку ценностей покинутого ими мира. Коммуны являют не альтернативу обществу «порядочных», а карикатуру на него.

В коммуне, описываемой Френчем, господствовала атмосфера упадка. Непринужденная близость между людьми не только не ценилась, а, напротив, неусыпно пресекалась. Взамен в качестве основы межличностных отношений поощрялась грубоватая «прямота», которая усиливала отъединение людей друг от друга. Со страдание считалось чем-то унижительным. В норму были возведены постоянная идеологическая конфронтация, навешивание идеологических ярлыков («мужской шовинизм», «реакционные взгляды»), бесцеремонные психоаналитические квалификации по всякому поводу («это у тебя просто проекция», «ты страдаешь бессознательной ненавистью к себе» и пр.).

Предпочтение отдавалось не совместному труду, а ремеслам, которыми можно заниматься только в одиночку; непропорционально много было писателей, художников и других представителей «одиноких» профессий. Признаком запустения был и уровень заболеваемости — более высокий, чем тот, который Френч и его жена наблюдали в Нигерии¹⁹. «Этого нельзя было вынести. Мы пришли в коммуну ради сердечной близости с людьми, но никто никому не был нужен. Мы пришли для совместного труда, но таковой не требовался. Мы пришли затем, чтобы строить новую культуру, но обнаружили, что она столь же отчуждает человека, как и старая» [16, 132].

¹⁹ Пребывание в этой стране, впечатления от племенных коллективистских традиций, от неизжитых отношений непосредственности и открытости, собственно, и толкнули эту американскую чету, неудовлетворенную индивидуализмом и бесцельностью конвенционального образа жизни, к участию в коммунистическом эксперименте у себя на родине.

Контркультура зашла в тупик из-за того, приходит к неожиданному, но небезосновательному выводу Френч, что ее поборники оказались детьми своих отцов. Она во многом — просто покорный отзыв на запросы «регулярного» конвенционального мира. Например, «регулярный» мир вследствие безудержного экономического роста вынужден поощрять физическую и психологическую подвижность, изменчивость. Требуется, чтобы люди легко снимались с места, меняли работу, потребляемые товары, человеческое окружение, моду. В качестве работников люди тогда гибче приспособляются к колеблющейся конъюнктуре рынка труда, а в качестве потребителей склоняются к неполной утилизации купленного и приобретению нового. Единственная константа такого общества — непостоянство, как раз то, чего Френч, по его признанию, надеялся избежать, примкнув к контркультуре.

Однако именно контркультура довела изменчивость и непостоянство до крайних пределов. К глубокому огорчению автора, как бы подтвердилась правота Алвина Тоффлера, вполне конформного социолога, объявившего, что контркультура полна подлинных «людей будущего», мобильных, падких на все новое. Был усвоен главный наказ «большого мира»: ни во что не вовлекайся глубоко, завтра ты уже будешь в другом месте. Кажется, что все поколение сформировано исключительно телевидением: семи-минутный отрезок внимания, безостановочная смена каналов.

Наконец, контркультура усвоила американский своекорыстный индивидуализм, утверждает Френч²⁰. Если в эпоху классического капитализма считалось, что общество в целом выигрывает, когда каждому в отдельности удастся добиться материальной выгоды, то теперь в этот софизм вместо экономического понятия прибыли поставлено психологическое понятие «самоосуществления», но дух формулы остался тем же. В коммуноу вступают как от страха одиночества, так и для того, чтобы избежать ответственной причастности к чему бы то ни было. Это — своего рода контркультурное телевидение, обслуживающее те же самые потребности, которые американцы с меньшими претензиями на «радикальность» удовлетворяют гораздо проще: оставляют телевизор включенным, даже когда не смотрят на экран, чтобы «кто-то» был

²⁰ В индивидуализме обвиняет культуру хиппи даже такой пропагандист «нового сознания», как Ф. Слейтер: «Если в ближайшее время соотношение между коллективизмом и индивидуализмом в Америке не изменится в пользу первого, новая культура примет карикатурный облик и превратится в очередную извращенную причуду старой культуры... ибо индивидуализм пока является ее ядром» [53, 324].

с ними в доме. И если контркультура отвергает чины и степени, авторитеты и нуклеарную семью, то все эти отрицания она заимствует у «приличного» общества с его психологическим непостоянством, фрагментацией жизни, погружением в абстракции, расхлябанностью и индивидуалистической самодостаточностью. Как фактор радикальной трансформации человеческой жизни контркультура мертва.

Немудрено, что обнаружившийся распад «новой культуры» и ее неспособность реализовать мечты своих идеологов привели к новой серии истолкований «постфактум». Надгробием «мертвой» контркультуре послужили всевозможные «адаптивные» и «интегративные» концепции, суть которых сводится к тому, что «новая культура» лишается своего «контр-», рассматривается не как альтернатива «культуре индустриализма», а как составная часть последней и, более того, как некий приспособительный орган, выросший на теле «культуры индустриализма» в эпоху трансформации.

Для левоориентированного Кевина Келли [27] такое решение судеб контркультуры кажется весьма прискорбным. Развитое технологическое общество в огромной мере обладает способностью абсорбировать диссидентские движения, не подвергая при этом значительным изменениям свои основные формы. Отсюда молодежные движения могут не привести к ощутимым общественным сдвигам, но будут терпимы как стадия жизни, свойственная идеализму юности, рассуждает Келли, и рисует следующую, полуфантастическую в духе Тоффлера картину: молодежная культура подвергнется полной институционализации в супериндустриальном государстве, превратившись в особую фазу, через которую молодые люди должны пройти перед приобщением к «взрослым ролям»; молодежь, возможно, даже обеспечат специальными резервациями, где ей разрешат курить марихуану, блудить и забавляться в свое удовольствие, а рынок будет успешно эксплуатировать эти «заповедники».

Еще более пессимистичен У. Л. Партридж, для которого наличие очагов контркультуры — всего лишь один (наравне со многими другими) заурядный признак загнивания и дисфункции институтов существующего общества. «Движение хиппи не является диалектической противоположностью американской культуре. Его участники — отпрыски белого американского среднего класса, которые проходили социализацию в американском городе, предместье, школе, мобилизовались в американские вооруженные силы и доныне являются наследниками и носителями американских норм поведения, идеалов и мифов. Группа, в которой я прожил больше года, в той же мере составляет часть американского

общества, что и сумасшедшие дома, тюрьмы, приюты для престарелых, насилие, конфликты и мятежи» [43, XIII].

Однако более конформные авторы, выступившие в годы падения контркультуры, с радостью констатируют признаки ее поглощения «большим» обществом и даже всячески идеализируют этот процесс, преувеличивая его масштабы и сглаживая его острые углы²¹. Попытки истолковать контркультуру как приспособительный механизм делались и в годы ее расцвета. Но тогда она рисовалась в форме «предвосхищающей социализации», в виде стихийно возникшего амортизирующего устройства на пути к постиндустриальному обществу, якобы долженствующему разорвать привычную связь между работой, распределением продуктов и самосознанием личности. «Внетрудовая» идеология и этика хиппи призваны, с этой точки зрения, предупредить и смягчить дезориентацию людей, могущую возникнуть из-за крушения их прежних представлений. Перед нами тоже своего рода «адаптивная» концепция, но между тогдашним утверждением «Все мы когда-нибудь станем хиппи» [10] и нынешним: «Все хиппи вскоре станут такими же, как мы» лежит путь, пройденный контркультурой от надежд к крушению.

б) Религиозное самопреодоление контркультуры

Материал для подкрепления адаптивных или интегративных гипотез черпается главным образом из наблюдений над религиозным движением в молодежной культуре — над новыми «восточными» культами и «движением Иисуса». Исследователи единодушно признают эти течения хотя и незначительными по численности участников, но в высшей степени симптоматичными. Именно этот, на первый взгляд неожиданный, поворот в настроениях поклонников Гудмена и Маркузе, по мнению многих, сразу обозначил вектор эволюции контркультуры.

²¹ Так, Кросс и Прайн [8], говоря о «приспособительной, конструктивной и организующей» функции контркультуры, понимают «приспособление» до бессодержательности широко и расплывчато, определяя его в духе бихевиористской психологии как умение справиться с требованиями, предъявляемыми ситуацией. «Мы считаем, — пишут эти авторы, — что контркультура в целом является приспособлением к требованиям господствующей культуры, и мы истолковываем поведение сторонников контркультуры, будь то хиппи, битники, изгой, активисты и т. п., как приспособление к ближайшим запросам их субкультуры и затем к господствующему обществу» [8, 207]. Понятно, что здесь не только схватывается некая реальная тенденция, но и желаемое выдается за действительное: контркультура без оговорок объявляется субкультурой — промежуточной инстанцией на путях приспособления.

Один из наиболее серьезных интерпретаторов «движения Иисуса» Р. Элвуд [16] пишет, оглядываясь на пройденный молодежной культурой путь: переход «новой культуры» от квиетизма дзен к религиозному прозелитизму культа наркотиков и других мистических культов и от политики движения за гражданские права к «движению Иисуса» был отмечен чередой разочарований — убийством Джона Кеннеди и гибелью «мирских надежд», сопровождавшей эту трагедию, провалом психоделической культуры, неудачей избирательной кампании Маккарти. Каждая культурно-политическая неудача приводила к субъективизации социального движения и к поискам религиозных оснований, которые помогли бы воспринять эту неудачу как неокончательную. И, добавим от себя, чем дальше заходила эта «субъективизация», тем большую популярность приобретали истолкования меняющейся в этом направлении молодежной культуры как «приспособительного механизма».

Наряду с Элвудом в качестве историка контркультурных религиозных движений выступает уже известный нам Лич. Оба стремятся как-то зафиксировать трудноуловимый переход от психоделической культуры к собственно религиозным и мистическим поискам.

Элвуд суммирует следующие, условно говоря, религиозные и культовые интенции психоделики: 1) образ реальности определяется внутренним (в данном случае психоделическим) опытом; 2) субъективность, таким образом — ключ к реальности. Очистив посредством химии и медитации «врата восприятия», можно постигнуть свое глубочайшее единство с «нематериальной основой мира»; 3) цель жизни — это достижение «высоты», «вершинного переживания», блаженства; 4) выразительные средства искусства, музыки, световых шоу, художественных ремесел служат для возбуждения этого состояния или, по крайней мере, напоминают о нем. Каждое произведение, каждая поделка — это замочная скважина, позволяющая заглянуть в рай. Этим такого искусства отличается райской простотой, неклассичностью, непознавательностью, нецивилизованностью радикального неоромантизма; 5) устанавливается новое панпсихическое отношение к космосу: «все — живое». А значит, представляются обоснованными древние символические системы астрологии, магии, политеизма и пр.; 6) это приводит к реакции против науки и техники. Вместо того чтобы эксплуатировать «мертвую» природу средствами аналитического дискурсивного познания и безжалостной технологии, человек должен найти скромную экологическую нишу и обитать там в любви и гармонии, перейдя к жизни в коммунах, вегетарианству и земледелию; 7) еще острее была реакция против истори-

ческого процесса, как такового²²; 8) все это сопровождалось у молодого поколения «психоделиков» чувством принадлежности к «новому эону». Тема первенцев «века Водолея»²³, примечательно родившаяся из таинственной астрологической датировки и типичная для этого эсхатологического настроения, должна была внушить мысль о радикальном «разрыве» в истории, о готовящемся скачке.

Если же обратиться к частностям, то, как отмечает Лич, в ориентации психоделической культуры на восточные религии известную роль сыграл Алан Уотс, бывший англиканский священник, сложивший с себя сан и ставший одним из ведущих учителей дзен в США, а затем — автором популярных сочинений о «психоделическом опыте». Уотс утверждал, что попытки описать наркотические восприятия в религиозных символах неизбежно ведут к заимствованиям из языка индийской и японской религиозной философии. Таким образом, восточные культы воспринимались первоначально как школа раскрепощающего иррационализма и лишь после того, как культура наркотиков принесла свои горькие плоды, определенное значение приобрела нормативная и аскетическая сторона этих культов и ритуалов.

Как известно, первое религиозное «паломничество на Восток» было предпринято молодежью еще до подъема «культуры наркотиков», это было увлечение дзен. Дзен-буддизм привлекал разочарованное в идеологиях поколение интеллигенции видимым отсутствием доктрины, акцентом на непосредственном знании и интуиции, самоуглублением, недоверием к показаниям органов чувств и к «обманам» окружающего мира, поисками надличной «вечной человечности». В дзен содержался заманчивый отказ от метафизики и интеллектуализма, обещание выхода за пределы мира противоположностей, рационалистических разграничений и приобщения к спиритуальной сфере безразличия. С помощью дзен юнцы мечтали пробиться сквозь словесный и интеллектуальный камуфляж западного общества. Вместе с тем эстетический подход к миру, культивируемый дзен, был притягателем для части художественной интеллигенции.

²² Как свидетельствует Элвуд, читавший в 1969 г. университетский курс о мистицизме в мировых религиях, большинство студентов интересовались только архаическим шаманизмом или топикой текущего дня (парапсихология, наркотики и т. п.). Классическая мистика Запада и Востока (Мейстер Экхарт, Иоанн Креста, Шанкара) лежала вне области их интересов. Они прямо заявляли: «Нам не нравится история».

²³ Американские «звездочеты» вычислили, что «мессия космической эры» должен был родиться 4 февраля 1962 г. под знаком Водолея, и это «пророчество» льстит самосознанию молодежи.

Следующей «волной с Востока» явилась массовая популярность йоги, которую принято связывать с «новым открытием телесности»: психосоматическая методика йоги давала чувство освобождения от «тирании разума и мозга»²⁴.

Лич замечает, что отход множества людей от традиционных духовных устоев многовековой западной культуры, их влечение к восточным наркотикам и восточной эзотерической технике «самосуществления» — все это своеобразное возмездие Западу за грубое и жестокое вторжение в жизнь и культуру Востока, совершившееся в колониальный период. Однако восточные течения, первое время абсолютно преобладавшие в «религиозном ренессансе» молодежной культуры пребывали в эклектическом смешении с западными — с оккультизмом, теософией, различными спиритуалистическими направлениями, астрологией, магией²⁵. «Подземная» мистика и магия стали составной частью контркультуры, сначала уживаясь с психоделическими средствами, а потом успешно конкурируя с ними и вытесняя их²⁶.

²⁴ Лич перечисляет основные группы и организации, культивирующие йогическую медитацию, например ТМ («трансцендентальная медитация»), или группу медитации по методу Махариши (гуру, известный как наставник битлов; его систему ТМ стали преподавать даже на некоторых американских военных базах). К 1972 г. факультативные курсы медитации ввели не менее 10 американских университетов. Лич отмечает сходство между внешним увлечением медитацией и спартизмом, в свое время увлекшим часть естественнонаучной интеллигенции: и то и другое нацелено на постижение запредельного мира «экспериментальным путем».

²⁵ Сюда относится также попытка возрождения древних языческих религий. Объявившее о своем существовании «Языческое движение» аттестует себя как «анархическое панкультурное общество», куда входят те, кто поклоняется богам и богиням природы.

²⁶ Так, одной из самых наглядных черт в эволюции Хейт-Эшбери было движение от ЛСД к магии. Вера хиппи, у которых «границы сознания» были расплываты психоделическими средствами, в астрологию, телепатия, телекинез, парапсихологию всех видов и экзотические гадалочные системы была столь велика, что мотивировала во многих случаях их поведение. Наблюдатели отмечали резкие взлеты рождаемости на территории Хейта, приходившиеся на февраль: матери хотели, чтобы их дети рождались под определенным знаком Зодиака. В коммунах Северной Калифорнии преобладала мифология «летающих тарелок»: для основания коммун избиралась места, где «астромагнетические лучи» будто бы позволяют тарелкам приземлиться. Сочетание психоделики с оккультизмом порождало ужасные эксцессы (например, убийство кинозвезды Шейрон Тейт); в этом союзе оккультизм постепенно выдвигался на ведущее место, что ознаменовалось в 1970 г. «первым фестивалем оккультных искусств» в США. Дьявол на известное время становится излюбленным персонажем молодежной «оккультной культуры». Отсюда — неслыханный успех романа Уильяма Блэтти «Игоняющий беса»; он был издан тиражом в 800 тыс. экз., и по нему был поставлен еще более шумевший фильм.

Молодежный мистицизм, как справедливо подчеркивает Лич, следует рассматривать в более широком контексте оккультно-спиритического брожения, начавшегося в конце прошлого века: возрождение гностицистских доктрин, теософия, причудливое религиозное сектанство, юнгианство как современная наукообразная рецепция гностицизма, наконец, более поздний феномен тейярдизма.

Из этого следует, что обращение части молодежи к относительно традиционным западным переработкам восточной мистики и к магии, загризированной под современную экспериментальную науку, означает в некотором роде «адаптацию», «приручение», возвращение на уже изведанные в нашем веке пути. Вместе с тем на ряде религиозных и мистических течений, принадлежащих к «постпсиходелической панораме», лежит печать контркультурной новизны и моды.

Среди ориентализированных поисков «экстаза на нехимических путях» Лич называет «новое открытие суфизма» (неосуфизм рассматривает себя надконфессионально как универсальное тайное учение в рамках любой религии), с которым связана религиозная школа знаменитого восточного «визионера» Мехер Баба²⁷; «Миссию божественного света» (ее учредил в 1971 г. 14-летний Махарайджи, весьма популярный персонаж молодежной «духовной сцены»; целью новоявленного гуру было «объединить все религии»); наконец, самый крупный, пожалуй, отряд приверженцев восточной мистики на Западе — поклонники Кришны (или Хейр-Кришны), тоже имеющие свое международное общество (основанное в 1961 г. в Нью-Йорке индийским экспатриантом Бхактиведантой, переводчиком «Бхагавад-Гиты» на английский язык). Общество «Сознание Кришны» попало в поле внимания молодых и в конце 60-х годов, т. е. в период распада колоний хиппи, стало быстро возрастать в численности. Здесь новым явлением было не самое обращение к «восточной мудрости», а усталость от «вседозволенности» и потребность в аскетическом самоограничении, которые и привели вчерашних хиппи в общину, напоминающую строгий монашеский орден.

Внутренняя организация общины — иерархическая и авторитарная; общиной воспринята индуистская система четырех каст; крайний аскетизм (запрещается употребление в пищу мяса, рыбы и яиц, не говоря об алкоголе и наркотиках; супружеские

²⁷ Последователи чтут в нем «аватара XX столетия». Проведя некоторое время в пещере Франциска Ассизского, он, по его собственному заявлению, «присутствовал там на собрании вместе со всеми святыми и наставниками из шестого и седьмого планов бытия, и мы предначертали духовную судьбу мира на следующие две тысячи лет» [31, 81].

скошения разрешаются брачным парам только раз в месяц после многочисленных молитвословий, «очищающих сознание»), равно как и сложная обрядность и замкнутость внутривраховой жизни, считаются средствами освобождения от мук материального существования, средством слияния со вселенским «Сознанием Кришны», «пробуждения».

Дж. Хоуард [25] не без раздражения подчеркивает «интегративную функцию» этого культового объединения. С точки зрения конвенциональных мерок, пишет он, принципы «Сознания Кришны» странные, но безобидные. Сам облик членов этого общества — в экзотических одеяниях, бритоголовых, поющих на перекрестках мантры и играющих на цимбалах и барабанах — убеждает обывателя, что секта эта в политическом смысле ничто. К такого рода занятой эксцентрике существующее общество относится терпимо. Обращенным секта обеспечивает возможность «безопасного отклонения от норм», возможность справиться с кризисом жизненного стиля контркультуры, не только не возвращаясь в конвенциональное общество, но и не конфронтируя с ним.

Суждение это, отчасти справедливое, по-видимому, страдает максималистским «перекосям»: совершенно очевидно, что приток молодежи в секты и организации, подобно «Сознанию Кришны», вызван не только поисками «защищенности», но и исканием идеала после крушения контркультурной утопии. Молодежь отказывается от наркотиков, сексуальной свободы и предписания «заниматься своим делом» — от всего «наиболее опасного и проблематичного в контркультуре», как формулирует Хоуард, — не столько потому, что устала от риска, как такового, сколько потому, что устала от бесплодного и разрушительного риска.

В рамках гипотезы об интегративной функции «пост-психоделических» религиозных движений рассматривается обычно и «Иисус-революция». Хоуард, например, сводит различие между восточными культами типа «Сознание Кришны» и этой последней к разнице между «безопасным отчуждением» и прямым возвращением в «приличное общество», «путем домой». Такова же в общем оценка Элвуда [11] (высказанная в более сочувственном тоне); по его словам, «движение Иисуса» представляет собой реинтеграцию в американскую жизнь и ресоциализацию отчужденных от нее элементов, восстановление географических, языковых, семейных, образовательных связей с родной культурой, но, поскольку «нельзя вернуться в родной дом таким же, каким ты его покинул», «движение Иисуса», утверждает Элвуд, служит «пересадочной станцией». Оно прокламирует дух протеста и отстранения от «ученой» и элитарной Америки и вместе

с тем имеет культурные корни в американской почве, обеспечивающие «людям Иисуса» поддержку и сочувствие²⁸.

Как видим, Хоуард акцентирует социально-классовый аспект реинтеграции²⁹, Элвуд — культурно-национальный ее аспект. Однако неверно вовсе не придавать значения собственно религиозным, христианским идеям движения, которое явилось реакцией не только на опустошительные эксцессы контркультурного «быта», но и на хаотические мистико-окультиные искания, на бесприютность духа и, по свидетельству Лича [31], вдохновлялось пафосом освобождения от «чуждых сил». (Одна из популярных песен движения взывает: «Забудь свою гексаграмму, перестань глядеть на звезды, не возись с цыганками, не веди бесед с мертвецами...»).

Главная эмблема движения — это изображение руки с поднятым вверх указательным пальцем, за которым нарисован небольшой крест и выведена надпись: «Путь один!». Это, замечает Элвуд, — полемический ответ «людей Иисуса» на сжатый кулак активистов. Но не только: «После потрясающих, но и смущающих душу экспериментов со всевозможными восточными божествами, наркотическими видениями, физиономиями на гадательных картах Таро, силами колдовства и магии привлекательность единственного пути, надежда на уверенную и сильную руку помощи возросли чрезвычайно» [11, 63].

О «движении Иисуса» уже существует обширная литература, список этот открывается сенсационной статьей в «Тайме»³⁰, где новое движение еще квалифицировалось как бунтарское. В соответствии с общей ролью средств массовой коммуникации в самосознательном оформлении молодежной культуры статья эта

²⁸ Например, росту общин «людей Иисуса» способствовала серия специальных телевизионных передач в начале 1971 г., окрашенная сентиментальной симпатией к начинанию. Созерцание бывших хиппи и наркоманов с юными лицами, свидетельствующих о силе Иисусовой, их переродившей, и нередко обрезающих свои длинные волосы прямо перед телекамерой, умиляло многих «средних американцев» и обеспечивало поток щедрых пожертвований на работу среди обращенной молодежи.

²⁹ Не без вульгаризации рисуется такая картина: многие молодые люди из «среднего класса», всерьез вовлеченные в эксперименты контркультуры, опустились вниз, на социальное дно, оказались в труппах, страдая там от безденежья и голода. К «движению Иисуса» их привлекло стремление вернуть прежний социальный статус, утраченные классовые позиции.

³⁰ В статье, в частности, говорилось: «Иисус-революция отвергает не только материальные ценности конвенциональной Америки, но и господствующую мудрость американской теологии...». С этими последними словами интересно сопоставить замечание К. Лича: «Богоскательство вне церкви было своего рода ответом американской молодежи на баргианскую теологию трансцендентного Бога и на доктрину «смерти Бога» [31, 190].

положила начало не только изучению «Иисус-революции», но и ей самой (хотя первый историк движения Э. Плоумен [46] датирует начало движения еще 1967 г., да и по свидетельству Элвуда и других наблюдателей, определенным образом стилизованная фигура Иисуса всегда присутствовала среди чтимых героев контркультуры).

Впрочем, хроника движения можно начинать и с 1968 г., когда евангелические священники с миссионерскими целями открыли в Хейт-Эшбери кафе «Гостиная» и неожиданно имели успех, возраставший по мере упадка хейтской коммуны. В отличие от других сходных начинаний кафе ориентировалось не на интеллектуальный христианский экзистенциализм, а на прямолинейную библейскую проповедь. Только такая проповедь, полная угроз, напоминаний о «гневе Господнем» и призывов к коренной перемене прежней нечестивой жизни, и могла вызвать отклик в «людях улицы», опустившихся наркоманах, втайне испытывавших ненависть к себе и отвращение к своему образу жизни. Готовностью прослыть в глазах «мира» изгоем, юродивым и фанатиком уличный проповедник убеждал в своей искренности и вызывал доверие к себе как к «собрату по отчуждению» — контркультурные «отщепенцы» рады были опознать в нем не снисходительного филантропа, а своего человека. Кафе с их непринужденной, слегка таинственной и «заговорщической», но без труда контролируемой атмосферой стали играть ключевую роль в «движении Иисуса», оказавшись связующим звеном между крупными церквями и евангелическими организациями, с одной стороны, и «улицей» — с другой³¹.

³¹ В связи с этим нередко утверждается, что «движение Иисуса» — вообще не ветвь молодежной культуры, а «фабрикация церковников». (Поэтому, например, молодежный «Праздник Света», проведенный в 1971 г. в Англии не без участия церковных организаций, вызвал резчайшую критику «подземной» прессы, которая сравнивала его факелы с факелами гитлеровских «праздников возрождения» и писала о «новом религиозном фашизме». «Подполье» восприняло движение Иисуса как угрозу, замечает Лич.)

Однако справедливее говорить о «встречном» движении организованных церквей к «богоскательской» молодежи, часто сопровождающемуся конкуренцией и взаимными нападками. Дэвид Уилкерсон, автор знаменитой книги о работе среди подростков-правонарушителей «Крест и фляка» (1963) и другие лидеры движения «порядочных» христиан навстречу молодым неоязыкам относятся весьма отрицательно не только к элементам левизны и социального христианства в религиозном брожении молодежи (нехарактерным, однако, для «движения Иисуса»), но и к стилю и жаргону «Иисус-революции», заимствованным из «культуры наркотиков». Эти люди, говорит Д. Уилкерсон, нередко просто добавляют Христа к своей жизни, заполненной наркотиками и свободной любовью, в поисках еще одной разновидности эйфории.

Соотнесенность зародившегося таким образом «движения Иисуса» с «культурой наркотиков» очевидна, утверждает Элвуд; как бы ни разрушали наркотики упорядоченный образ жизни и какой бы духовный разлад они ни вызывали, прибегавшие к ним молодые люди часто только таким путем и убеждались в реальности жизни духа, узнавали о возможности «блаженных» состояний сознания, по сравнению с которыми бледнеет будничная жизнь, и о том, что из глубины сознания могут всплывать жуткие демонические ужасы. «Движение Иисуса», конечно, объявило войну наркотикам (весьма успешную), но, как и неизвестное общество «анонимных алкоголиков», оно связано психологическими узами и даже лексиконом со своим главным врагом³².

В структурном отношении движение Иисуса лишено четких внешних и внутренних очертаний и представляет собой «культурное течение», объединенное общей эмблематикой, песнями, единством сознания, закрепленным усилиями средств информации. Внутри этого культурного течения существуют «несущие организации» — кафе, «уличные группы», периодические издания, занятые темами движения, церковные общины, наконец, как более позднее образование — высокоструктурированные секты-коммуны³³. В целом принадлежность к движению как к культур-

³² Элвуд предполагает, что движение не переживает «культуру наркотиков» и пойдет на убыль по мере свертывания «психоделической панорамы»; оно интегрируется существующими церковными общинами или даст начало стабильным сектам. По-видимому, это предсказание уже сбывается, специфический стиль «движения Иисуса» испарился.

Одни из первых исследователей «Иисус-революции» — Мосс и Петерсен [38] также свидетельствуют, что движение осознает себя как альтернативу «культуре наркотиков». Например, в ходу были лозунги: Молодежь накачалась Христом!, «Пристрастимся к Богу!» и пр.

³³ Элвуд описывает наиболее известные из них: «Голгофскую капеллу», практиковавшую массовые крещения в океане, «Христианский фонд», организованный популярными проповедниками Тони и Сьюзен Аламо; наконец, требующую радикального отречения от «мира» секту «дети божьи», которая имеет сеть коммун как в Соединенных Штатах, так и за их пределами.

В коммунах Иисуса, считающих себя ковчегами в водах всемирного потопа, все окрашено апокалиптической надеждой, сообщает Элвуд. Не чувствуется стремления создать долгосрочную социально-экономическую основу для совместной жизни: «оставшиеся несколько лет» можно прожить и в импровизированном, бивачном стиле. Однако секта-община «детей божьих», успешная приобрести шумную и даже скандальную известность своим фанатизмом, весьма устойчива (ежегодный отсев не превышает 15%). Ее характеризуют крайний библейский буквализм, авторитарное, а точнее, казарменное устройство и особо интенсивная апокалиптика. «Дети Божьи» в качестве мессианической секты ощущают себя избранным библейским «остатком» в гуще мира, зашедшего уже слишком далеко, чтобы «обрести спасение» и готового рассыпаться

ному течению может определяться, по Элвуду, следующими признаками.

1. В области религиозной идеологии: тема «единственного пути», апокалиптические и хилиастические мотивы «второго пришествия» и бедствий перед концом света³⁴, эмоциональная и зазывная трактовка этих тем с использованием хиппианского жаргона.

2. В области религиозной практики атмосфера «евангельской харизмы», свобода личного выражения в молитве, важная роль музыки и пения (с сохранением рок- и бит-стиля) в религиозных собраниях; «свидетельство» (изречение пророчеств) и глоссолалия («говорение на языках»), характерные для мистического сектанства, в первую очередь пятидесятничества.

3. Общественная позиция: всем группам движения присущ пророчески отрешенный, сугубо созерцательный интерес к событиям настоящего и грядущего, они чувствуют себя «покинувшими историю», равнодушными к политической «технике» ее создания и поэтому далекими от левизны³⁵. (Впрочем, участники

грудой обломков в судорогах бессмысленной борьбы между разными видами неверия.

³⁴ «Преступления, правонарушения, наркомания, похоть и страх расплодятся по всему миру как раковая опухоль. На самой границе с вечностью музыка становится громче, ругательства — грубее, пляски — быстрее, шутки и смех — все непристойнее и пошлее, эрос — брутальнее, курение и пьянство — сильнее», — так изображается современный мир в одной из типичных для «движения Иисуса» брошюр [31, 158].

³⁵ «Движение Иисуса» нередко именуется «Иисус-революцией»; между тем, указывает Лич, оно является антиподом христианского движения протеста, которое в США связано с «подземной церковью», или, как ее еще называют, «освобожденной церковью», «новой левой церковью». Последнее представляет собой тип социалистически окрашенного христианства, находящегося под влиянием так называемой радикальной теологии, захваченного проблематикой политического освобождения и вместе с тем поисками новых сакраментальных и литургических форм.

Сторонники «радикальной церкви» видят «работу духа божия» во всех освободительных движениях, в борьбе за мир, за «внятность» и творческий дух в межличностных отношениях, за охрану среды обитания, а «высшей формой служения» считают «организацию сопротивления угнетенных» [31, 174]. Слово «революция», замечает Лич, существенное в лексиконе как «людей Иисуса», так и «радикальных христиан», употребляется теми и другими в совершенно разных смыслах ввиду разного понимания эсхатологии: «движение Иисуса» — адвентистское и отвергающее «мир», а для «радикальных христиан» царство божие — это земная реальность, завоевываемая в борьбе с властями и ценностями существующего миропорядка.

Как и «Иисус-революция», американская «подземная церковь» привлекла в основном молодых людей и существовала в характерной атмосфере контркультуры, будучи в значительной мере связана с ее судьбами

любят повторять, что правое крыло существующего политического спектра столь же, если не более, опасно, как и левое, в качестве потенциального источника «антихристового демонического всемирного правительства».)

4. Социально-возрастная характеристика: молодые люди в возрасте от 14 до 24 лет (средний возраст — 21 год), в прошлом чаще всего имевшие прикосновение к молодежной культуре. Как и хиппи, они обыкновенно происходят из среды белых верхне-среднего и среднего слоя; среди них опять-таки, как и среди хиппи, до 30% лиц еврейского происхождения и в отличие от хиппи непропорционально высока доля католиков, но по своей культурной почве все они англосаксы; очень и очень многие — бывшие студенты, покинувшие учебные заведения.

Движению удалось «обратить» несколько сотен тысяч человек (максимальная и, возможно, завышенная оценка энтузиастов). Мосс и Петерсон [38], пытаясь обобщить психологические причины, приведшие этих молодых людей в лоно «Иисус-революции», модифицируют «теорию ущемленности» (deprivation), фигурирующую в ряде социологических исследований сектантства. Оставляя в стороне такие «традиционные» предпосылки образования сект или вступления в них, как имущественная обездоленность (неприложимо к отпрыскам обеспеченного слоя) и физическая ущербность (опять-таки речь идет о вполне здоровых молодых людях, если не считать функциональных расстройств, вызванных употреблением наркотиков), авторы считают уместным указать на воздействие иных форм «ущемленности», к которым они относят:

1) этическую — ценностный конфликт между господствующей системой и идеалами определенной прослойки молодежи, причем особенно страстному осуждению подвергается «организованная религия»³⁶;

в отличие от родственного, преимущественно европейского и латиноамериканского движения «Христиане за социализм».

Все же первоначально не было слишком уж четкой границы между «людьми Иисуса» и «новой церковью»; по крайней мере, Мосс и Петерсен свидетельствуют о весьма радикальных социальных воззрениях многих «людей Иисуса». В соответствии с «разделением труда», которое существует между радикалами разного толка (пишут эти авторы), «люди Иисуса» сосредоточивают свои нападки в первую очередь на таких институтах, как семья, школа и церковь, предоставляя своим более увлеченным политикой сверстникам и соперникам атаковать политические учреждения и экономическую систему.

³⁶ «Порядочные христиане гоняют свои вонючие машины, живут в шикарных домах, выжимают соки из бедных и заходят в церковь три-четыре раза в год, чтобы послушать там, до чего они чистые и святые!» — заявил один из опрошенных [38, 156].

2) психологическую ущемленность — отчаянное искание смысла жизни и личностных устоев, сопровождающееся обыкновенно другой характерной духовной темой — неудовлетворенностью бесплодными умствованиями, поисками простоты и исчерпывающей ясности³⁷. (Типичный путь, проделываемый такими прозелитами, — академическое изучение философии и «когнитивный диссонанс», «познавательный сбой» при столкновении с проблематическим и разноречивым в мире мысли; недовольство критериями «успеваемости» и «успеха», принятыми в формальном образовании; эксперименты с наркотиками; впоследствии, когда они заводят в тупик, беспорядочное увлечение восточными религиями, курс лекций по мистицизму в «свободном университете» и, наконец, сектантское христианство);

3) социальную ущемленность: а) поиски социальных уз, стремление «принадлежать» (весомая доля участников движения — выходцы из неблагополучных семей; кроме того, «синдром наркомании» выливается в чувство отключенности от внешнего мира и состояние невыносимого одиночества); б) в нетрадиционных обществах юношеский возраст вообще характеризуется «ролевой напряженностью», чувством утраты или нехватки статуса.

Социально-психологическое изучение лидеров движения позволяет авторам выдвинуть «гипотезу о роли альтернативной статусной системы» в приобщении к новому движению. Все видные персонажи движения (им обычно под 30 или немногим больше 30 лет) в прошлом были тяжкими наркоманами (или даже распространителями наркотиков) и по несколько лет вели аномичное существование хиппи; все они энергичны, даровиты и культурны, но в свое время были исключены из учебных заведений; все весьма строго следят за соблюдением правил общинной жизни и пользуются громкой популярностью благодаря своей напористости и успехам в прозелитизме. Их специфические наклонности и качества сообщают им «харизму», столь типичную для вдохновителей новых культов и сект, и сомнительно, чтобы то же самое сочетание социальных качеств помогло им обрести не менее высокий статус в каких-нибудь других сферах общественной жизни.

В общем, по Моссу и Петерсону, получается, что непосредственные причины участия в молодежном религиозном движении — неприкаянность и безотцовщина с вытекающей из них жаждой «принадлежать», а также потребность в самоутверждении через альтернативную статусную систему, особенно у тех, кто

³⁷ «И вдруг я увидел все как есть: две дороги, правый путь и неправый путь» [38, 160].

в прошлом пережил неприятности с истеблишментом или с академическим образованием. Очевидно все же, что эти здравые наблюдения, облеченные в солидную социологическую терминологию, не «схватывают» нового явления в его культурно-общественной специфике.

Более интересны рассуждения Элвуда [11], который, обосновывая свою оценку «движения Иисуса» как «пересадочной станции» на пути в традиционную Америку, рассматривает его в контексте современной американской поп-культуры и религиозной истории США.

1. Поп-культура родственна новому движению и служит ему питательной средой в силу некоторых особенностей своей внутренней структуры, таких, как пренебрежение историческим временем, необремененность культурным преемством, способность двигаться внезапными алогичными скачками (например, «от Джемса Бонда к Иисусу»), бесповоротно отвергая свои недавние увлечения. Это — мир «радикального предместья»³⁸, где человек пытается создать себе на фоне рационально-технической организации бытия ряд фантазий и переживаний — в домашнем интерьере, ресторане, всевозможных «диснейлендах», в череде сменяющихся телевизионных арабесок.

2. Американский евангелизм (в отличие от европейского евангелизма — институционального протестантизма) — это исконный народно-религиозный стиль, питающий собою многие деноминации и сыгравший весомую роль в истории американской культуры как особая интерпретация христианства, кое в чем близкая к «настроенческому», надинституциональному миру поп-культуры³⁹. «Движение Иисуса» явилось, по мысли Элвуда, плодом

³⁸ Имеются в виду кварталы «субурбии», населенные интеллигентным «новым средним классом».

³⁹ Американский евангелизм, по мысли Элвуда, относится, как и индийский тантризм, исламский суфизм, китайский даосизм и некоторые другие мистические течения, к «религиям кратчайшего пути», т. е. к религиозным контрдвижениям, которые, возникая в противовес материнской официальной религии, развивают специальную технику «пробуждения» — коренной переориентации душевного строя; причем субъективный опыт религиозного переживания обретается без окольной поддержки культа. Обычно «кратчайший путь» остается уделом отверженных религиозных меньшинств. Но в социальном контексте Америки (индивидуализм, культурная фрагментированность, пластичность религиозного языка) это настроение оказалось необыкновенно продуктивным. В некоторых районах Юга евангелизм даже сделался ведущей традицией, приобщающей к нормам местной культуры, и вообще он часто отождествляет себя со староамериканскими пионерами. Вместе с тем благодаря свойственной американскому евангелизму психологии конфронтации он вдохновлял движения религиозного пробуждения — ревивализм — и нередко оказывался ферментом социальных изменений.

своеобразной встречи традиционной народной религии с новейшими веяниями «радикального предместья», «взошло из семян, насажденных евангелической и пятидесятнической традицией, посреди многообразия эмоционально дезорганизованной молодежной культуры» [11, 57]. «Движение Иисуса» говорит на языке жизни-как-переживания и переживания-как-ценности; оно при своих ностальгических обертонах и симуляции стародавней простоты не лишено черт и «фантазийной жизни». Однако, считая смену переживаний демоническим злом, оно противопоставляет этой множественности одно-единственное переживание как абсолютное и потому предельно интенсивное.

Возникновение «движения Иисуса» объясняют также, прибегая к выдвинутой в свое время К. Мангеймом концепции «свежего контакта». Такую интерпретацию предлагает Дж. Болсуик, который пишет об «уникальном религиозном движении одного поколения», возникшем в результате «свежего контакта» молодежной когорты с фундаменталистской версией христианства. Движение, по словам исследователя, представляет собой контркультуру внутри контркультуры⁴⁰; оно складывается из отщепенцев в квадрате. «Свежий контакт» с той или иной культурной традицией осуществляется тогда, когда между этой традицией и молодым поколением существует некая преграда или полоса отчуждения, в силу которой у молодежи формируется новый, дистанцированный взгляд на предызбранный материал и новый, «свежий» модус его усвоения, использования и развития.

Такой полосой отчуждения, позволившей некоторой части молодежи как бы вновь соприкоснуться с традиционным американским фундаментализмом, и явилась дезориентированная, уже вызывающая у этой молодежи отталкивание контркультура. В результате родился столь необычный (и, разумеется, переходный) феномен, как репрезентация христианского фундаментализма (которому как будто противопоказаны и бороды, и лохмотья, и рок-музыка, и сомнения в американском образе жизни) с помощью символов контркультуры.

Ревивалистский проповедник с его народным юмором, громовыми призывами, смелым осовремениванием Писания, веселыми и грустными песнями и «властью» отпирать врата иного мира под тентом или в сарае, где собираются слушатели, — это, полагает Элвуд, харизматический деятель, не покинувший круг низовой культуры, не ушедший из нее в литературную или институциональную «большую традицию». В XX в. новой религиозной силой в русле такого евангелизма стало широкое движение пятидесятников, ныне распространившееся из США в Южную Америку и Африку.

⁴⁰ Ср. с возгласом разочарованного Д. Френча: «Этой стране не помешала бы контр-контркультура!» [16].

В оценке будущего «людей Иисуса» у ученых нет больших расхождений⁴¹. Хотя «люди Иисуса» противопоставляют свои общины организованным церквям, институциональная церковь, видимо, абсорбирует по крайней мере часть движения, утверждает Болсуик. Затем движение, повторяя обычное развитие любой секты, может постепенно обрести черты, имитирующие «церковность», — стать формализованным, структурированным и пр.

По существу, ту же мысль высказывает и Элвуд, когда пишет, что между американским евангелизмом как «отчужденной» религиозностью масс и «движением Иисуса» как религиозным течением в среде отчужденной молодежи существует вполне понятная взаимопроницаемость, вследствие которой отпадает нужда в «поколенческом» сепаратизме. Модели, сложившиеся внутри независимого «движения Иисуса» (в том числе религиозная рок-музыка и психоделический стиль проповеднической рекламы), уже усвоены евангелическими церквями, которые, как предсказывает Элвуд, в скором времени интегрируют присущую новой молодежной культуре разновидность отчуждения в более обширное и давнее американское наследие того, что может быть названо «институционализированным отчуждением» (*established alientation*).

Вместе с тем «движение Иисуса», по Элвуду, весьма симптоматично: оно знаменует, что эра либерального, культурного, исторически мыслящего христианства близка к тому, чтобы исчерпать себя, и что те ветви христианства, которые пользовались плохой репутацией в эпоху социальной стабильности (мистические, евангелические, пятидесятнические, апокалиптические), переживают заметный подъем по мере нарастания культурного кризиса и крушения старых моделей жизни⁴².

Многочисленные истолкования религиозных течений в молодежной культуре с точки зрения их интегративных функций сум-

⁴¹ Зато религиозные деятели в этом пункте оспаривают друг друга; так, известный проповедник Библия Грехэм объявил «движение Иисуса» началом широкого религиозного возрождения в США, между тем как академический богослов, профессор теологии в Чикагском университете Мартин Марти считает, что движение исчерпает себя в течение пяти лет.

⁴² Против гоффлеровского «футурошока», по мнению Элвуда, религия может предложить два средства — традиционализм и апокалипсизм. Традиционалисты попытаются «держать оборону», оберегая сферу религиозного опыта как тыловое убежище и приют для загнанного человека. Но в то же время будет нарастать и апокалипсизм — в эпоху крутых перемен поднимут голос те, кто пожелает «побить» непостижимые изменения во временном порядке вещей козырной картой абсолютного изменения, предреченного вероучением. Обе эти реакции на «шок будущего» сосуществуют в евангелизме и соответственно в «движении Иисуса».

мируются и классифицируются в обзорной статье Т. Робинса, Д. Энтони и Т. Кертиса [49]. Авторы констатируют, что последствия религиозных поисков молодежи чаще всего изображаются в литературе как «смягчение отчуждения» (возвращение в жизнь наркоманов, возврат отщепенцев-«дропаутов» к занятиям в университетах) и отвод энергии протеста от господствующих общественно-политических институтов. Описаны по крайней мере четыре пути, на которых религиозные движения облегчают социальную реинтеграцию молодежи.

1. Приспособительная социализация — возможная функция, присущая движениям, окрашенным в неконвенциональные тона и страстно отвергающим «систему», но вместе с тем санкционирующим такие добродетели «среднего класса», как бережливость, трезвенность, предприимчивость, стремление к образованию и совместные усилия, направленные на улучшение экономического положения. Так, «восточные» мистические культы и некоторые группы «движения Иисуса» фактически создают свои частичные функциональные эквиваленты «трудовой этики» и «мирского аскетизма», что облегчает возвращение участников этих движений в «порядочное» общество. Исследователи в последнее время приходят к заключению, что научные и публицистические некрологи протестантской этике весьма преждевременны.

Однако, замечают Робинс и соавторы, гипотеза приспособительной социализации еще не дает ответа на главный вопрос: что же привлекает отчужденных молодых людей к течениям, которые реабилитируют ценности «порядочных», еще недавно для этой молодежи совершенно непримлемые.

2. Сопряжение, т. е. способность новых религиозных движений синтезировать контркультурные ценности с традиционными или доминирующими ориентациями, облегчая таким образом участникам «отпавших» от общества групп возврат к конвенциональному поведению. Иначе говоря, эти движения перебрасывают мост через пропасть между культурами, легитимизируя в понятиях, свойственных богеме, конформность требованиям конвенционального общества. Так, Мосс и Петерсен утверждают, что стилистическая преемственность между контркультурой и «движением Иисуса» серьезно облегчает социальную интеграцию новообращенных: «Приход в ряды движения позволил этим молодым людям возвратиться в лоно «системы», испытав минимальный культурный шок и обеспечив себя своего рода психотерапевтической клиникой или санаторием, где можно было укрыться и от контркультуры, и от «системы», временно придерживаясь контркультурного стиля и меняя между тем ценности и поведение в сторону сближения с требованиями инструмента» [49, 51].

3. Компенсация, т. е. удовлетворение духовных потребностей где-нибудь «на стороне» (в религиозной группе), вдали от конвенциональной рутины, что дает отчужденному индивиду душевно-эмоциональную разрядку и силу для повседневного несения обременительных профессиональных и социальных обязанностей. Впрочем, объяснительная сила гипотезы «компенсации» ограничена, замечают авторы, так как духовные потребности, не находящие удовлетворения в рамках существующей социальной структуры, могут в пределах малых групп удовлетворяться и несовместимым с этой структурой путем, приводя к изоляции данных групп, к их полному выключению из преобладающей общественной среды (некоторые монашеские ордена, секты и коммуны).

4. Переадресовка — выработка таких средств для выражения недовольства и протеста, которые, однако, не приводят к открытому конфликту с властями и не представляют серьезной угрозы «общественному спокойствию». К подобным средствам нейтрализации протеста при его внешней радикальности некоторые исследователи относят крайний апокалипсизм отдельных групп «движения Иисуса»: под предлогом ожидания скорого «конца мира» существующее общество оставляется в покое.

Признавая известную справедливость всех этих разновидностей «интегративной гипотезы», авторы обзора подчеркивают, что далеко не все существующие ныне молодежные религиозные движения приносят «интегративные» результаты: члены фундаменталистской хилиастической секты «Детей Божьих», ряда самообеспечивающихся коммун и других изолированных групп совершенно отчуждены от институционального общества и, по-видимому, не собираются возвращаться к обычным учебным и профессиональным ролям, тогда как другие ветви «движения Иисуса» (например, «Христианский фронт всемирного освобождения»), действительно, функционируют как «пересадочные станции на пути к респектабельности», через которые многие «дропауты» отфильтровываются обратно к нормальной семейной жизни, институциональной церковной практике, продолжению образования и регулярной работе. Столь же двойственна роль «восточных» культов. Культ Хейра-Кришны дал монашеский орден со строгой дисциплиной, многие члены которого уединились в храмах, но остаются и «хозяйственники», живущие вне храма и занятые на обычной работе; «Миссия божественного света» гуру Махарайджи описывается журналистами и как дорога к восстановлению социального статуса, и как нелегальное тайное общество, готовое к актам крайнего насилия.

Поэтому авторы считают целесообразным разграничить два типа движений (в аспекте их интегративной функции): 1) собственно адаптивные и 2) маргинальные. Если первые исполняют службу по поддержанию существующих социальных моделей, то вторые легитимизируют неучастие в конвенциональных институтах и ролях. Но и они, утверждают авторы, «могут быть функциональными» в обществе, где технико-экономическое развитие постепенно сокращает долю гражданского населения, потребного в качестве рабочей силы, и где поэтому снижение мотивационного уровня вовлеченности может стать источником социальной стабилизации. Таким образом, маргинальные группы, по видимости неинтегративные, способны нести службу разрядки социального напряжения, снижая число претендентов на участие в трудовом процессе и процессе принятия решений, отводя эмоции недовольства по безопасным для системы каналам и тем самым «охлаждая» горячие шлаки существующих экономических и политических структур.

Маргинальные религиозные движения имеют тенденцию к образованию высокорегламентированных, с элементами принуждения, самообеспечивающихся коммун (часто сельских) или учреждений монастырского образца. Адаптивные движения тяготеют не к коммунитарной, а скорее, к «культовой» структуре, характеризующейся минимальным социальным контролем и малым давлением группы на личность, нечеткими групповыми границами с множеством градаций «получленства», отказом от исключительности и однозначно сформулированного кредо. В них больше всего ощущается такая форма интеграции, как «сопряжение», что выражается во «внутренней отстраненности» — пребывании в мире существующей социальной действительности, но как бы без принадлежности к нему.

Из наблюдений над динамикой групп Иисуса и восточных культов можно заключить, что «общая тенденция молодежного культурно-религиозного движения — развитие в адаптивном направлении» [49, 58]. Эта тенденция, констатируют американские авторы, связана с общим процессом институционализации молодежной культуры в качестве «приемлемой» и «безопасной» субкультуры американского общества. И упадок политического радикализма, и подъем богемной религиозности — разные аспекты одного и того же факта: молодежная культура ныне вступает во все более успешные «договорные» отношения с «большим» обществом⁴³.

⁴³ Ошибочно было бы смешивать интегративные результаты функционирования религиозных молодежных групп с причинами их возникновения

2. Социальная противоречивость контркультурного движения

Итак молодежная контркультура, если понимать под ней специфическую богемно-антибуржуазную ценностную атмосферу, окружавшую молодежное движение протеста 60-х годов (особенно во второй его фазе) и выражавшуюся в поисках новых «жизненных стилей», в «расширении границ сознания», утопических коммунитарных экспериментах, новых течениях в поп-искусстве и пр., — эта «альтернативная культура» к настоящему времени уже давно вступила в стадию очевидной дезинтеграции и распада. «Умолкли» виднейшие идеологи американской молодежной «культурной революции» — Ч. Рейч, Т. Роззак, Ф. Слейтер; их книги и эссе, даже написанные совсем недавно — в начале 70-х годов, быстро утратили «зажигательную» злободневность и заняли обезвреженное место «классики» в антологиях и сборниках, посвященных истории вопроса; бесследно или почти бесследно исчезли знаменитые колонии хиппи в Сан-Франциско и на Западном побережье; поток англоязычной литературы о «молодежной когорте», ее самосознании, требованиях и надеждах иссякает. «Иисус-революция», экологическое движение, социально-ориентированное движение за «альтернативные учреждения» («свободные школы», медицинские и юридические центры и т. п.) — все это представляется скорее осколками контркультуры, чем новыми полносильными ее ответвлениями.

Вместе с тем непредсказуемые изменения в этосе молодежи — от американского «молчаливого поколения» 50-х годов к протестующим студентам 60-х и затем к столь же непредвиденному, хотя и неоспоримому, спаду и затуханию протеста в 70-х — по-

или с мотивами участия в них. Нельзя представлять дело таким образом, что прозелиты этих движений хотят пойти на сделку с конвенциональным миром, вернуться в него. Изображать «людей Иисуса» (как это делает, например, Болсуик) в виде экзиппи, которые сообразили, что человек хотя и жив не хлебом единым, но хлеб ему все-таки нужен, и обрели в «Иисус-войаже» удобный способ возвратиться к установкам «среднего класса», не потеряв одобрения своих сверстников, — это явное упрощение.

Не следует считать, что, участвуя в религиозных движениях, молодежь камуфлирует возрастающую конформность посредством элементов «отчужденческого» стиля, замечают Робинс и соавторы, как и вообще нельзя видеть в религиозных побуждениях лишь эпифеномен, поверхностную рационализацию попыток избежать социальной маргинальности. К тому же многим участникам движения представляется, что они несут большую угрозу «военно-промышленному комплексу» и «институциональному расизму», чем открытый политический протест. Социолог, разумеется, обязан критически относиться к подобным утверждениям, в то же время не ставя под сомнение их искренность.

буждают свидетелей происходящего — социологов, психологов, публицистов — к усиленным поискам объяснений: «молодежный вопрос» остается вопросом, тревожащим умы. «Мы знаем намного больше о племенах дикарей, чем о наших сыновьях и дочерях» [2, 99], — признается один из представителей старшего поколения американской профессуры.

Задача, встающая теперь, — познакомить читателя с определенным спектром таких объяснений, возникавших не на гребне «контркультурного» движения, когда оно чаще всего представлялось западному интеллигенту либо зарей нового дня, либо апокалиптической угрозой, а преимущественно в пору «подведения итогов». Следует, конечно, помнить, что интерпретации, с которыми мы будем иметь дело, надстраиваются над недостаточно объективной характеристикой контркультурной панорамы — не только вследствие ограниченности позиций того или иного автора, но и из-за отсутствия охлаждающей временной дистанции. Американская, а отчасти и английская интеллигенция все еще находится под живым впечатлением минувшего десятилетия, в частности «мятежа в кампусе» и сопровождавшей его этической ломки.

«Память о событиях того времени продолжает и сегодня оказывать влияние на наши мысли, поведение и надежды, хотя и не всегда очевидным образом. Точно так же экономическая депрессия 30-х годов по-прежнему присутствовала в сознании целого поколения и тогда, когда массовая безработица кончилась с первыми годами войны», — пишут составители специального выпуска журнала «Дедалус», посвященного «неопределенному будущему американского высшего образования» [2, VI]. Одни испытывают горечь поражения, сознание других, напротив, «продолжают жечь оскорбления, полученные в стенах академических учреждений несколько лет тому назад» (там же).

Итак, если для наблюдателей и исследователей, сочувствующих утопическим целям контркультуры, она, несмотря на видимое свое поражение, остается наиболее выразительным признаком изменений, назревших или назревающих в «индустриальном обществе», симптомом кризиса его ценностей и норм, то в глазах более или менее явных сторонников статус-кво контркультура сыграла роль краткосрочного адаптивного механизма для той части молодежи, которая по каким-либо причинам частного или общего порядка не сумела соизмерить свой шаг с ускоренными научно-техническими и социальными сдвигами на современном Западе.

