

С.М.МИТИНА

# ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

С.М.МИТИНА

# ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ

*Критический очерк*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА

1981

Монография представляет собой исследование социокультурной теории «генетического структурализма». В ней прослеживаются различие и сходство «генетического структурализма» с основными современными социально-философскими направлениями Запада. Критически рассмотрен концептуально-методологический аппарат «генетического структурализма».

Книга предназначена для философов и социологов.

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
Ю. Н. ДАВЫДОВ

С. М. МИТИНА  
**ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ**  
*Критический очерк*

*Утверждено к печати*

*Институтом социологических исследований АН СССР*

Редактор издательства Л. И. Льянская Художник А. Г. Кобрин  
Художественный редактор Н. А. Фильчагина Технический редактор М. Н. Фролова  
Корректор Н. А. Несмеяна

ИБ № 22264

Сдано в набор 11.01.80. Подписано к печати 18.03.81. Т-04162. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура литературная. Печать высокая. Фотонабор. Усл. печ. л. 5,04  
Уч.-изд. л. 5,6. Тираж 3400 экз. Тип. зак. 1951. Цена 55 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 линия, 12

М  $\frac{10506-080}{042(02)-81}$  80.0303020000.

© Издательство «Наука», 1981 г.

Книга, предлагаемая вниманию читателя, является третьей в серии исследований, посвященных критическому анализу трактовки проблем западной культуры в буржуазной социологической литературе<sup>1</sup>. В первой книге этой серии — «„Неомарксизм“ и проблемы социологии культуры» данная проблематика рассматривается в рамках одного из влиятельных направлений современной буржуазной социально-философской и социологической мысли, взятого в целом, с учетом специфики его развития в отдельных странах. Во второй книге — «Социология контркультуры (инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь)» берется одна из актуальных проблем нынешней культуры буржуазного Запада, а именно проблема кристаллизации в ее лоне не-, анти- и противокультурных тенденций и устремлений.

В настоящей книге рассматривается «генетический структурализм» Люсьена Гольдмана — один из «неомарксистских» вариантов социологии и социальной философии культуры. С. М. Митина подвергает критическому анализу