Существуют и промежуточные версии (контркультура как реакция на «футурошок», как «вторичный ритуал перехода», как

ревивалистское квазирелигиозное движение и др.). Но в целом для всего этого набора мнений и толкований, взятого в динамике, характерно следующее: акцент на контркультуре как вызове «системе», как подлинной альтернативе господствующим ценностям, как радикальному разрыву в социокультурной преемственности все более сменяется поисками ее традиционных истоков и корней, общеевропейских или американских, ее более скромной социальной и исторической локализацией. Ныне интерес в значительной мере сосредоточен не на том, с чем контркультура порывает, а на том, куда она «вписывается», — и это тоже свидетельствует о спаде ее влияния.

а) Нонконформистская молодежь против трудовой этики

Обратимся первоначально к соображениям тех авторов, которые выступают с критикой существующего общественного порядка и продолжают симпатизировать молодежному движению и радикальной молодежной культуре, хотя она и не оправдала возлагавшиеся на нее «большие ожидания».

В этом отношении представляется типичной позиция Кевина Д. Келли (преподавателя социологии в Мичиганском университете, США), отраженная в его книге «Молодежь, гуманизм и технология» [27]. Мировоззрение Келли окрашено в тона либерального «гуманистического социализма», и в идеалах молодежного движения ему видится своеобразная антитеза «кейнсианской идеологии полной занятости».

«Современная молодежная культура, — пишет Келли, — возникла в результате разрыва между коренными человеческими потребностями и возможностями их удовлетворения в индустриальных обществах» [27, 5].

Развитие капитализма, рассуждает автор, сделавшее расширение производства товаров, экономическое накопление и экономический рост целями в себе, а не средствами удовлетворения физических нужд и личностных потребностей человека, не в силах разрешить противоречия между новой производственной технологией и существующей формой потребления. В валовом продукте все большая доля создается не человеческим трудом, а новой техникой, в то время как право подавляющего большинства на потребление все еще ставится в прямую зависимость от участия в наемном труде, от «занятости». Ни консерваторы, защищающие свободную рыночную конкуренцию минувших времен, ни кейнсианцы-либералы, призывающие к государственному вмеша-

тельству в экономику с целью поддержания полной занятости и покупательной способности населения, не выходят в своей аргументации за пределы существующей социальной реальности и ее скрытых предпосылок, сводящихся к тому, что только занятость дает право на потребление.

«Таким образом, современная технология привела к созданию нескольких гигантских трудовых государств⁴³, где едва ли не каждый продолжает отчаянно работать, чтобы свести концы с концами, где потеря работы в результате автоматизации рассматривается как бедствие и где черные и белые сражаются между собой за честь трудиться для корпораций. Всякий же, кто осмелится предположить, что людям позволительно участвовать в распределении богатства на основании иного фактора, чем их труд, воспринимается как безумный мечтатель-утопист, потерявший контакт с реальностью» [27, 35].

С ростом материального богатства и автоматизации общество, по Келли, достигает стадии, когда резко увеличиваются возможности для «деятельности досуга» (т. е. для деятельности, исполняемой ради нее самой и не мотивируемой внешними причинами). Между тем в «индустриальных обществах» вследствие «трудовой» системы распределения все формы деятельности, включая наиболее внутренне ценные и интересные (такие, как научная и художественная работа, приобретение знаний и пр.), по необходимости обращаются в труд, в занятие, исполняемое ради внешнего вознаграждения. Над этой системой распределения надстраивается, как изображает автор, соответствующий социально-ценностный универсум, и идеологическая машинерия прилагает все старания к тому, чтобы удержать его обитателей от «эмиграции». Те человеческие возможности, которые не благоприятствуют решению задачи увеличения продукции (гедонистические, эротические, экспрессивные, идеалистические стороны человеческого «я»), отвергаются или оцениваются как низшие.

Поколение молодых бунтарей 60-х годов оказалось первой волной «эмигрантов», которым удалось ускользнуть из мира ценностей, очерченного устаревшей системой распределения потребительских благ, и объединиться на почве «альтернативной реальности». Самое появление этого отряда молодежи связано, по сло-

⁴³ «Цивилизованные трудовые (laborist) общества» автор противопоставляет родо-племенным и аграрно-коллективистическим обществам, руководствуясь при оценке тех и других гордым афоризмом Джефферсона: «Человек, работающий на другого человека, не может считаться свободным». Само это изречение, утверждает автор, могло родиться только в Америке, где наличие неосвоенных пространств когда-то придавало вероятность «мечте об аграрной демократии».

вам Келли, с индустриализацией и автоматизацией производства, сделавшими не только возможным (благодаря росту изобилия), но и необходимым период отрочества, а затем и период юности, ибо все сужающийся рынок труда уже не мог поглощать сначала 12—18-летних⁴⁴, а потом и некоторую часть 18—26-летних (т. е. собственно «молодежи» в отличие от подростков).

В этом смысле «молодежь» — новая социологическая категория, порожденная индустриальным обществом; она характеризуется психологической зрелостью при отсутствии весомого участия в институтах взрослых. Молодежь психологически принадлежит к взрослому миру, а социологически — к миру отрочества⁴⁵. Не имея признанных интересов и закрепленной социальной роли в мире взрослых, юноша открыт для сомнений в господствующем социальном порядке; он экзистенциально непричастен к социальной действительности, и эта действительность лишена незыблемости в его глазах. Именно среди психологически взрослой, но не обладающей собственным социальным местом группы молодежи⁴⁶ зародилось общественное движение, явившееся откликом на проблемы и противоречия «индустриализма» и занявшееся поисками новых социальных моделей.

Производственно-технологические сдвиги, позволившие удалить значительную часть молодежи за пределы рынка труда и, так сказать, из поля действия трудовой этики, создали, как подчеркивает Келли, и самый сектор «верхнесреднего класса» с «вторичной» (издавна существовавшей на заднем плане) системой ценностей, акцентирующей социальный либерализм и гуманизм. Ценностная система, которая возникла из интеллигентской критики индустриального капитализма, была восполнена и закреплена «демократическими» моделями образования и воспита-

⁴⁴ Одна из функций системы всеобщего обязательного обучения — не допускать подростков на рынок труда, утверждает автор.

⁴⁵ На взгляд социолога Дж. Р. Хоурда, автора книги «Острым концом» [25], отношения между молодежью и взрослыми могут рассматриваться как составная часть общей системы стратификации. Причем современный «культ молодости» свидетельствует, по мнению автора, об одном из наиболее выразительных аспектов подчиненного положения молодежи. Молодость — это «хорошее времечко», когда можно жить «несерьезной» жизнью. Отношение к молодежи в этом случае то же, что и к неграм, в соответствии с поговоркой: «О быть бы черномазым в субботнюю ночь!», т. е. именно то, что составляет предмет зависти к каждой из этих групп, — мнимая беззаботность и безответственность, выдвигается в качестве оправдания их подчиненного статуса.

⁴⁶ По данным Келли, в течение 60-х годов в США численность студентов высшей школы удвоилась, перевалив за 7 млн. человек, причем среди студентов резко возросла доля 25—28 летних; студенчество оформилось как «новый праздный класс», живущий внутри «культуры досуга».

ния в этой прослойке «среднего класса»⁴⁷. Общество в целом продвинулось от протестантской этики, выдвигающей на первый план трезвенность, суровый труд, прагматизм и умеренность, к «социальной этике» работы и досуга, политики и семьи, «хорошей жизни в предместье». Гуманистический скептицизм, привитый молодым людям в семье, в сочетании с определенным обесцениванием внешних наград в «обществе избытия», ослабил импульсы к вертикальному продвижению.

Так возникло «классическое» молодежное движение индустриальных стран, провозглашавшее моральное превосходство молодежи, лозунги антиавторитаризма, равенства и социальных преобразований. Очередным его логическим шагом, по схеме Келли, был переход к стадии собственно контркультуры. Келли поясняет это следующим образом: «Ведущее индустриальное общество организовано на рационально-бюрократический лад, что и позволяет исполнить работу, признаваемую необходимой в условиях скудости. Его движущая сила — косвенное самоутверждение, обретаемое при посредстве символов статуса по мере продвижения вверх в атмосфере житейской конкуренции. Контркультура, опирающаяся на изобилие и не ориентированная на выполнение профессионально-трудовых задач, более свободно построена и более персоналистична. Ведущая культура связана с экономической производительностью через набор форм деятельности, исполняемых как работа по найму и за внешнее вознаграждение. Контркультура связана с удовлетворением в первую очередь личностных потребностей человека и выдвигает на первый план виды деятельности, исполняемой по внутренним мотивам. Будучи свободна от предпосылок производительности, контркультура могла позволить себе предпочтение более экспрессивного и коллективистского жизненного стиля, чем тот, который имеет место в ведущей культуре» [27, 81].

«Праздная» молодежь с ее обостренным сознанием «личностных потребностей» вышла (пользуясь терминологией автора) за пределы «социальной этики» и устремилась в сторону «этики отключения» (*hang loose ethic*). Последняя — это, по сочувственной аттестации Келли, «непочтительность» (отказ признавать святость брака, ценность целомудрия, гражданского повиновения, уважения

⁴⁷ Как отмечает Келли, в США и ранее существовала традиция «демократической семьи»; свойственные ей сравнительно мягкие методы воспитания вытекают из объективного разрыва между опытом отцов и детей (впервые переселенцы из Европы и их дети, выросшие в новом свете; пионеры Запада и их «оседлые» потомки; волна иммигрантов прошлого века и второе поколение их, абсорбированное американской культурой).

к авторитетам, патриотизма по образцу «моя страна, права она или нет»), гуманизм (как развитие всех возможностей человеческой личности), непосредственность и спонтанность, терпимость (признание за каждым права «заниматься своим делом»), множественность жизненных проб.

Как это ни парадоксально, уверяет Келли, перечисленные мотивы контркультуры почерпнуты из сокровищницы высочайших идеалов западного человека. Они всегда существовали в американском обществе в качестве «вторичной системы ценностей» интеллектуалов и богемы, ибо, соглашается этот автор с Р. Флэксом, «капитализм не в состоянии абсорбировать культурные чаяния, которые возникли в этой группе, — стремление к ликвидации отчужденного труда и достижению демократической общности» [14].

Исходя из сказанного выше, Келли задается вопросом, каковы перспективы влияния главных тем контркультуры. Если учитывать показатели возраста, расы и пола, утверждает он, то группа, наиболее вовлеченная в профессиональную структуру современного капитализма и занимающая в ней наиболее высокие места, — это белые мужчины среднего возраста. В их социально одобряемом «публичном образе» находят выражение инструментальные аспекты личности, связанные с карьерой и профессией. Те же стороны личности, которые за ненужностью отодвинуты в тень, проецируются на социальные группы, в какой-то мере устраненные с рынка труда: на женщин, негров и молодежь, в связи с этим получают заниженную оценку. Эти качества «низшего» статуса (юноша идеалистичен и игрив, негр эротичен, ленив, гедонистичен, женщина экспрессивна и эмоциональна) считаются уместными в их привычных обладателях, но не подходящими для выполнения работы по найму, которая при существующей системе ценностей одна дает психологическое обеспечение личности.

Но отсюда, по логике автора, следует, что одновременное возникновение трех социальных движений: молодежного, борьбы негров за равноправие и женщин за эмансипацию — не случайное совпадение. Этот одновременный прорыв свидетельствует о том, что «культура индустриального капитализма распадается и низко оцениваемые или «неуместные» аспекты личности начинают становиться приемлемыми» [27, 157].

Итак, приходит к заключению Келли, развитие индустриального капитализма и, как следствие, достижение изобилия освобождают все большее число людей от работы в первичном, вторичном и даже «третичном» секторах и вовлекают их в формы деятельности, не связанные прямо ни с добычей ресурсов, ни

с производством или распределением потребительских благ. Но существующая система распределения и социокультурных норм не предоставляет иной возможности для выполнения «четвертичных» форм деятельности, чем превращение их в работу по найму с сохранением той же ориентации, что и у остального общества. Поскольку это противоречие неустранимо дает о себе знать, альтернативная культура должна постепенно распространяться за пределы молодежного движения как ценностная основа для формирования «человечного общества».

Главным социально-экономическим рычагом построения такого общества автор считает гарантированный минимальный доход, мыслимый в качестве конституционного права каждого гражданина США. Согласно этому утопическому проекту частная собственность и прежняя, ориентированная на работу по найму профессиональная структура сохраняются, но те, кто желает из них «выпасть» и предаться «ценной самой по себе» деятельности досуга, не гонясь за иным социальным статусом, могут жить на гарантированный доход. Так, по мысли автора, будут создаваться все более широкие и многообразные альтернативные культурные группы, включая и производственные кооперативы, не стремящиеся к повышению прибыли.

Идеальная цель складывающегося на этих путях общества не «полная занятость», а, напротив, полная незапятанность⁴⁸. При переходе к принципу гарантированного дохода и при отказе от мер, искусственно «создающих работу» — поддерживающих высокий уровень занятости, — множество людей, лишившись внешнего трудового распорядка, почувствуют себя потерянными, предупреждает Келли; может возрасти наркомания и другие формы эскапистского поведения. Но именно молодежная культура, уже сегодня отучающая идентифицировать личность по ее служебной деятельности, способна продемонстрировать, что новый принцип общественной организации никак не противоречит человеческой природе и может быть использован в качестве ведущего.

Построение Келли является несколько «охлажденной», академической и, хотя бы по видимости, политэкономически финансируемой версией той апологии контркультуры, которая исходит от публициста Филипа Слейтера, автора на шумевшей книги «Погоня за одиночеством» [53]. У Слейтера яснее и утопическая сторона и в то же время обличительный пыл всего контркультурного замысла.

⁴⁸ Любопытно, что «полная незапятанность» как желанная общественная цель фигурировала и в программе американских «йипси» — экстремистской молодежной лиги конца 60-х годов.

Слейтер утверждает, что «новое сознание» современной молодежи характеризуется всеми чертами, необходимыми для признания за ним статуса особой культуры. Прежде всего здесь имеет место обновление коренной предпосылки: старшее поколение исходит из экономики скудости, младшее — из экономики изобилия, избытка, откуда вытекают все остальные противоположения. «Старая культура, оказываясь перед необходимостью выбора, склонна предпочитать права собственности правам личности, требования научно-технического развития — человеческим потребностям, конкуренцию — сотрудничеству, средства — целям, секретность и скрытность — открытости и откровенности, формальное общение — самовыражению, стремление к цели — удовлетворенности, «эдипову» ревнивую любовь — любви ко многим и т. д. Контркультура склонна предпочитать обратное в каждом из этих случаев» [53, 97].

Внутренняя логика старой культуры, исходящей из предпосылки ограниченности ресурсов, диктует высокую оценку способности откладывать удовлетворение, сдержанность в выражении чувств и прочие особенности поведения, вытекающие, по мнению Слейтера, из недоверия к соседу — потенциальному конкуренту. Любой поступок и любая вещь, обладающие стимулирующим и возбуждающим действием, расцениваются как проявления «дурного тона»; возбуждение опасно, так как удовлетворение — редкий товар. Одежда должна быть унылой и не привлекать внимания, расцветки — блеклыми, звуки — приглушенными, выражения — эвфемистичными, запахов не должно быть вовсе. Вкус желаний — это «дурной вкус». Новая культура, провозглашает Слейтер, наносит этой модели смертельный удар. Поскольку считается, что доступ к удовлетворению широко открыт, а ресурсы изобильны, возбуждения желаний нечего опасаться. «Психоделические» цвета, громкие звуки, эротические книги и фильмы, яркая и причудливая одежда, острая пища, крепкие словечки, сердитый и непочтительный юмор — все это вступает в противоречие с прежними правилами избегания возбудителей.

Другой логический вывод из «предпосылки скудости» — структура неравенства. Неравенство, первоначально порожденное ограниченностью благ, теперь само стало рычагом для искусственной фабрикации нехватки благ. Дефицит благ — нежелательная на словах, однако неизбежная на деле основа всего здания старой культуры — стал теперь самой заветной ценностью, пронизывает Слейтер, и, чтобы сберечь это сокровище посреди изобилия, приходится возводить завистливую враждебность к соседу в критерий личного достоинства. Дух зависти оказывается ядром рекламы, чье назначение — создавать иллюзию дефицита,

которая понуждала бы людей, и без того погребенных под горами бесполезного барахла, расхватывать и вырывать друг у друга сигареты, дезодоранты и т. п.

Слейтер всячески подчеркивает, что изобилие и экономическая обеспеченность сами по себе не порождают «новой культуры». В последней примечательно не прославление экономического благосостояния, а отказ от его исходных принципов, отрицание искусственно фабрикуемой скудости, лежащей в основе материального изобилия. Новая культура выступает против того, чтобы разрастание материального богатства вело к распаду и опощлению человеческих отношений, чтобы накопление собственности приводило к одиночеству души. Иначе говоря, контркультура, в представлении Слейтера, не только плод «изобилия», но и попытка найти лекарство от его болезненного дурмана.

Слейтер — в этом он солидарен с другими «семидесятиниками» — увлечен не только отталкиванием, но и вопросом о преемственности; однако в отличие от Келли он ищет «вторичную систему ценностей», на которую можно было бы опереть контркультуру, в романтической дымке очень отдаленного прошлого. Каждая революция, утверждает он, — это отчасти возрождение, возобновление. Новая культура подхватывает культурные темы, которые прежде группировались на заднем плане и ждали своего часа.

Например, движение хиппи проникнуто ностальгией по староамериканскому Западу, культуре индейцев, диким землям, простой жизни, и все это входит в чтимую американскую традицию. Даже сугубо «хиппианское» понятие «выпасть» (drop out) — каноническое в американской истории: поселения Новой Англии выросли из утопических коммун (и лишь впоследствии новоанглийские пуритане втянулись в удачливое предпринимательство и были им совращены); Соединенные Штаты — «выпавшая», отпавшая колония Великобритании.

По существу, установка Слейтера — просвещенческая, руссоистская: важнейшие человеческие потребности удовлетворить легко, и ресурсов сейчас для этого имеется предостаточно; жизни в мире, радости и красоте препятствует только господство извращенных представлений; всякий, кто пожелает, может начать новую жизнь, бросая вызов «старой культуре». Эта установка типична для контркультуры в целом; отсюда (как было показано выше) — особая роль в ней «политики наркотиков» в качестве средства «изменения ума», орудия смены внутренних ориентаций.

Аналогичный круг идей представлен в более поздней статье Дж. Янга «Хиппи как решение проблемы досуга» [61]. Уже

после крушения культуры хиппи автор энергично полемизирует со взглядом на нее как на клинический феномен⁴⁹. По мнению Янга, правда, следует говорить не о контркультуре, а о субкультуре (хотя и авангардной, нацупавшей, так сказать, больное место), о попытке разрешить все обостряющуюся проблему соотношения между работой и досугом в индустриальных странах Запада.

Автор ссылается на теорию Матцы и Сайкса о параллельном существовании в одном и том же обществе открытых, или официальных, и подземных (subterranean) ценностей⁵⁰. Бок о бок с ценностями безопасности, размеренной жизнью и т. п. существуют поиски приключений, возбуждения, потрясений, допустимые только в известные моменты жизни (институционализированные периоды праздников, досуга, каникул, спортивных игр и пр.). Однако определенные социальные группы делают «подземные» ценности ценностями каждого дня, пытаясь всю свою жизнь организовать на «подземный» манер. Такую позицию в разной степени и по разным причинам воплощают и несовершеннолетний правонарушитель (этим случаем как раз и занимались Матца и Сайкс), и нынешний хиппи.

«Подземные ценности» культуры хиппи автор противопоставляет «формальным трудовым ценностям»⁵¹, которые он просит не путать с установками протестантской этики. Последняя внушает, что человек посредством тяжкого труда и неукоснительной верности долгу реализует свою истинную природу и свое предназначение в мире; между тем формальные ценности укрепляют чисто инструментальное отношение к труду. Протестантская

⁴⁹ Не без иронии Янг выносит в эпиграф к своей статье крайне консервативное мнение калифорнийского социолога, специалиста по молодежи Льюиса Яблонского: «Многие профессиональные, образовательные и социальные группы в американском обществе предъявляют требования, слишком высокие для тех или иных индивидов. Движение хиппи и примыкающие к нему группировки — привлекательное убежище для молодых людей с ограниченными социальными способностями. На хиппианской арене они могут «заниматься своим делом», даже если это «дело» свидетельствует о пограничном психическом заболевании...» [61, 182].

⁵⁰ Ср. с широко известной у нас идеей М. М. Бахтина о сосуществовании официальной и народно-низовой культуры.

⁵¹ Вот некоторые из этих антитез: отсроченное вознаграждение — гедонизм; планирование будущего — спонтанность; размеренность и предсказуемость — поиски новых впечатлений и переживаний; фатализм (волевой контроль над частностями, но не над общим направлением жизни) — автономия (самостоятельность как в деталях, так и в выборе общего направления); инструментальное отношение к работе — деятельность как цель в себе.

этика — идеологическая основа классического капитализма, а формальная трудовая этика — идеология неокейнсианского потребительского капитализма, сопутствующая возникновению обширных бюрократических организаций, в которых находят воплощение дух экономической рациональности, дробная специализация труда и следующие отсюда формализованные правила поведения. Отделение человеческого «я» от профессиональной роли, полагает Янг, в настоящее время считается не только обычным, но и естественным и неизбежным. Предполагается, что человек обретает себя и достигает своих внутренних целей не тогда, когда он трудится в поте лица, чтобы заработать деньги, а именно «в свободное от работы время», в часы досуга, когда реализуются «подземные» ценности будь то ценности «семьи и дома» или группы ровесников. Досуг стал целенаправленной неотчуждаемой деятельностью, но такой, доступ к которой надо заслужить, заработать.

«Лейтмотив нашего раздвоенного общества состоит в том, что его члены должны постоянно потреблять, чтобы не отставать от производственных возможностей экономики. Они должны потреблять, чтобы производить, и производить, чтобы потреблять. Это по-новому освещает взаимоотношение между формальными и подземными ценностями: гедонизм, например, оказывается тесно связан с пафосом производительности. Отсюда следует, что человек, реализующий подземные ценности, получает этому оправдание в том, и только в том случае, если он заработал на них право напряженным производительным трудом. Удовольствия могут быть законно приобретены только по трудовой кредитной карточке. Например, в отличие от «праздных классов», описанных Вебленом, современные капитаны промышленности ощущают необходимость публично объяснять, что роскошь, которой они на досуге наслаждаются, — заслуженная награда за самоотверженный труд» [61, 187].

Таким образом, этос производительности стремится ввести в «законные» рамки и подчинить своей опеке мир «подземных» ценностей. Но в этом моральном кодексе, констатирует Янг, существуют трещины и разрывы. Люди начинают ставить под сомнение не только адекватность материального вознаграждения тяжкому труду, но и достоинство отчужденной работы и ценность связанного с ней досуга. Ибо невозможно возвести непроницаемые перегородки между разными частями своего существования: социализация, рассчитанная на выполнение ежедневной работы, противоречит ценностям досуга, а утопия досуга сводят на нет смысл и значение работы. Возникают ситуации, в кото-

рых пресловутой этос производительности не срабатывает⁵², и требуется развитие субкультур как экспериментальное разрешение затруднений.

Любопытно, что в этом пункте автор колеблется между двумя идеологически взаимопротиворечивыми позициями. Если поначалу Янг склонен был рассматривать всякую субкультуру как стихийное приспособление для снятия напряжений в социальной структуре, и его концепция, при всей близости к Слейтеру и иже с ним, не предполагала мятежного (и тем более революционного) пафоса, то совсем иначе звучит заключительный вывод (со ссылкой на неопубликованный доклад М. Николауса «Противоречия развитого капиталистического общества и его революция»).

Вопреки концепции Маркузе относительно «репрессивной десублимации», утверждает Янг, хиппи продемонстрировали радикализирующие потенции изобилия. «Хиппи ошибались, меряя все остальное общество своей меркой обеспеченного верхнесреднего класса и считая изобилие достигнутой нормой. Но они не ошибались, указывая на внутренние возможности развитого индустриального общества создать материальное изобилие и соответственно породить изменения в сознании. В принципе субкультура хиппи способна ощутимо подточить фундамент ценностной системы, обеспечивающей гладкое функционирование капиталистического общества.

Как писал Антонио Грамши, окончательное подчинение угнетенных совершается в области идеологии и культуры; социальная система может сохранять эффективность своих репрессивных функций лишь постольку, поскольку угнетенные разделяют этос угнетателей. Именно такой смысл Грамши вкладывал в понятие гегемонии. В истории двух великих революций нового времени, французской и русской, можно наблюдать долгий предварительный процесс, в течение которого культура и этос господствующего класса подвергались атакам и подкопам со стороны противоборствующего мировоззрения. Очень может быть, что хиппи — это «философы», что Аллен Гинзберг, Эбби Хофман и Пол Краснер — это Руссо, Дидро и Вольтер новой американской революции. Стиль и лозунги субкультуры хиппи могут иссяк-

⁵² Автор называет три ситуации, которым по его мнению, соответствуют три слоя контркультурного «подполья»: 1) уход с рынка труда, поскольку доступ на него при отсутствии квалификации возможен только на крайне невыгодных и унизительных условиях, примером служат «битники», низший слой «подполья»; 2) пренебрежение материальным вознаграждением и выполняемой за него работой как ценностями низшего порядка — хиппи, «подполье» среднего класса, дети изобилия; 3) существование по ту сторону какой-либо нужды — артистическая поп-аристократия, идеологически антажированные баловни успеха.

нуть, по предвосхищенному образ культуры, в которой человек свободен от труда, свободен, наконец, для осуществления своей исторической задачи — творчества подлинно человеческих отношений, возможно, отныне начнет постоянно маячить перед капиталистическим обществом и преследовать его как отзвук его же собственных подавленных потенций [61, 205].

Как нетрудно заключить, авторы, которых можно с достаточным основанием назвать сторонниками или попутчиками контркультуры, неизменно связывают ее генезис с «обществом изобилия» (в последнем усматривается особая фаза позднекапиталистического развития) и видят в ней по крайней мере один из инструментов радикального разрешения социальных противоречий. Таково, согласно этой группе интерпретаций, историческое место контркультуры. Что касается ее социальной локализации и классово-психологической базы, то по этому вопросу (если не выходить за рамки означенного идейного направления) очень много написано Р. Флэксом, американским социологом молодежи, который сам участвовал в студенческом движении на ранней его стадии, когда оно еще сохраняло верность гражданской этике и политическому разуму либеральных «отцов».

В статье «Социальное и культурное значение студенческого восстания» [15] Флэкс пытается приложить к «развитому индустриальному обществу» теорию возрастных социальных движений, выдвинутую Эйзенштадтом и Парсонсом применительно к остальным обществам, находящимся в процессе индустриализации. По его собственным словам, Флэкс хотел бы совместить «воззрение Эйзенштадта на студенческие движения как на симптомы культурной дезинтеграции и Марксову оценку капитализма и буржуазной культуры как неустойчивых и подлежащих отрицанию» [15, 270].

Как и «классические», западные студенческие движения, считает Флэкс, подчеркнуто антиавторитарны, эгалитарны и проникнуты популизмом. Но как объяснить эти черты сходства, если речь идет о странах не аграрных, не обремененных культурным и политическим традиционализмом, не борющихся за свою национальную самобытность и независимость, а о странах, где преобладают демократические, рационалистические и эгалитарные ценности, где семья готовит своих отпрысков для успешной деятельности в техническом обществе, где доступна и широко используется свобода политической оппозиции?

Отвечая на этот вопрос, Флэкс исходит из того неоспоримого факта, что, во-первых, студенческое движение в США захватывало прежде всего лиц, обладавших значительными социальными преимуществами, и, во-вторых, его возглавили весьма одаренные

в интеллектуальном отношении люди из высокообразованных семей. Другими словами, по Флэксу (на которого ссылается и Келли), социальная опора нового феномена — это интеллигентская прослойка американского «верхнесреднего класса», его интеллектуальная и гуманистическая субкультурная среда. Хотя, по видимости, положение молодежи из такой среды резко отличается от положения студенческой молодежи развивающихся стран, Флэкс находит здесь основания для аналогий.

1. *Резкий разрыв между ценностями семейного воспитания и ценностями более широкого институционального контекста.* Родители, «политически сознательные» (хотя и необязательно политически активные) либералы, воспитывали у своих детей чувство социальной ответственности и потребность общественного служения, активную гражданскую позицию в отношении расового равноправия, политических свобод и других демократических целей. В таких семьях культивировалось неприятие коммерческого мира, чувство собственной непохожести на конформное большинство, скептическое отношение к образу жизни «среднего класса», к его участию в «крысиных бегах», критика его нравов — сексуальной нетерпимости, утилитаризма, карьеризма, семейного деспотизма. У мальчиков воспитывались эстетические и интеллектуальные интересы, у девочек — самостоятельность и уверенность в своих силах; семейная педагогика строилась на избегании авторитарных методов⁵³.

Когда эти не совсем обыкновенные дети попали в группы своих ровесников на улице и в школе, они стали испытывать несомненный разрыв между ценностями, привитыми семьей, и ценностями внесемейного окружения. «Первичные» и «вторичные» институты социализации (школа и традиционная молодежная субкультура) оказались не в состоянии поглотить «гуманистическую молодежь»⁵⁴, которая стихийно стягивалась воедино,

⁵³ Обыкновенно подчеркивается роль, которую сыграла педагогическая система Бенджамина Спока. По мнению калифорнийских социопсихологов, специально занимавшихся вопросами «активизма и апатии у современной молодежи», появление «идейного и эмоционального поколения», проникнутого гуманистическими настроениями и увлеченного поисками личностной подлинности, свидетельствует о триумфе споккианской педагогики, поднявшей восстание против авторитарных, жестких, сдерживающих методов воспитания [5].

⁵⁴ Ср. со сходной мыслью Ф. Слейтера. «Новая культура», по его словам, отчасти обязана своим существованием инфантилизму молодого поколения. Обеспеченные, ухоженные дети «верхнесреднего класса» очень медленно расставались с моральными навыками раннего детства — с ценностями товарищества, равенства, соучастия, от которых большинство успевает отвыкнуть еще в школе, где преобладают конкуренция, зависть, ощущение иерархических различий, этноцентризм и т. п. То же самое

чтобы образовать, наподобие городской негритянской молодежи, своего рода культурное противотечение, контркультуру, противостоящую нравам и нормам конвенционального общества. Здесь подтверждается (как бы вывернутая наизнанку) гипотеза Эйзенштадта о разрыве между ценностями семейного воспитания и ценностями социального окружения как факторе возникновения студенческих движений. В отличие от развивающихся стран речь идет о противоречии не между семейным традиционализмом и модернизирующейся культурой, а между семейным модернизмом и статус-кво «большого» общества.

2. *Профессиональные затруднения образованной молодежи, неудовлетворенность открывающимися перед ней перспективами.* Опять-таки имеется в виду не отсутствие надежных возможностей продвижения или материальная необеспеченность (т. е. то, что нередко ожидает молодых специалистов в модернизирующихся странах), а стремление к неисполнимым идеалам. Конвенциональная карьера, будь то служба у государства или у фирмы, воспринималась интеллигентной молодежью 60-х годов как «продажная»; профессиональная работа в рамках «системы» — медицинская, юридическая, педагогическая или в области социального развития — считалась неприемлемым компромиссом, изменой левым идеалам, потерей личной независимости и опасным соблазном процветания и комфорта. Достаток и привычка к нему освобождали этих молодых людей от забот о социальном продвижении, побуждали экспериментировать и рисковать. Исходная концепция Парсонса — Эйзенштадта здесь может быть переформулирована следующим образом: любые условия, ведущие к ослаблению мотиваций вертикального продвижения, увеличивают вероятность студенческого восстания; в числе этих условий может быть не только отсутствие перспектив продвижения, но и высокий уровень материальной обеспеченности.

Как подытоживает Флэкс, распространение высшего образования привело к возникновению социальной прослойки, склонной прививать своим сыновьям и дочерям ценности и черты характера, расходящиеся с требованиями доминирующей культуры. Изобилие и обеспеченность подорвали мотивации к вертикальному продвижению. В результате возник новый социальный тип,

верно и в отношении других особенностей детского возраста — непосредственности, гедонистичности, искренности, фантазии и пр. Благополучная, обращенная на своего ребенка семья «среднего класса» позволяет ему сохранять эти качества дольше, чем это было бы возможно в более суровых условиях, а раннее умственное развитие помогает такому ребенку возвести эти свойства в ранг идеологической системы, способной оказывать сопротивление натиску «старой культуры».

новая субкультура американской молодежи — «гуманистическая молодежь». Подобно тому как в развивающихся странах студенческое движение является симптомом модернизации традиционного аграрного общества (а не просто плодом недовольства определенной группы молодых людей), так и в развитых индустриальных странах оно в конечном счете может оказаться знаменем новой социальной и культурной эры. Это, вопреки мнению Д. Белла, не «последние бессильные вспышки романтизма», аналогичные выступлениям луддитов, сопротивляющихся промышленной революции, а предвестие масштабных изменений.

б) Контркультура и «общество потребления»

Даже эти в значительной мере апологетические интерпретации молодежной контркультуры дают немало материала для уяснения причин ее упадка в начале 70-х годов.

1. *Зависимость от «изобилия».* Поскольку экономический спад и последовавший за ним кризис продемонстрировали неустойчивость процветания 60-х годов, они волей-неволей отменили претензии контркультуры на роль своего рода социально-этической надстройки над новой фазой экономического развития.

Как единодушно утверждают и Флэкс, и Келли, и Хоуард, контркультура — это духовный фабрикат отчужденной молодой интеллигенции, устремленной к социальным изменениям и не отягощенной заботами о пропитании. В частности, и феномен хиппи расцвел в атмосфере, в которой не ощущались экономические стеснения и можно было существовать на крохи со стола процветания. Но именно поэтому, пишет Хоуард, контркультура отныне, и по крайней мере в ближайшей перспективе, утратила свою социальную базу. Экономический спад, начавшийся в 1969 г., оказал очевидное влияние на мотивации и ценности той прослойки, откуда вышли сторонники контркультуры. Вдруг после длительного периода благополучия значительное число людей вновь оказалось озабочено тем, как бы заработать на жизнь. Выпускники колледжей, спрос на которых достиг пика в 60-х годах, теперь стали работать на почте или водить автобусы. Аспиранты и соискатели ученых степеней обнаружили, что академический рынок насыщен до отказа. В юношеской субкультуре соображения о хлебе насущном уже перестали вызывать презрение. Короче говоря, резюмирует Хоуард, в 70-х годах больше не существует экономических условий, сформировавших в свое время поколение, для которого контркультура была так привлекательна.

То же самое констатируется на страницах упоминавшегося ранее выпуска «Дедалуса»: период революционного подъема миновал, в годы экономического спада «средний класс» волнуют другие проблемы, его отваги поубавилось. Когда-то футуризм, конструктивизм, дадаизм, сюрреализм и прочие проявления «культурного революционаризма» 20-х годов исчезли все до единого перед суровой реальностью «великой депрессии». Теперь целое поколение студентов «рассеется» перед лицом «великой инфляции». Студенческий активизм, возможно, не прекратится, но моральное воодушевление, гнев и желание преобразовать общество — творческий элемент движения — испарился.

2. *Ограниченность социальной базы.* Если в период подъема контркультурного движения всячески подчеркивалась его «поколенческая» сторона, то спад его привлек внимание исследователей к факту локализации движения в границах определенной, весьма узкой социальной прослойки.

Очень любопытные данные содержатся в эмпирическом исследовании П. Л. Касшау, Х. Э. Рэнсфорда и В. Л. Бенгстона «Самосознание поколения и участие в молодежном движении. Различия между молодежью из среды „синих воротничков“ и „белых воротничков“» [26]. Авторы подвергли сомнению типичное для работ 60-х годов утверждение о специфическом единстве «нового молодежного сознания» (а именно в этой связи от молодежного движения ожидалась новая волна социальных сдвигов)⁵⁵.

В конце 60-х годов предполагалось, пишут авторы, ссылаясь на мнения Фриденберга, Янкеловича, Слейтера, Розака, что молодежное движение распространится вширь и по мере своей радикализации охватит все слои молодежи — и студентов, и рабочую молодежь, и молодых специалистов. Хотя первые социологические обследования показали, что молодые активисты — это преимущественно высокоодаренные студенты из семей «верхне-среднего класса», однако более поздние данные засвидетельствовали проникновение ценностей молодежной культуры и активистских ориентаций и за пределы прослойки состоятельной молодежи. Даже в 1971 г. Манкоф и Флэкс надеялись на распространение молодежного бунта из кампуса в среду рабочей молодежи, солдат и школьников-«дропаутов». Исследования социальной психологии рабочей молодежи подтверждают, что

⁵⁵ В целом исследование Касшау и соавторов полемически заострено против концепции Мангейма, согласно которой принадлежность к определенной возрастной прослойке может служить основой для формирования группового сознания в той же мере, что и принадлежность к социальному классу.

в ее среде усиливается отталкивание от традиционной трудовой этики, ожесточение и фрустрация в связи с монотонностью и нетворческим характером труда. Рост образовательного уровня рабочей молодежи, ее напряженные и не находящие удовлетворения экспектации, по мнению многих исследователей, также толкают ее к сближению со студенчеством.

Чтобы проверить эти предположения, авторы провели многостороннее обследование уровня молодежного самосознания у четырех групп молодежи: 1) студенты из среды «белых воротничков»; 2) нестуденты из той же среды; 3) студенты из среды «синих воротничков»; 4) нестуденты того же социального происхождения. Авторы стремились выяснить, какой из факторов больше других влияет на формирование сознания обследуемых: принадлежность к «генерационной единице» (поколение «как класс», по Мангейму), текущий социальный контекст (студенты или нестуденты) либо социальное происхождение. Если бы названные четыре группы опрошенных обнаружили достаточно высокую степень единообразия в своем сознании и поведении, это говорило бы в пользу «гипотезы распространения» молодежной культуры (и соответственно укрепления единства молодежной идеологии). Тогда, пишут авторы, молодежное движение можно было бы расценивать как могучую силу с широким диапазоном проникновения, которая перешагивает через классовые барьеры.

Согласно одной из разновидностей «гипотезы распространения», молодежное единство обязано своим существованием в первую очередь факторам территориальной близости и коммуникации; отсюда единое, независимое от социально-классового происхождения молодежное сознание следовало бы ожидать у студентов, рабочая же молодежь в меньшей степени должна осознавать свою специфическую принадлежность к молодежной когорте.

Однако данные обследования не подтвердили «гипотезу распространения» даже в этой «умеренной» ее версии, а свидетельствовали в пользу «гипотезы расслоения», согласно которой молодежное сознание в его типичной для контркультуры форме — продукт сочетания социального происхождения («средний класс») с текущим социальным контекстом (колледж). Выяснилось, что, если экспрессивные компоненты молодежной культуры усваиваются не только «белыми воротничками», хотя и с убывающей интенсивностью от первой группы к четвертой («количественное расслоение»), то на уровне «новой левой» идеологии нестуденты — «синие воротнички» — не только не поддерживают молодежного движения, но даже выступают против него («качественное расслоение»).

Молодые рабочие могут разделять некоторые элементы молодежного жизненного стиля (музыка, моды, лексикон, недовольство дегуманизацией и отчуждением, отрицательное отношение к традиционной трудовой этике и авторитетам), но по другим важным вопросам они расходятся со студентами и держатся от них в стороне (экология, радикальная политика, забота о качестве жизни, восточные религии и пр.). Даже поступая в колледж, дети рабочих сохраняют многие ориентации своих родителей. Один из наиболее ощутимых водоразделов в колледже — это различие между теми, кто настроен практически и видит в высшем образовании кратчайший путь к хорошо оплачиваемой и престижной работе, и теми, для кого недостаток и хорошая работа — нечто само собой разумеющееся и обучение в колледже не имеет решающего жизненного смысла⁵⁶. Последние склоняются к диссидентским позициям, и среди них только 25% выходцев из рабочих семей.

В итоге, хотя большая доля опрошенных во всех четырех группах ощущала отличие своих ценностей и взглядов от ценностей и взглядов старшего поколения, значительно меньший процент опрошенных духовно отождествлял себя со специфической молодежной прослойкой или чувствовал резкие расхождения с людьми старшего возраста. У молодежи, конечно, есть ощущение принадлежности к новому поколению с его характерным стилем жизни и нравами, пишут авторы, и любая из четырех обследованных групп молодежи избирательно усваивает те или иные черты молодежной контркультуры, просачивающиеся сквозь фильтр классового традиционализма; но у этих групп нет общей идеологии: первая из них — авангард «новых левых», а четвертая «лояльна к традиционным политическим ценностям Америки». По заключению авторов, бытовавшее в 60-х годах представление о восходящем и единообразном «поколенческом» движении, основанном на конфликте с доминирующей культурой, лишено достаточных оснований.

Левый английский социолог М. Брейк [6] заходит так далеко, что вообще отрицает реальное существование контркультуры как некоторой очерченной целостности. В действительности, по его мнению, она представляет собой сложный калейдоскопический набор юношеских субкультур, размежеванных по традиционным

⁵⁶ Поскольку эту последнюю категорию студенчества привлекают главным образом социальные и гуманитарные науки, социологи П. Бергер и Б. Бергер в статье «Синяющая Америка» (название иронически намекает на известную книгу Ч. Рейча) высказали предположение, что вакансии в управленческой и научно-технической сферах будут постепенно заполняться молодыми людьми — детьми «синих воротничков» [4].

классовым (а еще резче — по образовательным) линиям. Например, субкультуры рабочей молодежи функционируют как средство компенсации за безрадостное существование, предопределенное прикованностью большинства этих молодых людей к низшим ступеням меритократической образовательной системы и последующей недоступностью для них содержательных, творческих и почетных профессий. Здесь имеет место попытка вкусить от возбуждения и многокрасочности в короткий отрезок времени между окончанием школы и браком, началом взрослой жизни. Так, в английской школе обыкновенно на протяжении последнего года обучения из детей низшего социального слоя формируется компенсаторная субкультура «тинэйджеров» — отлынивающих от занятий подростков; субкультуре этой свойственны черты гедонизма, «плебейского дендизма» (культ щегольства и преувеличенной эlegantности), лихого удалства, особой посвященности в новости моды и джаза (сходное явление представляет собой молодежная субкультура негритянского гетто в США).

Молодые люди, принадлежащие к «среднему классу», тоже стремятся отгородиться от образовательной системы и ее требований, но это происходит с ними обычно не в средней, а в высшей школе. Субкультуры рабочего класса — частичные, подростки из рабочей среды до брака редко покидают дом и не могут испытать альтернативный образ жизни в полной мере. Жизнь студента из средних слоев в кампусе — это и географическое, и социальное путешествие в новый мир.

Для молодежной субкультуры «низших классов», зародившейся в гетто и трущобах, в обстановке насилия, характерны культ «мужских добродетелей», высокая оценка умения постоять за себя. Субкультура молодежи «средних классов», напротив, развивалась на основе ненасилия; ценности «любви и мира» можно позволить себе лишь на определенном уровне экономического довольства, утверждает Брейк.

Об идеологической «промежуточности» контркультуры как специфической субкультуры интеллигентной молодежи и о ее обреченности на социальную изоляцию очень выразительно говорится у Дж. Янга. Отрывая мир удовольствий от производства, самовыражение — от трудовых ролей, угрожая гражданской дисциплине и правилам потребления в «обществе изобилия», божественная культура разъедает моральную легитимность системы и этим привлекает на себя гнев господствующих классов. Но по тем же самым причинам она оскорбляет чувства трудящегося-бедняка. Оба этих общественных слоя, каждый по-своему, живут в условиях перманентной ограниченности благ, один — искусственно создавая ее, другой — безуспешно пытаясь выбиться из нужды, и оба

оказываются на пожарах с длинноволосыми юнцами, желающими перевернуть вселенную.

3. *«Возрастной ценз» и студенческая специфика контркультуры.* Келли подчеркивает, что молодежное движение в качестве возрастного лишено стабильного социально-экономического фундамента и неизбежно носит переходный характер. Причастность к молодежной группе ограничена во времени, и в один прекрасный день вчерашние молодежные лидеры обнаруживают, что уже принадлежат к поколению старших, хотя еще недавно сами же провозглашали: «Не верьте никому старше тридцати!». Это, считает Келли, один из наиболее очевидных камней преткновения молодежной культуры. За роковой рубеж перевалили уже главные ее персонажи: битлы, восемь «героев чикагской обороны», бывшие борцы за гражданские права. Повзрослевшим рядовым участникам контркультуры все труднее сохранять альтернативное отношение к работе, авторитетам и т. п., т. е. позицию, которая могла бы в конечном итоге способствовать социальным сдвигам, а не только переменам в моде, прическах, лексиконе.

К этому, следуя за Хоуардом, можно добавить, что молодежное движение в качестве студенческого характеризовалось не только «широкими идеалистическими целями», но и ближайшими требованиями, связанными, помимо требования отменить воинскую повинность, главным образом с университетским бытом (ввести более вольный распорядок в студенческих общежитиях, изменить систему оценок успеваемости, отменить обязательность некоторых учебных курсов и пр.). Если отдаленные идеалы движения не осуществлены, то эти ближайшие цели в общем достигнуты: за последние годы очень либерализовались процесс обучения и быт в кампусе, экспериментирование в высшей школе принимается как должное, расширилось студенческое самоуправление, за правами студентов никто строго не следит. Реализация минимальных требований, пишет Хоуард, выпустила пар из студенческого движения; не исключена такая перспектива, как возвращение к атмосфере «молчаливого поколения», к приватизму американского студенчества 50-х годов.

Глава вторая

Контркультура и кризис социализации молодежи

Если в предыдущем разделе основным предметом нашего рассмотрения была история контркультуры, ее внутренние элементы и их соотношение, взятые с точки зрения современной зарубежной социологии, то теперь мы должны будем несколько изменить ракурс исследования. Теперь нам придется внимательно приглядеться к той самой социологии, которую до сих пор мы привлекали лишь в качестве свидетеля процессов, происходящих на Западе (прежде всего в Соединенных Штатах) в связи с молодежным протестом и контркультурой. Дело в том, что специфически социологический подход к этим тесно взаимосвязанным явлениям хотя и много дает для их описания, характеристики их взаимоотношения, вычленения и анализа различных аспектов как молодежного протеста, так и контркультуры, однако обнаруживает свою ограниченность или, по крайней мере, недостаточность при объяснении причин возникновения рассматриваемых явлений. И там, где от описания истории контркультуры с неизбежностью приходится рано или поздно переходить к объяснению внутренних закономерностей ее возникновения и функционирования, выступают на передний план те «преломляющие свойства» социологии, которыми мы могли временно пренебречь, характеризуя, так сказать, внешние параметры анализируемого феномена.

Социологическое рассмотрение контркультуры позволило ввести ее в более широкий контекст «реалий» социальной жизни современного капиталистического Запада, на более же конкретном уровне оно позволило соотнести контркультуру с движением молодежного протеста и описать важные элементы существенной взаимосвязи между ними. Однако процесс последующего анализа обнаружил, что речь здесь идет о достаточно различных яв-

ниях, динамически взаимодействующих друг с другом. Обнаружилось, что контркультура и молодежный протест не только сопровождали друг друга на протяжении 60-х годов, находясь в отношении своеобразной «дополнительности», но и оказывались в напряженных взаимоотношениях, переходящих время от времени в их прямое противоборство.

Пока молодежное движение протеста развивалось по нарастающей, оно «задавало тон» и контркультуре, в рамках которой выдвигались на передний план соответствующие символы, что и давало повод для «неточного» вывода, согласно которому контркультура это всего-навсего идеология этого движения. Но как только стала очевидной бесперспективность молодежного протеста, заведенного в тупик «новым левым» экстремизмом, соотношение сил изменилось: контркультура, выделившись в качестве самостоятельного феномена, стала претендовать на главенствующую роль и по отношению к молодежному нонконформизму вообще. Идеологи контркультуры начали акцентировать то обстоятельство, что и само молодежное движение, если и не было инициировано контркультурным устремлением, то уж во всяком случае было гораздо больше обязано контркультуре, чем это представлялось на первый взгляд.

Однако и безотносительно к подобным притязаниям идеологов контркультуры стало очевидно, что, с одной стороны, в движении «новой левой» молодежи и в самом деле невозможно понять многое без углубленного исследования его контркультурного фона, а с другой — и само контркультурное сознание, в свою очередь, нельзя замыкать в рамках молодежного движения протеста, объясняя исключительно из его истории (или предыстории). И вот в тех пунктах, где контркультура явно выпадала из границ молодежного движения 60-х годов, обнаруживая свои более глубоко уходящие корни, наиболее отчетливо проступали трудности и противоречия социологических способов объяснения контркультурного феномена. Обращение к социальному контексту возникновения, развития и функционирования контркультуры (или отдельных ее элементов) со второй половины 50-х до первой половины 70-х годов — будь это движение молодежи, взятое в его общественно-политических параметрах, или процессы социализации молодежи, взятые в их осложняющей связи с новейшими тенденциями индустриального общества, — явно не давало удовлетворительного ответа на главный вопрос: вопрос о специфике содержания контркультуры — о ее культур-нигилизме, ее анти-культурности и т. д.

Впрочем, если иметь в виду самые поздние констатации самих социологов [54], общая ограниченность социологических

подходов к контркультуре и молодежному протесту, практиковавшихся (и в большинстве своем практикуемых до сих пор) на Западе, заключалась в неспособности постичь во всей его специфичности не только феномен контркультуры, но и феномен молодежи. Социологам, специализировавшимся свести каждый из этих феноменов к чему-то другому, как бы нехватало времени для того, чтобы прежде внимательно взглянуть в сам этот феномен, постигнуть его в его своеобразии, своей собственной «субстанциальности». В этом и выражалась тенденция социологического редукционизма, которая сама, в свою очередь, была следствием «пансоциологического» мировоззрения, с точки зрения которого реальность, фиксируемая средствами и методами, находящимися в распоряжении социологов, является последней и окончательной, безоговорочно требующей сведения к ней всего остального (как менее реального, если не эпифеноменального вообще).

Однако это последнее обстоятельство обычно не принимается во внимание даже теми из западных социологов, которые констатируют — хотя бы на примере контркультуры и молодежного протеста — неспособность социологии постичь исследуемые явления человеческой жизни в их радикальном своеобразии, в их существенной специфичности. Социологи этого типа, а к ним относится и молодой социолог Дж. Старр, на чей доклад на 9-м Всемирном социологическом конгрессе мы только что сослались, склонны видеть причины отмеченной неспособности социологии не в ограниченности «пансоциологического» видения реальности вообще, а в недостаточности либо неудовлетворительности господствующих социологических парадигм, лежащих в основе большинства исследований молодежного протеста (и соответственно контркультуры). Поскольку же при этом все-таки фиксируются весьма существенные недостатки методологического порядка, которые характеризуют социологические исследования, относящиеся к интересующей нас области, постольку есть смысл более подробно ознакомиться с возражениями Старра, высказанными как по поводу этих исследований, так и по поводу тех основных социологических парадигм, к которым, по его мнению, эти исследования сводятся.

1. Молодежный протест и контркультура в свете парадигмы «семейной социализации»

Согласно Дж. Старру, все (неудовлетворительные) объяснения причин молодежного протеста (они же и причины контркультуры для тех исследователей, которые замыкают последнюю

в рамках молодежного протеста), предложенные американскими социологами, тяготеют в общем к двум основным социологическим парадигмам. Во-первых, это — объяснение, с точки зрения которого причины и источники молодежного протеста 60-х годов связаны с кризисом социализации, осуществляемой в рамках семьи, в сфере взаимоотношений между «отцами» и «детьми»: это — объяснение на основе парадигмы семейной социализации как основополагающей. Во-вторых, это — объяснение, согласно которому причины и источники молодежного протеста следует искать в кризисе механизмов социализации, осуществляемой системой в целом, т. е. обществом как совокупностью тесно взаимосвязанных и взаимодействующих институтов, в рамках которых и осуществляется упомянутая социализация. Это — объяснение на основе (парсонсовской) структурно-функциональной парадигмы, или «модели».

Как свидетельствует Старр, большинство исследований молодежного протеста в 60-х и начала 70-х годов основывались не на анализе самого феномена молодежи и даже не на рассмотрении институционального контекста, в пределах которого были наиболее вероятны конфликты между обществом и молодежью, а на изучении семейного фона студентов-активистов, игравших роль катализатора в молодежном движении [54, 2]. Согласно концепции семейной социализации, выдвинувшейся на первое место, быть может, не столько даже в области социологической теории, сколько в массовой печати, посвященной молодежному протесту, студенческий протест (а в особенности сопровождавшие его контркультурные aberrации) чаще всего истолковывается в аспекте «иррационального непослушания» «детей» «среднего класса», сопровождающегося их насильственными действиями против «отцов» и общества «отцов» вообще.

При этом, и на наш взгляд не без основания, родителей придают за их «сентиментальную морализацию», вообще свойственную, по мнению социологов, «отцам» из «высшего среднего класса» [54, 2]; констатируется отсутствие у них «мужского начала», которое раньше играло такую большую роль в семейном воспитании, а вместе с тем и полное падение их престижа. Из всего этого делается вывод о нарушении «равновесия между поколениями», подкрепляемого «массовой апатией» — во всяком случае по отношению к вопросу о необходимости такое равновесие восстановить [54, 2]. В этой связи большое место занимает рассуждение об отсутствии «искренности» во взаимоотношениях «отцов» и «детей»; об утрате вместе с авторитетом родителей понимания необходимости авторитета и «абсолюта» вообще, а тем самым и каких бы то ни было «осмысленных ориентиров» поко-

лендем, которое даже при живых «отцах» называют «безотцовским» [54, 2].

Но если в описании сложившейся ситуации концепция семейной социализации дает достаточно много интересного, то при понятийной обработке материала, собранного социологами, руководствующимися данной парадигмой, обнаруживается явная узость и ограниченность ее категориального строя. Категории, с помощью которых рассматриваемая парадигма «предлагает» осмыслить материал, касающийся молодежного протеста и его контркультурного сопровождения, восходят к фрейдовскому психоанализу, к таким понятиям, как «защита „я“», «репрессия и регрессия», «реакция-формация и проекция», наконец, «вытеснение и смещение (сдвиг)». Эти понятия и пытаются применить сторонники теории семейной социализации для того, чтобы дать картину связи между индивидуально-психологическими переживаниями ребенка в семье в период его детства и его последующим участием в движении молодежного протеста. Эта связь, которая представляется гипотетичной уже сама по себе, еще нуждается в очень и очень серьезных доказательствах. В этом смысле все (до сих пор еще не опровергнутые) аргументы, которые давно уже высказывались против фрейдовской идеи «детерминирования» поведения взрослого индивида психическими «травмами» его раннего детства, сохраняют всю полноту своего значения и в отношении сегодняшних попыток объяснить молодежный протест и контркультуру на основе парадигмы семейной социализации.

Однако есть более серьезные возражения против такого подхода. На них, в частности, сосредоточивает свое внимание и Старр в упоминавшемся выше докладе.

Социологи, отправляющиеся от парадигмы «семейной социализации», вынуждены пренебречь данными многих конкретных исследований в области политической социализации молодежи, которые с достаточной убедительностью свидетельствуют о том, что искомая корреляция между согласованностью (или, наоборот, рассогласованностью) политических установок родителей и их детей, с одной стороны, и соответствующими переменными, такими, как конфликт (или, напротив, близость) между детьми и родителями и т. д., с другой стороны, либо не обнаруживается вообще, либо слишком мала, чтобы принимать ее во внимание [54, 33]. Причем даже в этом последнем случае у сторонников парадигмы семейной социализации нельзя найти достоверного критерия, который дал бы возможность убедиться в том, что корреляция здесь не отождествляется с каузацией; т. е. что рассогласование политических позиций «отцов» и «детей» не было

спроецировано на прошлое их взаимоотношений, а затем «выведено» из этого прошлого как его (разумеется, мнимый) результат. Такое соображение тем более резонно, что в период обострившихся политико-идеологических разногласий между родителями и детьми (наступающий в тот момент, когда взрослеющие дети начинают самоопределяться, отстаивая независимость своих суждений от родительских) — как их следствие — вполне возможно углубившееся «рассогласование» их взаимоотношений и на семейно-бытовом уровне.

Кроме этого возражения, опирающегося на данные эмпирических исследований из области политической социализации молодежи, существуют и соображения более общего теоретического порядка, также побуждающие усомниться в адекватности парадигмы семейной социализации для выяснения причин молодежного бунта и источников сопутствующей ей контркультуры. Рассматривать нарушения и перебой в механизме семейной социализации в качестве решающей причины, основного источника того и другого можно лишь в том случае, если доказано и не подлежит сомнению, что именно семья — и только она — определяет (хотя бы в общем и целом) всю последующую перспективу социализации ее отпрысков. Однако именно эта-то — фундаментальная — предпосылка теории семейной социализации подвергается сегодня наиболее серьезным возражениям, апеллирующим в первую очередь к тем деформирующим воздействиям, которые оказывают сегодня на семью факторы «макросоциологического» порядка, связанные с тем общим социальным контекстом, в котором оказалась ныне семья. Это, кстати, те самые факторы и обстоятельства, на которые в свое время обратил внимание именно структурный функционализм, ибо относятся они к структуре общества в целом и месту «семейной клеточки» в этой макроструктуре.

Социологи, считающие парадигму семейной социализации, по крайней мере недостаточной, давно уже обратили внимание на прогрессирующее уменьшение роли семьи и семейного авторитета в процессе воспитания (шире — социализации) молодого поколения, идущее рука об руку с возрастанием социализирующей функции других институтов современного общества — детские воспитательные учреждения, школа, высшее учебное заведение, наконец, печать, радио и телевидение, воздействие которых успешно соперничает с родительским воздействием уже не самых ранних стадиях воспитания детей. Причем решающую роль в этом прогрессирующем вытеснении семьи с пьедестала основной ячейки социализации играет внутренняя деформация этой последней, происходящая под влиянием индустриализации, ве-

душей к расщеплению «аффективной» и «экономической» функций семьи, которые некогда были слиты воедино.

По мере перехода от индивидуально-семейной формы производства к общественно-индустриальной, осуществляемой в общегосударственном масштабе (или в масштабе крупных предприятий, промышленных объединений и т. д.), деятельность родителей, направленная на экономическое обеспечение семьи, выносится за ее пределы и осуществляется вне реальной связи с жизнью детей, которая в традиционных обществах была так или иначе вплетена в непосредственный хозяйственно-экономический процесс, руководимый родителями. Этот момент оказался решающим с точки зрения прогрессирующей утраты родительского авторитета и замены его авторитетом иных общественных инстанций — все равно, являются ли они инстанциями официального или неофициального порядка.

Чем больше интересы экономического обеспечения семьи вынуждали родителей втягиваться в производственный процесс, осуществляющийся где-то «на стороне» (о котором дети чаще всего имеют весьма смутное и абстрактное представление), тем меньшим оказывается чисто эмпирически фиксируемое «время контакта» между ними и их отпрысками: на воспитание приходится теперь лишь время, «свободное от работы». Передоверяя своих детей на остальное время иным социализирующим инстанциям, родители должны заранее примириться с тем фактом, что им придется делить с ними и свой родительский авторитет, который, естественно, отнюдь не может возрастать от такого дефежа.

Так на место авторитета реальных родителей, который подкрепляется непосредственным контактом, совместной деятельностью родителей и детей, приходит авторитет «институционализированных родителей», коллективный образ которых складывается из впечатлений от контактов с воспитателями в дошкольных учреждениях, учителями в школах, преподавателями в высших учебных заведениях, от многочасовых — и беспорядочных — просмотров теле- и прослушивания радиопередач, от чтения бесчисленных комиксов и т. д. Но это еще не все: родительский авторитет приходится делить также с авторитетом различных неформальных групп, в которых дети находят компенсацию «дефицита» живого контакта, возникшего в связи с возрастающей занятостью родителей где-то вне семейного микрокосмоса.

Таким образом, на место традиционной фрейдистской схемы: «отец», являющийся в качестве главного семейного авторитета носителем той силы, которая принимает в психике его «сына» форму «сверх-я», т. е. форму нравственного сознания и

самосознания (механизм образования совести), приходит существенно иная. «Сын» оказывается перед лицом своеобразного триумvirата: фактический отец, «институционализированный отец» и... «пахан» — лидер той неформальной группы, к которой он принадлежит (хорошо, если это группа некриминального типа).

В результате «сверх-я» человека, образовавшееся под влиянием столь различных, а зачастую противоречащих друг другу сил, не может не оказаться расколотым и самопротиворечивым. Причем — и это едва ли не самое важное в интересующей нас проблеме — совершенно очевидно, что ситуация «дефицита» живого контакта с родителями, который, разумеется, не может быть восполнен «формальными» (а, в большинстве своем — вообще не реальными, а, так сказать, идеальными) контактами с «институционализированными родителями», не может не толкать ребенка с довольно раннего возраста навстречу неформальным группам сверстников, под влияние вышеупомянутого «пахана» (слово, заимствованное из уголовного жаргона, поскольку оно очень хорошо подчеркивает псевдоотеческий характер влияния лидера группы ровесников, который, кстати, зачастую бывает самым старшим по возрасту, подростком, «снисходящим» до остальных с высот своего «взрослого опыта»). Вот здесь-то и образуются те элементарные механизмы, действие которых с необходимостью приводит к возникновению разного рода подростковых, юношеских и молодежных «субкультур», воспроизводя одновременно и потребность в таковых.

Правда, сторонники парадигмы семейной социализации, придерживающиеся ортодоксальной фрейдовской традиции, могли бы возразить на это рассуждение, сославшись на тот — до сих пор оставшийся не доказанным эмпирическими исследованиями — тезис, согласно которому процесс образования «сверх-я», совершающийся в результате напряженной конфронтации «отца» и «сына» (соответственно «матери» и «дочери»), завершается на самых ранних стадиях детства, когда к делу не подключаются еще ни «институциональный отец», ни вышеупомянутый «пахан», олицетворяющий совокупность требований неформальной группы. Однако именно этот тезис встречает наиболее фундаментальные возражения с точки зрения «постфрейдистских» концепций социализации личности, акцентирующих стадийный характер этого процесса, а главное — выводящих его далеко за пределы раннего детства, резонно полагая, что формирование личности продолжается и в отрочестве, и в юности, и даже в более позднем возрасте. Об этом свидетельствуют, в частности, исследования таких весьма различно ориентированных ученых, как Пиаже,

Кольберг, Эрикссон, если ограничиться лишь теми, кого упоминает в своей полемике Старр. Естественно, что на аналогичные моменты должны были обратить свое внимание, подвергнув их конкретному рассмотрению, и социологи-эмпирики, специально интересующиеся политической социализацией молодежи.

Согласно исследованиям Адельсона [1] и Ламберта [29], на которых ссылается Старр в данной связи, способность к идеологическому мышлению — а без возникновения ее нельзя считать завершившимся процесс формирования личности — не фиксируется ни в детском, ни в подростковом возрасте. Время ее появления — юность, для которой, как известно, характерна даже своеобразная догматизация этого только что открывавшегося ей нового способа отношения к миру и окружающим. По мнению Старра, подобный вывод психологов подтверждается в рамках эмпирического исследования причин студенческого активизма. Социологи, изучавшие источники формирования политической идеологии молодежи, засвидетельствовали лишней раз не только тот факт, что этот процесс происходит в период, находящийся за порогом детства и отрочества, но и то обстоятельство, что по своему содержанию он находится в прямой зависимости от той политической идеологии, которая «находится в обращении» в различных молодежных группах (молодежной субкультуре вообще), и лишь в косвенной — от той, какую исповедуют родители, стремясь (сознательно или полусознательно) привить ее своим детям [54, 7].

Разумеется, в эмпирических исследованиях психологам и социологам, интересующимся идеологическими аспектами формирования личности, приходится встречаться с немалыми трудностями при решении вопроса о том, что же, собственно, означает упомянутая способность к «идеологическому мышлению», чем она отличается, с одной стороны, от способности к нравственному переживанию и оценке, а с другой — от способности к теоретическому мышлению, тесно связанному с импульсами более широкого, мировоззренческого порядка. В решении этого вопроса, предшествующего любому эмпирическому исследованию, всегда содержится изрядная доза условного, конвенционального, принятого на веру, заимствованного из того или иного «авторитетного источника» и т. д.

Однако сам факт, что соответствующие «ментальные процессы», с таким трудом «ухватываемые» теоретическими понятиями, не могут быть «вычитаны» из материалов раннего детства ребенка; что в отрочестве мы встречаемся с ними (все-таки встречаемся в отличие от категорических заявлений некоторых психологов и социологов) достаточно редко; но что без их воз-

пикновения нельзя считать процесс формирования личности протекающим нормально, без ущерба для ее цельности, не может не быть принят к сведению в качестве серьезного возражения в адрес ортодоксальной фрейдистской схемы социализации личности.

Но, быть может, самый главный недостаток ортодоксальной фрейдистской схемы социализации личности, полностью замыкающей этот процесс ранним детством ребенка, — недостаток, в большей или меньшей степени наследуемый большинством концепций семейной социализации, заключается в том, что вне пределов этой схемы и соответствующего теоретического интереса оказывается социализирующее воздействие на ребенка (подростка, юношу, молодого человека и т. д.) разнообразных «статусных переходов», которые ему — по мере повзрелости — приходится претерпевать за пределами семьи.

Речь идет здесь не только о существенных для ребенка (подростка, юноши) переходах от семьи к школе, от школы в вузу (или профессионально-техническому училищу, или техникуму) и пр., но и о многообразных «статусных переходах», происходящих в пределах каждой из этих фаз и выражающихся либо в изменении его положения в тех формальных и неформальных группах, к которым он уже принадлежал, либо в изменении самих этих групп, либо в переходе от одной формальной (или неформальной) группы к другой. Между тем именно в этой сфере, игнорируемой парадигмой семейной социализации, поскольку она располагается подчас далеко за пределами семьи и по мере повзрелости ребенка все больше уклоняется от семейного влияния, завязываются «нервные узлы», возникают «болевые точки», находящие свое специфическое выражение и осмысление в молодежной субкультуре и родившемся в ее недрах молодежном нонконформизме.

Наконец, еще одно возражение, бьющее ортодоксально фрейдистскую схему семейной социализации (и ориентирующиеся на нее социализационные теории, выводящие все механизмы социализации ребенка, подростка, юноши и т. д. из напряжений и «травм» раннего детства), так сказать, на ее собственной территории. Дело в том, что изменения, происшедшие в имманентной структуре семьи под влиянием процесса капиталистической индустриализации, зашли ныне так далеко, что затронули глубинные слои этой структуры, наиболее значимые как раз для периода раннего детства ребенка. Не говоря уже о скачкообразном возрастании числа матерей-одиночек, равно как и ранних разводов, приходящихся на первый-второй годы жизни ребенка, систематически и в массовом порядке воспроизводится действие

еще одного фактора, делающее, по меньшей мере, «нерелевантной» знаменитую парадигму Фрейда: «отец» — носитель принципа «сверх-я» по отношению к ребенку и «сын», чьи отношения к «отцу» осложняются «эдиповым» комплексом, придающим им особую напряженность. Речь идет о прогрессирующей утрате «отцом» того безусловного (и в этой безусловности необходимого для образования у ребенка представления о неизбежности моральных норм и требований) авторитета, которым он пользовался прежде, так что Фрейд мог соотносить его с авторитетом «патриарха», главы патриархальной семьи-рода. Причем утрата эта сказывается уже при складывании современной семьи и получает свое закрепление в структуре отношений, возникающих у отца и матери «по поводу» ребенка сразу же после появления его на свет. И дело здесь не в юридическом равноправии отца и матери по отношению к ребенку, которое при определенных обстоятельствах может сказаться и на решении вопроса о необходимости «воспитательного приоритета» одного из родителей. Дело в фактических взаимоотношениях отца и матери в семье, которые чаще всего скрываются, вуалируются их формальным равноправием.

Юридически закрепленная утрата «отцом» своего традиционного («патриархального») авторитета, сказывающаяся уже в самом раннем детстве ребенка, происходит отнюдь не только в силу того факта, косвенно влияющего и на структуру внутрисемейных отношений, что отец и мать практически уравниваются в обеспечении экономического благосостояния семьи. Гораздо более сильным фактором, ведущим к этой утрате, является то обстоятельство, что одновременно резко возрастает доля «материнского» участия в обеспечении домашнего хозяйства (и соответственно в уходе за ребенком) по сравнению с «отцовским», — обстоятельство, хотя и не нашедшее еще юридического оформления, однако существенно сказывающееся на реальных процессах образования (и, наоборот, упадка) родительского авторитета.

Поскольку нет никаких механизмов, которые в настоящее время уравнивали бы «на полюсе отца» это реальное доминирование матери в семье как с точки зрения хозяйственно-бытовой, так и с точки зрения воспитательной (хоть бы в силу возникающего в связи с первым моментом преобладания числа материнских «контактов» с ребенком по сравнению с отцовскими), поскольку ничто не препятствует замещению традиционного «отцовского авторитета» «материнским», который, естественно, не может быть похожим даже на деформированный «патриархальный авторитет» фрейдовых времен. Лишь в край-

нем случае может сложиться ситуация «равенства авторитетов» (в случае малейшего расхождения между мужем и женой превращающегося в «двоевластие», которое очень чутко улавливает ребенок уже в самом раннем возрасте), также весьма далекая от картины механизма социализации ребенка в раннем детстве, нарисованной Фрейдом.

В итоге возникает ситуация, которая уже не может быть концептуализирована на фрейдистский манер как модифицированная «патриархальная» семья, хотя бы с точки зрения «распределения авторитета». Если говорить о реальном воспитательном авторитете, то точнее будет говорить об определенном сдвиге в сторону возрождающихся на совершенно новой основе элементов «матриархальной» семьи со свойственной для исторически известной патриархальной семьи «зыбкостью» фигуры «отца».

Мы не будем здесь строить гипотезы о том, какие воспитательные последствия могут вытекать из подобного «перераспределения» внутрисемейного авторитета. Если мы и коснемся этого вопроса в последующем, то лишь в связи с некоторыми характерными особенностями контркультурного сознания, в частности с его культом матриархата. В данной же связи мы ограничимся лишь констатацией того факта, что глубинные процессы деформации внутрисемейных отношений, происходящие в странах индустриально развитого капитализма, во-первых, не остаются без влияния на самые ранние фазы развития ребенка, а, во-вторых, воздействие этих процессов там, где оно ведет к разрушению прежней структуры семейного авторитета, не создавая для нее адекватной замены, идет в том же направлении, в каком (в более поздний период развития ребенка — отрочество, юность и т. д.) действуют иные, внесемейные, факторы социализации индивида.

И на самых ранних фазах семейной социализации, где, как свидетельствуют многочисленные факты окружающей жизни (удостоверенные соответствующими психологическими, социологическими и криминологическими исследованиями), замена «отцовского» авторитета «материнским», либо «двуединым» не дает адекватного решения проблемы нравственного воспитания ребенка — образования в его психике авторитетного «сверх-я», и на позднейших стадиях внесемейной социализации формирование ребенка протекает в условиях углубления одной и той же тенденции: тенденции раскола, а затем и развала семейного авторитета. Это и есть тот самый процесс, который шаг за шагом «выталкивает» ребенка из семьи в «субкультуру»: подростковую, юношескую, молодежную (включая их чисто негативные ответвления — «наркотическая субкультура», «криминальная субкультура»).

тура» и пр.). И если при этом на ранних этапах развития ребенка происходит лишь создание предпосылок для такого «исхода» в будущем («размытое» «сверх-я» как предпосылка последующей утраты родительского авторитета и поиска такового «на стороне»), то на более поздних этапах этот «исход» совершается уже практически.

Парадокс, однако, не учитываемый критиками семейной социализации как объясняющей схемы (включая Старра), заключается в том, что подобный «исход» вовсе не означает полного устранения семьи в качестве теперь уже одного из важнейших, а не единственного средства социализации человека. Семья продолжает осуществлять свою функцию, однако теперь она реализует ее в борьбе с социализирующими факторами, действующими в иных направлениях. Итог этой борьбы, схематически представляющей в виде «параллелограмма сил», можно изобразить в виде его равнодействующей. Вот почему при анализе молодежного нонконформизма и контркультуры нельзя вовсе отвлечься от тех данных о внутрисемейных напряжениях, конфликтах и конфронтациях, которые «высвечивает» для нас парадигма семейной социализации. Правда, саму семью мы должны понять теперь иначе — не как некую равную себе «ячейку», а как сложный вовлеченный в изменения организм с динамически напряженной внутренней структурой.

В целом же, как видим, анализ тех самых факторов и процессов, которые делают парадигму семейной социализации по крайней мере нерелевантной в качестве единственно возможной схемы объяснения причин молодежного нонконформизма, молодежного протеста и контркультуры, продвигает нас на шаг вперед именно по пути этого объяснения. В отличие от Старра в результате критики парадигмы семейной социализации мы приходим не к ее полному отбрасыванию, а к постановке вопроса о молодежном протесте (и соответственно контркультуре) как своеобразном результате противоборства, с одной стороны, семейного, а с другой — внесемейных факторов социализации молодого поколения, — противоборства, в котором ни одну из борющихся сторон нельзя считать «сошедшей с арены».

Очевидно, что ряд существенных явлений подростковой, юношеской, молодежной субкультуры представляют собой своеобразные «феномены компенсации» того, что утрачивает современная семья, но потребность в чем сохраняется. Не учитывая этого обстоятельства, мы не поймем, например, той огромной роли, которую играла в молодежном нонконформизме (и его контркультурном самоосмыслении) «антиотцовская» мотивация, «антисемейные» ассоциации, «матриархальный» комплекс и пр.)

Это не значит, однако, что мы не должны прислушаться к тем социологам, которые приводят новые и новые факты, свидетельствующие о дальнейшем снижении удельного веса семьи в процессе социализации молодежи. Среди факторов такого снижения можно назвать дальнейшее ограничение возможностей американских родителей обеспечить будущее своих детей по достижению ими соответствующего возраста (все меньше американских детей наследуют доход, который гарантировал бы их благосостояние; сократилось количество людей, «наследующих» профессию своих родителей, а те, кто «наследуют» ее, не могут воспользоваться родительским опытом в силу его быстрого «устаревания»; не велико и число тех, для кого опорным пунктом их карьеры могло бы стать общественное положение родителей).

В том же направлении ведут и социальные реформы, задача которых состоит в том, чтобы обеспечить индивиду возможность использовать свой «шанс» в конкурентной борьбе, независимый (насколько это возможно в условиях господства частной собственности) от его «семейного фона», «статуса» семьи: реформы, имеющие своей целью стимулирование социальной мобильности, необходимой для расширения социальной базы государственно-монополистического капитализма. Ту же роль играет налог на наследство; расширение сферы образования — как среднего, так и высшего, превращающее среднюю и высшую школу в один из мощных рычагов социализации молодежи; расширение сферы обслуживания, делающей молодежь все менее зависимой от семьи и в бытовом плане.

Все это, вместе взятое, способствует осознанию молодым человеком самого себя как бы на дистанции (если не в противоположность) не только от родительского авторитета, но и от семейной традиции, вернее, от «семейного фона», на котором раньше в первую очередь осуществлялось преемствование традиционной культуры. Семья перестает быть основным фактором включения молодого поколения в культурную традицию; теперь эта функция все больше и больше перехватывается у нее общегосударственной системой образования, где усвоение традиции приобретает все более модернизированные рассудочные формы, мало способствующие целостному переживанию традиции, внутреннему общению к ней.

Значение культурной (культурно-нравственной) традиции как механизма поведенческой ориентации резко падает; среди молодежи начинают доминировать модернистски (вернее, авангардистски) ориентированные формы сознания, что находит свое выражение в конституировании молодежной субкультуры как не- и антитрадиционного способа ориентации в современной действи-

тельности, в основе которого лежит не столько рефлексированный, сколько стилизованный с помощью этой субкультуры коллективный «жизненный импульс» группы ровесников, молодых людей «одного поколения».

Правда, под впечатлением откровенного тяготения к архаике, к первобытным культам, индийской мистике и т. д., которое было характерно для американской молодежной субкультуры с начала ее возникновения (и впоследствии получило свою «идеологизацию» в контркультуре), может возникнуть некоторое сомнение по поводу «модернистичности» и авангардизма молодежного сознания 50-х—60-х годов. Однако оно тотчас же рассеется, если мы вспомним, что культ «архаики», противопоставленной непосредственной непрерывности культурной традиции, — это как раз наиболее характерная черта всех тех авангардистских «бунтов», из которых сложился поток модернистского искусства (шире — модернистской антикультуры).

Потому-то этот «архаический мотив», с самого начала довольно отчетливо зазвучавший в молодежной субкультуре, не только не исключал восторгов ее приверженцев по поводу самых крайних авангардистских (и неоавангардистских) тенденций, но естественным образом сочетался с ними. Этим еще раз подчеркивалась та истина, что «сплав» архаики и модернизма — это основной момент авангардистского сознания, и восприятие «архаики» в составе этого «сплава» — нечто диаметрально противоположное наследованию в русле культурной традиции. Впрочем, вопрос этот будет рассмотрен особо в связи с содержательным анализом «состава» контркультуры. Пока же достаточно констатировать, что факт «прорыва» к архаике, характерного для молодежной субкультуры (а в еще большей степени для ее контркультурного варианта), вовсе не противоречит тезису о ее изначальной антитрадиционности.

Самоутверждению молодежи в рамках авангардистского сознания, идущему рука об руку с падением авторитета семьи со свойственным ей органическим традиционализмом, способствует также та социокультурная форма, в которой осуществляется на Западе технический прогресс. Технологическая эволюция приводит к перманентному устареванию производственного опыта и трудовой культуры старшего поколения. Техническое развитие обеспечивается соответствующими кадрами не столько путем переподготовки старшего поколения функционеров производства (в самом широком смысле — включая инженеров и техников, равно как и аппарат научного обслуживания производственного процесса), сколько посредством обучения молодежи, которая, таким образом, оказывается гораздо более приспособленной к но-

вым условиям и требованиям производства, чем поколение ее «отцов» — со всей их (устаревшей) производственной культурой.

Привычное соотношение «отцов» и «детей» ставится «на голову» и здесь: «традиция» старшего поколения мало чем помогает молодому поколению функционеров производства. Более того, научившись чему-то гораздо позже своих отцов, они получают перед ними неоспоримое преимущество, ибо их знания, только вчера полученные, самые современные. В общем, как конституируют западные социологи [52], процесс «технологической инновации», репаяющий для современной индустриальной культуры, осуществляется таким способом, который можно считать «дисфункциональным» в точном смысле слова с точки зрения задач адекватной социализации молодежи, включения ее во «взрослую жизнь», так как ведет к подрыву позиций старшего поколения как в пределах семьи, так и за ее рамками.

Но чем большую роль играет для молодежи индустриально развитых капиталистических стран «совершенно новый» опыт в противоположность традиционному и чем меньше может дать ей семья в смысле приобщения к такого рода опыту, тем сильнее ее тяготение к «своей собственной» культуре, в рамках которой каждый молодой человек получил бы возможность приобщиться к этому опыту вдали от «устарелых» моральных сентенций своих «предков», среди друзей-ровесников, понимающих его с полуслова. Не школа и не какое-либо иное учебное заведение, где происходит усвоение новых знаний, но не возникает нового «опыта жизни», а неформальная «группа ровесников» (точнее, группа, к которой принадлежат люди одного поколения — «поколенческой группы») дает подростку, молодому человеку то, чего в силу перечисленных выше причин не может дать ему семья.

Однако в самых глубоких своих истоках тяготение подростка (или юноши, или молодого человека) именно к неформальному общению в «поколенческих группах», а не к формализованному общению в рамках тех коллективов, в которых он оказывается в школе или другом учебном заведении, питается все-таки именно теми импульсами, которые возникли в лоне непосредственно личностного общения в семье. Семья, даже потерявшая свой авторитет в глазах юноши или молодого человека ввиду «архаичности» господствующих в ней родительских принципов, все-таки продолжает оказывать на него свое «социализирующее» воздействие: как «модель» лично-окрашенного, непосредственного общения. И, естественно, неформальные «группы ровесников» оказываются гораздо ближе к этой «модели», чем различные формализованные коллективы, в рамках которых происходит институционализированный процесс обучения, т. е. процесс приобще-

ния к жизненному опыту, протекающий в условной форме усвоения знаний о нем.

Вот почему было бы не вполне верно считать, как полагает ряд американских социологов, на которых ссылается также и Старр [см., например, 24], что в настоящее время наиболее важным инструментом социализации молодежи вообще и ее политической социализации в особенности является школа. Точнее было бы говорить о том, что она является «главным инструментом» **формальной социализации и официальной политической социализации**; ибо эта формальная социализация ничто без неформальной, осуществляемой в рамках неформальных групп, которые хотя и образуются подчас (но далеко не всегда) в рамках классных коллективов, однако подчиняются законам, неподконтрольным институционализированным средствам социализации, и имеют, как правило, иной «вектор» эволюции, чем формализованные школьные группы.

Это в еще большей степени касается политической социализации, которая хотя и протекает, подчас (но опять-таки не всегда) в школах и кампусах, но протекает одновременно на официальном и неофициальном уровне, из которых только за первый несет ответственность учебное заведение. Что же касается неофициальной политической социализации, то она протекает за пределами досягаемости институционализированного социализирующего воздействия и, как правило, направлена диаметрально противоположным образом. В противном случае политическая социализация, происходящая в старших классах школы, а затем в высших учебных заведениях, протекала бы только в том направлении, которое предуказывалось руководящими инстанциями, а случаи отклонения от него имели бы чисто патологический характер, причем не в социологическом, а в медицинском смысле этого слова.

Итак, если официальная политическая социализация действительно осуществляется в рамках школы как определенного социализирующего института, то о неофициальной политической социализации, вылившейся в молодежный нонконформизм, студенческий протест и контркультурные эксцессы, этого сказать нельзя; для этой последней школа (как средняя, так и в особенности высшая) была уже не институтом социализации, а просто-напросто «территорией», местом наиболее частных и систематических контактов молодых людей между собой, имеющим к содержанию и целям неофициальной политической социализации весьма и весьма отдаленное отношение. Вопрос о том, кто же ответствен больше за эту неофициальную политическую социализацию молодежи — школа или семья — по-прежнему остается нерешен-

ным. Ибо поле неофициальной социализации в известной степени «нейтрально» по отношению к школе как институту официальной социализации, формальной социализации, и на нем могут сталкиваться в соперничестве и противоборстве самые различные социализирующие факторы. Здесь образуется сфера, выходящая за пределы социализирующего воздействия и семьи и школы (как института социализации через образование). Она противостоит как первой, так и второй, хотя и по различным причинам: семье — по причине «архаичности» предлагаемого ею жизненного опыта; школе — по причине его формализованности, абстрактности, непрактичности и т. д., а семье и школе, взятым вместе, — по причине отсутствия в их рамках возможностей для свободного самовыражения, спонтанной самореализации молодого поколения. Школьный «формализм» критикуется с точки зрения семейных ценностей непосредственного личностного общения, «архаизм» традиционных ценностей семьи подвергается критике, с точки зрения «новейших данных науки», полученных в школе; и все это для того, чтобы отгородить область, по воле исторической констелляции самых различных факторов «высвободившуюся» из-под власти институционализированного контроля, от всего, что хотя бы отдаленно могло бы напоминать «постороннее вмешательство» и «внешнее ограничение».

Приведенные факты делают вполне объяснимым стремление некоторых американских социологов, специализирующихся на изучении политической социализации молодежи, представить сознание последней как специфический феномен, вполне сопоставимый с явлением классового сознания как некое «квазиклассовое» сознание. Наличие такового констатируется [33], например, у студентов, в среде которых его интенсивной кристаллизации способствуют, с одной стороны, необычайная концентрация (и «плотность контактов») молодежи, отобранной по «поколенчески-возрастному» принципу и скученной на небольшом пространстве университетских городков, а с другой — «общий культурный кризис», переживаемый американским обществом, который, естественно, если не глубже, то острее всего переживается именно молодежью, находящейся в процессе активного приобщения к культуре. И уже сама констатация факта существования «квазиклассового» студенческого сознания рассматривается социологами, занимающимися политической социализацией молодежи, как один из важных аргументов в пользу вывода о том, что сосредоточение основного внимания на социализирующей роли семьи (или «дефектах» в механизме семейной социализации) не может более служить адекватным руководством для понимания молодежного нонконформизма и радикализма,

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что удельный вес этого самого «квази» в понятии «квазиклассового сознания» настолько велик, что делает сомнительной необходимость введения такого понятия. Дело в том, что в отличие от сознания класса (классового сознания) в точном социологическом смысле слова, которое — если только это не люмпенское сознание, не сознание группы, являющейся продуктом разложения социальных структур, уходящих «на дно» общества — всегда есть не только (и не столько) отрицание каких-то ценностей, но и утверждение новых, причем специфических именно для данного класса, сознание конформистски ориентированного студенчества, идентифицируемое как «квазиклассовое», предстает как «чистое отрицание» «архаических» ценностей семьи, с одной стороны, и «формализованных» ценностей школы (в самом широком смысле — включая и высшую школу) — с другой. И если в своей негативно ориентированной полемике с «миром взрослых» (и «взрослости» вообще) приверженцы «квазиклассового» студенческого сознания, молодежной субкультуры вообще и пользуются позитивными аргументами, выдвигают положительные лозунги, то ни первые, ни вторые не являются специфической принадлежностью ни этого сознания, ни этой субкультуры ибо рождены они иной, более устойчивой социальной почвой, вызваны к жизни иным, более долговременным социальным интересом.

Если говоря о «классовом сознании», мы имеем в виду некоторую устойчивую структуру сознания, опирающуюся на определенную совокупность четко фиксируемых социальных потребностей, причем не мимолетных, а долговременных, т. е. коренящихся в «способе бытия» большой общественной группы в рамках социального целого (социокультурного «космоса»), то в случае студенческого сознания или даже молодежного сознания и молодежной субкультуры вообще дело обстоит существенно иным образом. Здесь нет откристаллизовавшегося «способа бытия», а есть переход от одного способа бытия (бытия в рамках семьи) к другому (самостоятельному, независимому от родительской семьи); от способа бытия, в рамках которого принадлежность к определенной общественной группе опосредствовалась принадлежностью к родительской семье, к способу бытия, при котором этот опосредствующий момент уже отпадает. Школа, высшее учебное заведение и т. д. — это лишь промежуточные станции на пути такого перехода, характеризующиеся (коль скоро мы хотим специально выделить таковое) и «переходностью» сознания, сопровождающего и «обживающего» процесс социального перехода. Здесь мы еще не имеем дела с устойчивой (т. е. нашедшей свой предмет и самоопределившейся в связи с ним) структурой со-

знания, а с некоторым состоянием (вернее их совокупностью) сознания. И назвать эту совокупность изменчивых и мимолетных состояний сознания, это **умонастроение**, «квазиклассовым сознанием» — значит использовать термин, имеющий некоторое определенное понятийно артикулируемое содержание, в чисто метафорическом смысле.

Но если это действительно так, если в рамках студенческого сознания, молодежной субкультуры мы имеем дело не с устойчивыми и глубоко («бытийственно») укорененными структурами, «интендирующими» (термин Гуссерля) определенную реальность, определенный социальный порядок, а лишь с совокупностью изменчивых состояний сознания, с непрерывно меняющимся «настроением умов», то анализ импульсов, влияющих на те или иные сочетания этих состояний, на те или иные «флуктуации» умонастроения молодежи, не может дать нам решающие аргументы против парадигмы семейной социализации.

Дело в том, что в рамках семейной социализации у ребенка, (подростка, юноши) формируются структурные механизмы сознания, которые вовсе не отменяются в бурные студенческие годы, характеризующиеся калейдоскопической сменой состояний сознания, причудливым развитием умонастроения. И если мы вслед за авторами, на которых ссылается Старр [19], констатируем, что смена упомянутых состояний сознания (или мнений, ибо именно с ними и имеет дело анкетный социологический опрос) зависит не от родительских установок, а от установок тех «групп ровесников» («поколенческих групп» — коллег по кампусу, «неформальных» религиозных или политических групп и т. д.), к которым примыкают или с которыми идентифицируют себя молодые люди, то из этого еще рано делать вывод о полной несостоятельности парадигмы «семейной социализации».

Связь между теми структурными определениями сознания, которые формируются у ребенка, подростка, юноши в семье (включая и структурные определения идеологического сознания), с одной стороны, и механизмом образования и смены умонастроений молодого человека, которые, естественно, оказываются в непосредственной зависимости от той новой атмосферы молодежной субкультуры, в которую он погружается, с другой стороны, — это связь не прямая и не однозначная; во всяком случае, это не связь типа: «то, что мне вчера сказали родители дома, то я и буду думать сегодня в институте» (хотя речь идет о совершенно иной среде и ситуации).

Кроме всего прочего, при такой (крайне упрощенной аргументации) вовсе не учитывается существенное различие самого процесса образования «мнений» в зависимости от того, форми-

руются ли они в камерной атмосфере семьи или в атмосфере бурной студенческой ссоры, споров в переполненной аудитории и пр. А ведь речь идет не только о различии механизма образования «мнений», но и о различии связанного с ним типа и качества «мнений», наконец, о различии вытекающей отсюда функциональной значимости «мнений» (и областей их применения). «Мнения», образуемые, так сказать, исподволь и даже не вполне осознанно под влиянием непосредственных контактов с родителями очень часто могут оказаться более глубокими и устойчивыми, чем те которые сложились за месяц-другой споров в университетской курилке, а затем поддерживаются общим энтузиазмом, испытываемым «группой ровесников» по их поводу (и живут ровно столько времени, сколько существует «накал страстей»).

Слабость мнений, имеющих «семейное» происхождение, заключается в том, что они, как правило, рассматриваются как «частные» «партикулярные», не имеющие общего значения, а потому они чаще всего даже и не отвергаются молодыми людьми, но просто не выносятся на свет «публичного обсуждения» и, не будучи опровергнутыми по существу, продолжают свое «молчаливое существование» рядом с диаметрально противоположными мнениями (в голове одних и тех же людей), ожидая своего часа: того времени, когда молодому человеку, «вытолкнутому» из «когорты ровесников» придется столкнуться с жизнью один на один и решать возникающие при этом проблемы на свой страх и риск.

Речь идет о двух типах «мнений» функционально значимых для двух различных способов существования, которые своеобразно сочетаются в процессе человеческой жизнедеятельности, протекающий под знаком доминирования то одного, то другого; это — партикулярно-семейный способ существования, с одной стороны, и непосредственно-общественный — с другой. На протяжении человеческой жизни оба эти способа сосуществуют, пребывая в большем или меньшем равновесии друг с другом. Есть только три сравнительно кратковременных (хотя и весьма значимых) периода, когда это равновесие отсутствует: детства, глубокой старости, когда человек ведет лишь «партикулярно-семейное» существование, и «молодежный», когда потребности обучения вдали от дома (или пребывание в армии, или иные причины аналогичного порядка) решительно отдают молодого человека под власть непосредственно-общественного способа существования, ввергая его в стихию «чистой социальности», «буршества» со всеми его «первобытно-общинными» реминисценциями и ассоциациями.

Для этого последнего периода характерна не только реальная временность и мимолетность, но также и обостренное их осознание

рождающее соответствующее умонастроение, в атмосфере которого «мнения» образуются существенно иным способом и играют иную роль, нежели формирующиеся в иные периоды. Решающим для такого понимания временности («бивуачности») происходящего является «закон стаи» — формирование «мнения» под прямым и непосредственным влиянием большого числа окружающих людей. Если к какой эпохе развития индивида и применимы тардовские «законы подражания» в наибольшей мере, так это для мимолетной эпохи непосредственно-общественного существования молодых людей, собранных вместе. Вот почему к этим «мнениям» социологи не должны были бы относиться точно так же, как и к «мнениям», формирующимся у человека в иные периоды его развития, ставя их в один ряд, ибо это — разнопорядковые явления, названные одним и тем же словом.

Впрочем, это общетеоретическое соображение, возникающее каждый раз, когда противники парадигмы «семейной социализации» пытаются опереться на «неопровержимые данные» социологических опросов молодежи (не сопоставив их с тем, что сами опрошиваемые могли бы подумать о своих прежних «мнениях» скажем, десять лет спустя), вовсе не означает нашего несогласия со многими теоретическими возражениями по адресу вышеупомянутой парадигмы.

Можно, например, согласиться со Старром, когда он говорит, что подход с точки зрения рассматриваемой парадигмы характеризуется (психологическим) «редукционизмом» и антиисторизмом; когда он сетует на то, что сложное коллективное поведение, конституирующее студенческий протест, сводится к внутриспсихическим мотивациям его участников и таким образом выводится за пределы реального контекста своего исторического времени и места [54, 7]. Действительно, сторонники концепции «семейной социализации», как правило, вообще не задаются вопросом о том, почему молодежный протест (и если не связанная с ним нарочно, то во всяком случае, соотношенная с ним контркультура) имел место именно в данное время, а не в какое-либо иное, именно в определенных местах, а не в каких-либо других. Да они и не могут на него ответить в силу внеисторичности своей «парадигмы». Проблема, однако, в том, можно ли ответить на него, опираясь на какую-либо иную социологическую парадигму, т. е. оставаясь в рамках социологии.

2. Молодежный протест и контркультура с точки зрения структурно-функциональной модели общества

Как бы мы ни относились к критике парадигмы «семейной социализации», один ее вывод совершенно очевиден: объяснить источники, причины молодежного нонконформизма, студенческого протеста и контркультуры невозможно без обращения к более широкому контексту, чем контекст семьи, а именно к обществу в целом, в рамках которого последняя если и выполняет свою социализирующую функцию, то лишь в ряду иных факторов социализации где в союзе, а где и в напряженной конфронтации с ними. На фоне этого очевидного вывода и бросаются в глаза неоспоримые преимущества структурно-функциональной парадигмы в истолковании молодежного движения 60-х годов.

Структурно-функциональная парадигма не предполагает объяснения политических, идеологических, культурных (или, наоборот, антикультурных) и т. д. тенденций молодежного протеста путем непосредственной их редукции к внутрисемейным отношениям, к амбивалентным «притяжениям-отталкиваниям» между «отцами» и «детьми», к многообразным «напряжениям», характеризовавшим раннее детство студентов-активистов, лидеров молодежного нонконформизма и пр. Наоборот, структурный функционализм интересуется не столько «внутри-», сколько «вне-» семейными конфликтами, возникающими у молодежи, теми сложными и противоречивыми отношениями, которые складываются у нее с внесемейными институтами ее социализации, и прежде всего с высшим учебным заведением.

В рассматриваемой парадигме фокусируется внимание на внутрисистемных противоречиях (сторонники данной парадигмы предпочитают использовать в этом случае более нейтрально звучащее слово «напряжения»), возникающих «по поводу» молодежи в связи со специфическими проблемами ее социализации, включения в существующую общественную систему. Молодежь берется здесь во всем своеобразии ее собственных проблем, возникающих при реальном соприкосновении с новыми социализирующими факторами, отличными от внутрисемейных. А потому при таком подходе нет навязчивой тенденции во что бы то ни стало свести эти проблемы к рудиментам более ранних фаз развития молодого человека, сказывающихся якобы на тех выборах (политических, идеологических, культурных), которые он делает.

Иначе говоря, структурно-функциональная парадигма ориентирует исследователей на поиск источников молодежных проблем не в прошлом (чаще всего гипотетическом, «реконструирован-

ном», скажем, на основе фрейдовского представления о формировании индивида в раннем детстве), а в настоящем: в реальном процессе взаимодействия молодого человека («группы ровесников», к которой он принадлежит, и т. д.) с различными сторонами того «института социализации», который на данном этапе берет на себя ответственность за интегрирование его в «нормально функционирующее» общественное целое.

Исторический парадокс, однако, заключается в том, что именно в применении к проблеме молодежи структурно-функциональная парадигма, не лишенная очевидных преимуществ по сравнению с парадигмой «семейной социализации», продемонстрировала свою неудовлетворительность. Причем неудовлетворительность эта была продемонстрирована столь наглядным образом, что рассматриваемая — парсонсовская — парадигма подорвала свой кредит с глазех значительной части американских социологов, занимающихся молодежной проблематикой.

Дело в том, что основоположник этой парадигмы, Толкотт Парсонс, пришел на основании ее применения к «сфинксовой проблеме» молодежи к таким выводам, которые были полностью (буквально пункт за пунктом) опровергнуты реальностью американского молодежного движения, молодежного нонконформизма и контркультуры. Причем первые же опровержения последовали в тот же год, когда вышла работа Парсонса [40], а затем каждый год, в особенности 1968 и 1969, приносил новые еще более убедительные, и тем более конфузные для структурно-функциональной парадигмы, ее опровержения.

Год выхода работы Парсонса — 1965-й — по иронии судьбы оказался переломным и для судеб американского молодежного нонконформизма (так же как и для способов его культурно-идеологического осмысления). Это был год перехода от пассивных и эскапистских его форм (вспомним ранних битников и хиппи) к активным и «активистским» (последняя, экстремистски-революционаристская форма молодежного протеста станет доминирующей к концу 60-х годов); год поворота от моральной критики американского образа жизни к тотальному политическому неприятию американской системы в целом и соответственно массового поворота молодежи от либерализма к радикализму, от «левого» радикализма — к экстремизму. Это было время, когда уже явно обозначилась тенденция превращения гуманистически ориентированной критики общества в нигилистическую критику культуры, как таковой, — кристаллизация центральной идеи контркультуры.

На этом фоне работа Парсонса обнаружила со всей очевидностью неспособность прогнозировать на основе структурно-функциональной парадигмы столь решительную трансформацию моло-

дежного нонконформизма, которая уже буквально «стучалась в дверь». Она показала, что результатом следования подобной парадигме является своеобразный «социологический дальтонизм» — неспособность воспринимать определенные цвета спектра социальной реальности (в особенности если речь шла о красном цвете, сигнализирующем о социальных конфликтах). Вот почему эта работа была воспринята целым рядом американских социологов как самое убедительное свидетельство против парсонсовской парадигмы, как свидетельство ее неспособности пролить свет на «сфинксову проблему» молодежи, молодежного нонконформизма и контркультуры.

Сколь ни парадоксальной оказалась ситуация, в которую попал Парсонс со своими прогнозами относительно настоящего и будущего американской молодежи, во всем происшедшем была своя логика. И ее следует воспроизвести не только для того, чтобы зафиксировать принципиальные недостатки структурно-функциональной парадигмы (и уж, конечно, не для того, чтобы лишний раз бросить камень в огород Парсонса, как это нынче модно в американской социологии), а для того, чтобы не уподобиться тем критикам этой парадигмы, которые склонны вообще отказывать ей в какой-либо познавательной ценности. Даже в применении к «сфинксовой проблеме» молодежи, с которой этой парадигме не удалось справиться, она все же дает возможность обратить внимание на некоторые моменты ее, которые, на наш взгляд, не были адекватно концептуализированы ни в теории «семейной социализации», ни в других антипарсонсовски ориентированных теориях.

Предпосылки, лежащие в основе парсонсовской парадигмы, побуждают ее создателя рассматривать каждый общественный процесс с точки зрения социального целого (социума): глазами системы, «заинтересованной» в сохранении своего «нормального состояния», выдвигающей принцип своего «оптимального функционирования» как высший и не подлежащий критике. В соответствии с этим процессы, с которыми связан такой остроконфликтный, богатый эмоциональными напряжениями период, каким в жизни каждого человека является молодость, рассматриваются с точки зрения их влеченности в общий функционально значимый социальный процесс «подключения» молодежи к системе, начатый еще в семье и продолженный в рамках института среднего образования.

Речь идет не столько о том, какой молодежь видит саму себя и свои цели — эта точка зрения хотя и не игнорируется вовсе, однако считается слишком субъективной, обремененной разного рода психологическими и идеологическими оборотами, чтобы

Парсонс признал ее «релевантность», — сколько о том, какой видит ее общество, какие задачи ставит перед ней социальная система, исходя из своего стремления к самосохранению, «нормальному функционированию». Это и есть согласно структурному функционализму истинно социологическая точка зрения на молодежь.

С этой объективно-социологической точки зрения все, что способствует включению молодежи в систему, должно быть отнесено к области «нормальной» социализации молодежи, а то, что препятствует этому процессу, приводит к превращению свойственных ему естественных «напряжений» в антагонистически-неразрешимые конфликты, относится к сфере «дисфункциональных» явлений. Так что «нормальная» социализация и социализация вообще молчаливо предполагаются тождественными: социализация в точном смысле — только та, которая удовлетворяет требованиям системы в целом.

Эта общая предпосылка подкрепляется у Парсонса еще одним соображением (кстати, также имеющим характер постулата, принятого без доказательств), согласно которому («нормальная») молодежь извечно и неизменно стремится занять место старшего поколения, что и служит внутренней пружиной, стимулом ее социализации, гарантией преемственной связи между поколениями, обеспечивающей жизнь общества. Неизбежность «нормального» вставания молодежи в систему гарантируется естественным стремлением молодых людей занять место своих «отцов», приняв на себя их социальные функции.

Сколь ни оптимистичны основные постулаты парсонсовской концепции социализации молодежи, он не склонен раскрашивать весь соответствующий процесс одними лишь розовыми красками. В рамках этого процесса предполагаются и свои напряжения, не принимающие тем не менее в массе своей формы конфликта: иначе ведь оказалось бы невозможным функционирование общества. Потому-то и основные источники этих напряжений отыскиваются в рамках общей тенденции молодежной социализации, а не вне ее. Напряжения, сопровождающие процесс «подключения» молодежи к системе, имеют своим основанием естественное нетерпение молодежи, проявляемое в стремлении занять место взрослых. Это нетерпение, порождающее энергию молодежной социализации, является одновременно и источником нарушений ее нормального протекания.

Причем такого рода нетерпение проявляется не только прямо, скажем, в стремлении занять место взрослых, минуя необходимые для этого предварительные ступени социализации, но и косвенно, получая превращенную форму обидчивой чувстви-

тельности молодых людей ко всему тому, что они считают контролем со стороны старших, вмешательством в их дела: ведь он лишь подчеркивает и без того болезненно переживаемое молодежью ощущение своей «недостаточной взрослости». Эти конфликтные моменты — болезненно-нетерпеливое стремление стать взрослым и болезненная нетерпимость ко всякому вмешательству старшего поколения — изживаются молодежью в рамках своей собственной «субкультуры ровесников», которая, согласно Парсонсу, также вносит свой вклад в молодежную социализацию хотя бы уже тем, что смягчает сопровождающие ее трения. Правда, как говорится, за все приходится платить: и внутри молодежной субкультуры со свойственной ей нетерпимостью и принудительной конформностью складывается атмосфера, которая, со своей стороны, также может способствовать развитию у молодых людей «дисфункциональных» устремлений; но на то и щука в море, чтобы карась не дремал. Правильное регулирование социализирующих процессов, осуществляемое в рамках соответствующего общественного института (в данном случае института высшего образования), обеспечит сведение до минимума нежелательных тенденций, порождаемых молодежной субкультурой.

Впрочем, сколько бы Парсонс ни оговаривал сложности процесса социализации молодежи, оптимистические предпосылки, лежащие в основе структурно-функциональной «модели» этого процесса, заранее предрепают его успешный исход, настраивая исследователя на благодушно-машиловский лад. В результате эта теоретическая «модель» превращается в своеобразный «магический кристалл», сквозь который просматривается лишь определенный вид фактов — тех, что свидетельствуют о «нормальном» протекании процесса социализации в «нормально функционирующем» обществе, а именно таким представлялись Парсонсу Соединенные Штаты середины 60-х годов.

Согласно структурному функционализму, в области социализации молодежи через систему высшего образования дело должно было бы обстоять тем более благополучно, что речь шла о наиболее индустриально развитой стране, которая уже по одному этому должна была нуждаться в возрастающем числе людей с высшим образованием, предоставляя им наиболее благоприятные поприще для «самореализации» в сфере профессиональной деятельности. Это обстоятельство, согласно Парсонсу, не могло не стать мощным стимулом, способствующим активному приспособлению студенческой молодежи к технологическим условиям и социальным требованиям системы. Из этой общей предпосылки уже почти дедуктивным образом выводились соответст-

вующие «факты», касающиеся состояния и перспектив социализации американской молодежи, благо — в многообразии жизненных явлений всегда можно найти такие, которые будут на них походить.

Так возник в контексте парсонсовских рассуждений «бросающийся в глаза» факт «подозрительности» американской молодежи к радикальной политической идеологии, объясняемый, по мнению Парсонса, тем, что студенты «как потенциальные интеллектуалы» рассчитывают занять «особое место» в такой высоко развитой стране, как США, где интеллектуалам уже обеспечено доминирующее положение, которое в будущем должно только укрепляться. Естественно, что эта «подозрительность» по отношению к политическому радикализму, т. е. к радикальным политическим изменениям в стране, представляется американскому социологу фактором, облегчающим социализацию студенчества, его бесперебойное вращение в систему, которая обещает ему гарантированное место в рядах интеллектуальной элиты. Стимулируемая надеждами студенческой молодежи «на перспективу хорошей жизни» по окончании учебного заведения, она (эта «подозрительность»), в свою очередь, способствует выработке типа сознания, соответствующего требованиям «успешно функционирующей», а потому не нуждающейся в радикальных трансформациях системы.

В своей работе 1965 г. Парсонс констатирует (обращая внимание на одни факты и оставляя вне поля зрения другие): 1) ослабление напряженности в отношениях молодежи из «средних классов» к своим родителям; 2) распространение среди молодых людей положительной оценки «хорошей школы труда» и осознания важности таковой для их профессионального будущего, для работы в качестве специалистов; 3) умеренность, обнаруживаемую студенческой молодежью в потреблении алкоголя, и большую серьезность, проявляемую ею в сфере сексуальных отношений; 4) большую интегрированность молодежи в области культуры, находящую свое наиболее яркое выражение в серьезности культурных запросов студентов из более элитарных колледжей; 5) «политическую апатичность» студенческой молодежи, чей интерес, даже если он и касается политических реалий, концентрируется скорее на их моральных аспектах (например, расовые отношения в США, опасность ядерной войны и пр.); 6) позитивная ориентированность молодежи на существующее общество, в котором она учится «занимать свое место», — основание, на котором Парсонс строит свой прогноз насчет относительно «гладкого» процесса включения молодежи (во всяком случае студенческой) в существующую систему [40].

Как видим, эти «констатации» и прогнозы оказались в вопиющем противоречии с тем, что нам известно сегодня о формах молодежного нонконформизма и студенческого протеста, потрясавших общественное сознание Америки с середины 60-х годов. Вместо ослабления напряженности в отношениях между молодежью и родителями американцы, наоборот, встретились со значительным ее усилением, побудившим наиболее темпераментных наблюдателей говорить о «классовой борьбе» между «отцами» и «детьми». Вместо «положительной оценки» труда среди молодежи распространилась идея если не «уничтожения труда» вообще, то во всяком случае узаконения нетрудовых форм существования для всех (на место лозунга «право на труд» некоторые из молодых леваков под бурные аплодисменты студенческой аудитории предлагали лозунг «право не работать»). Вместо «умеренности», обнаруживаемой якобы студенческой молодежью в потреблении алкоголя, Америка столкнулась с фактом эпидемического распространения в этой среде «культы наркотиков», который, кстати, отнюдь не сопровождался сокращением потребления спиртных напитков.

Вместо «серьезности» в отношении к сексу американские студенты обнаружили стремление к полнейшей сексуальной распущенности, «теоретически обосновываемой» с помощью «лево»радикальной идеи «сочетания» политической революции с сексуальной, под которой, в частности, понималась легализация и даже возведение в «норму» всего того, что издавна было известно как сексуальное извращение. Вместо «большей интегрированности» в сфере культуры студенческая молодежь, захваченная волной «тотального нонконформизма», явно обнаружила склонность к нигилизму в отношении культуры — тенденция, которая стала основополагающей в идеологии контркультуры.

Вместо «политической апатичности» студенческая молодежь обнаружила не только свою ярко выраженную политическую озабоченность и тенденциозность (что, кстати сказать, несло с собой как негативные, так и позитивные возможности, хотя возобладали в реальности первые, а не вторые), но и стремление все без исключения проблемы решать в политическом ключе, в том числе и проблемы нравственности, а это было уже чревато немалыми опасностями. Наконец, вместо разрекламированной Парсонсом «позитивной ориентированности» американской молодежи на существующий в США социальный порядок (господствующее «статус кво») эта молодежь обнаружила резко выраженный негативизм по отношению к нему, который получил до чудовищности утрированные формы в деятельности многочисленных экстремистских и террористических групп.

Вот почему социологи, относящиеся к молодому поколению, имели все основания для того, чтобы констатировать, что «парсонсовский безмятежный портрет американской молодежи был вдребезги разбит событиями второй половины 1960-х годов» [54, 14]. Однако из этого самоочевидного факта социологи молодого поколения, и в частности, тот же Старр, которого мы только что процитировали, склонны делать гораздо более далеко идущие выводы в отношении парсонсовской структурно-функциональной парадигмы, чем это следовало бы. Отрицательное отношение к «безмятежному портрету» американской молодежи, нарисованному Парсонсом в 1965 г., автоматически распространяется и на все последующие попытки основоположника структурно-функциональной парадигмы уточнить этот «портрет» (и даже заново переписать кое-какие его фрагменты), внося уточняющие акценты и в саму исходную парадигму.

Между тем с точки зрения теоретической наибольший интерес представляют обычно именно попытки той или иной концепции справиться с неожиданно открывшимися перед нею «неудобными фактами», ставящими ее под сомнение. В этот момент извлекаются на свет дополнительные возможности, таившиеся в недрах данной концепции: к этому побуждает ее «упругая субстанция» реальности, с которой теория столкнулась наконец лицом к лицу как с вопросом своей собственной жизни и смерти. Это обстоятельство, на наш взгляд, и выявилось в более поздних работах Парсонса, написанных в соавторстве с Платтом, которые были посвящены американскому студенчеству, — работах, которые, если можно так выразиться, были заранее обречены на недооценку их теоретического значения именно в связи с «казусом 1965 года».

В этих работах — книге «Американский университет» [42] и эссе «Высшее образование и изменение социализации» [41] — делается попытка объяснить различие в поведении американской молодежи в 50-х и 60-х годах, проявившееся в столь драматических формах, что они стали загадкой для социологии. Это объяснение дается на основе применения к «феномену» американской молодежи основополагающего тезиса структурного функционализма, согласно которому структурная дифференциация, совершающаяся в обществе, требует изменения в процессе социализации. Эти изменения, затрагивающие определенные возрастные группы молодого поколения, переживаются ими как нарушения жизненного цикла и воспринимаются так до тех пор, пока не будут полностью институционализированы нормы и ожидания нового процесса социализации. Вот эти нарушения привычного жизненного цикла, вызываемые новой ситуацией, в которой оказываются

молодые люди в высших учебных заведениях, предъявивших к ним новые требования, и явились, согласно Парсонсу и Плэтту, источником трений и напряжений, обостривших молодежный нонконформизм, доведя его до грани протеста.

Источником проблем, тающих в себе и «дисфункциональные» возможности, оказывается таким образом временное отставание в «полноте институционализации», происходящее на стадии пребывания молодежи в высших учебных заведениях, которую Парсонс и Плэтт назвали «студийной». Имеется в виду отставание темпов распространения процесса социализации молодежи, осуществляемой в колледжах и университетах за период, отведенный для обучения студентов, от требований «прогрессивно дифференцирующегося» американского общества, которое нуждается в возрастающем числе специалистов с высшим образованием, обладающих высоко профессионализированными знаниями.

Основная линия социально-психологической напряженности, вылившейся, в частности, в форму эксцессов молодежного нонконформизма и студенческого бунта 60-х годов, пролегает, согласно концепции Парсонса-Плэтта, между требованиями, предъявляемыми молодому человеку, который обучается в высшем учебном заведении, с одной стороны, его «группой ровесников» (тяготеющей к юношеской «молодежной культуре»), а с другой — самой существующей системой обучения, имманентными ей целями и задачами («студенческой культурой» высшего учебного заведения).

Эти требования находятся в резко конфликтных отношениях друг к другу, ибо ориентированы на диаметрально противоположные системы ценностей. При различении этих двух групп ценностей напрашивается аналогия между ценностями общины и общества. Эта аналогия тем более уместна, что молодежные «группы ровесников» имеют многие «общинные» черты, которые издавна воспроизводятся различными «бурсацкими» группами (оставляя у многих, переживших период «бурсачества», ностальгические воспоминания, толкающие к идеализации «общины» и «общинности» вообще). А требования, предъявляемые к студенту системой обучения в высшем учебном заведении современного типа, совпадают с требованиями, предъявляемыми к нему обществом в целом со всем характерным для него формализмом и рациональностью. Не случайно университет выступает для Парсонса и как «базис стабильности» «динамически развивающегося» высоко индустриального общества, и как модель его идеальной организации. Причем речь идет именно о «современном» университете в парсонсовском смысле слова, т. е. об университете не как носителе культуры традиции, традиции духов-

ности и интеллигентности вообще, а как воплощении ценностей «познавательной рациональности».

«Общины сверстников» — это и есть те «неформальные группы», которые возникают в своеобразной «интермундии» — в промежутке между семьей, с одной стороны, и иными официальными институтами социализации молодого поколения (с учреждаемыми ими «формальными коллективами») — с другой. Причем задолго до того, как студент обретет свою «общину ровесников» в стенах колледжа или университета, он уже успеет принять участие в различных группах этого типа как в школе, так и за ее пределами, благодаря чему оказывается уже приобщенным к подростково-юношеской «субкультуре» вообще, к миру ее ценностей, который поддерживается психологическим настроением каждой из «групп ровесников».

Согласно верному наблюдению Парсонса и Плетта, подобные группы характеризуются «эгалитарной солидарностью», предполагающей распространение групповых ценностных ориентаций среди всех членов и непосредственную передачу эмоциональных привязанностей и предпочтений от каждого из членов группы всем другим. Отсюда — та «бескомпромиссная обязательность», с которой поддерживаются среди студентов моральные образцы поведения, та нетерпимость, с которой осуждаются малейшие отклонения от них. Отсюда — «горячая преданность» студента целям своей «группы ровесников», «пылкость» в их защите (и безоглядность) в их реализации.

Приверженность студента целям, образцам и ценностям своей «неформальной группы» обладает ярко выраженной тенденцией к его «тотальной» самоидентификации с нею (вплоть до утраты своего собственного мнения, коль скоро оно берется в отличие от «мнения группы»; вплоть до утраты ощущения достоверности собственного «я», коль скоро оно взято в отличие от группового «мы»). Причём на противоположном полюсе все это порождает тенденцию к умалению значения всех иных групп, в конечном счете к тому, что Парсонс и Плетт назвали «этноцентризмом» [41, 250].

Как отмечалось выше, одним из источников тяготения молодого формирующегося поколения к ровесническим «общинам» является дефицит непосредственно-личностных («неформальных») контактов, возрастающий в условиях вынесения за пределы семьи все большего числа ее прежних функций, в условиях сокращения семьи как социального пространства индивидуальной самореализации. Другим таким источником, действие которого сказывается как в средней, так и в высшей школе, является неуверенность школьника или студента, оторванного от семьи, пе-

ред лицом новой ситуации и нового опыта, с которыми гораздо легче справиться «соборно», чем в одиночку. И чем больше эта ситуация и этот опыт отличаются от тех, с которыми формирующееся поколение имело дело в семье, тем более ярко выраженным будет его тяготение к «общинам ровесников», тем более некритичной будет приверженность «общинным» ценностям.

В свою очередь эта последняя создает благоприятную социально-психологическую атмосферу для идеализации и идеологизации «общинного духа» и «общинного начала» вообще — причина, по которой в рамках молодежной субкультуры возник гипертрофированный интерес к первобытной общине, общинно-родовому быту и «общинному духу» вообще, породивший соответствующие мифологемы, поведенческие установки и «трайбалистские» эксперименты контркультурного порядка.

Против всего этого комплекса «общинных» установок сознания, образцов поведения и целей деятельности, культивируемых в пределах «ровеснических групп», к которым спонтанно тяготеет студенческая молодежь, изживая в них свою неуверенность перед лицом нового жизненного опыта, и направлена, согласно концепции Парсонса — Плетта, вся система университетского образования. С точки зрения структурно-функциональной парадигмы, основная цель периода студенчества («студизусной» фазы) как периода прогрессирующей социализации заключается в том, чтобы высвободить молодого человека из-под «гипнотического» влияния «общины ровесников», преодолеть доминирующий в его сознании «молодежный архитип диффузной, аффективной, недифференцированной солидарности» [41, 255].

На этом этапе своего развития молодой человек должен проделать путь, аналогичный тому, который, согласно Теннису, совершает все человечество, переходя от общинной формы своей самоорганизации к общественной. В это время он взрослеет, становясь человеком, действительно ответственным за себя и свои поступки, но это становится возможным только в том случае, если ему удастся эмансипироваться от «тотальных» (и «тоталитарных») требований бескомпромиссной «группы ровесников», развить автономию, гибкость и силу собственного «я», уже не склонного к бессознательной идентификации с групповым «мы», но стремящегося к самостоятельному решению на свой страх и риск встающих перед ним жизненных проблем.

Это и будет переход от аффективного и импульсивного, т. е. безответственного (ибо ответственность за него несет группа, а не действующий индивид) поведения к поведению рациональному, осуществляемому под строгим контролем разума, т. е. ответственному; от поведения, отмеченного чертами инфантильной

немотивированности и спонтанности (ибо его подлинным источником чаще всего оказывается не осознанный индивидуально мотив, а групповое пристрастие, заражение групповым переживанием и т. д.), к поведению, для которого характерна привычка к осознанию его мотивов, к самокритике сознания, словом, к поведению, идентифицируемому как взрослое.

Как видим, картина социализации студенчества, предстающая в парсонсовских (совместно с Плэттом) работах 70-х годов, отнюдь не является идиллической. И хотя нарисована она с точки зрения структурно-функциональной, тяготеющей к модели «равновесия», над нею явно витает дух совсем иной — конфликтной парадигмы. Старр прав: возрастная студенческая группа («община ровесников»), которая в парсонсовской работе 1965 г. расценивалась скорее как содействующая переходу молодых людей к взрослому состоянию, чем как препятствующая этому переходу, теперь представлена как препятствие на этом пути [41; 42].

Но это ведет к более далеко идущим последствиям, к более существенным трансформациям в рамках парсонсовской концепции, нежели те, что констатирует этот критик Парсонса (а быть может, и сам Парсонс). Весь процесс социализации студенчества предстает теперь как конфликт двух тенденций, двух форм, двух способов социализации — общинного и общественного, — конфликт, общая перспектива которого — разложение общинных начал, общинных способов контакта в среде молодежи и утверждение (на их развалинах) диаметрально противоположных — общественных, рационально-правовых. И если в отношении задач и конечного результата процесс социализации студенческой молодежи и можно рассматривать как функционально значимый, то совершенно очевидно, что реализуется эта функциональная значимость через напряженнейший и богатый многообразными коллизиями конфликт.

С этой точки зрения и получают теперь объяснение как молодежный бунт середины 60-х годов, так и сопровождающие его идеологические (и контркультурные) феномены, подорвавшие в свое время «кредит» структурно-функциональной парадигмы. В работах Парсонса-Плэтта молодежный нонконформизм, молодежный бунт и их контркультурная идеологическая «аранжировка» предстают как различные формы сопротивления — скорее символические, чем реальные (ибо социальная суть дела выражалась в них не прямо, а косвенно), — студентов той самой социализации, неудобства и тяготы которой они должны были испытать, чтобы вступить в период (ранней) зрелости. Студенты, согласно Парсонсу и Плэтту, так сказать, били по мешку, а имели в виду осла: выдвигали различные «темы инакомыслия»,

например расовое угнетение, американский милитаризм и т. д., а на самом деле всячески тормозили действительно трудный и не лишенный серьезных напряжений процесс их реального повзреления, предполагавший решительный разрыв с «архетипами» сознания и поведения «ровеснических групп», к которым они принадлежали. Это обстоятельство, естественно, не могло сказаться и на характере обсуждения в рамках студенческого бунта вышеупомянутых тем: в духе свойственной непреодоленному инфантилизму «диффузной, аффективной и недифференцированной солидарности» обсуждение этих тем (равно как и соответствующее поведение) характеризовалось элементами экзальтированной иррациональности, анархизма и антиинтеллектуализма, морального абсолютизма и непрактичности и пр.

Впрочем, при этом Парсонс не отказывается от той самой общей предпосылки своей прежней работы, которая, собственно, и обеспечивала оптимистичность его представлений насчет итоговой успешности социализации студенческой молодежи. Как свидетельствуют работы, написанные им совместно с Платтом, он по-прежнему исходит из того, что самым общим движущим мотивом, сообщающим энергию как «нормальной» социализации студенческой молодежи, так и «дисфункциональным» отклонениям от нее, является стремление молодых людей занять место взрослых, заменив их в качестве исполнителей соответствующих функций. Правда, теперь появляются более драматичные формулировки, например, насчет «инцестуозно» окрашенного (т. е. несущего в себе кровосмесительные «притяжения — отталкивания») стремления студентов «стать частью академической системы», оттеснив старшее поколение профессоров и преподавателей. Но в целом благодаря непоколебленной предпосылке насчет неизменного фундаментального мотива, движущего молодыми людьми по (скользкому и тернистому, как теперь оказалось) пути социализации, у Парсонса сохраняется уверенность в том, что движение это приведет их в конечном итоге «куда следует».

Однако именно в данном пункте, покоящемся на взятой без доказательства (ибо она представляется само собой разумеющейся) предпосылке, структурно-функциональная концепция социализации студенчества обнаружила свою наибольшую уязвимость. В молодежном бунте, а в особенности в сопровождавшем его «тотальном нонконформизме», вылившемся в форму контркультурной идеологии, выявилось одно парадоксальное обстоятельство, на которое обратили внимание многие оппоненты Парсонса. В отличие от того, что он думал, студенчество вовсе не торопилось занимать место старшего поколения, ища своих способов самореализации как бы «по ту сторону» мира взрослых, и уж

во всяком случае не на пути соперничества с ними за выполнение их функций.

Как отметил К. Кенистон, давно уже занимающийся проблематикой молодежи и молодежного нонконформизма, в одной из более поздних своих работ [41, 23], значительная часть молодых людей ищет своих прерогатив на совсем иных путях, нежели тот, который мог бы привести их к борьбе за прерогативы их родителей. Эти молодые люди со всей свойственной им неистовостью требуют «потенциально неопределенной пролонгации» своего «не-взрослого» состояния. Иначе говоря, они не только не требуют «прерогатив», которыми обладают взрослые, но вообще не хотят быть взрослыми, стремясь продлить свое «молодежное» состояние настолько, насколько это им удастся. Борьба, следовательно, ведется за вполне реальную цель, которая, однако, диаметрально противоположна той, что предполагается само собой разумеющейся в парсонсовской концепции социализации студенчества: «значительная часть» молодежи, участников студенческого бунта во второй половине 60-х годов, боролась за то, чтобы не повзрослеть, а если это невозможно — чтобы оттянуть момент повзросления на неопределенно долгий срок.

Правда, наткнувшись на этот факт колоссальной важности и значимости, американские социологи не только не дали верной его интерпретации, но и описали его не вполне адекватно, что не могло не снизить значимость их открытия. Чаще всего этот факт толкуют в том смысле [см., например, 25], что контркультурная молодежь — молодые люди, гипертрофировавшие протест против «мира взрослых» до отказа от всякой культуры вообще, отказывается не только от «замещения» взрослых в их социальных функциях, но и от всех их привилегий, более того, от всех наслаждений, характерных для «взрослого» типа существования.

На самом же деле ситуация складывается несколько иная: молодежь, о которой идет речь, отнюдь не отказывается от тех привилегий и наслаждений, которыми пользуются взрослые; однако ей нет смысла вести борьбу за них, ибо, коль скоро идет речь об обеспеченных молодых людях из «средних классов», воспитанных в духе «психологии изобилия и вседозволенности», они уже давно пользуются этими привилегиями и наслаждениями и даже успели порядком пресытиться ими. Потому-то и складывается иллюзорное впечатление, будто нонконформистская и контркультурная молодежь готова отказаться не только от социальных обязанностей и обязательств, которые выполняют их «отцы», но и от тех прав и удовольствий, которыми последние пользуются как бы «в обмен» за первое.

В действительности речь идет о том, чтобы, сохранив все права и возможности удовольствий, которые с близоруким поспешностью предоставили молодым людям их «отцы», зараженные «психологией изобилия и вседозволенности» (культивируемой «обществом потребления»), уклониться от выполнения соответствующих обязанностей и обязательств. В этом и заключается истинный смысл «тотального нонконформизма», обнаруженного бунтующими студентами из «средних классов», начиная с середины и до конца 60-х годов, причем не только в США, но и в ряде других стран индустриально развитого капитализма.

Только опираясь на этот вывод, можно было бы избежать упрека, который звучит по адресу структурно-функционального объяснения молодежного нонконформизма и студенческого бунта так же часто, как и по адресу парадигмы «семейной социализации», а именно упрека в антиисторизме, в неспособности объяснить, почему с данным феноменом пришлось столкнуться именно в США и других странах индустриально развитого капитализма и как раз в 60-е годы, а не в другое время.

Дело в том, что именно в этих странах государственно-монополистический капитализм конституировался в виде так называемого общества потребления, породившего своеобразную «психологию изобилия и вседозволенности», в атмосфере которой происходило формирование как раз того поколения, которое в 60-е годы стало носителем «тотального молодежного нонконформизма», породившего, с одной стороны, студенческий бунт, а с другой — контркультуру. Причем в обоих случаях мы имеем дело с формой — в первом случае менее, во втором более адекватной — отказа определенной части молодежи Запада «платить по счетам», которые слишком щедро и слишком неосмотрительно открывали ей «отцы» из высшей прослойки «среднего класса». Щедрый аванс был давно уже получен и истрачен детьми преуспевающих родителей: они «не имели отказа ни в чем» начиная с раннего детства. Но тем более остро должна была встать проблема «отказа» от привычки к «безотказному» существованию в период, когда общество потребовало от них «повзросления»: бунт был неминуем, и только родители, ослепленные «психологией изобилия и вседозволенности», могли воспринять его как нечто неожиданное. Он разразился как раз в тот момент, когда американский «истабlishмент» предъявил «счет» той части молодежи, на которую он (судя по работе, выпущенной Парсонсом в 1965 г.) возлагал наибольшие свои надежды, ибо это была молодежь из наиболее обеспеченной части «среднего класса».

Это последнее обстоятельство в значительной степени обезнуживает аргумент против концепции Парсонса — Платта, чаще дру-

гих выдвигаемый их оппонентами из числа американских социологов, а именно апелляцию к тому факту, что наиболее активными «протестантами» были студенты элитарных колледжей, которые, казалось бы, должны были испытывать меньшие напряжения социализации (поскольку они меньше страшились за свое экономическое и профессиональное будущее). В основе подобной аргументации (см., например, 22, 294) лежит полное непонимание реальных источников и механизмов, вызвавших «конфликт социализации» у молодежи из высшей прослойки «среднего класса». Ибо реальным источником конфликта было именно нежелание упомянутой части студенчества переходить черту, отделяющую его от «взрослого мира», стремление любыми средствами оттянуть момент вступления в уготованное ему «экономическое и профессиональное будущее». И «гарантированность» этого будущего, лишь подчеркивавшая неотвратимость его наступления, представляла в глазах обеспеченных студентов, которых ожидали лишь новые обязанности, не компенсируемые новыми правами (ибо ими-то они уже давно пользовались благодаря попустительству либеральных родителей), совсем не под знаком «плюс».

Как это ни парадоксально на первый взгляд, но именно для наиболее обеспеченных студентов из элитарных колледжей проблема социализации, включения в мир «взрослых обязанностей» оказывалась глубоко конфликтной, антинорматически неразрешимой; и наоборот: для студентов, которые были менее обеспеченными, которые рассчитывали получить то, чего недоставало им в настоящем, после окончания высшего учебного заведения, во «взрослом» состоянии, социализация вовсе не представляла столь антинорматической проблемы, хотя социальная дистанция, которую им предстояло преодолеть, была гораздо более длинной.

Надо сказать, что рассмотренное обстоятельство не только подрывает один из наиболее распространенных «фактических» аргументов против концепции Парсонса—Плэтта, но и сильно колеблется парсонсовский постулат, априори утверждающий «естественную» склонность, «естественное» стремление молодого поколения занять место взрослого. Можно утверждать, что чем больше затягивается период «образования и воспитания» молодого поколения (сперва оно ограничивалось в основном обучением в начальной школе, затем в средней, восьми- или десятилетней, наконец, оно обнаружило тенденцию включить в себя и период обучения в высшем учебном заведении), тем больше риска, что «естественное» влечение ребенка, подростка, юноши заступить место «взрослого» исчерпается где-то на полпути. Во всяком случае применительно к студенческому периоду социализации молодого поколения можно с очевидностью констатировать, что здесь «ес-

тественное» стремление студюозуса занять место взрослого уже перестает быть определяющим. Оно само, в свою очередь, оказывается в зависимости от конкретных социальных «конstellаций»: например, от того, исчерпан ли для той или иной прослойки резерв «перспектив», открываемых для нее «взрослым состоянием», ожидаются ли от этого состояния какие-то новые права (в обмен на совершенно очевидные обязанности) или нет.

Что касается Парсонса, то хотя он и склонен рассматривать молодежный протест, принимающий контркультурные формы, как результат затянувшейся социализации молодого поколения, однако источником его по-прежнему считает нетерпеливое стремление молодых людей занять место старших. И тогда действительно становится неразрешимым парадоксом факт, зафиксированный целым рядом американских социологов, что нонконформистская молодежь, игравшая решающую роль в ходе студенческого бунта, не только не спешила занять место старших, но, наоборот, всячески стремилась уклониться от этой перспективы, создавая соответствующую — контркультурную — идеологию (все равно, какие оттенки она имела — хиппистски-битнические, «новые левые» или «постлефтистские»).

Рационально объяснить этот парадокс можно лишь в том случае, если мы примем предпосылку, диаметрально противоположную парсонсовской: идею угасающего стремления молодежи занять место старшего поколения, коль скоро ее социализация слишком затягивается. В результате такого затягивания молодое поколение, взрослеющее в биологическом смысле (тенденция, усугубляемая акселерацией), но не получающее социально значимого удостоверения этого факта со стороны общества, а потому не пользующееся правами и прерогативами взрослых людей, начинает мало-помалу присваивать себе эти права и прерогативы, так сказать, явочным порядком.

Причем реальными формами общения, в рамках которых это происходит, являются «группы ровесников», а культурно-идеологической сферой, где происходит осмысление и утверждение «неофициального» присвоения взрослых прав и прерогатив, становится молодежная субкультура (обреченная — в силу известной неестественности сложившейся ситуации — порождать контркультурные устремления, абсолютизирующие молодежную оппозицию «миру взрослых»). Здесь-то, в «общинах ровесников», обладающих собственной молодежной субкультурой, и происходит компенсация всех неудобств, связанных с затянувшимся процессом социализации молодых людей, а вместе с тем и угасание стремления молодых «тотальных нонконформистов» занять место старшего поколения. Но таким образом конкретной, фактической причиной

бунта оказывается уже не затянувшаяся социализация, а нежелание прервать ее, боязнь принятия взрослых обязанностей — главный синдром патологически затянувшегося периода инфантильности, превращающего биологически «перезревших», а социально «недозревших» людей в инфантилов.

Следует, однако, подчеркнуть, что возражения подобного типа по адресу парсонсовского объяснения молодежного нонконформизма, студенческого бунта и контркультуры не встречаются в американской литературе. Инерция умонастроений 60-х годов, ассимилированных американскими социологами сравнительно поздно (но с тем большей склонностью к их догматизации), создала идеальную атмосферу, в рамках которой основные возражения Парсонсу делались и делаются до сих пор, как свидетельствует доклад Старра на 9-ом Всемирном социологическом конгрессе, с совсем другой стороны. Если попытаться свести все возражения по адресу парсонсовской концепции социализации молодежи к самой общей формуле, то она будет звучать так: Парсонс не понимает всемирно-исторической роли молодежи вообще и всемирно-исторического значения движения американской молодежи в 60-е годы в частности; эту-то «суть дела» и выразил Старр в своем докладе.

Хотя Парсонсу и удалось многое сделать для выявления специфического положения молодежи в системе общественного целого, что рассматривается как несомненное преимущество структурно-функциональной концепции по сравнению с парадигмой «семейной социализации», этот социолог не довел свое понимание до выделения молодежи в качестве особого культурно-исторического феномена, располагающегося не только «внутри» системы, но и как бы «рядом» с нею. Точка зрения Парсонса была и оставалась взглядом на молодежь с позиции общественного целого, рассматривающего ее как свою часть — существенно важную, но все-таки подчиненную. Что же касается критиков структурно-функционального подхода к молодежи, то им хотелось бы, чтобы в социологии была представлена и точка зрения молодежи на систему, чтобы последняя была рассмотрена и оценена с точки зрения специфических интересов и потребностей молодежи, выходящих за пределы социального целого и даже находящихся в конфликте с ним.

В рамках общих посылок структурного функционализма это требование выступает как нонсенс: ведь система — это *все*, имеющее отношение к внутренней самоорганизации общества, и *за* ее пределами не мыслится ничего, что имело бы существенное отношение к самоорганизующемуся общественному целому. Следовательно, все, даже то, что по видимости выходит за пределы данной системы, может и должно быть объяснено только «изнутри» этой последней — либо как ее нормальная функция, либо как отклоне-

ние от этой функции, объясняемое, однако, лишь из ее связей с социальным целым. Отсюда — естественное стремление Парсонса все аспекты поведения бунтующей молодежи, равно как и все способы идеологического осознания этого поведения (от «новых левых» до «чисто» контркультурных), объяснять исходя из «дисфункциональных» последствий затянувшейся социализации молодого поколения. А это, с точки зрения его антифункционалистски настроенных критиков, есть чистый редукционизм, не позволяющий увидеть то исторически новое, что принес с собой молодежный нонконформизм 60-х годов.

Критики Парсонса хотели бы «перевернуть» структурно-функциональную постановку вопроса: приняв за исходный момент поведение бунтующей молодежи и содержание ее идей и лозунгов, оценить с этой точки зрения «ценность» ценностей и «нормальность» норм существующей системы и способ ее функционирования. Критерием истинного оказывается таким образом не целое (система общества со всеми его отправлениями) — постулат, разделяемый структурными функционалистами с Гегелем, хотя и подвергнутый социологической редукции, — а часть его, принятая за важнейшую. При этом основании, на котором одна из «частей» общества принимается за важнейшую, служит предположение, что именно с нею связаны наиболее глубокие и фундаментальные — исторические — изменения общества.

Такова внутренняя логика, влекущая критиков структурного функционализма от социологии, озабоченной вопросом о том, как возможно общество вообще и каковы принципиальные законы его самовоспроизводства, к социальной философии, отправляющейся от вопроса о том, как возможна трансформация общества и переход от одной его формы к другой, т. е. как осуществляется история. И, как видим, то обстоятельство, что предметом социологической полемики выступает здесь совершенно конкретный, даже партикулярный феномен — молодежь и ее поведение в одной стране и на протяжении одного десятилетия, отнюдь не мешает такому переходу, а, наоборот, стимулирует его. Не мешает этому переходу, как мы увидим далее, и тот факт, что — во всяком случае, поначалу — осмысливается он как чисто социологическое движение, представляющее собой замену одной из социологических парадигм другой, более отвечающей специфике исследуемого феномена.

3. Опыт использования мангеймовской концепции поколений

Для американских оппонентов Парсонса, озабоченных тем, чтобы вывести проблему молодежи за пределы структурно-функционального контекста общества на уровень «исторического измерения»

(а они сами, подобно Старру, принадлежали к молодому поколению социологов, сформировавшемуся на рубеже 60-х—70-х годов), буквально должна была стать находкой «концепция поколений», разработанная известным «социологом знания» К. Маннгеймом еще в 30-е—40-е годы. Социологам, разочаровавшимся в возможностях структурно-функциональной парадигмы, Маннгейм импонировал тем, что в центре его внимания была проблема, которая не находила адекватной постановки в рамках парсонсовского мировоззрения: проблема социального бытия как исторического становления, социальной реальности как реальности исторического времени. У социологов, стремившихся к теоретическому фундированию проблемы молодежи как специфической и не только не подчиненной проблеме «общественного целого», но, наоборот, главенствующей над нею, Маннгейм должен был вызывать энтузиазм своей точкой зрения на молодое поколение как на основного носителя, главную «витальную силу» исторического прогресса.

В миросозерцании Маннгейма четко фиксируются два момента, связывающие его с «философией жизни» — модным умонастроением первой четверти нашего столетия, вновь возродившемся на Западе в молодежном бунте 60-х годов, а именно: решительное предпочтение «становления» — «ставшему» и (не всегда осознанное и не везде последовательно проведенное) стремление «укоренить» социальную реальность в биологической, поставив общественные изменения в зависимость от «космических» ритмов жизни и смерти. Оба эти момента и сливаются в маннгеймовской «концепции поколений», согласно которой постоянным «динамическим фактором», производящим социальные изменения, является «биологическая последовательность поколений». Причем фактическим носителем динамизма оказывается каждый раз именно молодое поколение, обеспечивающее «свежий контакт» с унаследованной культурой, несущее с собою новую историческую реальность.

Вопросы о том, чему мы обязаны фактом существования самой этой культуры и каким образом обеспечивается известная целостность и самоидентичность каждой определенной социокультурной общности, в общем мало интересуют Маннгейма. В центре его внимания смещение акцентов в уже наличной культуре — акт, благодаря которому новое поколение присваивает из нее себе то, что ему ближе, что более соответствует направлению его жизненного порыва.

В соответствии с логикой «философии жизни», в орбите которой оказываются исходные постулаты Маннгейма, основным элементом, конституирующим поколение, является общность переживания определенной группы людей, связанная с общностью их позиции в социальном пространстве — времени, хотя и не детермини-

роваяная им полностью (поскольку допускаются различные типы переживания одной и той же исторической реальности). Согласно маннгеймовскому воззрению, об общности, возникшей на основе поколения, мы можем говорить лишь там, где современники в качестве интегрированной группы участвуют в общем переживании. Через последнее, собственно, и осуществляется интеграция современников, т. е. людей, «расположенных» в одном и том же времени, в социально значимую группу [35, 113].

Участвовать в общем переживании некоторой конкретной исторической проблемы, с которой сталкивается данное поколение, — это значит быть частью этого последнего как некоторого актуального, фактически существующего в данный момент коллективного образования. Однако, несмотря на свою целостность, позволяющую социологически фиксировать его, «актуальное поколение» расчленено внутри себя на ряд принадлежащих ему «генерационных единиц», различающихся спецификой способов, с помощью которых ими отрабатывается общий материал, с каким имеет дело поколение в целом.

Подобно тому как общность переживания проблем, «судьбически» важных для современников, объединяет их в поколение в широком смысле («актуальное поколение»), различия в формах и способах этого переживания конституируют в общих рамках «актуально» существующего поколения разнообразие «генерационных единиц». В рамках этого разнообразия общее единство поколения сохраняется и воспроизводится благодаря действительности их «параллельного отклика» на одни и те же социальные события, на одну и ту же «злобу дня».

Отклики эти, характеризующиеся определенными чертами, свойственными поколению в целом, выражающими общность переживания им жизненных проблем, формулируются в пределах конкретных социальных групп, в контексте непосредственного контакта людей одного поколения. Здесь находят свое выражение «формообразующие тенденции», «фундаментальные интегративные предрасположения», «коллективные устремления», разделяемые членами соответствующей «генерационной единицы». Здесь закладываются основы «дистинктивного единства стиля», выражающего способ переживания жизни данным «актуальным поколением».

Как видим, выделяя формообразующие тенденции каждого нового поколения, определяющие его специфический вклад в культуру, Маннгейм отстраивается от тех аспектов молодежного общения, которые ранее были определены нами как общинные («община ровесников») в отличие от общественных и которые скорее обособляли молодежные группы от социального целого, чем приоб-

щали к нему. Культурообразующие факторы связываются как раз с «неформальными» аспектами непосредственного общения молодых людей друг с другом, которые, согласно Парсонсу, должны быть преодолены в ходе действительного повзреления молодежи. До тех пор, пока это преодоление не состоится, личность молодого человека останется в зависимости от коллективного «мы» соответствующей «неформальной группы», и его нельзя будет считать действительным обладателем того свободного и самостоятельного «я», которое является необходимым условием ответственного решения зрелого человека.

Иначе говоря, истинными и в конечном счете единственно реальными социальными связями для Парсонса являются те, посредством которых индивид включается в «тотальность» общества, целостность «системы». Остальные же, и в частности те, что устанавливаются между молодыми людьми в «неформальных группах ровесников», предстают как вторичные, если не побочные, а потому должны быть либо устранены вообще, либо отодвинуты на подобающее им второстепенное место в процессе действительной социализации индивида. По этой причине культуры, возникающие как результат «обживания» молодежью этих неустойчивых связей, этих форм общения, играющих скорее компенсаторную роль, должны рассматриваться не как подлинные культурные образования, а как их временная замена (эрзац) — как субкультуры, судьба которых — быть преодоленными истинной культурой.

У Маннгейма же дело обстоит диаметрально противоположным образом: для него истинно реальными связями оказываются в конечном счете связи «поколенческие», возникающие на основе общности переживания более или менее значительной группой современников (в свою очередь, расчлененной на более узкие «генерационные единицы») цепи взаимосвязанных — и «судьбически» важных для них — жизненных проблем, с которыми все они столкнулись на данном историческом отрезке времени, в неповторимом историческом «здесь и теперь». Этим связям предстоит оставаться основополагающими на всем последующем пути социальной жизни поколения, которое обречено существовать наряду с другими «поколенческими когортами» в виде некоторого замкнутого целого, имеющего с другими группами чисто внешнюю связь — результат формального, но отнюдь не содержательного контакта: нечто вроде экипажа подводной лодки, связанного с другими экипажами лишь по радио, да еще при условии, что эти подлодки никогда не всплывают на общую для всех них поверхность.

Поэтому социально значимыми оказываются лишь те культурные образования, которые возникли и оформились в рамках замкнутых «поколенческих групп» как результат переживания ими

совершенно уникальной судьбы, обретенной в сумрачном океане Времени, Истории и т. д. Что же касается культуры в более широком и, главное, в общезначимом смысле, то хотя она и признается, но ей отводится роль «проформы», общего обозначения реально несовместимых (а потому даже не противоборствующих друг с другом) поколенческих культур. То же самое относится и к социальным связям общественного (в отличие от общинного) типа, которые, конечно же, нельзя было не признавать в качестве фактически существующих.

От опасного вывода в духе солипсизма (коллективный солипсизм и нарциссизм «поколенческой группы», проецирующей на мир свои собственные переживания, а потому неспособной различить переживание и его объект) Маннгейм, как и многие другие его коллеги, попавшие в теньта мировоззренческих предпосылок «философии жизни», пытается спастись путем типологизации коллективных переживаний. Он постулирует существование нескольких основных типов переживания исторической реальности, повторяющихся в различные эпохи на протяжении человеческой истории. Смену этих типов, а также преобладание в одно время одних, а в другое — других Маннгейм ставит в зависимость от последовательности исторических ритмов — более быстрого или, наоборот, более медленного.

Более быстрый темп социального изменения обеспечивает большую вероятность того, что «поколенческая когорта» («партикулярная генерация групп», объединенных своим местоположением в социально-историческом пространстве) будет реагировать на динамически меняющуюся ситуацию, опираясь на свои жизненные и культуротворческие силы (на свои собственные «энтелехии», выражаясь витализированным маннгеймовским языком). Если же молодое поколение застает период относительной социальной стабильности, замедленности исторических изменений, то у него возникнет естественная склонность к тому, чтобы «моделировать себя» в соответствии с более старой и фундаментальной культурной традицией. Его культуротворческий порыв облачается в готовые формы традиционализма. Соответственно, если в период более медленных социальных изменений молодежь предпочитает ориентироваться на культурные ценности и образцы поведения старшего поколения, то в период убыстренной социальной динамики, наоборот, старшее поколение становится все более восприимчивым к молодежному влиянию [35, 117].

В общем, согласно Маннгейму, периодам замедленного исторического развития более соответствует традиционалистский стиль мышления, ориентированный на ограниченный набор неизменных норм (абсолютов), тогда как убыстрение исторического темпа

и ритма, находящее свое выражение в быстро следующих друг за другом социальных изменениях, делает более вероятным доминирование рационального стиля мышления, отмеченного печатью определенного скептицизма. В аспекте политическом периодам медленных социальных изменений будет более соответствовать консерватизм, периодам быстрых и бурных — либерализм и радикализм.

В периоды ускоренного социального развития базисные установки и предрасположения людей должны изменяться так быстро, что для них уже не подходят традиционные образцы «переживания, мышления и выражения». Не годится для этих периодов и незаметная, непрерывная модификация этих образцов, постепенно приспособляемых к изменившемуся положению вещей. Это — периоды доминирования сознания, которое можно было бы назвать модернистским или авангардистским, поскольку для него характерен именно разрыв с традиционными способами культурного освоения нового опыта и новых переживаний, попытка «оформлять» их безотносительно к культурной традиции. В этот период, если верить Маннгейму, весь новый опыт концентрируется в среде молодого поколения; в рамках «генерационных единиц» этого поколения консолидируются «новые фазы опыта», сплачивающие их реальных носителей; здесь возникает и новый творческий импульс, и новый «центр формообразования» («конфигурации»). Так складывается «новый поколенческий стиль», выражающий «жизненную силу» молодого поколения [35, 124—125].

Описанный здесь механизм возникновения и оформления культуротворческих импульсов и есть, по Маннгейму, механизм становления идеологий: творчество культуры оказывается, таким образом, тождественным созданию идеологии, и наоборот. Доминирующий фактор образования идеологии — коллектив, точнее, коллективное переживание; идеологизация этого переживания не что иное, как придание ему определенной формы, представляющей собою его «рационализацию», «артикулирование» направляющего его группового интереса (а высший интерес группы — это ее самосохранение). Реакция группы, озабоченной самосохранением и самоутверждением, на «судьбические» для нее проблемы эпохи и есть истинный источник идеологии, которая лишь придает этой реакции более общую форму, возводя ее на уровень типической (и в этой типичности — общезначимой) идеологической структуры.

В этой форме идеологии предстают, согласно Маннгейму, как «глобальное выражение» интеллектуального смысла исторических событий; «всеобщность» формы, в которую отливается коллективная реакция группы на историческую «злобу дня». Они

суть не что иное, как выражение доминирования ее общинного начала над индивидуальным, группового способа реагирования над индивидуально-личностным. Не индивид, не личность, а именно коллектив, группа, выступает у Маннгейма как истинный носитель формообразующих и интегративных принципов, с помощью которых объединяется (и категоризируется) хаотический материал человеческих переживаний. Четкость, артикулированность и общезначимость идеологии — это выражение ее триумфа над зыбкостью, неопределенностью и партикулярностью индивидуальных устремлений и переживаний — шкала ценностей, как видим, диаметрально противоположная парсонсовской, где возрастание степени общезначимости идет рука об руку с возрастанием степени индивидуализации, а зависимость индивида от локальных «групп ровесников» имеет своим прямым коррелятом партикуляризм.

Вот эту-то маннгеймовскую схему, в которой «концепция поколений» оказывается чем-то вроде «онтологического фундамента» «социологии знания» Маннгейма и, в свою очередь, увенчивается ею, молодые оппоненты Парсонса типа Старра и пытаются использовать для объяснения молодежного нонконформизма и студенческого бунта 60-х годов. Мотив ориентации на эту схему молодых социологов радикальной направленности вполне понятен: она дает возможность осуществить полную (скорее социально-философскую, чем социологическую) переоценку ценностей в рассмотрении молодежного движения, поскольку отправным моментом такого рассмотрения оказывается априорно положительная оценка любых действий и поступков молодого поколения, какими бы они ни были. Ведь уже «новый тип переживания», конституирующий новое поколение, рассматривается как нечто позитивное само по себе — как новая историческая реальность, утверждающая себя вне зависимости от того, как мы к ней относимся, а потому предполагающая только один тип адекватного отношения: полное и безоговорочное принятие.

Таким образом молодыми радикально настроенными социологами была обретаена наконец искомая концепция, в самом фундаменте («генетическом коде») которой было уже заложено одобрительное отношение к любым действиям и воззрениям по принципу: это ново — значит хорошо, это молодо — значит прогрессивно. И все последующее «изучение» молодежи и ее поведения могло проводиться с тем более скрупулезным соблюдением всех внешних форм «объективности», чем более отчетливым было молчаливое убеждение в том, что конечным результатом исследования будет положительная оценка изучаемого объекта. Иначе говоря, маннгеймовская парадигма «задавала» исследуемый объект

так, что все подлежащие выявлению его характеристики уже заранее были помечены знаком «плюс» как выражение «становящейся» исторической реальности, которая (всегда!) гораздо более ценна, чем «ставшая», а потому «омертвевшая» и заслуживающая только одного — решительного устранения.

В соответствии с такой радикальной «переоценкой ценностей», произведенной в рассмотрении молодежного нонконформизма, молодежного бунта и контркультуры на основании маннгеймовской парадигмы, все то, что вызывало тревогу у социологов парсонсовской школы, теперь оказалось поводом для энтузиазма и радужных надежд. Прежде всего это касается самого факта «затянувшейся социализации», чреватой, согласно Парсонсу, «дисфункциональными» возможностями, затрудняющими включение молодежи в социальное целое. Вместе с Маннгеймом его нынешние последователи склонны рассматривать возникающую в результате этого ситуацию исключения молодежи из реального практического участия в экономической и политической жизни общества как уникальный дар судьбы: благотворную возможность для молодого поколения «достичь большего знания» о самом себе и окружающих его реалиях — знания, которым будет отмечена политическая ориентация этого поколения до конца жизненного пути [54, 22—23]. То, что Парсонс расценивал как юношеский «этноцентризм», возникающий из абсолютизации психологического климата, ценностей и образцов поведения «общин ровесников», значение которых в процессе молодежной социализации рассматривалось как сугубо временное и «компенсаторное», теперь возводится на пьедестал как условие уникального опыта «исторического становления», каковым каждое новое поколение может и должно облагодетельствовать человечество, поднимая его на новую ступень Истории.

То же, что многочисленными критиками студенческого активизма и революционаризма 60-х годов (равно как и «варварства контркультуры») подвергалось критике за непродуманность, неартикулированность и просто сумбуренность, теперь поднимается на щит как «юношеский ответ» на крупные исторические проблемы и противоречия, возникшие в социальной структуре. Заранее объявленная единственно истинным воплощением новой исторической реальности нонконформистская молодежь, взятая со всеми ее эксцессами и экстравагантностями (нередко имевшими, как известно, весьма печальные общественные последствия «лево»-экстремистского, террористического и просто уголовного толка), неожиданно предстает в роли «священного дуба», по невнятному щедосту листвы которого предлагается предсказывать Будущее. И чем более импульсивным и немотивированным оказывается при этом поведение молодых людей (черта, характеризующая инфан-

тильный образ действий и инфантилизм вообще), чем более спутанным и противоречивым представляется их образ, а точнее, сумятица мыслей; словом, чем более «темным» представляется «смысл» шелеста «ветвей священного дуба», тем большую ценность приобретает он сам как предмет «лево»-радикальных социологических упражнений в «гадании», прорицании «утопической перспективы» [ср., например, 54].

При желании можно сделать шаг дальше, представив эту темноту смятенного сознания молодежи, выбитой из седла и низведенной до уровня современного «люмпенства» (скорее в античном, чем в нынешнем смысле слова, ибо речь идет о тех «люмпенах», которых древние называли «трутнями»), как **новый свет**. Причем делается это, естественно, не без ссылок на вновь счастливо обретенного Маннгейма, дававшего понять, что «молодежный протест может выдвинуть новые формы сознания», — тезис, который получил довольно выразительное разъяснение у идеологов контркультуры в свете концепции «наркотического расширения сознания» и оккультизма, новейших версий «соматической мистики», черной магии и шаманизма.

За описанной нами переориентацией молодого поколения социологов в сторону парадигмы маннгеймовского типа нетрудно увидеть существенный мировоззренческий сдвиг, находящийся, кстати, в прямой связи с той идейной атмосферой, которая была создана в США к началу 70-х годов студенческим бунтом и контркультурой и в орбите которой оказалась, в частности, и «лево»-радикальная социология. Речь идет не только о решительном выборе в пользу принципа «становления» (в противоположность принципу «бытия», лежавшему в мировоззренческом фундаменте парсонсовских построений), но и о целом ряде теоретических экспликаций, находящихся в прямой или косвенной связи с этим исходным принципом.

Первой такой экспликацией общефилософского порядка оказывается субъективизм — волюнтаристски-релятивистское представление о социальной реальности как о чем-то, целиком и полностью зависящем от действий, воли и желания индивидов, не обладающем своей собственной, независимой субстанциальностью. Социальная ткань предполагается в качестве чего-то абсолютно пластичного, полностью редуцируемого к взаимодействиям индивидов, их столкновениям и конфликтам (где побеждает сильнейший, чей закон и становится законом общественной реальности, — ницшеанская линия в социологии). На языке Старра это означает переход от понимания социальной реальности как «трансцендентальной» (т. е. обладающей закономерными связями и структурами, не зависящими от произвола включенных в нее индиви-

дов) к пониманию ее как «имманентной» (т. е. складывающейся на каждом данном этапе, вернее, в каждом данном «моменте» своей истории как случайный результат произвольной комбинации конфликтующих индивидов и групп).

Такая картина общества как хаотического поля «уникальных и изменяющихся событий», в котором отчетливо прочерчивается лишь одна организующая тенденция, не зависящая ни от человека, ни от человечества (и в этом смысле «трансцендентная», о чем забывает Сартр), — тенденция ритмической смены поколений, их становления, расцвета и гибели представляется более адекватной новому поколению американских социологов.

Совсем не трудно заметить, что подобная концепция вовсе не освобождает нас от «трансцендентных» аспектов социальной реальности, превращая ее в нечто целиком и полностью «имманентное», зависящее от конфликтных взаимодействий людей. Только «трансцендентный», субстанциально-независимый аспект общественной реальности оказывается, в рамках подобного представления, не социальным, не социокультурным, а чисто биологическим, связанным с физическим актом рождения и смерти человека как телесного существа.

Однако в духе идеологии контркультуры молодые социологи типа Старра предпочитают биологическую зависимость человека от природы его зависимости от общества, от культуры, от духовного измерения человеческого существования. Потому-то вышеупомянутое «освобождение» человека от социокультурных детерминаций рассматривается не как замена одних связей другими, а как подлинная эмансипация индивида для исторического творчества.

Отсюда — наивные восторги молодых (контркультурно настроенных, как мы можем теперь утверждать) американских социологов по поводу мангеймовской парадигмы, выдвигающей на передний план конфликт и соперничество между поколениями, «генерационными единицами» и оценивающей «свободу и изменение» — любое, лишь бы только несло нечто «новое» — выше «авторитета» (под которым понимается и авторитет культуры, культурной традиции и пр.) и «стабильности» (под которой в конечном счете понимается всякая упорядоченность, структурированность общественного целого) [54, 23].

Человек, «освобожденный» от авторитета культуры и культурной традиции, от социокультурных детерминаций (т. е. отданный во власть природно-биологических стихий и ритмов и в лучшем случае предстающий как анонимный член «ровеснической общины», полностью подчиняющей себе его индивидуальное «я», лишаящей его права на самостоятельное и ответственное реше-

ние), — вот такой-то персонаж и выступает у Старра в качестве «активного творца» его собственной социальной реальности.

Любопытно: какую бы «социальную реальность» смог «сотворить» такой (слава богу, сконструированный чисто умозрительно) «голый человек на голой земле», отданный стихии биологических ритмов, которая почему-то называется теперь «Историей»? Очевидно, это была бы реальность гоббсовского «Левиафана», ибо никакая иная реальность не может вырасти из «борьбы всех против всех», свободной как от авторитета культуры, так и от нормативных требований «социального порядка», которую теперь вслед за Маннгеймом называют «конфликтом и соперничеством» или — в еще более современном духе — «конфликтной моделью» общества.

Вот что скрывается за стремлением молодых американских социологов полностью эмансипироваться от «принудительного действия» социальной структуры и институтов, сбежав из студенческой аудитории соидума на «зеленую лужайку» «Истории», в ту благословенную обитель «конфликта и соперничества», «свободы и изменения», где, оказывается, «все позволено», как в знаменитой раблезианской утопии, и где — что еще привлекательнее — решающий голос принадлежит молодому поколению.

Как это ни парадоксально, но такой подход к проблеме студенческого бунта и контркультуры, сторонники которого так много говорят об уникальной специфике самого феномена молодежи как предмета социологического исследования, по сути дела, снимает названную проблему в качестве собственно социологической. Ведь необходимость конфронтации поколений, а стало быть, и чего-то вроде бунта молодого поколения предполагается, так сказать, априори, равно как и неизбежность положительной оценки этого бунта. Вопрос, следовательно, заключается не в том, чтобы исследовать причины этого последнего, поскольку они заложены в онтологической структуре исторического развития, состоящего в конфликте поколений и неизбежной смене старого (а потому «устаревшего») поколения более молодым, а в том, чтобы «отгадать» позитивный смысл этой смены (и форм, в которых она происходит); а если таковой не представляется очевидным — создать его.

Иначе говоря, при такой постановке вопроса требуются не исследователи причин «восстания» молодого поколения (или определенных его групп) против старого со всеми сопровождающими его идеологическими и культурными, вернее, контркультурными эксцессами, а его апологеты и пророки; иные фигуры не предполагаются маннгеймовской парадигмой. Кстати, если вдуматься, социология знания Маннгейма отводит такую же апологетическую

функцию и интеллигенции в целом. Будучи, согласно маннгеймовской точке зрения, «социально несвязанной» и «свободно витающей» над противоборствующими социально-классовыми силами и тенденциями, интеллигенция, если верить этому «социологу знания», только тем и занимается, что «перемещается» от одной тенденции к другой, от «устаревшей» к «новой», предоставляя для ее идеологического вооружения соответствующие «культурные материалы». Вопрос же о том, а является ли «более молодая» и, следовательно, «более новая» тенденция также и «более истинной» при этом даже не возникает: он предрешен исторцистской предпосылкой, согласно которой последний «крик» исторической моды следует рассматривать и как «последнюю» истину.

Маннгеймовская парадигма заранее предполагает, что молодое поколение, рожденное в результате «бракосочетания» природы, которой мы обязаны появлением на свет всего чувственно-телесного, и истории, переходящей от одной «злободневной», «здесь и теперь» возникающей проблемы к другой, обладает большей «открытостью» к быстрому изменению социальных условий, более развитым чувством нового, чем старшее поколение. Причем эта ее восприимчивость к социально-исторической динамике рассматривается как структурно значимая особенность, на базе которой и происходит объединение молодых людей в поколение как социологически значимую, «актуальную», реальность.

Таким образом, молодой человек, не проявляющий достаточного энтузиазма по поводу тех или иных «новаций» истории, рискует оказаться «стчисленным» из молодого поколения; и наоборот: человек более пожилого возраста, однако склонный рассматривать все новое как истину в последней инстанции, может рассчитывать на то, что люди, рассуждающие в духе Маннгейма, «причислят» его к молодежи.

Возникает, однако, вопрос, к которому явно «нечувствительна» маннгеймовская парадигма, базирующаяся на отождествлении «исторически нового» и биологически «молодого»: а все ли новое приходит в мир вместе с молодым поколением и через него? И если нет (чему мы являемся постоянными свидетелями), то всегда ли и так уж ли «открыта» молодежь к тому новому, что возникает в мире вопреки воле и желанию молодых людей или хотя бы безотносительно к их спонтанному волеизъявлению?

Если мы попытаемся честно ответить на эти вопросы, не пускаясь в софистические рассуждения насчет того, что считать действительно подлинно новым, а что нет, то нам придется констатировать: источником молодежного бунта 60-х годов, равно как сопровождавших его контркультурных эксцессов было как раз неприятие новых требований, предъявляемых молодым людям,

вступающим в жизнь, современным обществом и его культурой. Молодые люди, оказавшиеся неспособными высвободиться из-под деспотического влияния догм и стереотипов, многие годы навязываемых им «общинами ровесников» (и ориентирующейся на них молодежной субкультурой), обнаружили неспособность воспринять то новое, что происходило «за стеклом», отделяющим гедонистически-потребительски ориентированные «поколения» от реальной жизни с ее усложнившимися проблемами.

Как это ни парадоксально на первый взгляд, «общины ровесников», с которыми так много надежд связывают сторонники манигеймовской парадигмы, оказались носителями нового «духа времени» только в одной сфере — в сфере потребления (включая «сексуальное»). Во всех остальных областях действительно продуктивных в аспекте культуротворческом они обнаружили дух крайнего догматизма и нетерпимости, неприятия любых изменений, коль скоро они вступали в противоречие с «общинно-инфантильным» способом существования молодых людей в «неформальных группах» и фактической безответственностью псевдоколлективистского «мы».

Правда, немалую смуту в социологических умах производило здесь то обстоятельство, что отмеченные догматизм и нетерпимость, равно как и абсолютно конформистская приверженность молодых людей образцам поведения и установкам ровеснических «неформальных групп», — все это имело вид «тотального нонконформизма» и крайнего политического радикализма, к тому же «левого» уклона и толка. Однако по мере спада экзальтированного студенческого активизма, когда на первый план начала выступать его контркультурная подкладка, стала выявляться мало-помалу истинная природа этого нонконформизма, гипнотизировавшего многих западных исследователей молодежного бунта на протяжении едва ли не целого десятилетия.

И, действительно, если не останавливаться на ультралевых политических лозунгах, которыми «шокировали» своих уважаемых «отцов» из «среднего класса» бунтующие студенты 60-х годов, а сделать хотя бы один шаг в сторону «подтекста» контркультуры, скрывавшегося под этими лозунгами (и питавшего молодежный нонконформизм), то становится очевидно, что молодым поколением владело не столько «чувство нового» и стремление броситься навстречу «исторически небывалому», сколько боязнь всего нового и неизвестного, в особенности если это новое шло от реальности, находящейся за пределами «ровеснических общин».

Анализ «молчаливых» контркультурных предпосылок и допущений, скрывавшихся за пестро раскрашенным, а потому

в первую очередь бросающимся в глаза фасадом «новой левой» идеологии и фразеологии, свидетельствует о том, что подобно тому как действительной причиной возникновения «неформальных» ровеснических групп на каждом новом этапе социализации молодого поколения были неуверенность и страх перед лицом нового опыта реальности, истинным источником молодежного нонконформизма, вылившегося в студенческий бунт, было нежелание молодых людей менять «форму жизни», к которой они привыкли и в рамках которой получили определенный «статус» и привилегии.

Отсюда — контркультурная (ибо она направлена против основ западноевропейской культуры и цивилизации вообще) абсолютизация этой «формы жизни», которая на самом деле имеет лишь переходный и компенсативный характер, а главное — является жизнью за чужой счет (за счет все тех же «отцов», третируемых в молодежной субкультуре). Отсюда — идеологические проекции этой «формы жизни» как на прошлое (хиппистски-битнический вариант), так и на будущее («новый левый» вариант), питающие нонконформистское отношение к «миру отцов».

Молодые люди, сжившиеся за долгие годы с разнообразными формами компенсирования конфликтов и напряжений социализации, возникающих в семье, школе и учебных заведениях следующих ступеней, хотели бы на бесконечно долгий срок законсервировать тот тип «не-» или «полуофициальных» общественных отношений, который сложился в «общинах ровесников», получил признание в молодежной субкультуре, политическое и социально-философское обоснование в «новой левой» идеологии, «метафизическое» и даже мистическое истолкование — в мировоззрении контркультуры. Следствием этого нереалистического устремления и является «тотальный нонконформизм», распространяющийся из наиболее обеспеченных слоев молодежи, для которой вступление во взрослую жизнь представляется тем более трудным и болезненным, чем более «облегченным» был для них период детства, отрочества и юности. Ведь это был период, когда они со всех сторон были ограждены от обязанностей, забот и тягот старшего поколения, самоотверженно взявшего на себя все неприятные контакты с объективной реальностью, оставив своим отпрыскам одни лишь приятные.

И совсем не случайно этот «тотальный нонконформизм» обнаруживается (приоткрывая, кстати, свою весьма агрессивную сущность, так диссонирующую с хиппистски-битническим «тоном любви и дружелюбия») как раз в тех случаях, когда к молодым людям пытаются отнестись как к взрослым, требуя от них выполнения «прозаических» обязанностей, вся «кошмарность» ко-

торых заключается в их будничности и обычности. Как видим, источником «тотального нонконформизма», принявшего в странах индустриально развитого капитализма агрессивную форму студенческого бунта, была вовсе не мангеймовская «открытость» молодого поколения ко всему «новому», а скорее наоборот — страх перед ним, коль скоро оно могло привести к изменению привычного уклада «бесконечно затянувшейся социализации».

Вопреки утверждениям нынешних американских последователей Мангейма, «открытость» новому вовсе не является, так сказать, атрибутивным свойством молодого поколения. Оказывается, молодое поколение чувствительно к одним историческим «новациям» и нечувствительно к другим, и в этом оно не обладает никакими «онтологическими» преимуществами перед другими поколениями. Что же касается того, к каким историческим «новшествам» молодежь будет более «открыта», к каким — менее, а перед какими и вовсе закроет свои глаза и уши, так это опять-таки зависит от условий, в которых протекала ее социализация. Иначе говоря, и здесь нам никак не вывести молодежь за пределы того общего социального контекста, в каком протекала ее формирование, никак не поставить ее «один на один» с Историей, «сбросив с корабля современности» старшее поколение, а заодно и «устаревшую» культурную традицию.



Подведем некоторые итоги. Учитывая тесную связь, которая действительно существует между контркультурой, молодежным нонконформизмом и студенческим протестом 60-х годов, мы рассмотрели три способа объяснения этого последнего, имеющие хождение в современной американской социологической литературе. Согласно первому из них, студенческий бунт, равно как и сопровождающие его культурно-идеологические феномены, следует объяснять из тех конфликтов, которые существовали в семье будущих бунтарей, главным образом между «отцами» и «детьми». Согласно второму, все упомянутые явления необходимо рассматривать как результат напряжений, вызванных необычайно затянувшейся социализацией молодого поколения, с которой не всегда удавалось успешно справиться социализирующим институтам, прежде всего системе высшего образования. Согласно третьему, эти явления представляют собой не что иное, как выражение извечного конфликта, существующего между «старым» поколением, господствующим на исторической сцене, и «новым», приходящим ему на смену, опираясь на свой уникальный исто-

рический опыт и убеждение в том, что будущее принадлежит ему, и только ему.

Как мы уже отмечали, каждая из этих «моделей» студенческого протеста и сопровождающих его культурно-идеологических феноменов (в том числе и мангеймовская) отражает какую-либо сторону исследуемого объекта. Однако как раз потому, что все эти объяснения претендуют на роль единственно истинного, абсолютизируя тем самым свой ограниченный аспект рассмотрения, ни одно из них не может считаться удовлетворительным.

Первое — потому, что здесь явно переоценивается значение семьи как фактора социализации молодого поколения, в то время как не учитываются те существенные деформации, которым подвергается семья, вынужденная делить свои социализирующие функции с другими общественными институтами и факторами. Второе — потому, что, наоборот, недооценивает хотя и существенно деформированную, но все-таки сохраняющую свою принципиальную важность и значимость функцию семьи как института, в котором закладываются фундаментальные основы социализации молодого поколения. Наконец, третье — потому, что оно вообще пытается вывести проблему молодого поколения за пределы как семейного, так и социально-функционального контекста в крайне абстрактно понимаемую сферу Истории как арены «ритмической» смены поколений.

Задача заключается в том, чтобы «интегрировать» все эти подходы (ограниченные в силу абсолютизации и догматизации каждым из них своего аспекта рассмотрения), обеспечив тем самым более широкий контекст видения интересующей нас проблемы. Почву для такой интеграции должен подготовить критический анализ того, что оставалось неизменным на всех этапах и во всех формах молодежного протеста, начиная с хиппистски-битнической фазы через «новую левую» и кончая контркультурой начала 70-х годов. Этим «инвариантом» оказалось контркультурное устремление неконформистской молодежи, которое возникло вместе с рождением молодежного протеста и лишь на рубеже 60-х—70-х годов было осознано во всей своей полноте, получив некоторую «системообразную» форму у таких своих идеологов, как Роззак.

Вот почему теперь, когда мы убедились в неудовлетворительности попыток объяснить это устремление путем сведения его к тем или иным формам молодежного протеста (и к тем или иным аспектам проблемы молодежи — как они выявляются в рамках рассмотренных выше парадигм), есть смысл рассмотреть иной исследовательский подход. Это — движение аналитической мысли от контркультурного мировосприятия и соответствующего ему об-

раза жизни и поведения к различным формам молодежного протеста, которые сменяли друг друга с конца 50-х до начала 70-х годов. Контркультурное устремление — не как отражение или даже выражение молодежного протеста, вылившегося в 60-е годы в студенческий бунт, потрясший Америку, а как глубочайший корень и источник этого протеста, предопределивший весь верер его разнообразных форм, — вот что будет интересоваться нас в первую очередь.

Главное, что следует понять, хотя это не было «тематизировано» ни в одной из рассмотренных выше парадигм, — это вопрос о том, почему молодежный протест на протяжении полутора десятков лет обнаруживал подспудное контркультурное устремление, пока не был «резюмирован» наконец в идеологии контркультуры (лишь связавшей воедино многообразные тенденции, которые вели в этом направлении). Естественно, что ответить на этот вопрос нельзя, ограничиваясь рамками молодежной проблематики, хотя именно в связи с нею был поднят и заострен вопрос о контркультурных тенденциях второй половины XX в. И наоборот: многое в самой этой проблематике может быть прояснено, если мы отдадим себе ясный отчет в том, что же такое контркультура, не сводя ее к иным реалиям, сколь бы фундаментальными, весомыми в социологическом смысле они ни представлялись. Этот вопрос гораздо более широк, чем вся проблематика молодежи независимо от того, взята ли она как объект «семейной социализации», рассматривается ли на более широком фоне социализирующих механизмов общества в целом или ее пытаются решать в контексте толкования «поколенческой когорты» как самостоятельного исторического феномена. Это — вопрос об отношении контркультуры к культуре, в рамках которого, собственно, и происходит конституирование контркультуры и она впервые обретает свой смысл (если можно говорить о смысле того, что существует за счет отрицания всех традиционно-культурных смыслов). Причем культура берется здесь в предельно широком смысле: и как смыслообразующий центр человеческого существования, и как органически-необходимый, структурный, аспект любой исторически вычленившейся социокультурной целостности, и, наконец, как функционально значимый элемент каждой общественной системы.

В рамках отношения к (так понятой) культуре контркультура впервые предстает как целостный феномен, хотя и имеющий свои достаточно четко фиксируемые социально-функциональные параметры, однако несводимый к ним без остатка, а потому предполагающий не только социологические, но и социально-философские (и шире — культурфилософские) способы

рассмотрения. Обращение к контркультуре как целостному культурно-историческому феномену, немыслимому вне соотнесения с противостоящим ему (однако единственным придающим ему смысл) понятием культуры, существенно в ходе нашего рассмотрения еще и потому, что контркультура — это не просто идеология, и даже не просто определенный тип мироощущения и мировосприятия; одновременно это и схема образа жизни, модель поведения, принцип существования. Именно в этой своей целостности контркультура и была тем ядром, к которому тяготел молодежный нонконформизм и молодежный протест 50-х—60-х годов при всем разнообразии своих форм, время от времени оттеснявших друг друга с авансены американской культурно-политической жизни. Только при таком подходе можно дать вразумительный ответ на тот вопрос, который акцентировали молодые сторонники мангеймовской версии в оценке студенческого протеста, уклонившись однако от ответа на него: какими историческими «новациями» мы обязаны этому протесту, что это за небывалая «утопическая» перспектива, которую открыл он современному обществу и современной культуре.

Контркультура как целостный культурно-исторический феномен

1. Контркультура и ее отношение к культуре

Одна из серьезных попыток рассмотреть контркультуру в качестве целостного культурно-исторического феномена была принята Дж. Мильтоном Йингером в его докладе Американской социологической ассоциации в 1977 г. [60]. В самом общем виде Йингер определяет контркультуру как комплекс, набор или конфигурацию «норм и ценностей группы», резко противоречащих нормам и ценностям, господствующим в обществе, «частью которого» эта группа является [60, 833]. Тем самым сразу же задается известная релятивность понятию контркультуры, ее соотносительность с понятием культуры, зависимость от него, хотя и, как видим, зависимость негативная: связь в форме отрицания.

Обращает на себя внимание также и осторожность йингеровской формулировки, выражающаяся в том, что ее автор определяет контркультуру не через негативное отношение к культуре вообще, а только через «резкое противоречие» с культурой, господствующей в данном обществе, с его «нормами и ценностями». Таким образом, Йингер стремится избежать излишней абстрактности определения контркультуры, коль скоро оно оказывается в зависимости от определения культуры, как таковой (сфинксова проблема всякой социологии). Но тем самым оставляется возможность для чисто релятивистского истолкования контркультуры, поскольку она оказывается таковой лишь в рамках данного общества и, следовательно, может утратить свою характеристику «контр» в иных исторических ситуациях, что, в свою очередь, может обернуться релятивистским истолкованием культуры вообще.

Особенности йингеровского подхода к определению (и соот-

ветственно исследованию) контркультуры проясняются в свете содержащегося в рассматриваемом докладе экскурса в историю этого термина, к введению которого в научный обиход причастен и сам докладчик. Как утверждает Йингер, он предложил аналогичный термин еще в 1960 г.; правда, тогда он говорил не о «контр-», а о «контракультуре», чтобы, с одной стороны, избежать ненужных ассоциаций с такими понятиями, как «контрреволюция», «контрреформация», а с другой — во всяком случае так нам представляется, — чтобы вызвать ассоциацию с такими понятиями, как, скажем, «контрапункт». В тех ассоциациях, которых Йингер с самого начала стремится избежать, равно как и в тех, которые он вольно или невольно вызывал своим термином «контракультура», отчетливо выражается изначальная интенция создателя этого термина.

Термин этот отражает либеральное восприятие в США первых контркультурных тенденций, олицетворявших в конце 50-х годов ранними хиппи и битниками. Либералы обнаружили склонность толковать эти тенденции на манер музыкального контрапункта, как некий дополнительный штрих, акцент, элемент, способствующий достижению культурой, в которой ослабла внутренняя напряженность, гармонии более высокого порядка, опосредствованной конфликтом. Точка зрения, не лишенная изрядной доли либерального гурманства, — гурманства людей, полагавших, что хиппистски-битнический «перец» будет способствовать обострению притупившегося «вкуса» к культуре (и плохо представлявших себе жизненные реалии, соответствующие этим «контркультурным мутациям»).

Любопытно, что утвердился другой вариант этого термина — «контркультура», как раз тот, который должен был с неизбежностью вызывать нежелательные параллели с контрреформацией, контрреволюцией и другими «противо-движениями», имеющими целью ликвидацию определенных движений и состояний. Утвердившийся термин более адекватно отразил «противо-культурную» суть дела. Язык, отбросивший более умеренный вариант обозначения антикультурной тенденции, рождающий прекраснотупоманиловские иллюзии на ее счет с тем, чтобы заменить его более «брутально» звучащим вариантом, оказался умнее отдельных теоретиков. Ассоциации с контрреволюцией не только не пугали, но, наоборот, привлекали сторонников радикальных мер в отношении культуры, желавших вовсе «отменить» ее как «душительницу жизни» (выражение известного авангардиста Дюбюффе). Революционное изменение действительности, образа жизни, способа поведения и т. д. одновременно ассоциировалось — уже не столько самими битниками и хиппи, сколько их «новыми ле-

выми» наследниками — с чем-то вроде контрреволюции по отношению к культуре: как отрицание самого ее принципа.

Не поняв этого глубоко содержательного аспекта относительно небольшого лингвистического акцента (стоявшего термину всего одной буквы) и приняв его безо всяких оговорок, автор доклада не заметил, что тем самым он освятил идейное устремление, существенно отличное от его первоначальных интенций. Вот противоречие, выступающее на поверхность в Йингеровском докладе всякий раз, когда он пытается облечь в формы либерально-оптимистической фразеологии процессы нигилистического разрушения культуры, которые дают мало оснований для либеральных и оптимистических эмоций.

Перед лицом контркультурных эксцессов, ставящих под вопрос самые глубокие основания культуры и сталкивающих ее с гамлетовской альтернативой «быть или не быть?», Йингер предлагает концепцию «культурно-контркультурной диалектики» [60, 835], создавая либеральную иллюзию возможности «высшего синтеза», объединяющего утверждения типа: «дважды два — четыре» и «дважды два — стеариновая свечка». Главное же, что утверждается при помощи ссылки на такого рода «диалектику» (на которую, увы!, так часто ссылались и, как видим, продолжают ссылаться для того, чтобы совместить несовместимое), это «причастность» противо-культуры, анти-культуры к самой культуре, более того, принадлежность первой ко второй в качестве ее «структурно необходимого» момента — момента отрицания.

Но, если говорить языком гегелевской диалектики, есть отрицание и отрицание: есть отрицание зерна проросшим из него ростком и есть отрицание этого зерна, скажем, мельничным жерновом или огнем. К какого типа отрицанию культуры отнести контркультуру — к первому или ко второму? И можно ли отнести к первому типу отрицания отвержение контркультурой самых глубоких оснований, на которых зиждется культура? Вот это-то — самого главного, фундаментального — вопроса и пытается избежать Йингер, ограничивая определение контркультуры констатацией ее «резкой» противоположности «господствующей» культуре, к тому же принадлежащей лишь данному обществу, его наличной социально-исторической форме. А потому остался открытым и другой вопрос, напрашивающийся в данной связи: нуждается ли культура в интересах собственного развития в таком отрицании ее предпосылок и основоположений, которое ставит на ее место не- и анти-культуру?

Видимо ощущая неудовлетворительность своего первоначального определения контркультуры, Йингер следующим образом уточняет его. «На идеологическом уровне, утверждает он, контр-

культура есть комплекс верований и ценностей, радикально отвергающих господствующую культуру общества и предлагающих сектантскую альтернативу» [60, 835]. Здесь значительно больший акцент делается уже на сектантском, необщезначимом характере контркультуры; а поскольку такого рода партикуляризм возможен лишь на фоне чего-то общезначимого, на ее вторичности, подчиненности налично существующей культуре, зависимости от нее. И тут уже центральным вопросом становится смысл предлагаемой контркультурой альтернативы и опять-таки вопрос о том, является ли эта альтернатива **внутри-**, а не **внекультурной**, выводящей нас за пределы культурного (т. е. специфически человеческого) измерения человеческого существования.

Этот коренной вопрос Ингер упорно стремится обойти, по-видимому считая, что ответ на него предполагает некоторое «догматическое» определение культуры в отличие от не-культуры, от которого западная социология бежит как черт от лаdana, стремясь подменить его той или иной версией «функционального» определения культуры, равно как и ее противоположности.

Вместо этого нам предлагается дальнейшая конкретизация исходного понятия контркультуры, отправляясь от того, к какому типу поведения она предрасполагает. «На поведенческом уровне» она предстает как такая «конфигурация» верований и ценностей, которая побуждает группу разделяющих их людей вести себя **нонконформистским** образом, делая последних склонными к «выпадению из общества» [60, 835]. Контркультура выступает как установка на **нонконформистский** тип поведения, который опять же определяется лишь по (и через) противоположности к чему-то другому: в данном случае к **конформистскому** способу поведения, самоопределяющемуся на основе верований, норм и ценностей налично существующей культуры; это — форма отрицания **конформизма**, утрачивающая без него весь свой смысл.

То же самое касается и стимулируемой контркультурой склонности к «выпадению из общества»: эта склонность предполагает «**большое общество**» (в отличие от **микросоциума** контркультурной группы, которая также есть своего рода «общество») как то, из чего следует «выпасть» или по отношению к чему следует чувствовать себя «выпавшим» и без чего, стало быть, всякий акт (или «жест») «выпадения» утрачивает всякий смысл. Так что даже в этом своем аспекте (не говоря уже о другом, гораздо более весомом и реальном, который заключается в том, что «выпавшие» в действительности живут за счет того самого общества, «выпавшими» из какового они себя считают) «**акт выпадения**» несет на себе неизгладимую печать **паразитарности**: жизни за счет чего-то другого, не им созданного и не им воспроизводимого

вновь и вновь. Вывод явно напрашивающийся, но от которого ускользает Йингер, причем не только в начале, но и в конце своего доклада.

Между тем к этому выводу Йингера прямо-таки подталкивает параллель, возникающая в докладе именно в данной связи, — между контркультурными и детскими преступными группами, которые, подобно любым другим преступным группам, живущим за счет «изъедания» социальной ткани общества, являются чисто паразитарными образованиями. В рамках этой параллели определяет свое понимание контркультуры Ф. Дэвис, на работу которого [9, 4] и ссылается докладчик, соглашаясь с содержащейся в ней констатацией того, что как в детских преступных группах, так и в контркультурных группах хиппи одинаково имеет место отрицание господствующих в Америке «культурных образцов», имеющее форму их простой «инверсии» — буквального переворачивания с ног на голову.

И действительно: как первые, так и вторые группы могут быть рассмотрены в качестве таких противокультурных образований, смысл которых заключается в жизни за счет общества и его культуры. При помощи специфического «выворачивания наизнанку» ее ценностей и норм появляется возможность представить способ существования каждой из таких групп в качестве чего-то не просто допустимого, но единственно достойного «настоящего человека».

Различие фиксируется здесь только в одном аспекте: контркультурные группы хиппи обосновывают право на свое существование путем «инверсии» норм и ценностей одного лишь, как полагает Дэвис, «среднего класса» — социальной страты своих родителей; тогда как у детских преступных групп, надо полагать, речь идет о переворачивании с ног на голову ценностных ориентаций и нормативов не одного лишь «среднего класса», поскольку контркультура преступного мира вообще — это «негатив» поведенческих установок общества в целом. Но суть дела в обоих случаях одна и та же: отстаивание права на существование в обществе (и его культуре) за счет общества (и его культуры), но так, что при этом отвергается обязанность жить в соответствии с его нормами и законами, обычаями и традициями. Иначе говоря, ведется борьба за право «брать» у общества (или у отдельных людей как его представителей), пользуясь плодами той реальности, которая формируется в социокультурных рамках, но компенсируемое обязанностью «давать» что-либо обществу, необходимостью соблюдать его установления и требования.

Правда, здесь есть один нюанс, различающий контркультурные и детские преступные группы в их отношении к обществен-

ным требованиям и установлениям. Если во втором случае отказ от обязанности «давать» в обмен на право «брать» приводит к прямому столкновению с законом, что и делает этот «Великий отказ» (воспользуемся словосочетанием Маркузе) уголовно наказуемым, то в первом случае дело обстоит несколько иначе, хотя принципиальное существо дела от этого не меняется.

Хиппи, как и иные представители контркультуры, предпочитают вступать в конфликт с теми установлениями и требованиями общества, которые, как правило, не фиксированы законодательным образом и представлены не столько в чисто правовой, сколько в промежуточной — морально-правовой, либо в чисто моральной сфере, опирающейся на обычай, культурную традицию или общественное мнение. Однако все здесь сводится скорее к тому способу, каким осуществляется «Великий отказ» от обязанности «давать» что-то обществу в обмен на право «брать» от него «что потребуется». В одном случае речь идет об открытой конфронтации с законом, в другом — об уклонении от его требований, осуществляемом чаще всего (хотя и не всегда) на уровне, предшествующем юридическому оформлению этих требований, когда они считаются гарантированными моральными санкциями общества.

Кстати, сами представители контркультуры неоднократно подчеркивали несущественность отличия их способа существования от преступного в узком смысле, не только делая преступников своими кумирами, но и поступая в соответствии с «образцами поведения» ими заданными. Вот причина, по какой Йингеру так и не удалось дать более или менее четкого различия «отклоняющегося» поведения и контркультурного: последнее было определено им как отклоняющееся от обычного, но не от нормального человеческого поведения, так что все свелось к зыбкому различию между обычным и нормальным [60, 836].

Дело в том, что сам же Йингер и отверг возможность всякой апелляции к культурной норме, определив контркультуру не в отношении к культуре вообще, а лишь в отношении к культуре, господствующей в пределах данного общества, его наличной исторической форме, и — что еще более существенно — априори предположив причастность к культуре любых «анти-» и «противокультурных» ее отрицаний. Между тем, как свидетельствует отмеченный зигзаг йингеровской мысли, без известной доли нормативности в подходе к контркультуре, т. е. без соотношения ее с некоторой культурой нормой (а значит, с культурой вообще) здесь явно не обойтись.

Существует достаточно определенный критерий, позволяющий отличить феномен культурного ряда от того, что можно считать

контркультурным отклонением, выводящим за пределы культуры, хотя и имеющим к ней известное отношение. Ведь, скажем, манипуляции насильника со своей жертвой — это тоже «отношение» к ней, тоже некая «связь отрицания с отрицаемым». Мы имеем в виду критерий общезначимости, понятой (в случае, если, подобно Ингеру, соотносят культура и общество) как значимость феномена, претендующего на роль культурного (или по крайней мере имеющего к ней «внутреннее», а не «внешнее» отношение) для всего социума. В случае с контркультурой его применение имеет форму вопроса: могут ли допущения, на которых базируется контркультура, быть распространены на общество в целом? Или иначе: смогла ли бы контркультура выполнить роль культуры всего общества, а не одной из его партикулярных групп, состоящей из людей, которые считают себя «святыми варварами»?

Уже те неслучайные параллели, которые возникли у американских социологов между контркультурными и преступными группами, свидетельствуют о том, что на вопрос этот вряд ли можно дать положительный ответ. Контркультура (и в этом ее сходство с антикультурой преступных групп) не в состоянии выдержать испытания общезначимостью, ибо основной принцип, на котором она покоится, — это как раз необщезначимость, исключительность существования, молчаливо предполагающая, что «все остальные» (на тюремном жаргоне они называются «мужики») будут следовать тем социокультурным нормам и требованиям, которые отвергаются контркультурой: иначе этой последней и ее адептам нечем и негде будет существовать.

Контркультура в рассматриваемом аспекте — это форма борьбы определенных (достаточно ограниченных, партикулярных) групп за признание обществом их права жить, отвергая или обходя его нормативы и требования, отрицая фундирующую их культуру. Иначе говоря, это — форма борьбы за право жить в обществе за счет общества, не принимая на себя никаких обязательств по отношению к нему, т. е. форма борьбы за совершенно исключительный — элитарный — способ существования.

Кстати, как раз эта особенность контркультуры, представляющей в качестве идеологии паразитических социальных образований, находит свое вполне адекватное выражение в том, что она не выдвигает своего собственного позитивного культурообразующего принципа, а живет чистым отрицанием налично существующей культуры, — обстоятельство, делающее контркультуру антиподом не только данной культуры, но культуры вообще.

Паразитический характер контркультурных устремлений становится с полнейшей отчетливостью видимым даже невооружен-

ным глазом в тот момент, когда мы сталкиваемся с требованием защитников контркультуры, обращенном к государству: не просто признать право людей, не желающих трудиться, на праздное существование, но финансировать этот способ существования, гарантировав его регулярными государственными дотациями. Этот «оборот мысли», заложенный в основаниях контркультурного сознания, возрождает в нашей памяти одну из ранних контркультурных моделей поведения и образа жизни, предложенную в раблезианской картине «Телемского аббатства» с его знаменитым принципом «делай, что хочешь». Смысл этой утопии Рабле с большой силой и впечатляющей трезвостью анализа, действующего как холодный душ на фоне вакханалии разнообразных «карнавальных» истолкований раблезианства, выявлен в книге А. Ф. Лосева «Эстетика возрождения»¹. «Естественно возникает вопрос, — пишет автор книги, изложив утопию Рабле, — на какие же средства будет существовать такого рода райское блаженство и кто же будет трудиться? С невероятной откровенностью Рабле заявляет, что это аббатство существует на королевские дотации... Нам представляется, что большей критики и большего издевательства над всем возрожденческим индивидуализмом нельзя себе и представить. И тут уже неважно, сознательно или не вполне бессознательно проявилась у Рабле эта глупая мечта о самоутверждении человеческой личности. Во всяком случае такая утопия не могла быть осуществлена без планомерно проводимой системы рабства. И если этой самокритики возрожденческого индивидуализма сам Рабле не замечал, то тем хуже для него. Для нас это является во всяком случае примером жесточайшего саморазоблачения стихийно-артистического самоутверждения человека в эпоху Ренессанса, лучше которой и глубже которой ровно ничего нельзя себе и представить. Получается, что утопический социализм аббатства Телем есть социализм дармоедов и тунеядцев, вырастающий на рабовладельчески-феодалных отношениях»².

Многое из того, что сказано здесь Лосевым насчет контркультурной утопии Рабле, включая и лосевскую критику раблезианского «социализма», может быть отнесено и к современной западной версии контркультуры с тем отличием, что «утопическая перспектива», предлагаемая идеологами контркультуры (и столь некритически воспринятая такими молодыми исследователями студенческого бунта 60-х годов, как, например, Старр), должна была бы иметь своим базисом не рабовладельчески-феодалные

¹ Лосев А. Ф. Эстетика возрождения. М.: Мысль, 1978.

² Там же, с. 586—587.

отношения, а отношения индустриально развитого государственно-монополистического капитализма.

При всей пресловутой «эгалитарности» идеологии контркультуры, дающей до сих пор так много поводов для недоразумений, «социализм», с которым не прочь пококетничать «контркультурно» настроенные теоретики и публицисты, практически мог бы быть здесь лишь «социализмом для немногих» — для контркультурной элиты, живущей за счет общества совершенно иного типа; ибо речь идет о контркультурном, т. е. паразитическом варианте «социализма», который в принципе не мог бы существовать на своей собственной основе, не питаясь соками иных социокультурных структур.

В свете этого обстоятельства становится более понятным то воюющее противоречие между социалистической фразеологией и ее контркультурным ядром, которое бросало тень глубокой двусмысленности на многие «новые левые» акции бунтующих студентов 60-х годов.

Итак, основная особенность контркультурной установки, паразитарность которой выступает на первый план именно на фоне общезначимых требований культуры, — это молчаливое и, быть может, не всегда даже осознаваемое во всей отчетливости (хотя не исключено и трезво-циничное его осознание) предположение, согласно которому эта установка никогда не может — и не должна! — реализоваться в поведении всех членов общества или хотя бы его большинства; что она никогда не получит всеобщего характера, а всегда будет оставаться своего рода условием, на котором люди, ей следующие, будут существовать в рамках отрицаемого ими социокультурного целого. Этому выводу не делают ни Йингер, ни Дэвис, хотя последний и сделал определенный шаг в направлении к нему, проведя далеко идущую параллель между контркультурными и детскими преступными группами. Причем именно в данной связи он и встретил критическую отповедь со стороны Йингера, упрекнувшего его за то, что он представил как контркультуру вообще «идеологический тон в конечном счете лишь одного варианта современной контркультуры» [60, 836]. А ведь речь идет как раз о том «идеологическом тоне», который «делает музыку» основного контркультурного устремления вне зависимости от его вариантов.

Не делая различий между двумя формами отрицания в отношении культуры, из которых только одна — предполагающая опору на культуротворческий импульс — может рассматриваться как форма диалектического развития культуры, Йингер толкует контркультурное отрицание культурных традиций как связь контркультуры с этими традициями, включая ее тем самым в об-

щее культурное русло. Ссылаясь на аналогично мыслящих американских исследователей [37], он стремится подать контркультурные «ценности» не просто как «инверсию», переворачивание на голову, выворачивание наизнанку господствующих ценностей (точка зрения Дэвиса), а как некоторое «преувеличение» господствующих ценностей, возведенное в контркультуре в ранг «добродетели».

Таким образом затушевывается реальный механизм, с помощью которого вырабатываются в контркультуре даже не «ценности», как называет их Йингер, а скорее антиценности, и контркультурное сознание оказывается не отрицанием, а скорее несколько односторонним, но все же «развитием» культурных традиций, пусть не первого, а второго порядка, базирующихся на «вторичных ценностях» культуры, отодвинутых в обществе на задний план. И, естественно, здесь автор доклада вновь оказывается перед неразрешимым для него вопросом: как различить обычное преувеличение тех или иных ценностей, в форме которого и в самом деле совершается подчас культурное творчество, от контркультурного, т. е. «уклоняющегося» от «обычного» пути культурного развития?

Как видим, правильно поставив вопрос о необходимости определять контркультуру относительно с культурой (и на общем фоне культурного развития человечества), однако убоившись «шормативизма» в определении культуры, Йингер с самого начала лишил себя важнейшего преимущества по сравнению с иными социологическими рассмотрениями контркультуры. В конце концов, он и сам отступил от той постановки вопроса, которая предполагала социально-философское истолкование культуры и контркультуры, скатившись на накатанную колею узко социологического толкования их соотношения.

В конечном итоге контркультура оказывается у него культурой, но культурой не всего общества, а лишь групп, находящихся в более или менее резком конфликте с этим обществом, с его нормами и ценностями. Функциональность этой партикулярной «культуры» определяется уже по отношению не к «тотальному обществу», а к конфликтующей с ним группе, которую она обслуживает, способствуя ее выживанию в подобной ситуации, содействуя развитию и поддержанию групповых ценностей.

Речь идет, таким образом, о своеобразной релятивизации функционализма, поскольку функциональность рассматривается в отношении не к обществу как целому, к его потребности в самосохранении, а к таким его «частям», которые не только не способствуют его нормальному функционированию, но, более того, препятствуют ему. Налицо оказываются тем самым две функцио-

нальности: общества как целого («тотальное общество») и некоторой «социальной единицы», находящейся в решительном конфликте с ним, исключаяющей его принципиальные основания, и соответственно всякий вопрос о нормальном функционировании, о «нормальности» функционирования становится, мягко говоря, «нерелевантным».

Но тем более бессмысленным оказывается и вопрос о «нормальности» (и соответственно «ненормальности») культуры, равно как и соотношенной с нею контркультуры: ведь и та и другая рассматриваются исключительно в рамках исторически данного общества, измеряющего свои проблемы постулатом самосохранения как высшим и основополагающим. Иначе говоря, «релятивизировав» функционализм, а вместе с ним и проблематику культурной «нормы», но не выйдя при этом на уровень более «высокой» точки зрения (хотя бы и находящейся уже за пределами социологии), Ингер лишил себя возможности говорить о контркультуре в более или менее точном смысле слова, понять, чем же она отличается от культуры и нужно ли здесь вообще это второе слово.

Поскольку в числе групп, находящихся в резком конфликте с обществом, взятом в его нынешнем состоянии, могут находиться и активно-преступные, и пассивно-паразитические группы, не предлагающие никаких реальных альтернатив ему, и, наоборот, группы, несущие эти альтернативы, действительно творящие элементы нового общественного состояния и соответствующей ему религиозности, морали, культуры вообще, постольку термин «контркультура» превращается в ночь, где все кошки серы, и ссыла на контркультурный характер того или иного феномена не несет какого-либо определенного смысла. А сам разговор о контркультуре превращается в рассуждение обо всем вообще и ни о чем конкретно, что и происходит достаточно часто в Ингеровском докладе, где контркультура сопрягается с самыми разнообразными историко-культурными явлениями, не проливающими, однако, света на суть дела.

Такое размытое представление о контркультуре, в рамках которого в конечном счете снимается принципиальная постановка вопроса о ее отношении к культуре, побуждает Ингера, что называется, «с пониманием» отвести к совсем уж релятивистскому ее истолкованию, согласно каковому современную культуру (культуру урбанистического общества) следует считать как некий конгломерат «сегментов», выступающих по отношению друг к другу в качестве контркультур. При этом к классовой «сегментации» культуры прибавляется этническая, к этнической — поколенческая и т. д., словом, от культуры в собственном смысле

как бы ничего и не остается, и на место соответствующей категории, явно утрачивающей свой смысл, приходит понятие контркультуры как единственно реальной формы существования культуры в урбанизированном обществе. Но тем самым, этого не замечает Йингер, рискует утратить свое значение и последняя решающая характеристика контркультуры — ее противоположность по отношению к господствующим культурным нормам и ценностям. Ведь в рамках культуры, представленной как конгломерат сегментарных контркультур, от них ничего не остается — только лишь «борьба всех против всех» на том «нейтральном» поле, которое раньше называлось культурой. Не отсюда ли явно меланхолический тон рассуждений Йингера по поводу трудностей, которые возникают при попытке более или менее определенно фиксировать упомянутую контркультурную характеристику, выявив степень «инверсии» в контркультуре установленных ценностей, вскрыв ее «полярность» по отношению к ним [60, 837]? Ибо что есть «установленные ценности культуры» в ситуации ее прогрессирующего раздробления на сегменты, противостоящие друг другу как контркультуры, т. е. исключаящие «установленные ценности» каждой из них?

Между тем на основании такого, как видим, достаточно шаткого и чреватого опасностями релятивизма толкования Йингер хочет не только построить теорию контркультуры, но и разрешить основные антиномии современной американской социологии: между принципами синхронии и диахронии, между структурно-функциональной и конфликтной парадигмами. Возможность такого решения автор доклада усматривает на путях «культурно-контркультурной диалектики», в рамках которой культуре отводится роль носителя синхронического, а контркультуре — диахронического принципа, где первая будет олицетворять стабилизирующее (структурно-функциональное), а вторая — динамическое (конфликтное) начало. Однако, не говоря уже о том, что такая постановка вопроса явно провоцирует чисто «словесное» его решение (ибо в качестве такового предлагается лишь новое слово — новое название проблемы), она представляется тем более сомнительной, чем менее определенными оказываются противостоящие полюса упомянутой «диалектики» — культура и контркультура, чем меньше у нас оснований называть их разными словами.

Одним словом, Йингер фактически лишает себя критериев, позволяющих различить ценности группы, живущей за счет разрушения общества, как такового, глубинных оснований его культуры и даже самых основ человечности, с одной стороны, и общечеловеческие ценности — с другой. Первые и вторые урав-

ниваются друг с другом постольку, поскольку и те и другие могут выступать как ценности определенной группы, находящейся в конфликте с другими группами, в том числе с господствующими в обществе.

В методологическом же аспекте подобная неспособность различить культурные и контркультурные ценности упирается в йингеровское нежелание отдать себе ясный отчет в принципиальном различии, существующем между тем, что на языке диалектики называется «абстрактным отрицанием» (таковым и будет отрицание, скажем, культуры вообще) и отрицанием «определенным», «конкретным» (каковым является отвержение исторически преходящих моментов культуры, которыми она обязана лишь данному состоянию общества). Отсюда — и неспособность или нежелание различать альтернативные ценности, соперничающие друг с другом в пределах культуры (на каждом исторически данном этапе ее эволюции), и то, что справедливее было бы назвать антиценностями, поскольку речь идет об отрицании самих культурообразующих принципов.

На более конкретном уровне источником немалых трудностей и противоречий йингеровской постановки вопроса является сочетание двух гетерогенных мотивов итогового определения контркультуры, предложенного в докладе. С одной стороны, это — мотив, тяготеющий к «конфликтной» социологической парадигме, в соответствии с которой контркультура определяется как своего рода «культура конфликта», разрыва с ценностями «доминирующей культуры», их «отрицание и противостояние им». С другой стороны, это — мотив, тяготеющий к ослабленному, размытому и релятивизированному функционализму, — мотив, в связи с которым контркультура определяется как набор ценностей и норм социальных групп, находящихся в конфликте с «господствующим обществом» и нуждающихся в своем самосохранении в качестве таковых. Этому и служат «контркультурные ценности».

Поскольку оба этих мотива объединены в одном и том же определении контркультуры, постольку получается, что в одном своем аспекте это определение концентрируется вокруг **противостояния** культурным ценностям, нормам и требованиям налично существующего общества, тогда как в другом аспекте сутью этого определения является **самосохранение** («нормальное функционирование») самой социальной группы, находящейся в ситуации такого противостояния. И хотя самому Йингеру, по-видимому, кажется, что, объединив эти два, если и не исключаящих друг друга, то уже во всяком случае разнонаправленных момента, в рамках одного и того же определения контркультуры, он достиг некоторого «синтеза» соперничающих социологических па-

радиgm, на самом деле оно сильно отдаёт эклектикой. И уже, конечно, оно мало продвигает в решении основного вопроса, интересующего нас в рассматриваемой связи: должны ли мы положить в фундамент определения контркультуры специфическое содержание самого этого феномена или его роль в борьбе за самосохранение определенных социальных групп?

2. Мировоззренческие установки контркультурного сознания

Хотя йингеровское определение и не даёт ответа на принципиальный вопрос о том, что же считать решающим в контркультуре — ее антикультурную роль по отношению к обществу в целом или ее «культурную» миссию по отношению к группам, противостоящим ему, — несомненным преимуществом Йингера по сравнению с многими другими западными исследователями этого феномена (из числа социологов) является его интерес к специфическому содержанию контркультурного сознания. Определение контркультуры в аспекте ее решительного противостояния культурным ценностям, доминирующим в налично существующем обществе, побуждает Йингера задаться вопросом, каковы те изменения в «стандартах» истинного, доброго и прекрасного, которые осуществляются контркультурным сознанием? В соответствии с этим он и пытается реконструировать то, что можно было бы назвать гносеологией, этикой и эстетикой контркультуры.

Согласно идеологам контркультуры, истина достигается на путях мистического усмотрения, обращения к незамутненным истокам народной мудрости. Она открывается в непосредственном переживании космического всеединства, в умозрении, основанном на отрешенности от всего практически-чувственного, от корыстной ориентации чувств. Наиболее благоприятная атмосфера для ее постижения — это погружение в наркотическое состояние, экстаз, возникающий при коллективных песнопениях, при исполнении рок-музыки и т. д. Необходимая установка истинного познания — чувствительность к сигналам правой половины мозга, «заведующей», согласно выводам некоторых современных физиологов и психологов, эмоциональной стороной нашей интеллектуальной жизни.

Все это противопоставляется установке «господствующей культуры» на «холодную рациональность», объективность исследования (расцениваемую как его безнадежную «сухость»), на его научную достоверность (удостоверение его результатов на основе методов, выработанных в науке) и техническую применимость — установке на то, что, согласно теоретикам контркультуры, прев-

раждает научно выверенное знание в элитарное «знание экспертов». Это представление об истине и истинном ее постижении, действительно доминирующее в современной контркультуре, побуждает Йингера лишь к одному выводу, а именно к выводу о том, что здесь нет ничего «противокультурного», ибо речь идет якобы об отстаивании хорошо известного тезиса: истина не есть привилегия немногих, она «может быть дана любому во внутреннем свете». Этот вывод должен лишний раз подчеркнуть принадлежность контркультурного устремления к культурной традиции, так как все нонконформисты в прошлом начинали с требования «уравнять» всех людей перед лицом истины.

На самом же деле описанный комплекс гносеологических представлений получает контркультурный характер вовсе не благодаря тому выводу в духе протестантизма, который извлекает из них Йингер. Контркультурность описанных представлений вытекает из той основной их интенции, которая связывает их, как мы увидим далее, и с этическими и с эстетическими представлениями сторонников контркультуры, ибо является фундаментальной интенцией контркультурного сознания вообще. Речь идет об установке, которую мы не могли бы назвать иначе, как гедонистической, и которая уже в сфере эпистемологических представлений выражается в ложном убеждении, будто бы истинное знание — это знание, полученное «даром», и не только без какого бы то ни было напряжения, но в специфическом акте, являющемся «актом удовольствия».

Отсутствие напряжения и — главное — присутствие на его месте переживания удовольствия — вот что является, согласно контркультурному представлению, неизменным условием истинного постижения истины. Это условие делает постижение истины и ее саму чем-то вторичным, производным от основного гедонистического принципа — принципа наслаждения.

Суть дела здесь не в утверждении, что истина дана каждому в его «внутреннем свете», — тезис, на основании которого мы никак не смогли бы отличить сторонника контркультуры от человека, придерживающегося протестантского вероучения (которое, кстати, далеко не всегда оказывается в нонконформистском отношении к «господствующему обществу» и «доминирующей» в нем культуре). Суть дела в том, как приходят к этому «внутреннему свету» и какова, следовательно, его природа: приходят ли к нему путем напряженного труда, постов и молитв (протестантский вариант) или путем погружения в наркотический ступор, через разнообразные формы «вакхического опьянения» (включая и те, что протестант, да и не только он, назвал бы «свальным грехом») с помощью рассеянного, размягченно-

пассивного состояния, которое почему-то принято называть самосозерцанием.

Кроме того, специфическую контркультурность вышеописанному комплексу гносеологических представлений сообщает то, что истинное постижение не требует никакого труда, никаких личных усилий. Да и вообще истина, если внимательно продумать то, что говорят о ней идеологи контркультуры, никак не дается личности. Она дается нашему телу, нашему подсознанию (т. е., пользуясь фрейдовской терминологией, не нашему «я», а нашему «оно»), но никак не нам самим в качестве ответственных и самосознающих личностей. Не случайно и «оптимальные» формы, в которых, согласно контркультурной «теории познания», открывается людям истина, — это либо формы коллективного действия (экстатические песнопения, неистовствования на концертах рок-музыки), либо формы сознательного отключения индивидуального «я» (употребление наркотиков и других опьяняющих средств).

«Истина» в рамках такого рода гносеологии — это даже не то, что приятно мне как личности (точка зрения умеренного гедонизма), а то, что приятно мне как безличному существу: «телу», «подсознанию» и пр. (точка зрения крайнего, агрессивного гедонизма). Истина — это состояние, приятное не всякому человеку, а человеку контркультуры; это — акцидентальная характеристика приятного для него состояния отрешенности от индивидуально-личностного начала, ибо именно при этом условии, согласно гедонистической мистике, максимализуется всякое наслаждение. Истина выступает здесь как другое название для состояния кайфа, действительно предстающего в рамках контркультурного сознания как высшее, а потому она является характеристикой не человеческого познания и не его объекта, а определенного состояния самого человека. Вот — причина, по которой разговор о контркультурной теории познания или «эпистемологии» несет на себе неизбежную печать двусмысленности, — разговор о в общем-то не существующем объекте.

Точно так же вопреки тому, что думают некритически настроенные исследователи контркультуры, разочарование в разуме, в мышлении, вообще характерное для западноевропейского сознания XX в., отнюдь не является исходным пунктом «контркультурной эпистемологии». Таковым является установка на бездеятельное, исполненное различных удовольствий (из них наилучшие те, что требуют наименьших усилий) существование. Поскольку же человеческий разум существует лишь как непрерывная деятельность, напряжение интеллектуальной способности нашего «я», т. е., как говорил Гегель, «трудная работа понятия»,

постольку он и был списан представителями контркультурного сознания на счет «неистинных» способов отношения к истине.

Что же касается ставших общим местом рассуждений на тему о том, что в наш век разум «достиг своих последних пределов», с помощью которых Йингер пытается оправдать контркультурный культ безумия (одновременно представив его как нечто, не так уж резко противостоящее культуре, как это может показаться на первый взгляд), то, во-первых, следует обратить внимание на следующее обстоятельство. В рамках контркультуры рассуждения эти отнюдь не имеют значения исходной посылки. Наоборот, речь идет о своеобразном обосновании «задним числом» изначального гедонистического постулата, распространенного, в частности, и на область познания: «выбор» в пользу таких не требующих «работы понятия» способов сразу же «схватить бога за бороду», как, например, «мистическое озарение», «окультистское видение» и т. д. Этот выбор был сделан еще до того, как в ход пошли вышеупомянутые аргументы. Его делает уже подросток, воспитанный своими родителями во вседозволяющем духе «раннего Спока», когда этот юный нонконформист начинает саботировать процесс школьного образования, или, проще говоря, отказывается учить уроки.

То же касается защиты «нерациональных способов познания», осуществляемой с помощью ссылок на «кошмарные» результаты технического применения выдающихся научных открытий XX в. (любопытно, что при этом как бы забывается, что ЛСД, равно как и рок-музыка, — эти неотъемлемые элементы контркультуры — также имеют достаточно близкое отношение к науке и технике нашего века). Не эти ссылки, а именно исходная иррационалистическая установка, являющаяся в данном случае простым приложением к области познания контркультурного гедонизма с его «принципом удовольствия» как наивысшим, играет здесь решающую роль. Причем именно последнему мы обязаны тем, что из констатации «бесчеловечности современной науки» делается вывод в пользу оккультизма и наркомании как единственно истинных способов постижения истины. Ведь эта констатация и этот вывод не связаны никакой логически-необходимой связью, поскольку вывод в пользу оккультизма и наркомании делался, как известно, и до, и безотносительно к размышлениям о судьбах науки и научности вообще в современной цивилизации. Чтобы сделать такой вывод теперь, нужно было иметь контркультурную гедонистическую установку, которая уже заключала его в себе.

Вот почему мы не можем согласиться здесь с Йингером, полностью разделяющим тезис Тириакияна, согласно которому

контркультурный оккультизм «драматически противопоставит эмпирической практике науки и деперсонализации, свойственной индустриальному порядку» [60, 510]. Ведь ни возникновение самого оккультизма, ни периодическое возрождение моды на него не были в прошлом связаны с какими бы то ни было формами реакции на научное, а в особенности научно-техническое развитие; и нужно еще доказать, что именно в контркультуре мода на оккультизм оказалась в связи с этими, а не какими-либо иными формами реакции.

Назвать какое бы то ни было явление современной духовной жизни Запада реакцией на роль современной науки в жизни общества, а также реакцией на «деперсонализацию», характеризующую современный «индустриальный порядок», — это воистину значит попасть пальцем в небо. Ведь то же самое можно было бы сказать и о бесчисленном количестве иных явлений, не имеющих, кстати, никакого отношения к контркультуре. Важнее выяснить иное: почему упомянутая реакция приняла форму именно данного феномена (например, тяготения к оккультизму), а не какого-то другого; есть ли какая-либо связь между тем, что вызвало некоторую общественную реакцию, и той формой, в которую она вылилась. Если такой связи нет или мы не можем ее конкретно зафиксировать (случай с тириакьяновским объяснением контркультурной моды на оккультизм), то мы должны искать посредствующее звено, которое позволило бы включить рассматриваемое явление в более широкий контекст, в рамках которого все-таки можно было бы установить определенное, хотя и опосредствованное, отношение между интересующими нас феноменами.

В данном случае роль такого посредника между реакцией на антиномичность научного и технического развития и контркультурным тяготением к оккультизму призвано сыграть контркультурное сознание с доминирующей в нем гедонистической интенцией. Как раз «в горизонте» (выражение Гуссерля) современной, а именно контркультурной, формы гедонистического сознания, разрушающего всякую познавательную установку, коль скоро она связана с интеллектуальным напряжением, волевым усилием, «работой понятия» и т. д., сегодняшняя реакция на социальные последствия научно-технической революции приобрела парадоксальную форму тяготения к оккультизму и мистике, шаманизму и наркомании. Речь, следовательно, идет о специфически контркультурной форме реакции, т. е. такой реакции, суть которой даже не столько в ее содержании (каковое изведено до уровня простого повода для выводов в духе антиразума), сколько в самой этой противокультурной форме.

Любопытно отметить: Ингер (опять-таки вслед за Тириахьяном) признает, что «вера в оккультизм и стремление к постижению с помощью мистерии были... постоянными элементами человеческой истории» [60, 839], а это и значит, что между «верой в оккультизм» и реакцией на социальные последствия современной научно-технической революции нет никакой необходимой связи. Можно согласиться и с тем, что в качестве такого «постоянного элемента» истории человечества «вера в оккультизм» имеет различную силу своего влияния на разных исторических этапах, вселяя на поверхность общественного сознания лишь «в те времена, когда общество переживало утрату веры в установленные символы и «когнитивные» модели реальности» вместе с общим потоком мистического умонастроения [60, 839]. Следовало бы только иметь в виду, что в рамках контркультуры мы имеем дело с мистицизмом особого рода, а именно гедонистическим мистицизмом. Высшим принципом, на основе которого оценивается все, в том числе и познание, является «принцип удовольствия». Суть дела в том, что в рамках контркультурного сознания все преломляется сквозь призму этого принципа, получая специфическую окраску, — таково основное условие, на котором любой феномен принимается в сферу этого сознания. И коль скоро нас интересует не всякое переживание «утраты веры» в то, что Ингер вслед за Тириахьяном назвал «когнитивной моделью реальности», а именно контркультурное, мы не можем отвлечься от свойств этой преломляющей «призмы».

В еще большей степени, чем в области «контркультурной эпистемологии», эти преломляющие свойства гедонистической интенции сознания сказались в сфере «этики» контркультуры. И это вполне естественно: ведь содержание гедонистического устремления находится в гораздо более близком отношении к реалиям нравственного миропорядка, чем к проблематике теории познания. В сфере этики нет ничего, что было бы хотя бы нейтрально к извечному противоборству гедонистической и антигедонистической установок. Поскольку всякий последовательный гедонизм в конечном счете исключает этику, постольку само понятие «гедонистической этики» является самопротиворечивым. Это же можно сказать о контркультурной «этике»: подобно тому как «контркультурная эпистемология» раскрылась в ходе нашего анализа как гедонистическое отрицание основных теоретико-познавательных постулатов, «этика» контркультуры оборачивается гедонистическим отрицанием самого фундамента нравственности. Об этом свидетельствует даже тот материал, весьма тщательно препарированный в духе либерального попустительства (а потому принявший почти благообразный вид), который приводит Ингер.

В числе самых общих характеристик контркультурной «этики» исследователи обычно выделяют «интроверсию» (сосредоточенность на внутренних переживаниях личности), доходящую до «квиетизма», что Йингер тут же пытается оправдать как отталкивание от «дурного мира», вызванное разочарованием в возможностях изменить его на путях «экстравертивно» ориентированной деятельности, а главное — «новым видением» добродетельной жизни.

Для контркультурной «этики» характерно также стремление к ничем не обусловленной «свободе секса», обоснование его независимости от брачно-семейных отношений, сопровождающиеся атаками на моногамную семью. Необходимой принадлежностью этой этики является оправдание благотворности (и даже высокой социально-нравственной значимости) употребления наркотиков и широкое использование всякого рода непристойности, что, согласно апологетическому рассуждению Йингера, является традиционным «оружием» всякого контркультурного нонконформизма вообще.

В противоположность «рассудочному ригоризму» протестантской этики контркультурная «этика» рассматривается обычно как «этика чувства», поскольку в основе ее лежит тезис: то, что я переживаю и чувствую как добро, это и есть добро, как таковое (тезис, находящийся, согласно Йингеру, в противоречии с другим основоположением контркультурной «этики»: то, что хорошо для большинства, плохо для нас, т. е. приверженцев контркультуры).

Надо сказать, что многие из черт контркультурной «этики», поданной Йингером так, чтобы «вписать» ее в общую традицию культуры, опять-таки имеют совершенно специфический смысл, который невозможно правильно понять вне общего контекста контркультурного сознания. Начать хотя бы с вышеупомянутой «интровертированности» этой этики, вызывающей ассоциации с романтизированным представлением о склонности к самоуглублению, погруженности в стихию интимно-личных переживаний и т. д. Эта «интровертированная» направленность может быть верно истолкована лишь на фоне контркультурной идеи «выпадения» из общества, понятой как Великий отказ от выполнения каких бы то ни было обязанностей по отношению к обществу, не сопровождающийся, однако, аналогичным отказом от основных прав, которыми приверженец контркультуры пользуется как «общественный человек», гражданин определенной страны и т. д. В этом аспекте вышеупомянутая «интроверсия» оказывается всего-навсего синонимом пассивно-паразитического способа существования.

Но даже если отвлечься от этого аспекта, но не забыть все то, что говорилось выше о гедонистической оппозиции к личному началу, господствующей в контркультуре (поскольку «я», «личность» и т. д. — это начало, препятствующее «максимализации» наслаждения), то вышеупомянутая «самоуглубленность», и «самопогруженность» неожиданно раскроется как «погруженность» индивида в переживание удовольствий, получаемых телом, как род «гедонистического солипсизма», не имеющие ничего общего с «погружением» в мир духовных борений личности. Нет в этой «погруженности» (модель ее — погруженность индивида в наркотическое состояние) ничего и от интимности романтической; ведь интимность — это первое, с уничтожения чего начинается контркультура, чтобы тем легче было добраться затем и до ее личностного фундамента. Сначала лишается интимно-личностного смысла эротическая сфера («коллективный секс», эгзгибизионистская демонстрация сексуальной атрибутики, легализация непристойности в качестве «оружия» и т. д.), а затем обезличивается и сама индивидуальность, на подозрении оказывается как «источник конформизма» все духовно-личностное, вызывающее к индивидуальной ответственности, «незаместимости» нравственного решения индивида и т. д. Одним словом, фактическое содержание того, что скрывается за ссылками на «интровертированность» как этическую установку контркультуры, оставляет до смешного мало от гуманистически-романтических ассоциаций, которые вызывает в нашем сознании это слово.

Кстати, радикальное отделение секса не только от области брачно-семейных отношений, но и от интимно-личностной сферы вообще — это тенденция, имеющая в контркультурной «этике» характер поистине символический. Семья в новое время была и остается основной цитаделью интимно-личностных отношений; и до тех пор, пока будет существовать у человека тяготение, в частности, к интимно-личностной форме общения, у него будет стремление к созданию своей семьи. А такое тяготение у него будет тем сильнее, чем прочнее в его представлении будут связаны эротическое влечение и интимно-личностные отношения двух индивидов друг к другу.

Отсюда — желание всех последовательных противников семьи лишить эротические отношения их интимно-личностного аспекта, с логической неизбежностью ведущего к образованию семьи; ибо, действительно, стоит лишить их этого момента, превратив в секс, как внутренняя связь между эротическим влечением и стремлением к образованию семьи будет разрушена (и вопрос о том, «быть или не быть» семье, будет зависеть от чисто внешних обстоятельств, оказывающих разрушительное воздействие на

семью. Однако — и это самое существенное — разрушение сферы интимно-личностных отношений людей не остается без последствий для принципа личностной кристаллизации, личностного структурирования, который является краеугольным камнем европейской культуры вообще. Последствия эти могут быть лишь глубоко отрицательными — факт, лишний раз подчеркивающий контркультурный характер «этики», изгоняющей интимность из области эротических отношений, а следом за нею и принцип индивидуально-личностного конституирования человека вообще.

Акцент на «эмансипации» сексуальных отношений от всех и всяких ограничений, и более того, от всего того, что хотя бы отдаленно напоминало представление о «мере», уже сам по себе свидетельствует о гедонистической ориентации контркультурной «этики». О том же свидетельствует и контркультурный культ наркотиков и наркомании вообще — другой краеугольный камень «этики» контркультуры. На их основе получает свою более конкретную расшифровку принцип «этики чувства», с которым связывают обычно контркультурную «этику»: становится ясным характер того «чувства», отправляясь от которого приверженец контркультуры умозаключает, что есть добро, а что — зло. Чувство это ориентировано сугубо гедонистически — на «максимализацию» наслаждения, причем наслаждения не лично конституированного индивида, а человека как «вождедующего тела».

В общем — это действительно «этика», представляющая противоречие в определении: «этика» снятого напряжения, ибо она предполагает устранение одного из двух полюсов, в подле противостояния которых совершается нравственный выбор, рождается моральный импульс — устранение «я» из диполюсной структуры «я» — телесные влечения»; этика «десублимации», «рассублимации», исключая (или во всяком случае считающая безнравственным) переключение психической энергии со сферы удовлетворения непосредственно-телесных импульсов на область идеальных устремлений «я», личности. Если же вспомнить о той роли, которую играет в контркультуре наркомания, то рассматриваемую «этику» нельзя будет назвать иначе, как «этикой духовного алкоголизма», внедряющей гедонистически-телесные устремления в сферу психических механизмов функционирования человека; «этикой» наслаждения личности процессом самоликвидации, наслаждения «я» процессом самоутраты, разрушения его глубочайших оснований; наслаждения утратой самоконтроля и ответственности как перед окружающими, так и перед самим собою.

Если исходить из общепринятого понятия этики, то очевидно, что контркультурная «этика» имеет мало отношения к ней; если и можно говорить здесь о каком-то отношении между ними,

то лишь в том смысле, в каком всякий акт разрушения имеет «отношение» к разрушаемому. Гораздо больше в этой «этике отсутствия выбора» от эстетики, да и то авангардистской. Вот почему то, что Йингер говорит об «эстетике контркультуры», можно рассматривать не как переход к другому аспекту контркультуры, а как простое продолжение характеристики прежнего аспекта.

Точно так же, как контркультурную «этику» можно определить как «эстетику табуированного» (запрещенного обществом, культурной традицией, глубочайшими принципами культуры вообще), контркультурную «эстетику» следовало бы назвать «этикой табуированного»: ибо высшим благом этой «эстетики» является разрушение всяких «табу». И любой акт такого разрушения предстает как единственно достойное (и в этом смысле нравственное) человеческое деяние. В этом смысле можно сказать, что если «этика» контркультуры недопустимо эмоциональна, то ее «эстетика» слишком рассудочна: она не допускает эстетического чувства, не опосредствованного догматически-рациональным сознанием того, что в данном случае имеет место акт разрушения «табу». Впрочем, даже это обстоятельство, как мы увидим далее, не устраняет гедонистической интенции эстетического сознания контркультуры, хотя и находится в противоречивом отношении к ней.

Авангардистская «эстетика», представляющая собой один из центральных моментов контркультурного сознания, не обязана своим возникновением современной контркультуре, ибо, как хорошо известно, она сложилась в первой четверти нашего столетия, когда о контркультуре как целостном социально-историческом феномене не могло быть и речи. Эту «эстетику», как и ряд других антикультурных элементов, существовавших в лоно западной культуры с тех пор, как она обнаружила тенденцию к самоотрицанию, контркультура просто-напросто заимствовала, включив в целое своего паразитарно ориентированного сознания. Причем это обстоятельство если и говорит о наличии определенной преемственности в контркультуре, на чем настаивает Йингер, стремящийся любыми средствами доказать ее «укорененность» в культурной традиции, то исключительно о преемственности особого рода: о преемственной связи с теми тенденциями культуры капиталистического Запада, которые вели к самоотрицанию культуры вообще; о связи с теми болезненными процессами в западной культуре, которые вели к разложению самого культурообразующего фундамента.

Иначе говоря, тот факт, что, например, контркультура приняла в свое лоно авангардизм со всей его культуроборческой традицией,

свидетельствует не столько о ее собственной «культурности» (внутренней причастности культуре), сколько об антикультурности авангардизма, лишней раз демонстрирующего тем самым свою чуждость действительным культуротворческим процессам, свое принципиальное «аутсайдерство» по отношению к подлинной культуре, сугубо внешний характер своей связи с нею.

Контркультурная «эстетика» полностью ассимилирует «негативистскую ориентацию» авангардизма (в йингеровском словоупотреблении последний фигурирует не иначе, как «большое искусство», «великое оппозиционное искусство» и т. д.), который, по признанию самого Йингера, был больше озабочен критикой общества и его культуры, чем утверждением реальных ценностей. И этим-то авангардизм и импонировал принципиальному негативизму контркультурного сознания со свойственной ему негативистской инфантильностью, сохранившей подростковый негативизм во всей абстрактности и неопределенности. Авангардизм оказался глубоко созвучным контркультуре своим болезненным стремлением везде и всюду менять «плюс» на «минус», говорить «нет» там, где традиционная культура и сформировавшееся в ее лоне действительно великое искусство говорили «да». Причем — и это главное — авангардистское «нет» не содержало никакого намека на возможность нового «да», нового позитивного начала, как если бы «нормальной» формой человеческого существования было сплошное отрицание.

Отсюда — навязчивое стремление авангардизма ориентироваться на все то, что было «табуировано» культурой, что рассматривалось ею как исключаящее специфически человеческий способ существования, враждебное человечности вообще; то, что было «табуировано» общечеловеческой культурой, чему она давно сказала решительное «нет!», усматривая в этом акте запрета единственно возможную защиту от перспективы впадения в варварство, это и стало отправным моментом авангардистского «бунта против культуры». В том, что было в ходе длительной и болезненно-конфликтной эволюции человечества вытеснено за пределы культуры (вспомним тютчевское: «Ты бурь уснувших не буди. Под ними хаос шевелится»), авангардизм видит опорный пункт в своей «классовой борьбе» против культуры, против ее фундаментальных принципов.

Здесь-то и коренятся источник непреодолимого авангардистского тяготения («влечение — род недуга») к диссонансу в противоположность гармонии, шоку (потрясению чувств), в противоположность их просветлению и очищению (то, что со времен античности известно как «катарсис»), хаосу бессмысленного, или еще недоросшего до ясного и артикулированного смысла в противопо-

ложность осмысленному космосу, отточенности отчетливой формы и пластической ясности образа. И именно в этом своем качестве авангардизм и приемлется в контркультуру на правах не только формально-эстетического момента — способа стилизации абстрактного отрицания, играющего столь важную роль в контркультурном сознании, — но и основополагающего мировоззренческого принципа (принцип «докультурного» хаоса, противопоставляемый смыслообразующей тенденции культуры).

Итак, авангардистская (анти) «эстетика» входит в комплекс мировоззренческих установок контркультурного сознания, с одной стороны, как стилиобразующий фактор, насущно необходимый для стилизации «ритуала отрицания», едва ли не основного контркультурного ритуала, а с другой — как фактор мировоззренческий в более узком смысле, позволяющий объединить разрозненные моменты контркультурного мироощущения и мировосприятия в рамках некоторой общей «философемы». И если уж где и исчать истоки контркультурного мировоззрения, так это именно в авангардизме, одним из первых «актов» которого было дадаистское «разрушение культуры», переросшее в сюрреалистическое «разрушение разума», а «сверхзадачей» которого неизменно была идея отрицания всего оформленного и осмысленного.

Причем в отличие от того, что думает об авангардизме Йингер, он никогда не был озабочен тем, чтобы с помощью нагромождения беспорядка, хаоса помочь человеку «пережить некоторое новое чувство порядка и консонанса». Не озабочена этим и следующая за ним контркультурная «эстетика». И если такое «новое чувство» и возникает у кого-то после того, как его «выварят» в эстетическом котле контркультурного хаоса, то возникает оно совершенно безотносительно к намерениям приверженцев авангардистского искусства как в прошлом, так и в настоящем. Высшая цель контркультурно-авангардистской «эстетики», равно как и всего контркультурного мировоззрения, — это погружение человека в «праматеринское» лоно хаоса, причем так, чтобы он не смог найти дороги обратно, ибо хаос и есть последняя истина мировоззрения контркультуры, являющаяся самым мощным оружием против культуры.

Между прочим, этот момент не ускользнул из поля зрения Йингера, хотя он и постарался выразить его на языке либерально-оптимистических эвфемизмов, сглаживающих острые углы. Согласно его утверждению, в современном обществе, раскалываемом глубокими противоречиями, искусство (как мы сейчас увидим, речь идет о его модернистском ответвлении) стремится удержать человека в «необычном мире» — так смягченно называется мир абсурдного, бессмысленного, хаотического. Если Данте в своей

«Божественной комедии» ведет своего героя от низшего к высшему, от ада к раю, приводя его, в конце концов, к возрождению в высшей своей ипостаси, то у писателя-абсурдиста Беккета герои с самого начала и до конца находятся в неопределенно-промежуточном положении — в «ожидании». Причем автор часто находит случай дать понять читателю, что такого рода «ожидание» происходит в ситуации полнейшего абсурда — в пределе она символизируется мусорным ящиком.

В той же ситуации бессмысленного «ожидания» оказываются и многие персонажи произведений Кафки. Как правильно констатирует Йингер, центральный персонаж кафкианского «Замка» в конце романа не оказывается ни на йоту ближе к нему, чем в начале, — абсурдная ситуация, целиком отвечающая, согласно йингеровскому представлению, «контркультурному толкованию мира» [60, 840]. Не случайно и Кафка и Беккет были причислены в контркультуре к лику святых, а идея принципиальной абсурдности мира была принята как истина в последней инстанции. И хотя Йингер стремится ослабить значение им же самим отмеченной роли «принципа абсурда» в контркультурном сознании, настаивая на его, так сказать, «эвристической» функции (чтобы понять наш мир, «нужно перевернуть вверх дном все наши обычные представления»), суть дела от этого не меняется. Принцип абсурда остается основополагающим в контркультурном сознании: именно абсурдность, драматизируемая и гипертрофируемая «эстетическим» сознанием приверженцев контркультуры, оказывается последним источником смысла, освещающего «наше жалкое состояние». Не смысл оказывается источником света, освещающего и себя самого и темноту, а, наоборот, бессмыслица, абсурд, хаос: ему, стало быть, мы обязаны тем, что еще можем говорить о смысле нашего жалкого состояния» [60, 840].

На основе описанного здесь мировоззренческого принципа, который контркультурное сознание извлекло из ассимилированной им авангардистской «эстетики», в контркультуре происходит «переопределение» прекрасного, при котором оно опять-таки идет по дуги, проложенному авангардизмом и модернизмом с их релятивистским культом «нового» и «небывалого». В соответствии с хорошо обкатанным механизмом контркультурного переворачивания ценностей (механизм, которым виртуозно владел еще Ницше — предтеча и авангардизма, и контркультуры) «прекрасным» нарекается то, что традиционно считалось безобразным. Аналогичным образом переворачиваются и другие эстетические категории.

При этом характерна социологизированная аргументация приверженцев контркультуры: они уверяют, что таким способом не

только опрокидывают устаревшие «стандарты» эстетического постижения действительности, стоящие на пути подлинной «эмансипации» воображения, но и «взрывают» породившую их общественную реальность — социокультурное целое, в котором якобы укоренены и на защите которого стоят эти «стандарты». Как и следовало ожидать, имея в виду общую либерально-примирительную позицию Йингера, он и тут спешит на помощь контркультурному стремлению объявить прекрасное безобразным, высокое низким и пр. («на всякого умного по «дураку» навешено было однажды»), усматривая параллель между авангардистским «разрушением» музыки, превращением ее в инструмент чисто физического воздействия и баховским введением в музыку «контрапункта» и «контрапунктических форм» [60, 840].

Некорректность этой параллели, особенно выразительно иллюстрирующая суть йингеровского подхода к контркультуре вообще, заключается в упорном стремлении к отождествлению не просто разнопорядковых, но прямо-таки диаметрально противоположных по своей сути явлений: одного — относящегося к области **внутрикультурных изменений** (в данном случае — изменений в сфере музыкальной культуры) и другого — относящегося к сфере отрицания самой культуры, ликвидации культуротворческих принципов. Ибо в случае Баха мы имеем дело с творческим актом, целью и действительным результатом которого было обогащение и совершенствование европейской музыкальной культуры, тогда как основная интенция музыкального авангарда, воспринятая «эстетикой» контркультуры, есть сознательное и последовательно осуществляемое разрушение самого фундамента этой музыкальной культуры.

Перепевая банальности популяризаторского (поп-) музыковедения, которые, несмотря на их многократное повторение, отнюдь не получили достоинства истины (а заодно объединяя в рамках одной «традиции» таких антиподов, как Шёнберг и Стравинский, очевидно потому, что оба они одинаково высоко котируются в контркультуре), Йингер хочет представить дело так, будто истинная цель музыкального авангарда заключалась исключительно в том, чтобы обогатить музыкальный язык на путях исследования перспективных «возможностей диссонанса». Нам внушается мысль, что использование «табуированных» традиционной музыкальной культурой «возможностей диссонанса» — это не только вполне допустимый, но и единственно возможный, единственно оправданный способ говорить с людьми «в мире, исполненном грохочущих звуков и дисгармоний» [60, 841]. Заодно «сваливаются в одну кучу» композиторы, действительно пытавшиеся «развить» язык музыкальной культуры с помощью использования

диссонирующих тонов, оставаясь при этом в пределах основного «интонационного фонда» и «музыкального синтаксиса», выработанного в рамках этой культуры, с одной стороны, и композиторы, для которых диссонанс, противопоставленный гармонии как «хаос» — «космосу», является исходным принципом, с помощью которого они сознательно стремятся «взорвать» фундамент музыкальной культуры — с другой. Цель этой манипуляции все та же: устранить принципиальную грань, разделяющую культурную и контркультурную тенденции, поставить на один уровень Баха и, скажем, такого представителя «музыкальной» контркультуры, который в качестве своего очередного «музыкального опуса» демонстрирует перед публикой процесс раскалывания в щепки рояля, — процесс, кстати, «исполненный грохочущих звуков и дисгармоний», а потому, если вспомнить йинтеровскую аргументацию, вполне отвечающий требованиям, предъявляемым к «искусству» нашей не в меру шумной эпохой.

Гораздо ближе к делу исследователи, пишущие о музыкальной контркультуре, оказываются в тот момент, когда, оставив в стороне расхожие банальности, касающиеся (большой частью мнимых) перспектив, которые открывает музыке диссонанс и дисгармония, они пытаются постичь социальный и социально-психологический смысл приверженности «контркультурного поколения» авангардистским и неоавангардистским экстравагантностям. И первое, на что здесь обращают внимание (кстати, не без подсказки самих теоретиков контркультуры, не упустивших из виду ее музыкального аспекта) буржуазные социологи, — это то, что основная функция контркультурной «музыки», которая действительно до предела насыщена самыми дикими и дисгармоничными звуками, многократно, до полного оглушения слушателей, усиленными с помощью новейшей электронной техники, вовсе не эстетическая, а социологическая и социально-психологическая. И только будучи воспринятой в своей чисто социальной ипостаси, она признается затем в рамках контркультуры также и в иных ее функциях, в частности в «эстетической».

Своим диким грохотом, воем, скрежетом, которые доставляют барабанной перепонке непривычного к ним человека одни лишь болезненные ощущения (разумеется, чисто физиологического и никак не «эстетического» характера), контркультурная «музыка» демонстрирует непроходимую пропасть, отделяющую восторженно приветствующее ее «контркультурное поколение» от поколения «отцов», неспособных «претерпевать» эту музыку дольше нескольких секунд. Это — свидетельство о бедности, выданное нонконформистской молодежью поколению ее родителей со всей привычной для них «гармоничной» (фальшивой в этой своей иллю-

зорной «гармоничности») культурой, и одновременно это — крепостная стена, скрываясь за которой великовозрастные инфантилы стремятся отстоять свое право на «бесконечное отрочество», сохранить ценности, культивируемые «общинами ровесников», которым действительно угрожает «мир взрослых» — угрожает в том смысле, что именно от него исходит требование, обращенное к инфантилам: повзрослеть, перейдя от общинно-ровеснического «мы» к индивидуально-ответственному «я».

Но дело не только в том, что «музыкальная контркультура» выступает как «ритуал отрицания» культуры старшего поколения, «ритуал дистанцирования» — отгораживания от «мира взрослых», символ принадлежности ее приверженцев к особой реальности, которая по отношению к «взрослому миру» выступает как некий «антимир» (ведь в нем взрослые не могут «продержаться» дольше нескольких секунд, а затем позорно бегут из него). «Музыкальная культура» — это «модель» определенного типа общения и, как верно констатирует Ингер, «основной ритуал новой жизни» [60, 841]. Суть этого общения — в непосредственном единении молодых людей, доведенных до экстаза, буквально «выхода из себя», музыкой, не просто «отключающей» индивидуальное «я» человека, но прямо-таки «выбивающей» из него это «я» своими грохочущими, скрежещущими, визжащими, улюлюкающими звуками.

Иначе говоря, суть общения состоит в единении, предполагающем обезличение, «деиндивидуацию» индивидов, в единении, в атмосфере которого уже даже не нужно знать, кто они — окружающие тебя люди, где каждый человек не ощущает «другого», ибо существует только одно сплошное экстатически взвинченное «мы». Вот для чего, кстати, так необходимы в рамках этого музыкально-контркультурного ритуала наркотики, которые, как известно, были легализованы именно на фестивалях рок-музыки. Они способствуют более эффективному достижению конечной цели этого ритуала: преодолению его участниками своего собственного индивидуального сознания с тем, чтобы погрузиться в лоно анонимного «мы», с максимальной интенсивностью пережив то изначальное чувство, которое толкает молодых людей в «общины ровесников», — чувство защищенности и всепача, вседозволенности и безответственности в лоне «коллективного бессознательного».

Практической реализацией этой «модели» общения (к которому опять-таки оказывалось принципиально неспособным «поколение отцов», почувствовавшее здесь — и не без основания — нечто родственное «управляемому экстазу» массовых театрализованных действий времен Муссолини и Гитлера) послужили фести-

вали рок-музыки, где «музыкальная контркультура» была объединена с «наркотической», причем наркотики не только были легализованы, но и получили идеологическое освящение как достойный инструмент в борьбе за достижение идеала, провозглашенного еще в бетховенской «Героической симфонии»: «обними-тесь, миллионы».

При этом весьма многозначительной чертой фестивалей «контркультурной музыки» было то, что в рамках «нового типа общения», осуществляемого на основе музыкально-наркотической де-эгоизации (лишение человека его «я», «эго») и деиндивидуации, понятие социального общения принципиально смешивалось с понятием сексуального общения. Так реализовывался здесь «новый левый» лозунг соединения социально-политической революции с сексуальной. И вот здесь вновь выступал на первый план гедонистический подтекст «музыкальной контркультуры» (и контркультурной «эстетики» вообще), на фоне которого основной интенцией идеала общения, достигаемого на путях де-эгоизации индивида с помощью объединенного воздействия рок-музыки и наркотиков, оказывалась все та же сексуальная вседозволенность, «максимализация» удовольствия, сведенного к его физиологическому общему знаменателю.

Музыкально-наркотическое «преодоление» индивидуального сознания, имевшее целью «ликвидацию барьеров» между людьми, дабы они вступили наконец в истинные контакты друг с другом (в рамках анонимно-коллективного «мы»), своим действительным результатом имело не возникновение некоей идеальной формы общения, но создание эйфорической атмосферы вседозволенности, способствовавшей тому, что на языке историков первобытного общества называлось когда-то «промискуитетом», и следовавшим за ним с необходимостью тяжелым похмельем и взрывом венерических заболеваний. Впрочем, и это последнее обстоятельство контркультурное сознание стремилось истолковать в свою пользу: ведь в глазах инфантила, живущего за чужой счет (и тем более нуждающегося в специфических способах самоутверждения, отличных от «дозволенных»), венерическая болезнь выступает как еще одна — шокирующая «стариков» — декларация независимости, права распоряжаться своим телом по собственному произволу, над которым не властны «мещанские» советы родителей. Так продолжается серия аналогичных «деклараций», начатых еще в подростковом возрасте, где в качестве таковых сперва выступало потребление табака, затем спиртных напитков, наконец, марихуаны и ЛСД.

Только что сказанное проясняет одну существенно важную особенность «эстетики» контркультуры, также густо замешанной,

как мы видели, на почти маниакальном стремлении инфантилов утверждать свою полнейшую независимость и абсолютную самостоятельность. Дело в том, что у приобщающейся к контркультурному «искусству» части американской (и западноевропейской) молодежи далеко не все в нем сразу же вызывает положительные эмоции. Процесс приобщения к нему разворачивается примерно так же, как он протекает у подростка, когда тот пытается начать курить табак или пить крепкие спиртные напитки, дабы продемонстрировать тем самым сверстникам свою самостоятельность и независимость от родительского авторитета.

Сперва эти попытки не вызывают у него никакого удовольствия, но под давлением сурового общественного мнения «группы ровесников» он повторяет эти неприятные попытки снова и снова до тех пор, пока курение (или — худший случай — потребление крепких спиртных напитков) не входит у него в привычку. И тогда удовлетворение сложившейся привычки начинает вызывать уже и гедонистические эмоции, переживание которых становится для него тождественным переживанию своей самостоятельности и полной приобщенности к ценностным установкам «общины ровесников».

То же происходит и в случае приобщения к «контркультурной музыке». До тех пор, пока у юноши не сложился стереотип автоматически положительной реакции на каждую новую гримасу контркультурной музыкальной моды, он должен некоторое время обманывать себя и окружающих его сверстников, делая вид, что в действительности впадает в экстаз, скажем, от прослушивания записей рок-музыки, хотя неподдельный экстаз его уже приобщенных к ней сверстников должен действовать на него заразительно, стимулируя процесс приобщения к ней. И только тогда, когда незаметно для него самого у него сложится привычка слушать эту музыку (повторяем: возникшую на основе «контактов» с нею, каждый из которых и не вызывал непосредственно позитивных эмоций), удовлетворение этой привычки начнет вызывать состояние кайфа.

Причем как в случае с алкоголем и наркотиками, так и в случае с рок-музыкой смысл этой привычки заключается в привычке к «отключению» сознания, так что истинным источником кайфа оказывается именно это «отключение», а не структура того средства, с помощью которого оно достигнуто, — все равно, сделано ли это с помощью крепкого напитка, наркотика или воздействия прямо на подкорку оглушающих звуков рок-музыки, усугубленного экстазом окружающих. Структура «музыкального опуса» здесь не важна точно так же, как не важна структура порошка, употребляемого в качестве наркотика, — важен резуль-

тат, т. е. «отключение» сознания, переживаемое как кайф. Первичную роль играет здесь именно удовлетворение привычки к такому «отключению», вполне аналогичной той, что побуждает алкоголиков, излечиваемых с помощью гипноза, впадать в состояние гипнотического сна сразу же после появления врача-гипнолога (вернее, его белого халата) — еще до того, как он начнет свои усыпляюще-внушающие манипуляции.

Таким образом то, что поначалу вовсе и не вызывало приятных ощущений, привычка к чему вырабатывалась не без определенного внутреннего напряжения подростка (юноши или молодого человека), стимулируемого непрерывным давлением общественного мнения «группы ровесников», теперь становится источником гедонистических переживаний, причем именно в духе гедонистической мистики контркультуры, считающей неперемным условием «максимализации» удовольствия именно «де-эгоизацию» индивида, лишение его лично определеногo самосознания.

В свою очередь, подобное «отключение» сознания замыкает индивида в рамках сугубо телесных ощущений, вызывает у него состояние «гедонистического солипсизма», — состояние, делающее человека, привыкшего извлекать из него «максимум удовольствий», законченным асоциальным существом. Здесь-то и обнаруживается, что то самое «единение» в рамках коллективного экстаза, которое идеологи контркультуры склонны рассматривать как «принципиально новую» форму общения, вызванную к жизни контркультурной молодежью, отнюдь не является конечной целью «гедонистической мистики», а играет лишь вспомогательную роль — «максимализации» телесного удовольствия на путях «преодоления „я“».

Иначе говоря, и то, что лежит в социальном и социально-психологическом «подтексте» «эстетики» контркультуры, не выходит за пределы изначальной гедонистической интенции контркультурного сознания; в конце концов, и здесь «принцип удовольствия», взятый к тому же в гипертрофированном, оголенном-физиологическом виде, торжествует свою победу, демонстрируя господство над всеми иными устремлениями контркультурной «эстетики».

Далее у нас еще будет идти речь о некоторых деталях как контркультурного «искусства», так и «эстетики» контркультуры в целом, поскольку та связь, в рамках которой мы вынуждены были рассматривать их, следуя за йингеровской логикой, несколько сужает перспективу их аналитического рассмотрения. Однако сказанного достаточно для того, чтобы сделать вывод о безраздельном господстве в рамках контркультурного мировоззрения гипертрофированной гедонистической установки, отсутствующий у Йин-

гера, а потому мешающий ему верно представить как структуру этого мирозерцания, так и соотношение основных его элементов. Между тем материал, который привел Йингер в своем докладе, и тот, который был в его распоряжении, но почему-то не нашел соответствующего отражения в его концепции контркультуры (имеются в виду прежде всего свидетельства самих теоретиков контркультуры), дает нам достаточные основания иначе представить целое контркультурного мировоззрения.

Итак, попытаемся подытожить предшествующий этап нашего исследования и дать общую характеристику феномена контркультуры с содержательной стороны. Начнем с резюмирующего описания ее как особого типа сознания, жизнечувствования и поведения определенных групп западной (прежде всего американской) молодежи, чтобы затем подойти к социально-психологической и одновременно культурфилософской интерпретации того человеческого типа, который «моделируется» (и который предполагается) контркультурой.

Если мы и вступаем в противоречие с Йингером, воссоздавая целое контркультурного мировоззрения, то это не значит, что мы расходимся с ним (как и с другими буржуазными социологами) там, где идет речь о констатации фактов. Как это ни парадоксально, но в этой констатации сходятся многие западные исследователи — как из числа сторонников, так и из числа противников контркультуры. Разногласия начинаются там, где они приступают к группировке фактов, к решению вопроса о том, какие из них считать доминирующими, а какие производными, либо вообще случайными. И, разумеется, основной спор разгорается в связи с вопросом о том, как оценить эти факты, подать их широкой публике³, как истолковать их значение и смысл — считать ли их многообещающим знаменем небывалого прогресса или, наоборот, тревожным симптомом разложения и распада культуры Запада, ее «заката».

Внимание исследователей, как правило, обращают на себя следующие моменты, отличающие контркультуру и ее ценностные установки.

1. В области общемировоззренческой:

а) отрицание идеализма, доведенное до полного отвержения духовного измерения человеческого существования, редуцированного к телесно-природному, витально-соматическому субстрату человека: культ природы и «естественного» («чисто телесного») человека [7, 23];

³ Вопрос, в решении которого расходятся, как мы видели, даже ее идеологи Роззак и Рейч.

б) отрицание интеллектуализма, доведенное до отказа от мыслительных способов постижения действительности в пользу чувственных, а также до «переоценки ценностей» в сфере чувственности, ведущей к выдвиганию на передний план чувств, ранее считавшихся «темными» (осязания, обоняния, вкуса), за счет «дискриминации» более одухотворенных (слух и особенно зрение): культ чувственности и иррациональных способов освоения мира [51, 173—177];

в) отрицание всего объективно-необходимого и принудительно-закономерного, рационального и разумно упорядоченного, доведенное до возвеличения и даже обожествления субъективного и произвольного, случайного и хаотичного, неразумного и неупорядоченного, стихийного и капризного: культ безумия и шаманского экстаза, магического и оккультнистского подходов к действительности [51, 97—98, 302, 361, 367].

2. В области религиозно-этической:

а) отрицание этически ориентированных форм религиозности, постулирующих существование личного бога, в пользу этически нейтральных, эстетизированных пантеистических религий, ставящих на место личного бога Природу, которая, к тому же, истолковывается теперь чисто соматическим образом и берется главным образом в аспекте таких чувств, рассматриваемых отныне в качестве более субстанциальных, онтологических и бытийственных, как осязание и обоняние: натуралистический и даже физиолого-материалистический тип религиозного сознания [7, 23];

б) отрицание традиционных способов систематизации религиозных воззрений (теология) и организации религиозной жизни (церковь), сопровождающееся утверждением принципиального религиозного эклектизма и анархии: мистически ориентированный синкретизм, предполагающий сочетание первобытного шаманизма, индийской йоги, средневековой магии и западноевропейского оккультизма и соответственно полнейшую недетерминированность и произвольность культово-религиозных отправлений [51, 361];

в) отрицание протестантской этики индивидуального труда и личной ответственности, гипертрофированное до радикального отрицания любой деятельности, принципа деятельности как религиозно-философского принципа вообще, имеющее своим результатом культ абсолютной бездеятельности и бесцельного времяпрепровождения, осмысляемый в аспекте античной атараксии и буддистской нирваны; безделье, обретающее «религиозный» смысл на фоне буржуазно-протестантского «производства ради производства»;

г) отрицание традиционно-христианского ригоризма в области брачно-семейных отношений, в эротической сфере вообще, вполне сознательно и последовательно доведенное до разрушения сколь бы то ни было упорядоченных (а потому возлагающих определенную ответственность как на мужчину, так и на женщину) половых отношений, более того — до ликвидации однозачто толкуемых «сексуальных ролей» (унисекс) и «практического» оспаривания правомерности биологического факта локализации сексуального в области гениталий: заимствованная от Фрейда, но получающая мистическое и «религиозное» толкование концепция «рассеянности» либидозно-сексуального по всему человеческому телу [51, 90; 50, 14].

3. В области социокультурной:

а) отрицание индивидуально-личностного принципа западно-европейской культуры, глобализированное до вывода об изначальной ложности и порочности, неистинности и греховности «принципа индивидуации» (*principium individuationis*), как такового, имеющее своим следствием культ Единого и безличного, Коллективного и анонимного, в русле которого осуществляется последовательная «деиндивидуализация» индивида и «обезличение» личности: мировоззрение, близкое к тому, которое Маркс назвал «грубым и еще непродуманным коммунизмом» [62; 30];

б) отрицание принципа «самоотверженности» человеческого «я» (фихтеанское «я=я»), являющейся условием и предпосылкой включения индивида в любую социальную связь (более или менее оформленную и структурированную связь с другим человеком, другими людьми), поскольку именно ощущение тождества человека самому себе превращает его в социально (и этически и культурно) ответственное существо, — отрицание, доведенное до уровня «классовой вражды» против Эго: боязнь самоидентификации, предполагающей «выбор себя», которая разрешается в культе «взвешенного» («суспензированного») состояния «я», — все равно, какими средствами эта «взвешенность» достигается [62; 30];

в) отрицание интимности как важнейшей характеристики межличностных и межиндивидуальных отношений наиболее глубокого уровня, характеризующегося наивысшей непосредственностью, гипертрофированное до экзгибиционизма — публичного обнажения гениталий и всей сферы, связанной с соответствующими физиологическими отправлениями людей, и находящее свое предельное выражение в «групповом сексе» и прочих экспериментах «прямого обобществления» интимных переживаний: миф о «социализме избытия», заключающемся якобы в «обобществ-

лени» человеческих тел, чувств и переживаний [44, 10—11; 45, 47];

г) отрицание организующих, упорядочивающих и формообразующих тенденций социокультурной жизни, гиперболизированное до отвержения всякой социальности, культурности вообще, всего, на чем видна печать «культивирования» человеческой природы, ее «шлифовки» в процессе межчеловеческого общения, и опять-таки ведущее к культу «естественности», Природы, под именем которой, однако, фигурирует не действительно природная субстанция, а все тот же социокультурный «космос», лишь взятый с приставкой не: не-культура, не-социальность и т. д., — некий «х», воплощающий «антикультурное» и «антисоциальное» в человеке и в качестве человека, взятого как «тело», телесное чувство, соматическое переживание.

Как видим, достаточно свести воедино основные мировоззренческие установки и ценностные постулаты контркультуры, чтобы понять, что последняя возникает прежде всего и главным образом как отрицание: причем отрицание не только буржуазной культуры, тем более, что европейская культура ни в смысле «диахроническом», ни в смысле «синхроническом» никогда не исчерпывались одной лишь буржуазной культурой. При этом происходит отрицание не только европейской культуры, но и культуры вообще, самого принципа культурности.

Вот почему применительно к рассматриваемому комплексу мировоззренческих постулатов и ценностных (вернее анти-ценностных) установок, умонастроений и переживаний, жизненно-поведенческих ориентаций и т. д. укоренилось название не «новая культура», а контркультура, т. е. анти-, противо-культура. Это название свидетельствует о том, что на капиталистическом Западе существуют определенные группы молодежи⁴, «уставшей» от культуры (цивилизованности) вообще или во всяком случае делающей вид, что они «устали» от нее; что они хотели бы «вернуться» в докультурное состояние, если даже оно окажется дочеловеческим состоянием. Это название свидетельствует также о том, что контркультурный «комплекс» не есть поиск альтернативных вариантов внутри, в пределах культуры, а представляет собой попытку предложить новый — антикультурный — вариант человеческого существования, который в общем и целом не имел бы никаких аналогий с теми вариантами, с какими до сих пор имело дело цивилизованное человечество. Речь идет об одной из попыток, длинный ряд которых был начат в Европе еще древнегреческими киниками, — возвести идеал человеческого существ-

⁴ Впрочем, как мы увидим далее, не одной только молодежи.

ования на «чистом отрицании» культуры, — отрицании, не предлагающем никаких внутрикультурных альтернатив, а представляющем «альтернативу» культуре, как таковой.

Как это ни парадоксально, человек в состоянии, если не вести «антикультурный» способ существования, то хотя бы приблизиться к этому «идеалу», лишь внутри культуры. (Человек, попытавшийся бы обойтись без культуры в материнском лоне некультуривированной природы, погиб бы уже в младенческом возрасте). Поэтому идею контркультуры нельзя понять иначе, как выражение претензии известной группы людей, главным образом молодых, на признание их права жить в сфере культуры и за счет культуры, но жить в качестве «чисто природных» существ, животных, пользуясь при этом (гедонистическими) преимуществами, которыми (якобы) обладают звери. Однако они не хотят платить за это опасностями, которые несет с собой «негарантированное» естественное существование, и напряженными усилиями по обеспечению его нормального функционирования.

В общем, перед нами слишком очевидная утопия, чтобы имело смысл полемизировать с нею по существу как с общезначимой перспективой человеческого развития. В лучшем случае она реализуема не как реальная альтернатива социокультурного развития человечества, а как некая экстравагантная форма существования, лишь на базе и в рамках этого развития. И осуществима она, стало быть, только для очень узких (и в этом смысле элитарных) групп, живущих за счет всех остальных, обеспечивающих социокультурное функционирование человечества. Вопрос, следовательно, сразу же получает чисто социологическую формулировку: что это за люди, претендующие на особую форму («экстравагантного») существования за счет культуры, но в качестве ее заклятых врагов. Каков реальный общественный смысл этих претензий и имеют ли они свое оправдание, а если имеют, то в чем? Каково их значение с точки зрения перспектив дальнейшей эволюции западной культуры, перспектив культурного развития вообще?

Ведь в контркультуре предлагается столь радикальная «переоценка всех ценностей», что всякий, полемизирующий с ее провозвестниками и защитниками, вообще лишается права на аргументацию логико-теоретического, морально-этического или социально-политического порядка, поскольку соответствующие регионы человеческой культуры (и соответствующие критерии и ценности) объявляются чуждыми и враждебными телесной истине подлинного, т. е. стихийно-природного бытия человека и человечества. Таким образом всем тем, у кого контркультурный комплекс вызывает сомнения или недоумения, ничего не остается,

как, отказавшись от теоретической полемики с контркультурой (по причине ее полнейшей невозможности, коль скоро разрушается ее фундамент), задаться вопросом: что бы все это могло означать? Что хотят этим сказать как «идеологи» (точнее, пророки) контркультуры, так и — в особенности! — ее практики, те, кто пытаются воплотить контркультурный комплекс в «стиле» своей жизни и своего поведения? Иначе говоря: поскольку оказывается в принципе невозможным сколько-нибудь аргументированный разговор о контркультуре на предметно-содержательном уровне (в любом пункте упирающейся в безответственное «да, а что?»), постольку приходится от рассмотрения содержания предмета переходить к исследованию субъекта — социального носителя и выразителя этого предметного содержания. Другой подход к контркультуре становится невозможным в силу ее собственных предпосылок.

Задача заключается, таким образом, в том, чтобы светом контркультурных идеалов осветить ее носителей — теоретических и практических выразителей, ее пророков, формообразователей-художников, а главное — тот социальный слой людей, для которого контркультура (напомним: противокультура, антикультура) есть фактический образ жизни в современной культуре капиталистического Запада (и за счет этой культуры). В то же время эта задача состоит и в том, чтобы, определив с помощью имеющихся в нашем распоряжении социологических и социально-психологических понятий слой людей, являющихся реальными носителями контркультурного сознания, мироощущения и стиля повседневного поведения, вновь вернуться к содержанию контркультуры, попытавшись прояснить и артикулировать в ней то, что выводится за пределы всякого рационального обсуждения ее собственными идеологами. Отправляясь от социально-психологического и социологического осмысления (общественного) субъекта контркультуры, мы не хотели бы забывать и о самом предмете нашего анализа — о контркультуре, сколько бы «агрессивно» ни противостоял этот предмет всякой попытке рационального рассмотрения.

Но как только мы обращаемся к контркультурным идеалам, пытаясь взять их в соотношении с практически-жизненным поведением представителей контркультурного стиля, бросается в глаза одно обстоятельство, грозящее опрокинуть нашу формулировку задачи. Если вспомним наше резюмирующее описание контркультурного комплекса, то станет очевидным: идеалы контркультуры таковы, что человек в принципе не может реализовать их, так как, если бы ему это и удалось, он тотчас лишился бы всех человеческих определений, т. е. перестал бы быть человеком, пре-

вратился бы если не в «чисто природное» существо (животное), то в нечто среднее между «естественным» существом и культурным.

Однако в том-то и заключается особенность контркультурных идеалов, весьма показательным образом характеризующая представителей контркультурного стиля жизни, что идеалы эти и не рассчитаны на осуществление их во всем своем объеме. Они имеют не столько позитивный, сколько негативный характер, их интенция прежде всего разрушительная. Они освобождают от обязательств перед существующими идеалами, перед социокультурным космосом вообще, открывая перспективу пе- и антикультурного существования, однако, не связывая людей, поступающих в духе этих идеалов, никакими новыми обязательствами. Иначе говоря, это не идеалы, а, если позволительно такое словоупотребление, антиидеалы: «идеалы», единственное назначение которых заключается в том, чтобы исключить существующие идеалы, отвергнуть их, сохранив при этом иллюзию, что они несут в себе и нечто положительное. Их смысл — во всеразрешающем, вседозволяющем жесте.

Весьма характерен в этом отношении высший «идеал» (и предельное понятие) контркультуры — «идеал» Природы, который при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как идеализованным «царством вседозволенности», которое не имеет никакого отношения к реальной природе, где «дозволено» далеко не все, а очень часто «не дозволено» даже то, что является вроде и природным и естественным. Природность (естественность) — это контркультурный эвфемизм «вседозволенности», противопоставляемой существующему социокультурному космосу везде, где встает вопрос об ограничении, все равно, идет ли речь об ограничении политического или правового, нравственного или религиозного, наконец, онтологического (связанного с человеческой смертностью и конечностью) характера. Иного положительного содержания «идеал» природного и естественного в контркультуре не имеет.

Разумеется, эти контркультурные установки совсем нетрудно истолковать в контексте широко распространенного на Западе (в различных общественных слоях) неприятия буржуазного образа жизни, характеризующегося овеществлением, формализацией и отчуждением межчеловеческих связей. Их легко представить как результат возмущения бюрократизацией и «заорганизованностью» самых разнообразных жизненных сфер в условиях государственно-монополистической организации общества, как выражение вполне законных опасений по поводу ущерба, который «урбано-индустриальное» (Роззак) развитие наносит всей окру-

жающий современного человека природной среде. Контркультурные установки — это и следствие апокалипсических предчувствий, рождаемых мыслью о чудовищных средствах массового уничтожения, созданных с помощью новейшей науки и техники и ежедневно совершенствуемых в процессе невиданной гонки вооружений.

Перед лицом этих роковых тенденций, воспроизводимых западной цивилизацией во второй половине XX столетия в русле не приемлющих их умонастроений, легко представить себе контркультуру как если не оправданный, то вполне объяснимый «перехлест», гипертрофирующий все эти неприятия и возмущения, законные опасения и апокалипсические предчувствия, сводя их к одному общему знаменателю: отрицанию всей человеческой культуры и цивилизации как великой неудачи человека. Однако при этом остается необъясненным целый ряд специфических черт контркультурного Отрицания, а главное — то обстоятельство, что последнее получило свое распространение и стало образом жизни и стилем поведения лишь во вполне определенных кругах западной молодежи.

Контркультурный тип личности

1. Психологический аспект

Задаваясь вопросом о специфических чертах контркультурного отрицания, американские социологи и психологи зачастую обращаются к анализу того типа личности, который был выдвинут на авансцену общественной жизни США тотальным нонконформизмом молодежи, вылившемся поначалу в хиппизм и битничество, затем в «новый левый» студенческий бунт и, наконец, в контркультуру в более узком смысле. Отправляясь от особенностей этого типа личности, от своеобразия ее структуры, они пытаются объяснить те аспекты контркультурного сознания, которые остаются необъясненными в рамках односторонне социологического подхода и лишь еще больше «проблематизируются», когда мы пытаемся восполнить эту односторонность описанием мировоззренческих установок этого сознания.

Совершенно очевидно, что, описав те социальные антиномии (будь то противоречия «семейной социализации» или связанные с вовлечением молодого поколения во «взрослую жизнь»), которые вызывают молодежный нонконформизм со всеми его контркультурными последствиями, с одной стороны, и мировоззренческое содержание контркультурного сознания — с другой, мы еще не постигаем природы связи этих двух сторон в ее необходимости. Связь эта налицо, она дана нам как некоторый эмпирический факт, ибо известно, что именно сознание нонконформистской молодежи, обнаружившей в 60-е годы тяготение к экстравагантным формам бунта, характеризуется контркультурными чертами. Но почему она возникла и в чем заключается ее природа — это остается еще неясным. И вполне естественной является попытка найти объяснение этой связи, проанализировав тот тип личности, мировосприятие и образу жизни которого

больше всего соответствует именно контркультурное мировоззрение, хотя сам он, быть может, и не всегда отдает себе полный отчет. Итак, каков он этот психологический, социально-психологический (а быть может, даже и культурно-исторический, и антропологический) тип человека, который внутренне тяготеет к контркультуре, задает в ней тон и образует ее базу?

Среди многочисленных ответов на этот вопрос, дающихся в американской социологической и психологической литературе, наиболее продуманным и серьезным представляется ответ, который можно найти в концепции «антиномической личности» Н. Адлера и в особенности «негативного тождества» Э. Эриксона [12]. Ингер, ссылающийся на работы этих авторов в своем обобщающем докладе, расценивает эриксоновское «негативное тождество» — негативную связь, «связь отрицания», которую определенный человеческий тип устанавливает с социокультурной реальностью, — как наиболее полезную и целесообразную психологическую аналогию контркультурного типа личности.

Этот человеческий тип — в пику экзистенциалистам — можно рассматривать и как результат «выбора», сделанного «на дне отчаяния». Человек, «потерпевший крушение» в своих притязаниях на значимую социальную роль (а именно такие притязания характерны для молодого поколения выходцев из наиболее обеспеченных семей), должен выбирать: вести ли ему ту жизнь, которая с точки зрения установок, впитанных с молоком матери, представляется как жизнь «незаметного человека», «ничтожества» и т. д., или пойти по пути антигероя. Последний играет ту же роль в обществе, что и герой, но только с обратным, отрицательным знаком. Тем самым он будто «мстит» обществу за свою неудачу на пути позитивного самоопределения.

Человек, «потерпевший крушение», поскольку его воспитание сложилось так, что он воспринял определенные социальные притязания, но не выработал в себе воли и характера для того, чтобы реализовать их на путях позитивной социализации, уклоняется от них, выбирая «покинутое бытие», соответствующее его изначальным притязаниям, которые реализуются, однако, уже не столько в обществе, сколько в «социальном антимире», т. е. в мире антикультуры, противоккультуры, контркультуры. Жизнь человека, «потерпевшего крушение», после «крушения», с сознанием этого факта (но без воли и желания принять себя таким, каким он открылся себе в реальности, а не в лстивом зеркале своих нереализуемых притязаний) — это и есть жизнь антигероя, она же жизнь инфантила, сводящего счеты с миром, упорно не желающим признать его право «брать», ничего не «отдавая» взамен.

«Шокирующее бытие» антигероя исполнено снобизма, презрения и враждебности по отношению ко всем тем ролям, которые в системе нормальных межлических отношений рассматриваются как необходимые и желательные, начиная с тех ролей, которые подросток, юноша или молодой человек играет в семье, и кончая теми, что ему приходится исполнять в период обучения и следующей за ним трудовой деятельности. Однако суть дела не просто в том, что антигерой «дистанцируется» от этих ролей, считая их для себя не обязательными и не имеющими смысла, но в том, что как бы в параллель им, подвергнув их негативистской «редукции», создаются некие антироли, связанные с типами поведения, рассматриваемыми в обществе как нежелательные или социально опасные. В этих антиролях антигерой и стремится реализовать себя, т. е. некоторый образ жизни, имеющий в глазах окружающих значимость чего-то экстравагантного, из ряда вон выходящего (независимо от того, каков знак этой значимости). Это и есть «негативное тождество» индивида с обществом, если интерпретировать эриксоновскую идею применительно к интересующему нас аспекту анализа контркультурного типа личности.

Сам Эриксон склонен к тому, чтобы считать такого рода самоидентификацию индивида явлением патологического характера. Что же касается Ингера, то его безбрежный либерализм побуждает этого социолога считать «более мудрым» релятивированное эриксоновское суждение [60, 842], поставив окончательный вывод в зависимость от баланса «творческого и бессмысленного», обнаруживаемого поведением такой личности. Главное здесь, согласно Ингероvскому утверждению, — это решить вопрос о том, какие последствия как для общества, так и для индивида возникают в связи с выбором между негативным и позитивным вариантом социальной роли. Иначе говоря, вопрос переносится в прагматическую плоскость рассмотрения. И в зависимости от более или менее случайных следствий определенной (согласно Эриксону) причины предлагается оценивать существенные определения самой этой причины.

Если Эриксон однозначно определяет «негативный тип» личности, склонной к «выбору себя» в антиролях, как невротический, то Ингер начинает с того, что релятивирует различие между здоровьем и болезнью, смещая проблему в совершенно иную плоскость. Происходит подмена тезиса, характерная для декадентского стиля мышления. Он ставит вопрос о том, имеем ли мы дела в случае «негативного тождества» с «пророчком или творческой личностью», пребывающими в конфликте с неприемлемым для них обществом так, как если бы этот

«конфликт» ставил их за грань человеческого вообще, «по ту сторону добра и зла», вне каких бы то ни было обязанностей и обязательств по отношению к людям.

Между тем суть проблемы заключается именно в этом: отменяет ли «конфликт» человека с исторически данной формой общества, со структурой сложившихся в нем отношений, то, что Маркс назвал «простыми законами нравственности», законами, выражающимися в элементарных требованиях к человеческому поведению, каковые индивид должен выполнять в пределах любой социальной формы. В противном случае он оказывается под угрозой остаться вне сферы человечности вообще. Здесь-то и пролегла грань, позволяющая отличить поведение вышеупомянутых «пророка» или «творческой личности» от патологического: в одном случае «отмена» или «замена» социальных ролей происходит на основе «простых законов нравственности», которые предъявляют к человеку требования более высокого порядка, не отменяющие, однако, его основной роли — нравственно ответственного существа. В другом же случае речь идет о «самоидентификации» индивида в тех антиролях, которые предполагают как свое основное условие именно отмену этой основной человеческой роли и связанных с ней конкретно фиксируемых обязанностей.

Подобно Старру и другим сторонникам «мангеймовской парадигмы», Йингер предлагает решать рассматриваемый вопрос в контексте проблематики «социального развития», как если бы здесь уже был снят вопрос о психическом здоровье и как будто вообще не существует антропологической грани между состояниями здоровья и патологии, а все зависит только от исторически меняющихся требований, предъявляемых к индивиду. Здесь йингеровские воззрения оказываются предельно близкими воззрениям «левых» психиатров, стоящих, кстати, у истоков контркультурной идеологии (как, например, Лэйнг). Согласно их утверждениям, теоретические понятия психопатологии — это всего-навсего ярлыки, навешиваемые «больным» обществом на здоровых людей и, следовательно, лечить нужно не психозфреника, а само общество, с точки зрения которого человек, страдающий раздвоением личности, предстает как шизофреник. И у Йингера также получается, что в случае «негативного тождества» мы имеем дело не с невротической реакцией индивида определенного типа на напряжения, вызываемые необходимостью жить среди людей, выполняя по отношению к ним определенные обязанности (реакция, имеющая не только антропологические, но и конкретные социокультурные источники), но с конфликтом «творческой личности» с обществом, ограничивающим возмож-

ности ее самореализации. Во всяком случае, акцентируя именно этот момент (в отмеченном выше декадентском его толковании), Йингер отказывается рассматривать личность, характеризующуюся «негативным тождеством», как патологическую.

Рассматривая данный тип личности, Эриксон исходит из того, что источники ее отчуждения от общества с его «простыми законами нравственности» и «элементарными» требованиями к человеческому поведению заключены в структуре самого рассматриваемого типа — в его негативизме, который толкает рассматриваемый человеческий тип к самоотжествлению с антиролями, отрицающими роли, традиционно принимаемые обществом. Это, разумеется, вовсе не исключает возможности выяснить конкретные причины подобного рода негативизма, которые могут быть связаны не только с психофизиологическими особенностями данной «антиномической личности», но и с особенностями ее социализации, с обстоятельствами ее формирования в семье, школе и т. д.

Что же касается Йингера, то он вслед за «новыми левыми» предшественниками идеологии контркультуры стремится отчужденность, фигурирующую у Эриксона как чисто психологическая (и в этом смысле вполне точно фиксируемая) характеристика, целиком и полностью проецировать на само общество, рассматривая его как отчужденное, а потому и вызывающее определенную реакцию в духе «негативного тождества». При этом снимается вопрос о «ненормальности» типа личности, отчужденного от общества настолько, что для него утрачивают свой смысл не только социальные, но и общечеловеческие, нравственные обязанности и обязательства. А главное, становится неразрешимым вопросом другой: не являются ли все остальные типы личности, не характеризующиеся аналогичной отчужденностью, ненормальными, во всяком случае, типами «второго сорта», коль скоро они не реагируют на отчужденность соответствующей «антиномичностью» поведения?

Законность этого вопроса становится очевидной, прямо-таки бросающейся в глаза в тот момент, когда Йингер пытается показать благотворность (в смысле социально-функциональном) «амбивалентного» отношения контркультурной — она же «антиномическая», обладающая «негативным тождеством» — личности по отношению к существующим нормам и ценностям культуры. Он считает, что «амбивалентность» есть способ «дистанцирования», освобождения от них. В силу такого освобождения («свобода от...»), которое отнюдь не сопровождается утверждением иных, более высоких культурно-нравственных ценностей и норм («свобода для...»), личность, характеризующаяся «негативным

тождеством», предстает как лишенная «самотождественности» в точном смысле слова, она никак не может «выбрать себя» и склонна до бесконечности оттягивать момент самоопределения. Это и есть основная психологическая черта «инфантила».

Так вот это отсутствие «самотождественности», неспособность и нежелание контркультурной личности «выбрать себя» предстают в глазах Йингера, опирающегося на аналогичные соображения Б. Берджера [4], как характеристика, «функционально» оправданная в условиях «быстро меняющегося индустриального общества». Ибо, если верить Берджеру и Йингеру, личность, которая не знает, кто она есть, — она-то как раз и может быть кем-нибудь — такая личность вполне пригодна для существования в ситуации непредвиденных случайностей и возможностей, благоприятных для нее, которые постоянно открывает стремительное изменение социального мира. А вот личность, опрометчиво поспешившая «выбрать себя», рискует оказаться в тушике, ибо будет не способна адекватно отреагировать на такое изменение, обнаружив определенную (надо полагать, в первую очередь нравственную — ведь речь идет о «выборе» личностью себя самой) предвзятость и догматизм.

В общем, делает вывод Йингер, несколько сглаживая острые углы берджеровской концепции личности со «взвешенным», несамотождественным «я» (в свете которой это «я» предстает как нечто вроде оруэлловского «министерства Истины»), «доза отчуждения и примесь аномии» были бы не только желательны, но необходимы и ценны в современном мире [60, 843]. Здесь, как и в других аналогичных случаях, когда перед ним встает принципиальная проблема, Йингер демонстрирует один и тот же не вполне корректный «мыслительный прием»: там, где решение предполагает однозначное «да» или «нет», он всячески стремится уклониться от него, перейдя в плоскость релятивного «более или менее», — как будто, скажем, при решении вопроса о беременности женщины можно ответить: «более или менее беременна», «имеет место известная доза (или примесь) беременности». И в духе такого вот «уклонения» Йингер на место принципиального вопроса о нравственной самоидентификации личности, которая либо имеет место, либо нет, предлагает совершенно иной: вопрос о том, должен ли индивид идентифицироваться с каждой из своих социальных ролей, рассматривая их исторически условный «набор» как нечто, целиком исчерпывающее его личность, абсолютно тождественное ей.

При этом отрицательный ответ на второй вопрос подается таким образом, будто он есть одновременно отрицательный ответ и на первый вопрос, во всяком случае, содержит в себе до-

статочные основания для такого ответа. В общем же оказывается, что Йингеру явномпонпрует лишенный самостождественности, т. е. личностного стержня, «человек-локатор» со «взвешенной» (грубо говоря, отсутствующей) нравственной ориентацией. Его-то он и узнал в контркультурном типе личности, несмотря на весь тотальный нонконформизм этого последнего.

Навязчивое стремление Йингера переводить принципиальную постановку вопроса в план, который нельзя охарактеризовать иначе, как культуррелятивистский, побуждает нас и здесь противопоставить ему нашу собственную реконструкцию материала, с каковым — наряду с другими американскими социологами — он работает. Речь пойдет об обобщении этого материала с целью более конкретно (и в то же время объемно) представить себе контркультурный тип личности, взяв его уже не столько в психологическом, сколько в социально-историческом аспекте.

*

Попробуем представить себе тип личности, который не только предполагает, но и активно формирует контркультура⁵, задает, «проектирует», «моделирует», «выбалтывая», то, что до сих пор таилось в «общественном подсознании» капиталистического Запада — точно так же, как блудные дети выдают подчас то, что скрывалось в «подсознании» их родителей. При этом мы позволим себе не согласиться, во всяком случае, поставить под вопрос основополагающий тезис провозвестников контркультуры, согласно которому она представляет собой самое радикальное из всех возможных отрицание современного западного общества. Ибо многое из того, что мы уже знаем о контркультуре на основании предшествующего изложения, убеждает нас: если она и отрицает, то только одну из сторон нынешнего капитализма — его принцип «производство ради производства», глубоко связанный с буржуазно-протестантской этикой индивидуального труда, частной инициативы и личной ответственности.

Что же касается второй стороны государственно-монополистического капитализма, конституировавшегося ныне в форме «общества потребления», то она не столько отвергается, сколько, наоборот, утверждается контркультурой в самых глубоких своих — «метафизических» — основаниях, укорененных в гедонистической абсолютизации «принципа удовольствия». Так что

⁵ Подробнее об этом см.: Ю. Н. Давыдов. Гедонистический мистицизм и дух «потребительского общества»: (О контркультурных тенденциях эстетического сознания на Западе). — В кн.: Теория, школы, концепции: Художественное произведение и личность. М., 1972.

контркультура если и отрицает современное капиталистическое общество, то лишь в той мере, в какой одна из его сторон (пассивно-потребительская) оказывается в конфликте с другой — продуктивной, производительной, иначе говоря, лишь в той мере, в какой это общество отрицает само себя, не выходя в то же время за свои пределы, ибо каждая из противоборствующих сторон является простым «негативом» другой. И нам представляется, что как раз социологическое (и социально-психологическое) рассмотрение того человеческого типа, который задается и «моделируется» контркультурой, — один из важных аргументов в пользу именно такого, а не иного вывода.

Первое, что можно констатировать с большой степенью достоверности, резюмируя тенденции контркультуры в социологическом и социально-психологическом плане, — это то, что она «моделирует» личность, характеризующуюся полнейшим отсутствием стремления, силы, способности к волевому самоутверждению и самоопределению. Понятие воли, волевого активного начала вообще отсутствует в идеологии и «метафизике» контркультуры. Пассивность же и женственная капризная безволиесть, наоборот, предстают как одна из высших ценностей в теории и практике контркультуры.

Именно в свете принципиального отказа от воли, ведущего к квиетизму и атакраксии, следует оценивать отказ от духа соревнования и соперничества, в том числе и от соперничества из-за любимого человека (который автоматически оказывается не таким уж и любимым, вполне заменимым другим, другой, другими), который идеологи контркультуры предпочитают толковать как отрицание капиталистической конкуренции. Ибо не отрицание этой последней привело к безволию в теории и практике контркультуры, а, наоборот, фактическое безволие, поразившее определенные круги западной молодежи и утверждаемое одновременно в качестве высшей ценности, — вот из какого действительного источника происходит отказ как от конкуренции, так и от индивидуального самоутверждения вообще.

Второе, что не менее характерно для «метафизики» и (социальной) психологии контркультуры, — это установка на размытую, аморфную, растекающуюся и хаотическую чувственность. Причем такого рода «энтропия» чувственности поражает прежде всего сферу, которая выдвигается в контркультуре на передний план как истинное воплощение чувственного. Речь идет об эротической, вернее, сексуальной (поскольку Эрос предполагается полностью «освобожденным» от индивидуально-личностного, этически-духовного измерения) сфере, где полное безволие и бессилие оборачиваются хаосом, промискуитетом. Отсюда — пресло-

вутый «унисекс», отказ от признания реальности (опять эта ужасающая «объективность»!) половых различий, а вместе с тем и от различения того, что на варварском языке сексологии называется «сексуальными ролями».

Любопытно, что здесь контркультура вступает в конфликт с той самой природой, о которой у идеологов контркультуры принято изъясняться одними лишь восклицательными междометиями, с природой, которая требует, чтобы в акте воспроизведения потомства мужчина был мужчиной, а женщина — женщиной. Оказывается, стоило только природе предъявить свои реальные требования к ее восторженным поклонникам, требования, которые встудили в противоречие с контркультурным принципом вседозволенности, как они тут же были отвергнуты. Факт, довольно убедительно показывающий, какой принцип оказывается в контркультуре более могущественным и универсальным — принцип Природы или принцип Вседозволенности (ничем не ограниченного Удовольствия). Природа, отрешенная от строгости и серьезности своих требований и задач, взятая так же, как ее основной — миропорождающий — акт: безотносительно к воспроизведению вида, рода, жизни вообще — вот, оказывается, с чем реально имеют дело в рамках контркультуры. Во имя «ничем не ограниченной чувственности» контркультура, таким образом, готова отказаться от всех «благ цивилизации», кроме... едва ли не самого «антиприродного», чреватого далеко идущими последствиями — возможности по произволу «отделять» сексуальное удовольствие от естественной функции продолжения рода, возможности «кастрировать» природу, сохранив, однако, физиологическое ощущение ее плодovitости.

Третья характерная особенность личности, «моделируемой» контркультурой, — это идиосинкротическое неприятие всякой упорядоченности, организованности жизни, ее суровой необходимости, непреложности ее внутренних закономерностей, одним словом, всего того, что еще Спиноза называл «упругостью субстанции». Неспособность к целепаправленному волевому усилию, принципиальное нежелание ограничить, сконцентрировать свою растекающуюся в хаос чувственность — все это вырабатывает у контркультурной личности установку на истерически-агрессивное отрицание того, что противостоит этому хаосу в качестве чего-то объективного, не зависящего от ее прихотей и капризов.

Подобно тому как капризный избалованный ребенок склонен яростно колотить ручонками угол двери, об который он ушибся, или яростно растаптывать игрушку, требующую от него больших усилий (например, терпения), нежели те минимальные, на которые он способен, контркультурная личность обнаруживает явную

склонность наделять все непреложно необходимое, строго упорядоченное, непреклонно объективное самыми мрачными, непривлекательными чертами и характеристиками. Так что в конце концов объективность (и это настроение точно выразил Роззак) становится воплощением мирового зла, неким исчадием ада.

Отсюда — установка на «вызов» всему упорядоченному, организованному, объективному безотносительно к его содержанию: просто потому, что оно упорядочено, организовано, объективно. Этот «вызов» есть не что иное, как ставшая перманентной истерика слабовольного и слабохарактерного человека перед лицом необходимости вновь и вновь напрягать усилия для того, чтобы жить, чтобы воспроизводить свое физическое существование. Как видим, в рамках контркультуры непреклонной объективности приходится претерпевать всяческие поношения только потому, что не желающие взрослеть молодые люди не видят в ней никакого сходства со все разрешающей суматошной мамой и бесхарактерным уклончивым папой. Ей, этой объективности, достается здесь только за то, что она общезначимо требовательна и нелицеприятна; за то, что ее требований нельзя обойти так, как в условиях воспитания, основанного на попустительских принципах доктора Спока, это сплошь и рядом удавалось будущим приверженцам контркультуры.

Четвертая черта личности, предполагаемой и активно формируемой контркультурой, — это импульсивный, взрывчатый, иррациональный характер поведения, сознательно противопоставляемый последовательности и целеустремленности, связности и осмысленности поведения. Импульс, «спонтанный взрыв», то и дело разрушающие самотождественность индивида, свойственную обычному поведению и образу действия, предстают здесь в качестве своеобразной замены организующей их (поведение и действие) целенаправленной воли. Это воля, взятая со знаком минус, представляющая не как результат внутренней самоконцентрации человека, а как следствие «раздробления» личности, которое самим индивидом может переживаться как результат «взрыва» его «личностной оболочки» сверхмощными витальными силами. На самом же деле она представляет лишь бессильную вспышку, безвольный жест, истерическую реакцию.

Сколько бы интенсивной эта вспышка ни казалась, она всегда моментальна, мгновенна. Она не имеет продолжения, ибо следующая за ней имеет уже иной предмет, иной повод, переключает психическую энергию в другом направлении. Никакой преемственности: вместо самотождественности личности, целенаправленно и шаг за шагом придающей смысл своему существованию, «аутентичность самовыражения», понятая как полная

«самозабвенность» индивида в акте своего очередного «взрыва» (бунта, в конечном счете вновь и вновь оказывающегося восставшим хаотической витальности против сознания как «самообладания»).

Высший принцип такого типа личности — «рай немедленно!», причем в этом словосочетании важно даже не столько слово «рай», сколько слово «немедленно», в «немедленности» — суть дела. Влечение, побуждение, импульс, получающие «немедленное» удовлетворение — удовлетворение «здесь» и теперь — это уже не просто вратарая, а сам рай.

Пятая специфическая особенность контркультурной личности, как бы резюмирующая все остальные, осуществляющая их внутреннюю взаимосвязанность, — это своеобразный ее гедонизм, который можно было бы назвать «мистическим гедонизмом». Речь идет о культе чувственного, физиологически-телесного удовольствия, высшей формой которого выступит оргазм, а условием и подлинным содержанием — освобождение индивида от личностно-духовных, этически-правственных измерений и определений.

О культе удовольствия, доведенного до той парадоксальной фазы, в которой наслаждающийся индивид погружается в переживаемое им чувство наслаждения (или, по крайней мере, стремится к этому всеми средствами и способами) вплоть до полного растворения, полной самоутраты, полнейшей самоаннигиляции в этом чувстве.

Главное, с чем стремится при этом отождествиться индивид, — это с безмерностью и беспредельностью удовольствия, беря под знаком «плюс» как раз то, что европейские мыслители, начиная с Платона и Аристотеля, считали отрицательными свойствами удовольствия, а именно отсутствие в нем собственной меры и определенности. Удовольствие предстает, таким образом, не просто как самое радикальное средство освобождения индивида от чувства самотождественности, сознания и самосознания, но и как единственно возможный способ расстаться со своей индивидуальной определенностью (онтологической определенностью в качестве индивида), погрузиться в Единое, которое предстает в этом случае как безбрежное и бесконечное Удовольствие.

Удовольствие, взятое как абсолютная противоположность волевому усилию, личностной упорядоченности чувств, напряжению и самососредоточению, всякому дистанцированию между возникновением желания и моментом (и формой) его исполнения, становится единственным божеством, достойным поклонения. Предаваться этому удовольствию (кайфу), крачайшим, простейшим и легчайшим путем к которому является «отключе-

ние» сознания — все равно, какими способами, — это и значит служить этому «новому богу».

Вот почему бог контркультуры — безличное, анонимное Единое — оказывается в конечном счете не чем иным, как растекшейся в «дурную бесконечность» хаотической чувствительностью, аморфной и в то же время исполненной вожделения «телесностью». Если все это и можно сравнить с буддистской нирваной (как это и стремятся делать идеологи контркультуры), то в весьма специфическом смысле. На самом же деле это проекция расслабленного (и наслаждающегося именно своей расслабленностью) чувства бесконечного нервно-физиологического «комфорта» (кайфа), поле «праздно шатающейся» фантазии, испытывающей удовольствие от своей полной освобожденности от каких бы то ни было условий и ограничений и потому не просто непродуктивной, а враждебной всякой продуктивности.

Здесь, как видим, существенно не то, что контркультура характеризуется своеобразным «томлением по богу», а тем, какого бога взыскуют ее приверженцы, ибо он оказывается проекцией ипщущей его личности — отражением «тотальности» свойств соответствующего типа личности. Приверженцы контркультуры подчас дают понять, что, говоря о боге, они имеют в виду бога, тождественного Природе, пантеистически обожествленную Природу. Однако если это и Природа, то опять-таки в совершенно специфическом смысле: речь идет о природе, отрешенной от своего главного — продуктивно-творческого аспекта, — аналогично половому акту, взятому в полнейшей отрешенности от задачи продолжения рода (тенденция, последовательно доведенная в контркультуре до «ликвидации» половых различий в процессе «сексуального контакта»).

Иначе говоря, в лоне контркультуры речь идет о «вождеющей» и тем не менее оскопленной природе: о природе, где «вожделение» полностью отделено от порождающей, т. е. истинно творческой задачи, где энергия, напряжение пресловутого «Эроса» растекается в бесформенности хаоса. Ибо там, где природное стремление отчуждено от своей цели — вечного обновления изначального, оно утрачивает свой смысл, а вместе с ним и форму, всякий принцип упорядочения, структурирования и т. д.

В сфере природно-человеческой, т. е. там, где природа выступает как фундаментальный аспект человеческой природы, аналогичная ситуация оборачивается параличом воли, за которым с логической непреложностью следует дезорганизация, энтропия чувственности, предоставленной самой себе. Точный аналог этой энтропии — вожделение (т. е. стремление к чему-то), утратившее свою цель, свою задачу, а потому погрузившееся

в хаос. Вот это-то бессмысленное вожделение и обожествляется в контркультуре. Этот факт свидетельствует о том, что в контркультуре поклоняются не Природе, а ее потребительски оскопленной карикатуре, гипертрофированной и мистифицированной фигуре «человека вожделеющего», продудуруемого в массовом масштабе «обществом потребления».

Весьма характерно и даже символично то обстоятельство, что как раз по мере подобного обесмысливания вожделения (влечения), отрешенного от всякого подобия цели и превращенного в самоцель, в контркультуре, связавшей себя с идеей «сексуальной революции» (так же как и с идеей «психоделической революции»), происходит девальвация, обесценение зрелой формы сексуальности [20; 21]. И это вполне логично, если иметь в виду, что так называемый взрослый секс предполагает у индивидов гораздо большее психическое напряжение, чем инфантильная сексуальная игра, — а ведь в контркультуре удовольствия ценятся тем более, чем меньших напряжений они требуют от человека.

Подобная инфляция сексуальности в контркультуре вполне объяснима и в аспекте чисто житейском: подростки и юноши, слишком рано приобщившиеся к «сексуальным обычаям» взрослых, во всяком случае, еще до того, как они созрели для этого в психологическом и мировоззренчески-духовном отношениях, рискуют вообще никогда не испытать того высокого психического напряжения, которое одухотворяет эротические отношения взрослых людей, не торопившихся начать свою «сексуальную жизнь». Отсюда — ощущение крайнего психического напряжения, возникающего в аналогичных ситуациях, как некоей помехи, обесценивающей «взрослый секс» в отличие от ненапряженного инфантильного.

И если подростки из числа приверженцев контркультуры ищут в ней прежде всего «оправдания» и «практических рекомендаций» в своем стремлении приобщиться к «сексуальному миру» взрослых, то «переростки» — молодые люди, не желающие взростеть в социокультурном смысле, обнаруживают диаметрально противоположную тенденцию: они ищут и находят здесь обоснования для своеобразного возвращения от зрелой формы сексуальности к инфантильной. Последнее, кстати, закрепляется в контркультуре на основе ее общей антипродуктивной установки (подобно тому как среди «свободнорожденных» в рабовладельческой Греции на основе близкой установки был закреплен идеологически гомосексуализм).

Поскольку наиболее глубоким источником всех и всяких напряжений для контркультурной личности оказывается в конце

копцов все то же «эго» (сознание как свидетель реальности) и «сверх-я» (этическое самосознание как представитель требований морали и нравственности в индивидуальном «я»), постольку индивидуально-личностной духовности, в которой синтезируются оба эти момента, отводится в «религии» контркультуры роль воплощения вселенского зла, Дьявола.

Этот факт получает не только теоретическое объяснение (с той точки зрения, что контркультурное Единое, понятое как вожделеющее само себя Удовольствие, выталкивает все индивидуально-личностное, этически-духовное на противоположный полюс в качестве принципиально враждебной ему силы), но и социально-психологическое. Причем скорее второе объяснение проливает свет на первое, чем наоборот. Дело в том, что личность, предполагаемая и «проектируемая» контркультурой, — это, как можно заключить уже на основании перечисленных ее черт, личность с крайне «размытым», ослабленным «сверх-я», которая именно потому враждебно противостоит всякому нравственному запрету или моральному ограничению как чему-то низкому, пошлomu и злокозненному, а главное, совершенно внешнему, извне навязанному, что в ее психике не оформились четко и автоматически действующие механизмы нравственно-духовной ориентации в человеческом мире.

С одной стороны, это произошло потому, что в семьях, из которых вышли приверженцы контркультуры, уже «разладились» этические механизмы первичной социализации ребенка, связанные с традиционной системой семейных ролей и «функций», которая была серьезно подорвана к середине нашего века. (Этот процесс особенно далеко зашел в силу целого ряда специфических причин именно в «средних» и «высших средних классах» современного буржуазного общества.) С другой стороны, это было также результатом общего мировоззренческого кризиса (тесно связанного, кстати, с кризисом семьи, и представляющего в определенном отношении его аспект), который подрывал моральные установки родителей, так что последние, если и сохраняли их для «собственного употребления», уже не были убеждены, что они сохраняют свое значение в мире, в котором предстоит жить их детям. Впрочем, это уже специальный вопрос, который заслуживает особого — и всестороннего — рассмотрения. Нам же важно констатировать лишь тот (итоговый) факт, что, если уже у родителей будущих приверженцев контркультуры моральные установки оказывались в «суспензированном состоянии», а нравственные привычки пришли в резкое противоречие с изменившейся структурой семьи, семейных взаимоотношений, соотношения ролей отца, матери, ребенка и т. д., тем более чуж-

дыми и даже враждебными (препятствующими «абсолютно свободной самореализации») должны были казаться эти установки и привычки их детям.

Таким образом, для религиозно ориентированной личности контркультурного типа сознание (как свидетель объективности внешнего мира) и самосознание (как представитель сферы нравственных и моральных ценностей в индивидуальном «я») предстают в качестве самого главного, в конечном счете единственного препятствия на пути мистического саморастворения в обожествленном Удовольствии, в Природе, взятой под знаком Вождения, отрешенного от своих продуктивно-творческих целей. Поэтому основная забота такой личности заключается в том, чтобы любыми средствами (которые заранее, так сказать, авансом оправдываются своей «высшей целью») освободиться от сознания и самосознания. И поэтому достижение этого результата, по необходимости временное, переживается как подлинно религиозная, воистину мистическая акция.

На место утрачиваемого (или, если таковое невозможно, яростно третируемого) активного практически-жизненного контакта с внешним миром и нравственно-духовной связи с другим человеком, другими людьми в этот момент приходят иллюзорное ощущение магического господства над внешними силами и чувство непосредственной слитности всех человеческих тел в едином теле исполненной вождений Природы. Вот та (эротически переживаемая) всеобщая, снимающая все возможные различия, определения и границы «мистерия», к которой тяготеет контркультурная «религиозность» в любом из своих ритуалов — будь то коллективное потребление наркотиков, групповой секс, то и другое вместе или что-нибудь еще в этом же роде.

Если мы теперь попытаемся осмыслить данный тип личности (и соответственно «религиозности»), взяв его в более широкой социально-исторической перспективе, то вопреки тому, что думают и говорят идеологи контркультуры, мы будем вынуждены квалифицировать его не как восходящий тип, исполненный жизнетворческих сил, а, наоборот, как упадочный, «декадентский», даже в том смысле, который придавал понятию «декаданс» Ницше, кого так часто поминают приверженцы контркультуры как одного из своих предтеч.

В рамках контркультурной версии «философии жизни» (а тот факт, что она со своей идеей антикультуры выпадает в общее русло этого философского течения, не вызывает никаких сомнений) явно чувствуется упадок «жизненных сил», «воли к жизни» — неизбежный конечный результат «паралича воли», характеризующего контркультурный тип личности. Воспроизводство этого социаль-

ного типа в широких (социально значимых) масштабах — определенное свидетельство грядущего упадка рождающего его «общества потребления», в качестве которого конституировался ныне на Западе государственно-монополистический капитализм.

Гипертрофированное потребительство всегда было симптомом умирания общественной формы (или большой социальной группы — сословия, класса и пр.), воспроизводящей потребительскую тенденцию в расширенных масштабах. Культура, не имеющая более высокой цели, чем безграничное потребительство и гедонизм, ставший родом мистики, — это старческая, увядающая культура, утратившая свою перспективу, а вместе с ней и волю к продуктивному творчеству. Причем самое тревожное — это когда старческим тяготением культуры к смерти, к возврату в «материнское лоно» заражается молодежь, начинающая воспринимать это тяготение как оптимистическую перспективу. И когда общая масса такой молодежи достигает размеров «критической массы» — возможность, которая витает перед «обществом потребления» в качестве вполне реальной, — общество, рождающее молодых стариков и юных старушек, утративших волю к продуктивному творчеству, уходит в небытие.

Механизм гибели общества, в котором достигает критических масштабов число молодых людей, зараженных гедонистической мистикой, очень похож на тот, который описал Р. Шовен в своей книге «От пчелы до гориллы», рассказывая об одном из возможных вариантов гибели муравейника, который ему приходилось наблюдать.

«Отметим прежде всего, — пишет исследователь, — что муравьи (а также термиты, но не пчелы) держат в гнездах массу прихлебателей и проявляют по отношению к ним самые различные чувства: от нескрываемой вражды до полного безразличия или живого интереса. Именно в последнем случае и наступает катастрофа, по крайней мере для муравьев. Самым ярким тому примером могут служить отношения муравьев с жучками ломехуза — крошечными жесткокрылыми, в звучном имени которых есть что-то зловещее. Ломехузы, проникая в муравейник, не упускают случая съесть где-нибудь в уголке галереи рабочего муравья, откладывают свои яйца в пакеты муравьиного расплода, так что ни о чем не подозревающие муравьи вскармливают чужое потомство. Между тем личинка жука обладает незаурядным аппетитом и определенно объедает своих хозяев. При случае она пожирает и муравьиные личинки. Но хозяева их терпят, так как ломехуза всегда готова поднять задние лапки и подставить трихомы — влажные волоски, которые муравей с жадностью облизывает. Он пьет напиток смерти. Привыкая к выделениям три-

хом, рабочие муравьи обрекают на гибель и себя, и свой муравейник. Они забывают о превосходно налаженном механизме, в котором были колесиком, о своем страшном крошечном мире, о тысяче дел, над которыми нужно корпеть до самого конца; для них теперь не существует ничего, кроме проклятых трихом, заставляющих их забыть о долге и несущих смерть. Вскоре они уже не в состоянии передвигаться по своим подземным галереям; из плохо кормленных личинок выходят муравьи-уродцы. Пройдет немного времени — гнездо ослабеет и исчезнет. А жучки ломехуза отправятся в соседний муравейник за новыми жертвами»⁶.

Не ту ли роль играют по отношению к современной западной молодежи контркультурная гедонистическая мистика и соответствующая ей жизненная практика? Не ту ли роль в рамках социокультурного «космоса» современного Запада играет контркультура вообще? И не исполнен ли тот факт, что контркультурная опухоль дает свои метастазы в самых различных областях западной культуры, глубокой и мрачной символики?

2. Культ Художника и его роль в конституировании контркультурной личности

Представив тип личности, «моделируемый» контркультурой, мы можем глубже понять и отношение этой последней к искусству, тем более что оно неизменно играло и играет (либо в своем собственном качестве, либо понятое более широко как фантазия) центральную роль в контркультурной идеологии. В самом общем смысле контркультурное искусство можно понять как выражение «метафизической обиды» «детей доктора Спока», воспитанных в атмосфере попустительства и вседозволенности, — обиды на суровость и непреложность бытия, характеризующегося объективностью и необходимостью, бытия, обуславливающего ограниченность и конечность, определенность и односторонность существования каждого отдельного человека, как, впрочем, и каждой индивидуально-конкретной вещи. Речь идет об «обиде» «детей доктора Спока», столкнувшихся лицом к лицу с проблемой социокультурного самоопределения, которая переживается не только как «обида» на социум и культуру вообще, но и как «обиженность» каждого из этих «детей» по поводу своей собственной смертности, ограниченности своим телом, полом, биографической судьбой и т. д.

⁶ Шювен Р. От пчелы до гориллы. М.: 1965, с. 148—149.

Человек, «моделируемый» контркультурой, не хочет самоопределяться не только в социокультурном смысле, но и в более глубоком — «метафизическом». Он не хочет быть определенной индивидуальностью, поскольку эта определенность полагает границу ее другим определенностям, предстающим в качестве подавленных, нереализуемых возможностей. Он хочет сохранить за собой право перепробовать все эти возможности, не отдаваясь целиком ни одной из них, т. е. занимая позицию «воздержания» от всякой определенности, «дистанцирования» по отношению к ней. Он хотел бы отдаваться во власть того или иного индивидуального определения лишь в той мере, в какой это делает актер, для которого оно только личина, сбрасываемая после конца очередного спектакля: для новой маски, что придется надеть завтра. Отсюда, кстати, та магическая притягательность, которую имеет «имидж» Актера в контркультуре с внутренне присущей ей театрализацией и карнавализацией образа жизни.

Впрочем, есть один весьма существенный пункт, отличающий актерский (художнический в специфическом смысле) взгляд на «метафизику» индивидуального самоопределения от контркультурного. Для профессионального актера его выбор стать актером — это уже вполне определенное социокультурное самоопределение. Здесь истинная, субстанциальная реальность выбора, по отношению к которой актерский «выбор себя» сегодня в качестве Гамлета, принца Датского, завтра в качестве короля Лира, послезавтра в качестве Карла Моора и т. д. — это уже «вторичный» выбор, осуществляемый в чисто идеальном (чисто смысловом) измерении. И если во втором случае (и во «вторичном» измерении) перед актером открывается безграничное поле возможных самореализаций, то ведь произошло это только потому, что в первом случае он сделал вполне однозначный выбор, ограничивший направление его самореализации и жестко предопределивший его дальнейшую судьбу: «выбор себя» именно актером. Вживаясь в образы Гамлета, Лира, Моора и пр., актер воплощает их в качестве своих неосуществленных возможностей, но реализует в идеальном, а не в практическом измерении, где он, как «вот этот» индивид, остается определенным пространством и временем, своим собственным выбором и не зависящими от него обстоятельствами, в том числе и теми, которые актуализуются его же собственным выбором себя в качестве актера.

Актер творит с ясным сознанием противоречия, существующего между ним как определенным эмпирическим индивидом и им же как персонификацией художественного образа, существующего в идеальном измерении искусства, хотя бы и ощущал этот образ как свою нереализованную возможность. Игра на этом

противоречия, которое должно быть преодолено и в то же время никогда не может быть преодолено до конца, в той или иной форме, но неизменно составляла сущность актерского творчества. Актер, как и его публика, прекрасно осознает, что «местопребывание» персонифицируемого им трагического героя — сфера идеального, область вечных идей и вечных образов искусства, что его задача — дать жизнь этой идее, этому образу, воплотив его в своем теле, в своем движении, в своем голосе.

Он знает, что во всем своем объеме эта задача невыполнима в принципе, что вся его игра — это только намек, только путь к воплощаемой идее, только стремление к воплощению образа, маячащего где-то впереди — в его собственном воображении, как и в воображении публики, в качестве недостижимого идеала. И в то же время он убежден, что его игру будут оценивать в зависимости от того, насколько далеко он продвинется в выполнении этой невыполнимой задачи, насколько удастся ему перевоплотиться в то, что неизбежно ускользает от воплощения, оставаясь «по ту сторону» от него. А это он сможет сделать лишь в той мере и степени, в какой изображаемый им персонаж будет «обжит» им как его, актера, собственная неосуществленная (и потому оставшаяся не реальной, а идеальной) возможность, как его собственное «другое».

Однако именно эта антиномия, в такой же мере преодолеваемая, в какой и утверждаемая в качестве непреодолимой искусством актера, предстает как невыносимая (а потому неистинная) в рамках контркультуры. Контркультурное сознание не может удовлетвориться тем способом решения противоречия между неприятием всякой индивидуальной определенности, с одной стороны, и невозможностью жить, не совершая акта самоопределения (и, следовательно, самоограничения), — с другой, акта, который предполагает искусство актера, да и всякое искусство вообще. Ибо в этом случае противоречие решается не в «самой действительности», которая редуцируется в контркультуре к телесности и к физиологическому наслаждению, а в области идеального, иными словами в области духовной культуры, подвергнутой разоблачительной критике контркультурными идеологами.

Иначе говоря, решается оно «идеалистически», т. е. с точки зрения контркультурного натурализма, совершенно иллюзорным, ложным, фальшивым образом, за счет прибавления к реальному нереального, к действительному недействительного, к бытию небытия. Не желая знать никакой иной реальности, кроме телескофизиологической, контркультурное сознание не приемлет решения этой судьбической антиномии индивидуального человеческого

бытия на путях духовно-культурного творчества, даже если это творчество актера.

Приверженец контркультуры хочет избежать самоопределения в «самой жизни»; он хочет быть актером в жизни, а не на сцене. Он хочет «побывать» негром и индейцем, ковбоем и корсаром, перевоплотиться в женщину, «изжив» все ее переживания, отличающиеся от переживаний мужчины. Но сделать это не в воображении, не в идеальной плоскости искусства, а в реальном материале своего тела, своего поведения, образа жизни. И в то же время он хочет сделать это не так, как это происходит у действительного негра, индейца, ковбоя, женщины и т. д., которым приходится платить за свою индивидуальную определенность звонкой монетой своей судьбы, а принципиально иным образом. Он хотел бы жить жизнью негра, ковбоя или женщины лишь до тех пор, пока это ему нравится, пока это доставляет ему удовольствие. Жить так, чтобы в любой момент можно было — по способу переключения канала телевизора — «перестать» быть ковбоем и превратиться, скажем, в негра, а затем безо всякого перехода в один прекрасный момент в женщину. Приверженец контркультуры хочет жить так, как если бы ни один из этих «выборов» не имел для него никаких последствий, кроме, разумеется, чисто гедонистических, связанных с приятными воспоминаниями об экстравагантных переживаниях, которые приносило с собой каждое из выбранных состояний.

Речь идет, как видим, о широко распространенной в контркультуре (и являющейся одной из излюбленных ее идей) установке на «преодоление» противоположности между искусством и жизнью, воображением и действительностью, фантазией и реальностью [51, 349—379], об установке, которая предъявляет существенно различные требования к искусству (фантазии), с одной стороны, и жизни (бытию) — с другой. Требования, предъявляемые к искусству, нельзя расценить иначе, как чрезмерные. Искусству предлагается быть чем-то большим, чем извечно было оно само. Сохраняя всю свою свободу, всю свою спонтанность, оно должно стать формой жизни в пространственно-временном мире, где господствуют причинные связи, где время необратимо, где нельзя сделать «бывшее небывшим», а всякий поступок влечет определенные последствия и для самого «поступающего», и для его окружения. «Актер жизни» хочет поступать по отношению к окружающим так, как если бы они были не реальными людьми, а бестелесными существами — образами искусства, персонажами придуманных им инсценировок.

Требования же, предъявляемые при этом к жизни, имеют противоположный характер. Жизнь должна превратиться в нечто менее серьезное, чем она есть, менее (если не бес-) субстанциональное. Жизнь должна предстать как бесконечный карнавал, где отсутствует однозначность индивидуальной определенности, где утрачена строгая судьбичность выбора, где можно снова и снова менять личины, не отождествляясь ни с одной из них. Словом, из жизни должно уйти главное, что делает ее такой суровой, повергая в состояние истерики слабых и безвольных людей, — ее необратимость. Жизнь, истолкованная так, как если бы в ней и впрямь было «все позволено» и, следовательно, ни за что не нужно нести ответственности, — вот какой хотели бы видеть ее приверженцы контркультурного сознания.

Таков итог контркультурного стирания граней между искусством и жизнью: первое должно утратить свой статус и достоинство, вторая же — свою серьезность и непреложность. Жизнь превращается в двусмысленную «игру в жизнь», двусмысленную потому, что «тайное» сознание суровости и необратимости жизни остается непреодоленным. А искусство становится сводником и соблазнителем, сводя несводимое и побуждая человека поступать так, как если бы подобное «братание невозможностей» было осуществимо не только в идеальном измерении фантазии, но и в реальном измерении действительности.

Идеей эстетически-игрового («карнавального») отношения к жизни, теснейшим образом связанной с переосмыслением отношения искусства и действительности, контркультурная идеология обязана двум существенно различным источникам. Одним из них является романтическое обожествление Художника, вызвавшее соответствующие деформации во взаимодействии искусства и действительности, в особенности в унаследовавшем (и гипертрофировавшем) романтическую традицию авангардистском искусстве. Другим из этих источников выступает поп-культ Актера (кинозвезды и пр.), распространяемый на Западе массовым искусством, который также способствовал выведению искусства за пределы эстетической рамки, поскольку ликвидировалось различие между творчеством художника и его бытом, его жизнью за пределами сцены или киноэкрана.

Романтизм, начавший с подмены тезиса, поставив знак равенства между искусством и каждым художником, отождествив художественный гений и его эмпирического носителя, закончил тем, что поставил художника над искусством, утвердив творческую субъективность как нечто бесконечно более высокое, чем ее результаты — конкретные произведения искусства. Личность художника, иронически «дистанцировавшегося» от своих соб-

ственных творений, получила гораздо большее значение, нежели его искусство. Он стал привлекать гораздо больший интерес, чем продукты его творчества; жизнь художника, его биография явно претендовали на то, чтобы превратиться в гораздо более захватывающее, высокое и истинное произведение искусства, чем каждое из созданных им на путях художественного творчества. При чем «подтекстом», внутренней пружиной подобной трансформации в сфере художественной жизни, было как раз то, что художник, чья биография воспринималась как подлинно эстетическая реальность, в своей жизни как бы «взламывал» традиционную грань между искусством и действительностью: он представлял как «эмпирическая действительность», являющаяся одновременно высшим творческим достижением искусства.

Таким образом, центр тяжести перемещался с идеального полюса художественного творчества в реальную сферу биографии творца. Первое (художественное творчество) оказывалось лишь средством, инструментом осуществления второй (биографии художника). Художник представлял как «образец», «модель» человеческой самореализации, поведения человека в мире, а его творчество, как комментарий ко всему этому (который, кстати, может быть не только видоизменен, но и просто отменен каждым новым художественным «актом» данного персонажа). Художник оказался, таким образом, тем существом божественного порядка, в судьбе которого «снямалась» противоположность, раскалывающая искусство — противоположность идеального и реального, фантазии и «контингентного» бытия. Естественно, он и должен был отныне привлекать к себе гораздо большее внимание, чем продукция его творчества, остающаяся в односторонне идеальном измерении духовной культуры. Художник представлял как божество, сошедшее на землю, в «дольный мир», и его фактическая биография, а не содержание его творений приобретала «теургический» смысл — смысл творения подлинной реальности.

Художник оказывался «эмпирическим» существом, обладающим божественными полномочиями, которыми наделяет его причастность идеальной сфере искусства; он — тот, кто получает (от самого себя и от своей публики) право вести себя среди людей так, как если бы он не был земным существом. Ему «все позволено», любое его действие в «дольном мире» оправдано его причастностью «горнему миру»; любой его бурсачский жест заранее освящен тем, что завтра он отольется в художественное произведение. Тот факт, что сегодняшнее бурсачество завтра может отлиться в прекрасную песнь, не только «авансом» оправдывает это бурсачество, но и придает ему особый, высший (1) смысл.

Разумеется, такое изменение соотношения между искусством и художником, содержанием художественного творчества и «творческой биографией» творца, которым культура Запада обязана именно романтизму, не могло остаться без последствий и для самого художественного творчества, не могло не привести к его существенным трансформациям и метаморфозам. Вполне логичным и последовательным выводом из упомянутого изменения был дадаистский лозунг «ликвидация» искусства для того, чтобы... «освободить» художника, почувствовавшего себя скованным искусством. Почему? Потому, что дадаистски ориентированный художник почувствовал самого себя, свой образ жизни, свой способ поведения, свою позицию (позу?) по отношению к публике, к обществу в целом в качестве истинного предмета искусства, который лишь заслоняется необходимостью создавать особые «миры» художественных произведений. Художник-дадаист ликвидирует искусство «как класс» для того, чтобы оно не мешало ему демонстрировать перед публикой самого себя как единственно достойный объект эстетического отношения, чье решающее преимущество заключается в том, что он не идеальный («сублимированный»), а реальный, эмпирический, фактический объект.

Соперничество между произведением и его автором, начатое романтиками, дадисты решают в пользу автора настолько безоговорочно и категорически, что от произведения, собственно говоря, уже ничего не остается. «Себе, любимому», посвящает дадаист каждую свою (анти-) «художественную» акцию, «себя, любимого», предлагает он публике как высший продукт своего всеразрушающего творчества. От искусства дадаист оставляет, присваивая себе, только одно: чувство абсолютной свободы и спонтанности; принадлежность к им же самим разрушенному искусству, на которой дадаист тем не менее настаивает, якобы гарантирует ему право вести себя в «должном мире» так, как если бы он по-прежнему оставался в сфере художественной фантазии. (Не этот ли идеал тревожит воображение приверженцев контркультуры? Не он ли является одним из краеугольных камней контркультурной идеологии?)

Открытая борьба художника с искусством за право жить в сфере «эмпирического бытия» по тем законам фантазии, которые доселе признавались законными лишь применительно к собственно художественной сфере, продолжалась в западном авангардизме и после дадаистского бунта, время от времени ставя искусство на грань гибели. Основным лозунгом, под знаком которого шла эта парадоксальная война, был лозунг «эстетизации жизни», «опрокидывания» искусства в жизнь. Однако фактиче-

ской сферой, где действительно совершались такая «эстетизация» и такое «опрокидывание», оказывалась в конце концов лишь одна область жизни, а именно жизнь авангардистской богемы.

«Снятие» антиномии между суровостью и непреклонностью реальности, с одной стороны, и вольным полетом фантазии — с другой, оказывалось возможным только применительно к образу жизни и формам поведения сравнительно небольшого (а в социальном отношении почти неощутимого) круга людей. Причем условием такого «смещения» идеального и реального в человеческом существовании было достаточно строгое различие этих измерений во всех других областях жизни людей применительно ко всем иным социальным группам, т. е. жизни за счет всего остального общества, которое могло позволить подобную «роскошь» лишь своей незначительной части.

Иными словами, война представителей дадаистской традиции в западной художественной культуре XX в. против искусства, если взять ее в социологическом аспекте, оказалась борьбой определенной категории людей за право жить в обществе, в социокультурном космосе по иным законам, нежели те, которым подвластен этот последний. Это была та самая борьба за право жить за счет данного общества и данной культуры и в то же время не только быть совершенно свободными от них, но также иметь возможность разрушать их онтологический фундамент, которая на рубеже 60—70-х годов увенчалась становлением контркультуры.

Впрочем, между дадаистскими тенденциями авангардизма, с одной стороны, и контркультурой — с другой, было еще одно посредствующее звено. Мы имеем в виду массовое искусство (и массовую культуру), которому Запад обязан превращением тенденции «снятия» противоположности между фантазией и реальностью, долгое время имевшей, так сказать, «внутрихудожественный» характер, в социально значимую, выведя ее за пределы художественной жизни и художественного быта — в сферу молодежной субкультуры.

Дело в том, что массовое искусство (и массовая культура в целом) ухватило за эзотерический и элитарный культ Художника, имевший распространение в рамках романтически-авангардистской традиции, превратив его в экзотерический и «демократический» и тем самым предельно гипертрофировав его, возведя на уровень метафизической карикатуры. Культ Художника становился едва ли не единственным массовым религиозным культом, претендующим на то, чтобы подменить собой все официальные (и не только официальные) религиозные культы.

И при этом, как говорится, «на новом витке спирали, происходит то, что случилось в рамках романтического культа Художника: начинают стираться грани между специфическим содержанием художественного творчества, принадлежащим идеальному измерению культуры, с одной стороны, и эмпирическим существованием, фактической биографией художника, его реальной жизнью — с другой.

Более того, массовая культура Запада, создавшая культ «кинозвезд» (так же как и «звезд» театральных, литературных и т. д.), все больше и больше подменяет истинное содержание творчества бесконечными подробностями об образе жизни художника, его бытовых эксцентрикадах и т. д. Жизнь художника в «должном мире», взятая, однако, так, будто бы она целиком и полностью подчиняется «горнему миру» искусства, т. е. вольному полету фантазии, каждому капризу воображения, — вот что предстает в массовом искусстве и массовой культуре как истинно художественный предмет.

Таким образом, иллюзия относительно оправданности и благодетельности существования человека в реальном мире таким образом, как если бы он жил в идеальном измерении фантазии и воображения, получает широкое распространение и прочность предрассудка. Правда, миф о «кинозвезде», живущей в реальной жизни жизнью небожителей, культивируемый массовым искусством Запада, имеет «задним фоном» молчаливое убеждение в том, что подобный образ жизни — удел немногих избранных. Однако псевдодемократическая подкладка этого мифа содержит отчетливо выраженную и всячески подчеркиваемую мысль, что тем не менее в число этих «немногих избранных» может попасть каждый, правда, при условии, если к нему будет благосклонен Его Величество Случай и он не пропустит его. Вот это-то противоречие и было практически подвергнуто критике в контркультуре, приверженцы которой настаивают на возможности вообще снять противоположность между искусством (фантазией) и реальностью, т. е. сделать эксцентрический образ жизни авангардистской богемы или способ поведения «кинозвезд» всеобщим, доступным для всех.

Как видим, искусство интересует приверженцев контркультуры не в качестве средства познания, постижения или «освоения» жизни. Так же как и для многих других представителей ТВ-поколения, с детства воспитывавшегося теле-нянькой, искусство для них — это сама жизнь, способ реального существования в мире фантазии или фантастического существования в реальной действительности. ТВ приучило их принимать фантазию за реальность, а реальность за фантазию, художественное произ-

ведение за действительность, действительность за художественное произведение, героя произведения за его автора (или исполнителя), автора (или исполнителя) произведения за его героя. В этом заключался главный результат воспитания людей средствами массового искусства.

Однако теперь наиболее восприимчивые из воспитанников ТВ хотят, чтобы сама структура реальности, с которой им волей-неволей приходится иметь дело, оставалась бы точно такой же, какой она представлялась на телеэкране, т. е. заключенной в смягчающие ее суровость рамки художественного воображения. Но если тем самым они хотели бы видеть реальность чем-то гораздо «меньшим» (менее субстанциальным), чем она есть на самом деле, то соответственно и от искусства (фантазии, воображения) требуется, чтобы оно стало чем-то «большим», нежели оно может быть в действительности. То, что отнимается у реальности, передается фантазии, превращающейся таким образом в «форму жизни», «способ существования» определенной категории людей — теперь уже гораздо большей, нежели вчерашняя авангардистская художественная богема.

Как видим, для приверженцев контркультуры искусство меняет свою функцию, продолжая тенденцию, и без того гипертрофированную в массовой культуре. Оно предстает не в качестве определенного способа постижения и осмысления действительности, существующей вне и независимо от него. От него хотят, чтобы оно само было определенным родом действительности, фактически реализуемым стилем поведения, образом жизни, и оно идет навстречу этим пожеланиям. В рамках контркультуры искусство становится наряду с наркотиками одним из важнейших средств обеспечения (и в то же время оправдания) существования представителей определенной социальной категории людей в качестве «актеров жизни», живущих на грани художественной фантазии и реальности, пользуясь попеременно преимуществами то одного, то другого из этих измерений человеческого существования, но не принимая на себя обязательств ни перед одним из них. Игровое отношение к жизни, превращение жизни в игру, в постоянное «передразнивание» ею самой себя, превращение реально существующего в (как бы) несуществующее, много в (как бы) действительное — вот что должно обеспечить искусство в контркультуре. Ни больше и ни меньше.

Посмотрим же теперь, что означает такое переосмысление задачи и функции искусства, становящегося одновременно волшебной палочкой и индугенцией в руках «актеров жизни», при более конкретном рассмотрении. Какие следствия проистекают отсюда?

Если мы учтем, что требование к искусству (фантазии) стать «формой самой реальности», «способом существования» в действительности, выдвигается в контркультуре на фоне общего обеднения духовного измерения человеческого существования вообще, то нам станет ясно: требование это означает более или менее последовательное устранение из искусства всего того, что изначально связывало искусство с этим измерением, побуждая рассматривать его как принадлежность общественного сознания, а не бытия. Поскольку в свете контркультурного (соматически ориентированного) натурализма специфически духовное (идеальное) измерение человеческого существования рассматривается как нечто ложное, извращенное, искажающее человеческую сущность, постольку и от искусства требуется, чтобы, став «формой самой реальности», оно покончило бы со всякой духовностью, истребило ее в себе. Отсюда, во-первых, «девербализация» искусства, сопровождающаяся третированием слова как рудимента, «извращенно-идеологического» привнесения в художественную стихию, которое имеет своим результатом либо полное изгнание слова из художественных произведений, либо разложение слова и использование его в неспецифической функции прямого физиологического раздражителя.

Во-вторых, из отмеченной установки (и соответствующего хода рассуждения) вытекает тенденция такой «переоценки ценностей» в рамках искусства, при которой обедняются художественные устремления, связывающие себя с более развитыми и культивированными чувствами, такими, как зрение и слух. И наоборот, повышаются в цене художественные устремления, ориентированные на более элементарные чувства (осязание и обоняние). Утратив веру в предпочтительность «вербальной коммуникации» как непоправимо «идеологичной» и ложной, приверженцы контркультуры склонны выражать недоверие и к иным способам косвенного (дистанцированного) воздействия человека на человека, тем что апеллируют к чувству зрения и слуха.

Гораздо большее доверие в рамках «телесной мистики» контркультуры вызывают более прямые («контактные») способы «коммуникации», когда речь идет о непосредственном прикосновении одного тела к другому. Этот способ воздействия человека на человека, где каждый целиком редуцирован к своей собственной «соматике», предстает как общий знаменатель (и как идеальная «модель») всех форм коммуникации, на который вынуждено ориентироваться и искусство, коль скоро оно хочет удовлетворить контркультурным идеалам. Вот откуда проистекают,

в свою очередь, и внутренние трансформации в пределах каждого из искусств, дополняющего присущие ему способы воздействия осязательными, обонятельными и т. д., стремление, ведущее по пути поисков «синтеза» звука, цвета, запаха, осязательных ощущений и т. д., итогом которых каждый раз оказывалось нечто хэппенингообразное.

В целом же можно говорить, что в пределах рассматриваемой тенденции происходит нечто вроде «демократической революции» (выражение Арватова—Эйзенштейна) в сфере художественных средств, традиционно находившихся в распоряжении искусства. Средства, считавшиеся ранее предпочтительными ввиду их ярко выраженной духовности («сублимированности»), теперь подвергаются остракизму. Вместо них выдвигаются на передний план средства, которые ранее считались недопустимыми ввиду их откровенной физиологичности, т. е. тенденции действовать на воспринимающего индивида «в обход» не только его вкуса, но и сознания вообще. Главным становится при этом не качество (ибо все качества редуцируются на один — физиологический — уровень), а «количество» воздействия — его интенсивность.

Задача заключается в том, чтобы довести интенсивность воздействия на человека — словом ли, мелодией, сочетанием цветов или линий — до такого «уровня», на котором исчезло бы их качественное различие и воспринимающий оказался бы погруженным в одну и ту же атмосферу — атмосферу не смысла, не логоса, а физио-логоса своих переживаний, иначе говоря, в переживание «ритмов» своего тела. Предельное форсирование звука, поражающее непривычного слушателя в поп-музыке, целиком ассимилированной контркультурой, имеет одну-единственную цель: устранить из звуковых сочетаний «рудименты» смысла и духовности с тем, чтобы музыка стала простым средством «погружения» человека в его собственную телесность, — от ощущения звука к физиологии этого ощущения, через физиологию ощущения в глубины телесных ритмов. Так человек-расстрига становится, наконец, совершенно тождественным своей (а вернее, универсальной) телесности, «Соме».

Уже здесь совсем нетрудно заметить глубокую внутреннюю связь контркультурного понимания (и использования) искусства тому, что характерно для массовой культуры капиталистического Запада. Контркультура лишь выявила во всей чистоте ту тенденцию, которая подспудно направляла процесс трансформации искусства (его природы и функции, внутреннего содержания и роли) в русле массовой культуры. Мы имеем в виду тенденцию «физиологизации» искусства, превращения его в самое мощное (в смысле массовости и «дальнобойности») средство воздействия

на подкорку, нервно-физиологический субстрат воспринимающей публики. В контркультуре этот процесс лишь получил нечто вроде «идеологического обоснования», причем задним числом.

За «высшую добродетель» было выдано требование «соматической мистики», «телесного мистицизма» и т. д., то, что давно уже стало «нуждой» обездуховливаемого массового общества. Присутствие человека в сфере воздействия ТВ или другой формы массового искусства уже представляло собой некоторую «форму бытия», тем более что «присутствие» это для многих миллионов людей измерялось не одним и не двумя часами в сутки, а много большими, пожирая не только психическую, но и чисто физическую их энергию. Причем воздействия массового искусства на человека, оказавшегося целиком в его орбите, таковы, что он уже с трудом отличает их (а зачастую вообще не отличает) от воздействий, идущих из сферы реальной действительности.

Приверженцам контркультуры оставалось сделать лишь один шаг, дополнив это реальное бытие в сфере искусства (его физиологических воздействий) фантастическим, воображаемым, игровым существованием за его пределами, в сфере самой действительности. Так был замкнут круг иллюзорного существования в реальном мире и действительного «присутствия» в мире, созданном массовым искусством, фундалирующим свои миражи и иллюзии «весомостью», «глубостью» и «зримостью» воздействий на нервно-физиологический аппарат воспринимающих миллионов.

В этой способности искусства целиком погрузить человека в свою стихию, замкнув своими миражами его горизонт, в способности, которая в массовом искусстве достигает невиданной мощи, будучи развитой на основе новейшей техники, оно (искусство) оказывается глубоко родственным магии, наркотикам и т. д., так высоко почитаемым в контркультуре. Так же как маггипнотизер, массовое искусство видит главное свое препятствие в сознании и самосознании индивида, в его чувстве самодостоверности, а потому стремится действовать «в обход», «за спиной» сознания так, чтобы можно было обмануть, либо усыпить, либо вовсе отключить его. Идеальный «объект» такого искусства, как и любого магически-гипнотического манипулирования, — человек без воли к самоидентичности, к самоконцентрации в «я». Поскольку же, как мы убедились, подобный персонаж является также типично контркультурной личностью, постольку в этом пункте обнаруживается соприкосновение контркультуры и массового искусства.

«Физиологичность», требуемая от искусства в контркультуре, — это лишь одна сторона дела. Другая сторона этого же требования — обеспечить такую интенсивность («глубину») во-

влеченности воспринимающего индивида в переживание, спровоцированное искусством, чтобы он утратил сознание своего «я», предстал человеком без самосознания, ибо лишь в этом случае он становится полностью тождественным своей «семе», своим, а вернее, космическим, телесным ритмам. «Вовлеченность», которая требуется в контркультуре в противоположность «дистанцированному» восприятию искусства, — это лишь эвфемизм для выражения той мысли, что условием истинного (адекватного) восприятия искусства с контркультурной точки зрения является отказ от самосознания, от духовности вообще. (Вспомним один из повторяющихся лозунгов «Степного волка» Гессе: «плата за вход — разум».) Впрочем, отказ от «я», «самосознания», личности в контркультурно истолкованном искусстве — это не только предпосылка, но и результат эстетического переживания, не только его условие, но и его содержание. Ибо наслаждение, которое контркультура связывает с этим переживанием, — это удовольствие от процесса освобождения человека от собственной личности, от процесса самоустранения «я».

В свете этой контркультурной установки приобретают дополнительный смысл отмеченная выше «девербализация» искусства, стремление дополнить дистанцированные воздействия в искусстве «контактными», зрительные и слуховые — осязательными и обонятельными; форсирование воздействия, оставляющее далеко позади себя тот предел, при котором оно может быть каким бы то ни было способом отрефлектировано, и т. д. При этом не лишено многозначительности и то обстоятельство, что в рамках контркультуры восприятию искусства, как правило, предшествует или сопровождает его прием наркотических средств. Эта акция должна способствовать процессу «освобождения» индивида от самосознания, с тем чтобы более адекватным образом погрузить его бессознательное, но живое тело в стихию телесных переживаний, возбуждаемых «прямым» воздействием искусства. Тем самым признается, что искусство оказывается менее эффективным средством «усыпления» или «отключения» человеческого сознания, чем наркотик, выступающий поэтому в качестве «более адекватной модели» воздействия на человека. На этот более эффективный образец и стремится равняться контркультурное искусство, выверяя на нем свою технику и инструментарий.

Именно с этим обстоятельством, и никаким иным, следует связывать не только общепризнанную вульгарность и безвкусицу поп-искусства, ассимилируемого контркультурой, но и его алогичность и немотивированность, его сумятицу и хаотичность. В этом случае они перестают вызывать наше удивление: ведь именно так должно поступать искусство, усматривающее свою высшую

цель в «раскультивировании» и обезличивании человека, в разрушении разума и погружении его в первозданный хаос космических стихий, где, по убеждению приверженцев контркультуры, «все позволено».

Любопытно подчеркнуть, что при этом контркультура окончательно отбрасывает либерально-гуманистическую риторику, к которой непрочь обратиться такие ее идеологи, как, скажем, Рейч. Когда заходит речь о контркультурном воздействии искусства, уже не остается никакого места не только для личности, самосознания, разума и т. д., но и для индивидуальности как таковой, для самого принципа индивидуации. Ибо последняя цель контркультурного искусства, общая у него с наркотиками, групповым сексом и прочими средствами, находящимися в распоряжении контркультуры, заключается в том, чтобы не только обезличить, но и деиндивидуализировать человека, превратив его в совершенно анонимное тело и таким образом погрузив его в космическое Единое.

Едиственный путь, едиственный способ такого погружения в Единое — экстаз, экс-стазис, «выход из себя» личности, индивидуальности, индивидуально определенного тела и т. д. Какими способами будет достигнут этот «выход из себя» — с помощью поп-искусства, наркотиков, «группового оргазма» или того, другого и третьего вместе взятых, это безразлично. Важно, чтобы этот экс-стазис был обеспечен, и чем быстрее, чем «немедленнее», тем лучше.

Совершенно очевидно, что в рамках такой общей задачи искусство оказывается в явно невыгодном положении по сравнению с наркотиками и групповым сексом. Ему далеко до них в смысле силы и эффективности обезличивающего и деиндивидуализирующего воздействия: обстоятельство, грозящее вытеснить искусство (даже массовое) на периферию контркультуры и побуждающее его буквально «выходить из себя», заимствуя средства и методы воздействия у более удачливых конкурентов. Кстати сказать, это последнее обстоятельство, знаменующее наличие в контркультуре не только «конкуренции», но и «интеграции» основных ее моментов — наркотиков, секса и поп-искусства, позволяет представить ее как фактическую реализацию «антиутопии» Хаксли; правда, не для всего человечества, а для определенного круга выходцев из «средних» и «высших средних классов» на капиталистическом Западе.

Наконец, есть еще один аспект, в котором должна быть рассмотрена резко выраженная «физиологичность» (шире — «соматичность») искусства, ассимилированного в рамках контркультуры, а именно гедонистический. Дело в том, что поп-искусство

наряду с гипертрофированной сексуальностью и культом наркотиков предстает в контркультуре как один из важнейших способов «добычи» экстравагантных переживаний — невиданных наслаждений, погоня за которыми, собственно, и мешает приверженцу контркультуры однозначно «выбрать себя», покинув двусмысленный путь «актера жизни» (ведь самоопределиться — это значит единым актом запретить себе массу «в принципе возможных» удовольствий, положить им границу).

О специфически гедонистическом (причем грубо, вульгарно-гедонистическом) отношении к искусству в рамках контркультуры неоднократно говорили ее «сторонние наблюдатели», констатируя знаменательный факт ассоциирования ее приверженцами своих «эстетических» переживаний с оральными фантазиями: вкусно — невкусно, сладко — горько, кисло и т. д. Впрочем, суть дела не в этих ассоциациях, хотя и они весьма многозначительны.

Гораздо существеннее то, что в рамках контркультуры искусство оказывается чем-то вроде той самой «индустрии ощущений», которую Олвин Тоффлер считает делом будущего. От искусства, «освобожденного» от последних остатков духовности, лишившегося какого бы то ни было отношения к идеальному измерению человеческого существования, собственно говоря, уже ничего и нельзя требовать, кроме того, чтобы оно доставляло новые и новые «ощущения», различающиеся между собой только степенью интенсивности, да разве еще некими чисто физиологическими «качествами», особенности которых можно передать разве лишь на языке гастрономических переживаний.

В перерыве между экстазами, погружающими их в Единое, приверженцы контркультуры уже сегодня предаются тому занятию, которое Тоффлер считает делом будущего: они начинают «сознательно и страстно коллекционировать ощущения и впечатления»⁷, подобно тому как их более тривиально ориентированные коллеги-потребители собирают вещи, закламляя ими свое жилище. Ощущения и впечатления коллекционируются точно так же, как некоторые поэты и актеры — предтечи нынешних приверженцев контркультуры — в свое время коллекционировали впечатления от женщин, с которыми им довелось провести ночь; теперь это хобби становится более общедоступным. А искусство, если оно хочет удовлетворить требованиям контркультуры (впрочем, не только ее одной), должно принять участие в этом хобби.

⁷ Тоффлер О. Столкновение с будущим: Отрывки из книги. — Иностран. лит., 1973, № 7.

И в самом деле, искусство, оказывающееся в орбите подобных настроений и устремлений, мечется, не находя себе покоя, между древностью и современностью, Востоком и Западом, буддизмом и христианством, шаманизмом и оккультизмом и т. д., чтобы угодить своей публике, доставив ей самые невероятные ощущения. И подчас кажется, что это искусство, равно как и его контркультурная публика, делают все возможное, чтобы походить на тех, о ком писал автор «Заратустры»:

«С лицами и телами, раскрашенными в пятьдесят красок: так сидели вы там, современники, вызывая мое изумление!

И с пятьюдесятью зеркалами вокруг себя, которые льстили вам, повторяя игру ваших красок!

Поистине вы не могли бы носить лучшей маски, вы, современники мои, чем ваше собственное лицо! Кто бы мог вас узнать!

Исписанные знаками прошлого, а поверх этих знаков покрытые еще новыми знаками: да, вы хорошо скрыли себя от всех толкователей!

И если бы даже быть исследователем почек: кто поверил бы, что у вас есть почки! Вы кажетесь сделанными из красок и из склеенных ярлыков.

Все времена и народы, разноцветные, смотрят из-под покровов ваших; все обычаи и верования говорят беспорядочно в жестах ваших.

Если бы кто сошел с вас одеяния и покровы, краски и жесты, у него остался бы ровно столько, чтобы пугать птиц»⁸.

И в самом деле, не похож ли этот собирательный персонаж на вчерашнего хиппи или сегодняшнего приверженца контркультуры? И не играет ли при нем поп-искусство роль тех «пятидесяти зеркал», которые льстили «современникам» Ницше? Правда, во всем этом пророчески восчувствованном маскараде автор «Заратустры» не предвидел одного существенного момента: его гедонистической подоплеки. Желания участников контркультурного маскарада, надевающих на себя маски всех исторически исчерпанных культур, чтобы еще раз «потребить» их, «изжив» ощущения и переживания, которые они некогда дарили людям. В этом аспекте значение контркультурного искусства уже не исчерпывается ролью «зеркала» этого маскарада. В гораздо большей мере оно определяется его функцией в процессе «добычи» из исчезнувших культур новых экстравагантных переживаний, которых алчет наш ненасытный «актер жизни», перепархивающий с одного цветка на другой. Ему уже мало «потребления» единичных жизней, он хочет «потреблять» то, что называют

⁸ Ницше. Так говорил Заратустра. СПб., 1913, с. 144.

«стилями жизни», — и искусство, если оно хочет сохранить его благосклонность, должно пойти навстречу этому его желанию, реконструировав исчезнувшие культуры, канувшие в Лету «образы жизни» так, чтобы каждый из них можно было бы «изжить» заново в достаточно короткий отрезок времени, который был бы не длиннее мгновения быстротекущей моды.

В бесконечном переходе от «изживания» одного «стиля жизни» к другому, в которое контркультура вовлекает и искусство, есть один существенно важный момент, не всегда видный поверхностному взгляду. Атмосфера контркультурной «игры в бисер» — это атмосфера не только исторического, но и этического релятивизма, имеющего все тот же гедонистический подтекст. И речь идет не только о том, что релятивистская этическая установка как бы спонтанно возникает у человека, «играющего» в ценности различных культур как нечто относительное и преходящее. Эта установка необходима для того, чтобы человек испытал наслаждение от «игры в бисер», получил максимум удовольствия, надевая одну за другой маски различных культур. В противном случае этого удовольствия просто не будет, и человеку не захочется играть сегодня в буддизм, завтра в магометанство, послезавтра в христианство, подобно тому как в детстве он играл то в индейцев, то в корсаров. И опять же поп-искусству принадлежит решающая роль в том, чтобы перевести нравственное содержание «потребляемых» культур прошлого в чисто игровой план, сделав процесс этого потребления этически нейтральным.

Надо сказать, что «этическая нейтрализация» всего, что попадает в орбиту контркультурного искусства (поп-искусства, ассимилируемого контркультурой), — это его важнейшая функция в гедонистическом аспекте. Уже массовая культура смутно осознавала это, а контркультура сделала вполне артикулированной установкой то, что главным и решающим условием, обеспечивающим гастрономическое (другого соматическая мистика не понимает, не может понять в принципе) удовольствие от переживания какого-либо ощущения, является его полное «освобождение» от всякого этического содержания, от каких бы то ни было ассоциаций нравственного порядка. И здесь опять-таки становится очевидным: самым радикальным (и в этом смысле единственно эффективным) способом «эмансипации» переживаний индивида от этических «помех», мешающих переживанию превратиться в «чистое» (т. е. в данном случае телесное, соматическое) удовольствие, является отключение личностного начала «я», самосознания. Истинный гедонист, человек «воистину» наслаждающийся, — это человек без личности, без самосознания, без представления о вчера и завтра, это человек минуты, секунды, мгно-

вения. В фабрикация такого человека давно уже принимало едва ли не решающее участие массовое искусство. В контркультуре же такая фабрикация получила «мировоззренческий» фундамент, стала продуктом свободного «волеизъявления» людей, высшей целью их существования. Здесь явно наступил уже «конец антиутопии»: люди не только не страдают перспектив, гениально восчувствованной в «Бравом новом мире» Хаксли, они жаждут ее, уже сегодня превращая себя в достойный материал для этого «нового мира».

Такова связь контркультуры и массового искусства, отчетливо выделяющаяся на почве гипертрофированного потребления.

3. Контркультура, формируемый ею тип личности и история западной культуры

Итак, если расценивать контркультуру в качестве симптома кризиса (как это склонны делать многие ее западные исследователи), то следует считать ее таковым в двойном смысле: как симптом кризиса современного государственно-монополистического капитализма, для которого социализация молодого поколения становится все более и более трудной проблемой, и как симптом кризиса культуры, обнаруживающей — перед лицом «общества потребления» — все меньше и меньше способности выполнить свою «трансляционную» функцию передачи ценностей и норм, образцов поведения и установок старшего поколения к младшему. Речь идет о кризисе фундаментальных основ мирозерцания, обеспечивавших культуре ответ на центральный ее вопрос — о смысле жизни, «проблематизацию» которого ощущает сегодня большинство американских студентов; уже упоминавшийся нами Ингер говорит в этой связи о «религиозном кризисе» [60, 847].

Но там, где контркультура рассматривается уже не только в зависимости от того или иного способа ее функционирования в рамках современного капиталистического общества, но и как явление «культурного ряда», с которым мы имели дело до капитализма и будем иметь дело после него, проблема оценки ее явно осложняется. Ведь теперь недостаточно констатировать «дисфункциональность» этого феномена, чтобы дать ему отрицательную оценку, а констатация «функциональности» еще недостаточна для того, чтобы оценить его позитивно. То, что играет негативную роль в рамках одной общественной системы, может оказаться конструктивным для другой, и наоборот. Вот тут-то и обнаруживается релятивизм «чисто социологического» подхода к контркультуре, который исключает какую-либо ее оценку, кроме

чисто функционалистской, между тем как последняя оказывается неприменимой для характеристики контркультуры, взятой в ряду иных культурных реалий. Отсюда — крайняя бедность характеристик специфического содержания контркультуры, рассмотренного безотносительно к социальным параметрам тех или иных систем, с которой мы встречаемся в соответствующей западной литературе, написанной социологами. Выведенные своеобразием исследуемого объекта за пределы социологического измерения, в сферу истории культуры, они лишней раз демонстрируют неадекватность социологического инструментария новой предметной области.

Стремление и здесь отвлечься от содержательно-смысловых аспектов контркультуры, оставаясь в пределах социологического формализма, толкает американских социологов на путь ее определения в качестве «сохраняющейся части человеческого опыта», коренящейся как в характерологических, так и в социальных константах человеческого бытия [60, 843]. При таком подходе контркультурным инвариантом, прослеживаемом «во всех обществах», оказывается «ритуал оппозиции», специфический способ обживания оппозиционными группами своего противостояния господствующему обществу безотносительно к тому, что это за группы и что это за общество.

Исходный социологический формализм определения контркультуры, сказывавшийся и на более конкретных этапах исследования, дает о себе знать и здесь. Контркультура определяется как сформировавшийся в лоне культуры и передаваемый от одной исторической эпохи к другой способ сказать «нет» любому утвердившемуся социокультурному содержанию безотносительно к тому, будет ли такое отрицание плодотворным или губительным как для общества, так и для самой культуры, означает ли оно подъем человечества на более высокую ступень нравственного развития или, напротив, его нравственное разложение и деградацию. А главное, что достигается при таком повороте дела, — это «мирное сосуществование» культуры и контркультуры в лоне духовной эволюции человечества, где каждому из названных моментов отводится свой аспект. Первый связывается с «социальной статикой», второй — с «социальной динамикой», первый рассматривается как выражение «социального равновесия», второй — как выражение «социального конфликта», причем равновесие и конфликт ритмически сменяют друг друга на протяжении человеческой истории.

Поскольку к области контркультуры относятся любой «ритуал отрицания» безотносительно к его содержанию, к тому, имеем ли мы дело с конкретным, определенным (и в этом смысле пози-

тивно ориентированным) отрицанием или абстрактным, лишенным конструктивных целей и задач, постольку в русле контркультурной «традиции» оказываются сатурналии, новогодние праздники, праздники шутов (предстающие, кстати, как составная часть более широкого карнавального действия). Здесь же оказываются и фарсовые церемонии индейцев, в ходе которых клоуны пародировали серьезные ритуалы, вводя непристойность в сакральных местах, проявляя открытое неуважение к богу; и некоторые учения, в особенности в гуманитарных и социальных науках, «атакующие» установленный порядок и предлагающие альтернативный культурный мир, становясь таким образом точкой опоры для отвержения существующего социального строя. К контркультурной традиции относятся и многие произведения литературы, исполненные, согласно констатации Л. Триллинга, «ужасающей амбивалентностью по отношению к жизни цивилизации». Имеются в виду прежде всего произведения таких авторов, как Блэйк, Вордсворт, Ницше, Конрад, Лоуренс, Жид, Йитс и Джойс.

Между тем если о многих из названных авторов действительно можно сказать, что они стремятся вовлечь в сферу социализованного асоциальное, культивированного антикультурное, узаконенного анархически-разрушительное и т. д. [60, 844], то о новогодних праздниках этого сказать невозможно. Нельзя сказать этого и о социальных или религиозных учениях, коль скоро они не просто стоят в оппозиции к существующему обществу, но и предлагают «альтернативный культурный мир», покоящийся на своем собственном конструктивном принципе.

Суть дела заключается именно в том, покоится ли отрицание, осуществляемое в пределах данного произведения искусства, социального учения или нового религиозного принципа, на своем собственном конструктивном принципе, или оно целиком живет за счет отрицаемого явления культуры либо общества (или принципа социальности вообще). О произведениях Ницше, Лоуренса и Джойса отнюдь нельзя сказать, что заключенное в них отрицание культуры предполагает новую культурную альтернативу. Нет: Ницше, за которым следуют в данном пункте и Лоуренс, и Джойс, прямо говорит о том, что «альтернатива», им предлагаемая — не внутри-, а внекультурная, и покоится она на отрицании культуры как таковой (в пользу биологически истолкованной «жизни»). Это касается всей ницшеанской традиции, исполненной нигилистического отрицания культуры, как в области искусства и эстетики, так и в области философии и социального знания.

Традиция эта действительно является контркультурной — не случайно она сыграла столь значительную роль в формировании

современного контркультурного сознания. Однако ее антикультурный смысл заключается вовсе не в самом «жесте» (или «ритуале») отрицания, а в его содержании: в его «паразитарной» структуре, выражающейся в том, что живет оно не своей собственной жизнью, а за счет отрицаемого культурного содержания и потому не является действительной, реальной альтернативой отрицаемому. В этом, кстати, и заключаются истинный исток и тайна ницшеанского декаданса, наличие которого признавал Ницше, считавший себя «наполовину декадентом», хотя так и не отдавший себе трезвого отчета в том, что обусловило истинно декадентский характер его «переоценки всех ценностей».

Абстрагирование от этой принципиально важной стороны дела позволяет социологам, рассматривающим контркультурные учения подобного толка, оценивать их на чисто функционалистский манер. Изучение контркультурных концепций прошлого и настоящего предстает у них как узаконенный существующим обществом «ритуал бунта», в пределах которого разрешается выражение «строго контркультурных чувств и идей», однако на определенных условиях, диктуемых господствующей культурой: в строго академическом обрамлении, с привлечением «научного аппарата», с приведением соответствующих ссылок, цитат и т. д. Участники этого «ритуала», которым дозволяют «отрицать» их собственную культуру — но только в рамках «учебного плана» и в «строго теоретическом» аспекте, приучаются к «остраненному» взгляду на свою собственную культуру, равно как и на то, что предстает как ее разложение, деструкция. Они приучаются менять социокультурную позицию, двигаясь от одной из них к другой, подчас диаметрально противоположной и чувствуют себя окруженными «культурными двусмысленностями» (выражение Ингера).

Этот «ритуал» универсального «дистанцирования» от ценностей и норм не только различных исторически существовавших социокультурных типов, но и от фундаментальных культурообразующих принципов вообще, который действительно сплошь и рядом оказывается «ритуалом» отрицания культуры как таковой, представляется американским социологам (включая даже тех из них, кто разочаровался в функционализме) вполне «функциональным». Ибо «каково бы ни было происхождение» этих санкционированных и даже поощряемых «академической наукой» отклонений от «установленной культуры», которыми очерчиваются «культурные пределы контркультуры», они, согласно мнению этих социологов, предстают как «культурные изобретения», служащие «в качестве громоотвода» [60, 844].

Суть «контркультуры», оказывается, не в том, что она есть фактическое отрицание культуры (не-, против- и антикультура),

а в том, что она «ритуализирует» это отрицание, придавая ему уже не столько реальное, сколько символическое значение, а вместе с тем «спускает пары» негативной энергии, время от времени накапливаемой в рамках любой общественной формы. При таком рассмотрении контркультура предстает как специфическая форма культивирования отрицания, обезвреживающая его «жалю» и превращающая его уже как бы в отрицание самого себя (отрицание отрицания).

Так, например, М. Глюкман рассматривает намеренное разрушение привычных моральных и сексуальных норм («ритуал отрицания», играющий в контркультуре центральную роль) как «механизм катарсиса», способствующего изытанию «рессентимента» и смягчению агрессивных чувств. По этой причине, развивает ту же идею А. Уоллес, некоторой категории людей позволяется, и даже требуется от них, совершать поступки, запрещенные культурой. Это кажется парадоксом, но на самом деле парадокс мнимый, ибо таким образом достигается та же конечная цель общества, что и преследуемая на путях поощрения поступков, одобренных культурой: поддержание общественного порядка и стабильности системы.

Как видим, функциональность контркультурных феноменов утверждается в самом узком смысле — в смысле их содействия самосохранению общества в давней его форме. Это и побуждает таких социологов, как Йингер, к попытке дать указанной «функциональности» более широкое толкование, которое учитывало бы одновременно и «функцию», выполняемую контркультурой как ферментом социального изменения. С точки зрения такого толкования «ритуалы оппозиции» выражают социокультурные тенденции, противоположные доминирующим, хотя и не «рассчитывающие» на победу в рамках существующего общества. Не разрешая противоречия, отражаемого ими, они тем не менее «дают голос амбивалентным чувствам», — надо полагать, чувству протеста, сопровождающемуся ощущением его бесперспективности в обозримый отрезок времени.

В этом своем качестве контркультурные ритуалы выполняют одновременно две функции: «компенсации», так как позволяют людям, ценности которых находятся в противоречии с господствующими, дать выход своему протесту; и сохранения оппозиционных элементов в обществе — как основы грядущих социальных изменений, фундамента социальных альтернатив.

При этом Йингер делает еще один шаг дальше, акцентируя момент «принципиальной нереализуемости» альтернатив, предлагаемых контркультурой (да и как же иначе: ведь контркультура, в йингеровском толковании, — это «чистая форма» отрицания, на-

полняемого любым содержанием, которое предложит история, и в качестве таковой она нереализуема в принципе). Этим и объясняется неуничтожимость контркультурной традиции, вновь и вновь всплывающей на поверхность общественного сознания в рамках самых различных обществ: ведь идеологам и приверженцам контркультуры никогда не приходится видеть свой идеал осуществленным «во всей полноте».

Но, как говорится, на то и щука в море, чтоб карась не дремал: вновь и вновь возникающая контркультура держит вачеку ортодоксов — защитников ценностей, господствующих в каждом данном обществе, и в этом смысле, стало быть, опять-таки вполне «функциональна». Ссылки же на подобную «функциональность», в свою очередь, сами весьма «функциональны». Под аккомпанемент рассуждений о том, что не будь контркультуры, защитники культурных ценностей и норм не чувствовали бы себя перед лицом альтернативы, за которой стоят живые силы, а следовательно, утратили бы бдительность и боевой темперамент, предлагается «успокаивающее» толкование контркультурного «рок-переживания» со свойственным ему «качеством предельности» (крайности, чрезмерности), разлагающим всякую структуру.

На фоне двойкой «функциональности» контркультуры — как в синхронно-структурном, так и в диахронно-историческом аспектах — «рок-переживание», характеризующееся нигилистической тенденцией к тотальному разрушению, уже не кажется опасным, тем более что для него тут же находится соответствующий «прецедент» в глубокой древности (в коллективных ритуалах первобытных общин), удостоверяющих его «традиционность», и, следовательно, респектабельность. Столь же респектабельно и одновременно успокоительно выглядит на этом фоне ссылка на одного из «легендарных героев контркультуры», А. Рембо, одобрявшего переживания, акалогичные «роковым» (во всяком случае характеризовавшиеся подобной же «синестезией» — единством видимого, слышимого, тактильного, пространственного, относящегося к области внутренних органов и других способов восприятия).

Между тем сколь бы «функциональной» в социологическом смысле ни представлялась контркультура на тех или иных этапах общественной эволюции, в рамках тех или иных конкретно-исторических социальных форм, это не отменяет ее главную, решающую и фундаментальную функцию: функцию антикультуры, разрушения основных культуротворческих начал. Эта функция, «выполняемая» контркультурой по отношению ко всей культуре и, следовательно, ко всему человечеству, не может быть «перекрыта» за счет частных «функций» контркультуры в связи с теми или иными зигзагами, парадоксами истории. Ведь в таком случае,

если и решаются какие-то частные проблемы, то они решаются за счет нарастания контркультуры. А это никогда не обходится человечеству даром.

Иначе говоря, функциональный подход к контркультуре, даже если он и модернизирован на основе учета новых веяний, не может и не должен заставить нас забыть о сути дела: о содержательно-смысловом аспекте этого феномена. И, надо сказать, такой подход вовсе не отменяет социологического аспекта рассмотрения контркультуры даже тогда, когда она исследуется в культурно-исторической перспективе. Наоборот, он фундирует социологическое рассмотрение, позволяя нащупать те реальные общественные силы, которые исторически неизменно тяготели к контркультуре, поскольку видели в ней реальную форму придания смысла их собственному существованию. А это, в свою очередь, позволяет социологически осветить вопрос о том, чему (вернее, кому) обязана контркультура своим возрождением в рамках различных обществ, что и позволяет говорить о контркультурной «традиции», противостоящей культурной, однако не включенной в нее.

Если брать контркультуру в узком смысле, уточнению которого и посвящена, в сущности, вся эта книга, т. е. как болезненный нарост на теле культуры, аналогичный рановой опухоли и имеющий к культуре точно такое же отношение, какое имеет раковая опухоль к живому организму, то светом подобного ее понимания освещается и соответствующая социальная фигура, изначально тяготеющая к самосознанию контркультурного типа. Такой фигурой в истории вплоть до нашего времени был люмпен — человек социального «дна», продукт разложения как общества в целом, так и отдельных его классов и групп.

Одной из первых форм люмпенства в европейской истории, оставившей, между прочим, значительный след и в культуре, было люмпенство, состоящее из опустившихся «свободнорожденных» граждан античного рабовладельческого полиса, которые обладали соответствующими политическими правами, но не были способны (не хотели или не могли) выполнять соответствующие общественные обязанности. Люди этого типа, которых еще Платон назвал «трутнями», естественным образом тяготели к такому складу мировоззрения, каковой соответствовал бы их способу существования. Таковой был обретен ими в кинизме — первой форме теоретически осмысленной вражды против культуры как таковой. Во времена, более близкие к нашим, одной из наиболее распространенных модификаций люмпенства, оставившей след в культуре капиталистического Запада (в виде соответствующей разновидности антикультурного сознания), оказалась люмпен-интеллигенция, в особенности художественная.

В лоне богемно-люмпенского сознания и сложилось многое из того, что было ассимилировано затем современной контркультурой — факт, из которого при желании и можно сделать успокоительный вывод о «традиционности» контркультуры и, следовательно, ее принадлежности культуре.

Особенность образа жизни (и соответственно образа мыслей) богемы, которую с гениальной проникновенностью подметил еще Дидро в своем «Племяннике Рамо», заключалась в том, что это была жизнь отрицателей — их романтическое наименование «отверженные» — в рамках отрицаемого, за счет отрицаемого и без какой бы то ни было попытки предложить реальную альтернативу этому отрицаемому обществу и его культуре. Возникнув в результате процесса социального разложения, она и в сфере культуры не могла обрести иного способа бытия, кроме разлагающе-деструктивного, ибо для нее не существовало ничего святого, ничего абсолютного, ничего совершенного: все разъедалось скептически-софистической рефлексией.

В основе этого всеразъедающего богемного скептицизма лежала радикальная нечестность (если не сказать, бессовестность) интеллекта: расчет на жизнь в качестве «исключения из правила» в мире, где это правило господствует и не может не господствовать, ибо он существует как раз за счет сохранения этого правила. Этой богеме Запад и обязан гипертрофией «культу Художника», который обеспеченные «отцы» из «средних классов» передали по наследству своим «детям» — как невоплощенную (и — они были в этом уверены — невоплотимую) мечту, совсем не подозревая, что последние попытаются сделать ее практическим «регулятивом» своего поведения и всего образа жизни.

Случилось так, что именно установки «детей доктора Спока», воспитанных в атмосфере вседозволенности, питаемой «обществом потребления», оказались ближе всего к тем, что доминируют в богемно-люмпенском сознании: тот же гедонизм, связанный с «недержанием влечений» и панической боязнью любого напряжения, тот же инфантилизм, связанный с идеализацией (и идеологизацией) «детскости», «стихийности», «немотивированности» и т. д., наконец, та же боязнь серьезности мира, вызывающего к ответственности индивида, сопровождающаяся категорическим «нежеланием взрослеть». И то, что всего полвека назад все еще представляло как «исключение», как судьба «немногих», достойных глубокомысленных экзистенциалистских раздумий насчет человеческой «уникальности» и «неповторимости», теперь стало моделью поведения и образа жизни для целой толпы приверженцев контркультуры: человек впервые начинает сомневаться в том, что он «уникум», когда оказывается в хвосте очереди.

Заключение

Подытоживая предшествующее рассмотрение контркультуры на фоне ее наиболее типичных толкований в современной буржуазной (главным образом американской) социологии, мы приходим к выводу, что ее причины являются не чисто социальными в узкосоциологическом толковании этого понятия, а социокультурными, т. е. имеющими отношение не только к функциональной, но и к содержательно-смысловой стороне дела. То, какую функцию выполняет контркультура по отношению к обществу, определяется не столько местом ее в социальной «системе» (ведь она претендует как раз на то, чтобы быть определенным способом «выпадения» из системной целостности общества), сколько ее содержательно-смысловой интенцией. Поскольку она является чисто негативной, разлагающе-разрушительной оказывается и функция «контркультуры, если только можно говорить о функциональности «чистого» или, пользуясь ленинским выражением, «зряшного» отрицания общества и культуры как таковых.

О каких бы причинах контркультуры мы ни говорили, связывая их с конфликтами в семье, с «дисфункциями» внесемейных механизмов социализации, с социально-биологическим «разрывом поколений» и т. д., каждую из них мы должны рассматривать не в социологической очищенности и оголенности — тенденции свести все к «чистой» структуре межчеловеческих (или межгрупповых) контактов или коммуникаций, а, наоборот, в насыщенности смысловым, т. е. культурным, содержанием. Пока мы не дойдем до этого уровня рассмотрения, компенсировав тем самым неизбежный (хотя и полезный) формализм социологических абстракций, мы не сможем понять контркультуру как целостный феномен социокультурного порядка.

В то же время предшествующее рассмотрение делает совершенно очевидным то, что причины и источники контркультуры

не могут быть сведены к какому-либо одному из социокультурных факторов независимо от того, связываем ли мы его с содержательно-смысловым толкованием напряжений семейной или внесемейной социализации, поколенческого «сдвига» в представлениях о «ролевой структуре» общества либо дезорганизации этой структуры вообще. Ни один из этих факторов не может быть сброшен со счетов, ибо каждый из них играет свою роль в формировании той атмосферы молодежного нонконформизма, в которой откристаллизовалась контркультура. Но вместе с тем было бы неправильно говорить и об некоторой однозначно фиксируемой иерархии факторов, ибо речь идет скорее об их уникальной исторической «конstellации», каковая и явилась причиной появления контркультуры в странах индустриально развитого капитализма и в совершенно определенное время. Вот почему в заключении книги, в которой вышеупомянутые факторы были рассмотрены в самых разнообразных аспектах и толкованиях, есть необходимость дать обобщенную — итоговую — характеристику каждого из них, акцентировав при этом их исторически уникальное сочетание, которое и привело к возникновению контркультуры. Только сделав это, мы сможем завершить анализ контркультуры с заключительной оценкой, окончательно уточнив ее в свете философско-исторической перспективы, с учетом ее отношения как к прошлому, так и к будущему культурного развития человечества.

1. Ту специфическую форму, в которую вылилась контркультура на Западе в 50—60-х годах нашего века, представ в виде инфантильного гедонизма (или гедонистического инфантилизма), осознаваемого как род современной мистики, невозможно правильно понять, не связав ее глубинно-психологические истоки с общим кризисом современной семьи. Результатом этого было, с одной стороны, ослабление у представителей молодого поколения чувства «сверх-я» (личной ответственности вообще), а с другой — возрастание роли «общины ровесников» и соответственно молодежной субкультуры в формировании их внутреннего мира, откуда явно вытеснялось интимно-личностное начало, заменяемое анонимностью группового «мы».

В этой связи представляются совсем не случайными (возникающие именно в контексте анализа контркультуры) размышления западных социологов насчет «разрыва связей» между родителями и детьми, что уже само по себе предрасполагает последних к разнообразным формам негативизма; относительно «деавторизации» старшего поколения вообще, приводящей к тому, что индивидуальные «акции» «детей» против «отцов» (которые западные социологи чаще всего возводят к «эдиповому комп-

лексу») обнаруживают тенденцию слиться в общее «восстание» первых против вторых и т. д.

Действительно, механизмы урбано-индустриального общества (как называют идеологи контркультуры современный капитализм), приводящие к разложению современной многогамной семьи, — процесс, сопровождающийся и дезорганизацией традиционной системы семейных «ролей», ускоряет «выталкивание» ребенка из нее в различные «неформальные группы», «общины ровесников» и т. д., которые компенсируют ему то, чего уже не может дать семья, хотя, разумеется, на свой особый манер. Молодежная субкультура, обслуживающая эти «общины», успешно конкурирует с той культурой, которую родители пытались привить детям в семье: последняя становится полем битвы двух культур: традиционно ориентированной и по преимуществу авангардистской. Это обстоятельство отнюдь не способствует возрастанию культурно-воспитательного авторитета семьи. Учитывая, что нити, связывающие молодежную субкультуру с контркультурой, являются более прочными, чем нити, связывающие ее с традиционной культурой, нетрудно зафиксировать определенные предпосылки, которые при определенных обстоятельствах будут обеспечивать формирование именно контркультурного типа личности: как в собственно психологическом, так и в более широком — социокультурном — смысле.

2. В аналогичном направлении (опять-таки при соответствующих исторических обстоятельствах, обеспечивающих подключение к этому процессу и других социокультурных факторов) может толкать представителей молодого поколения и кризис внесемейных механизмов социализации, который, однако, может быть верно понят лишь в тесной связи с общим кризисом семьи (и на его фоне), — одна из причин, по которой следует считать ошибочными «империалистические притязания» как «внутрисемейной» так и «внесемейной» моделей социализации молодого поколения, на «поглощение» одна другой. Бесконечное затягивание процесса включения молодого поколения в жизнь взрослых действительно не может не вести к социальным напряжениям, хотя связины они вопреки предположению Парсонса не с тем, что дети слишком уж торопятся стать взрослыми, а с тем, что в какой-то период они не только утрачивают эту «торопливость», но в некоторых случаях, поддающихся типизации, поскольку их достаточно много, вообще утрачивают желание стать взрослыми, рассматривая эту перспективу во все более и более черном свете.

Однако то обстоятельство, что это социальное напряжение выливается именно в контркультурные, а не иные формы, нельзя

вразумительно объяснить, не проанализировав, с одной стороны, те установки, которые рождаются у определенной части молодого поколения в связи с кризисом семьи, а с другой — специфическую идейную атмосферу (кризиса культуры, моды на переоценку всех ценностей и т. д.), которая придает этим установкам нигилистическую направленность, усугубляемую гедонистическим инфантилизмом.

3. В данной связи нельзя не принять к сведению и тех возражений по адресу как «внутри-», так и «внесемейной» моделей социализации молодого поколения, которые делаются социологами, настаивающими на необходимости рассматривать молодежь как целостный феномен, не сводимый к институтам, в рамках которых протекает ее социализация. Однако авторы этих возражений не всегда учитывают, что процессы, «дистанцирующие» молодежь как от семьи, так и от других социализирующих институтов, — это и есть свидетельства кризиса семьи и кризиса внесемейных институтов социализации, и понять их вне этого контекста просто-напросто невозможно. Словом, даже на преимущественно социологическом этапе рассмотрения все толкает нас к синтезу.

Авторы, исследующие контркультуру в социологическом и социально-психологическом ключе, как правило, сходятся в том, что реальными носителями контркультурного образа жизни и стиля поведения являются в первую очередь представители молодого поколения, принадлежащие к среднему и «высшему среднему» слоям современного капиталистического общества. Причем понятие молодого поколения фигурирует здесь в особом смысле (который, как мы увидим далее, не безотносителен и к собственному содержанию контркультуры). Речь идет одновременно и о подростках и юношах, довольно рано приобщившихся к биологическим аспектам «взрослого» образа жизни (в силу сравнительно раннего физиологического повзреления, подстегиваемого акселерацией), и о молодых людях, не приобщившихся к важнейшим социально-этическим аспектам образа жизни взрослых, несмотря на свой вполне зрелый возраст (в силу явного «запаздывания» процесса социокультурного повзреления молодежи, в особенности из материально обеспеченных семей).

Иначе говоря, в истолковании понятия молодежи, взятого в связи с характеристикой молодых носителей контркультуры, перекрещиваются две противоположно направленные тенденции — биологическая и социокультурная, делающие это понятие загадкой и для теоретиков-классификаторов, и для практиков статистического обшета. Одна из этих тенденций заставляет делать вывод о противоестественной инфантилизации молодежи, а дру-

гая — о ее парадоксальном повзрослении (некоторые авторы склонны решать эту антиномию с помощью концепции преждевременного «постарения» молодежи, не желающей взрослеть, но именно потому очень близкой по своим социально-психологическим установкам людям пожилого возраста, впадающим в инфантилизм) [20; 21].

Итак, уже первый взгляд на молодежь как носителя контркультурных идеалов и жизненных экспериментов ставит нас лицом к лицу с парадоксом, который многое проясняет и в собственном содержании контркультуры. Эта молодежь одновременно и слишком «ранняя» и слишком «поздняя» — обстоятельство, которое в одно и то же время и раздвигает хронологические рамки понятия молодежь (в числе молодежи оказываются люди далеко за 30), и содержательно меняет его внутреннюю структуру: подростки начинают «экспроприровать» все, что им импонирует в образе жизни взрослых, причем не только в физиологическом смысле, хотя в первую очередь именно в этом, уже с 10—12-летнего возраста.

Однако более внимательное рассмотрение этого парадоксального соотношения показывает, что его противоборствующие тенденции не только исключают друг друга (по принципу: или ты взрослый, или ты незрелый), но и предполагают, обуславливают друг друга. Дело в том, что возраст «неоперившейся», т. е. не определившей свое место в социокультурной системе, молодежи потому-то и обнаруживает тенденцию к увеличению вплоть до 30 и более лет, что молодые люди слишком рано приобщились к образу жизни взрослых, «экспроприровав» у них все те преимущества, которые в иных культурах как раз и стимулировали процесс социального повзросления подростков и юношей, подталкивая их к тому, чтобы принимать на себя права и обязанности взрослых.

В самом деле, каков традиционный механизм включения молодого поколения во взрослую жизнь и каковы его движущие силы? В самом общем виде (о большем не может идти речь в рамках заключения) можно говорить о следующих стимулах к социально-культурному повзрослению, сопровождающемуся определенным «выбором себя», которыми издавна располагало каждое нормально функционирующее общество. С одной стороны, это так называемые материальные стимулы, распадающиеся на две группы — природно-биологические и экономические, с другой — моральные, шире — духовные вообще.

В числе первых весьма существенную роль играет стремление подростков и юношей приобщиться к сексуальной жизни взрослых (природно-биологический стимул, ввод которого в действие

либо замедляется, либо, наоборот, ускоряется в зависимости от различных социокультурных типов) и к соответствующим атрибутам «взрослого» стиля поведения. Последние предполагают большую или меньшую независимость в осуществлении связанных с ним привычек, а также фактическую возможность располагать собой, своим временем, определенными денежными средствами и т. д. (экономический стимул, значимость которого обратно пропорциональна наличию у молодого человека «карманных денег» и уверенности, что так дело может продолжаться достаточно долго).

В числе вторых (духовных стимулов) принципиально важную роль играет желание молодого поколения идентифицировать себя со взрослыми, достигнув соответственного признания со стороны окружающих, объективируемого в определенном социальном статусе и социокультурном престиже, — желание, мерой которого является степень упомянутой идентификации. А ее самой общей предпосылкой является наличие сферы ценностей, тождественных для молодого и старшего поколений.

Если взять в аспекте этой проблемы молодых людей из средних и «высших средних» слоев, раньше и основательнее других общественных групп приобщившихся к потребительским тенденциям современного государственно-монополистического капитализма, то перед нами предстанет следующая картина кризиса социализации, характерного для определенной части западной молодежи. Во-первых, мы обнаружим, что по отношению к этой части молодого поколения «не срабатывают» ни материальные, ни духовные стимулы, способствующие нормальному вовлечению, адекватному вращению молодых людей в социально-культурный мир взрослых, которое должно сопровождаться принятием на себя молодыми людьми не только прав, но и обязанностей взрослого поколения. Причем эти молодые люди как раз потому и не хотят взрослеть в подлинном моральном и политическом, социальном и культурном смысле слова, что они уже давно пользуются всеми «правами» своих отцов и матерей, не неся при этом никаких тягот, связанных с соответствующими обязанностями, с серьезной ответственностью, вытекающей из «выбора человеком себя» в качестве взрослого.

Такой выбор означал бы для молодого человека, уже вкусившего всех радостей и преимуществ взрослой жизни, принятие на себя достаточно трудных обязательств, которые, однако, уже не компенсируются (как это было в прежних обществах и в условиях капитализма «донотребительской» фазы) новыми правами и привилегиями. Ему пришлось бы согласиться с целым рядом ограничений своей жизни и поведения, не сопровождающихся,

однако, расширившем рамки свободы в новых сферах жизнедеятельности, открывшем новых перспектив самоосуществления. Что же касается собственно моральных стимулов повзросления, то они перестают «срабатывать» в результате общего кризиса ценностей и идеалов взрослого мира. Последние не являются абсолютными уже для самих «отцов», тем более скептически относятся к ним «дети».

Во-вторых, если иметь в виду рассматриваемую часть молодежи, имеет место не просто пассивное «прикручивание гаек», обеспечивающих нормальный процесс включения молодых людей во взрослую жизнь, но и их активная и, можно сказать, агрессивная борьба против всех социально-культурных механизмов, приводящих в движение этот процесс. При этом как высшее мировоззренческое освещение этой борьбы и ее крайняя практическая форма выступает именно контркультура — специфический тип мирозерцания, мироощущения и способ поведения «внутри» и за счет современной западной культуры.

В рассматриваемой вполне конкретной связи контркультура выступает, наконец, в своей специфической социальной функции: 1) в качестве идеологизации (ложного возведения в абсолют) переходного, промежуточного и неопределенно-двусмысленного состояния некоторых групп молодежи, не желающих сделать свой социокультурный выбор, до бесконечности оттягивающей решающий акт самоидентификации, принятия на себя ответственности, возможный лишь для того, кто согласен признать относительно себя, что он — это он («я» = «я») и, значит, с него, а не с его родителей можно «спрашивать» за его образ жизни и поступки; 2) в качестве комплекса тех антиценностей, в свете которых инфантильное нежелание сделать этически-серьезный жизненный выбор (ситуация киркеторовского «эстетика», романтически-безответственного Художника) предстает как нечто неизмеримо более высокое, нежели решимость сделать таковой, приняв на себя все вытекающие из него последствия; 3) и, наконец, в качестве набора соответствующих «моделей» образа жизни и стиля поведения, позволяющего осуществить на практике эту линию сколь возможно долгого «воздержания» от социокультурного выбора, представив ее как единственно истинную перспективу подлинной самореализации современного человека.

В свете этой социальной функции контркультура выступает как своеобразная идеология определенных групп молодежи (по некоторым данным в начале 70-х годов в Соединенных Штатах 11% студентов считали себя приверженцами контркультуры [55]), отчетливо осознающих привилегированность своего положения в качестве «неповзрослевших», по сравнению с которым

даже положение их родителей выглядит как бесконечно менее привилегированное, не говоря уж о положении «повзрослевших» молодых людей, которым приходится начинать свою самостоятельную жизнь с уровня значительно более низкого, чем уровень их отцов и матерей. Это идеология тех молодых людей, для которых повзросление означает утрату привилегий, вполне сопоставимую с конфликтным переходом из высшей социокультурной «страты» в низшую, с некоторым родом «экспроприации».

При этом необходимо подчеркнуть, что речь идет не только (и не столько) о чисто экономических привилегиях, хотя и они далеко не безразличны для молодых людей, прекрасно сознающих, что, скажем, наркотики — необходимый атрибут контркультуры — также стоят денег, и не малых. Для людей, с пеленок привыкших к экономическому благосостоянию и буквально с молоком матери впитавших то, что западные социологи называют «психологией изобилия», экономические привилегии представляют собой нечто столь же привычное, а потому и незаметное (и не являющееся предметом специальной рефлексии), как воздух для нормально дышащего человека. Но тем большее значение приобретают для них иные, казалось бы, менее «вещественные» привилегии, связанные со «свободой от» — от моральных обязательств и социальных обязанностей; от нравственных и культурных запретов (табу); от ограничений, накладываемых на возможность любым мыслимым способом использовать свое время, свое тело, свои психические функции и т. д.

А между тем именно этим «невещественным» (и в то же время весьма реальным и ощутимым) привилегиям больше всего угрожает решающий, если не окончательный, социокультурный выбор: выбор профессии, линии жизненного поведения; выбор, в итоге которого образуется семья, человек обзаводится детьми; выбор, в результате которого человек принимает на себя ответственность перед кругом близких (и менее близких) ему людей, перед нацией, культурой, государством и т. д. Вот откуда в контркультуре эта так далеко зашедшая (и породившая столько «мистических» фантазий и обыкновенных благоглупостей) непримиримая вражда ко всему, связанному со «взрослым» миром серьезности и ответственности, миром суровых обязательств, принимаемых если не раз и навсегда, то во всяком случае на неопределенно долгое время, миром, где ни один «экстаз», на мгновение выводящий человека за пределы культуры и цивилизации, пространства и времени, не избавит его от настоящего вопроса («а что потом?»), почти нетерпимого в момент «пост-экстатического похмелья».

Если взять даже лишь одну эту сторону дела и рассмотреть описанный выше контркультурный комплекс в связи с кризисом социализации определенных групп западной молодежи, то мы уже получаем некоторые критерии для оценки контркультуры, несмотря на ее установку на иррациональность, как будто исключающую возможность ее рационального обсуждения. Контркультура оказывается выражением одного из глубочайших кризисов культуры капиталистического Запада, поразившего ее механизм социализации, передачи практически-жизненных и морально-этических и мировоззренческих установок от одного поколения к другому. А поскольку контркультура выступает при этом не как альтернативный вариант социализации, а как сознательная установка на отказ от всякой социализации, постольку уже в этом аспекте она предстает не как новая перспектива социально-культурного развития человечества, а как идеологизация (ложное сознание) того тупика культуры Запада, который обнажился именно в условиях государственно-монополистического капитализма, конституировавшегося в форме «общества потребления».

Литература

1. *Adelson J.* The political imagination of the young adolescent. — *Daedalus*, 1974, vol. 100, p. 1013—1050.
2. American higher education: toward an uncertain future. — *Daedalus*, 1974, vol. 103, N 4.
3. *Balswick J.* The Jesus people movement. A generational interpretation. — *J. Social Issues*, 1974, vol. 30, N 3. Spec. issues: Youth Generations and Social Change, pt 2, p. 24—42.
4. *Berger P., Berger B.* The blueing of America. — *Intellectual Digest*, 1971, N 2, p. 25—27.
5. *Block J. H., Haan N., Smith M.* Activism and apathy in contemporary youth. — In: *Human behavior in a changing society*/ Ed. by J. F. Adams. Boston, 1973, p. 168—205.
6. *Brake M.* Cultural revolution or alternative delinquency: an examination of deviant youth as a social problem. — In: *Contemporary social problems in Britain*/ Ed. by R. Bailey, J. Young. Lexington (Mass.), 1973, p. 33—50.
7. *Brown N. O.* Life against death. Middletown, 1969.
8. *Cross H. J., Pruyn E. L.* Adjustment and counterculture. — In: *Human behavior in a changing society*/ Ed. by J. P. Adams. Boston, 1973, p. 206—240.
9. *Davis F.* Why all of us may be hippies someday? — *Transaction* (Community leadership project), 1967, vol. 5, N 2, p. 10—18.
10. *Davis F.* On youth subcultures: The hippie variant. New York: General Learning Press, 1971.
11. *Ellwood R.* One way: the Jesus movement and its meaning. Englewood Cliffs; New Jersey: Prentice Hall, 1973.
12. *Erikson E. H.* Identity: youth and crisis. New York: Norton, 1968.
13. *Fendrich J. M.* Activists ten years later. A test of generational unit continuity. — *J. Social Issues: Youth Generations and Social Change*, 1974, N 2, p. 95—118.
14. *Flacks R.* Revolt of young intelligentsia. Revolutionary classconsciousness in post-scarcity America. — In: *The new American revolution*. New York, 1971, p. 238.
15. *Flacks R.* Social and cultural meaning of student revolt. In: *Social reality*/ Ed. by N. A. Farberman. E. Goode. Englewood Cliffs; New Jersey, 1973, p. 268—286.

16. *French D.* After the fall: what this country needs is a good counter-culture. — In: *Social realities. Dynamic perspectives/* Ed. by G. Ritzer. Boston, 1974, p. 126—136.
17. *Friedmann F. G.* Youth and society. London, 1971.
18. *Glass J. M.* «Yippies»: the critique of possessive individualism. — *Polit. Quart.*, 1972, vol. 43, N 1, p. 60—78.
19. *Goldson R. K., Rosenberg M., Williams R. M., Suchman E. A.* Political apathy, economic conservatism. — In: *What college students think.* Princeton, 1960.
20. *Gutmann D.* The premature gerontocracy: themes of aging and death in the youth culture. — *Social Res.*, 1972, vol. 39, N 3.
21. *Sutmann D.* The new mythologies and premature aging in the youth culture. — *Social Res.*, 1973, vol. 40, N 2.
22. *Gisfeld J. R.* Review of the American University. — *Contemp. Sociol.*, 1974, N 3 (4).
23. *Hann Th.* Bodies in revolt. New York, 1970.
24. *Hess P. D., Torney J. V.* The development of political attitudes in children. Garden City; New York, 1968.
25. *Howard J. R.* The cutting edge. Social movements and social change in America. Philadelphia, 1974, Chap. 7, p. 163—179; Chap. 8, p. 181—197; Chap. 9, p. 199—218.
26. *Kasschau P. L., Ransford H. E., Benston V. L.* Generational consciousness and youth movement. Contrasts in blue collar and white collar youth. — *J. Social Issues*, 1974, vol. 30, N 3 spec. issue: Youth generations and social change, pt 2, p. 69—94.
27. *Kelly K. D.* Youth, humanism and technology. New York; London, 1972.
28. *Keniston K.* Youth: a new stage of life. — *Amer. Scholar*, 1972.
29. *Lambert T. A.* Generations and change: Toward a theory of generations as a force is historical process. — *Youth and Soc.*, 1972, vol. 4, p. 21—46.
30. *Leary Th. F.* The politics of ecstasy. London; New York, 1970.
31. *Leech K.* Youthquake. The growth of counter-culture through two decades. London: Sheldon Press, 1973.
32. *Lorenz K.* On aggression. Toronto; New York, 1967.
33. *Mankoff M., Flacks P.* The changing base of the American student movement. — In: *The New pilgrims: Youth protest in transition/* Ed. P. G. Altbach, R. S. Lauffer. New York, 1972.
34. *Mannheim K.* Essays on the sociology of knowledge/ Ed. by D. Keczpeti. London, 1952.
35. *Mannheim K.* The problem generations. — In: *The New Pilgrims.* New York, 1972.
36. *Marcuse H.* Charles Reich — a negative view. — *New York Times*, 1970, Nov. 6.
37. *Matza D., Sykes G.* Juvenile delinquency and subterranean values. — *Amer. Sociol. Rev.*, 1964, vol. 26, p. 712—719.
38. *Mauss A. L., Peterson D. W.* The cross and the commune: an interpretation of Jesus people. — In: *Social movements: a reader and source book/* Ed. by R. R. Evans. Chicago, 1973, p. 150—170.
39. *Mauss A., Peterson D.* Prodigals and preachers: the Jesus freaks and return to respectability. — *Social Compass*, 1973, vol. 21, N 2.
40. *Parsons T.* Youth in the context of American society. — In: *The challenge of youth/* Ed. E. H. Erikson. New York, 1965.
41. *Parsons T., Platt G.* Higher education and changing socialization. — In: *Aging and society: A sociology of age stratification/* Ed. M. Riley, M. Johnson, A. Foner. New York, 1972.

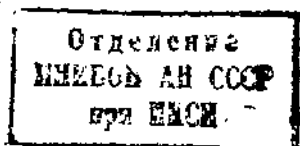
42. *Parsons T., Platt G.* The American University. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1973.
43. *Partridge W. L.* The hippie ghetto. The natural history of a subculture. New York, 1973.
44. *Passmore J.* Paradise now. The logic of new mysticism. — Encounter, 1970, vol. 34, N 11.
45. *Passmore J.* Second thoughts on a paradise lost. — Encounter, 1974, vol. 45, N 2.
46. *Plowman E. E.* The Jesus movement in America. New York, 1971.
47. *Reich Ch.* The greening of America. New York, 1970.
48. *Richardson J. T., Herder M., Simonds R. B.* Thought reform and the Jesus movement. — Youth and Soc., 1972, N 12, p. 185—202.
49. *Robins Th., Anthony D., Curtis Th.* Youth culture religious movements: evaluating the integrative hypothesis. — Sociology Quart., 1975, vol. 16, N 1, p. 48—64.
50. *Roszak Th.* The making of counter-culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition. New York, 1969.
51. *Roszak Th.* Where the Wasteland ends: Politics and transcendence in postindustrial society. New York, 1973.
52. *Ryder N. B.* The cohort as concept in the study of social change. — Amer. Sociol. Rev., 1965, vol. 30, p. 843—861.
53. *Slater Ph. E.* The pursuit of loneliness: American culture at the breaking point. Boston, 1970, Chap. 5, p. 96—118.
54. *Starr J. M.* The causes of youth protest: A critical review of the principal theories. — In: 9th World Congress of Sociology. Upsala, Aug., 1978.
55. The changing values on campus: Political and personal attitudes of today's college students. A survey for JDR 3rd fund by Daniel Yankelovich, introd. by John D. Rockefeller 3rd. New York; Washington, 1972.
56. *Tiryakian E. A.* Toward the sociology of esoteric culture. — Amer. J. Sociol., 1972, vol. 78.
57. *Thomas L. E.* Generational discontinuity in beliefs. An exploration of the generation gap. — J. Soc. Issues, 1974, vol. 30, N 3, spec. issue: Youth generations and social change, pt 2, p. 1—22.
58. *Walton P.* The case of the weathermen: social reaction and radical commitment. — In: Politics and deviance: Papers from the National Deviancy Conf./ Ed. by I. Taylor, L. Taylor. Harmondsworth, 1973, p. 163—181.
59. *Xenakis J.* Hippies and cynics. — Inquiry, 1974, vol. 1, N 16, p. 1—15.
60. *Yinger J. M.* Presidential adress: countercultures and social change. — Amer. Sociol. Rev., 1977, vol. 42, N 6.
61. *Young J.* The hippie solution: an essay in politics of leisure. — In: Politics and deviance: Papers from National Deviancy Conf./ Ed. by I. Taylor, L. Taylor. Harmondsworth, 1973, p. 182—208.
62. *Zachner R. S.* Drugs, mysticism and make-believe. London, 1972.

Оглавление

От редакции	3
Предисловие	5
<i>Введение</i>	
Критика «новой левой» идеологии как исходный пункт самоопределения контркультуры	10
<i>Глава первая</i>	
История контркультуры в зеркале американской социологии	51
1. Становление контркультуры в США и основные этапы ее развития	51
а) «Внутренняя» история контркультуры	51
б) Религиозное самопреодоление контркультуры	71
2. Социальная противоречивость контркультурного движения	89
а) Нонконформистская молодежь против трудовой этики	91
б) Контркультура и «общество потребления»	105
<i>Глава вторая</i>	
Контркультура и кризис социализации молодежи	111
1. Молодежный протест и контркультура в свете парадигмы «семейной социализации»	113
2. Молодежный протест и контркультура с точки зрения структурно-функциональной модели общества	133
3. Опыт использования мангеймовской концепции поколений	151
<i>Глава третья</i>	
Контркультура как целостный культурно-исторический феномен	169
1. Контркультура и ее отношение к культуре	169
2. Мировоззренческие установки контркультурного сознания	182

Глава четвертая

Контркультурный тип личности	209
1. Психологический аспект	209
2. Культ Художника и его роль в конституировании контр- культурной личности	225
3. Контркультура, формируемый ею тип личности и история западной культуры	243
Заключение	251
Литература	260



Социология контркультуры
(Инфантилизм как тип мировосприятия
и социальная болезнь)

Утверждено к печати
Институтом социологических исследований
АН СССР

Редактор издательства А. Л. Куприянова
Художественный редактор Ю. П. Трапиков
Технический редактор Т. С. Жарикова
Корректор К. П. Лосева

ИБ № 15480

Сдано в набор 09.10.79. Подписано к печати 12.12.79. Т-18982. Формат 60×84^{1/16}.
Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 15,3.
Уч.-изд. л. 17,4. Тираж 3250 экз. Тип. зак. 799. Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука». 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 лиц., дом 12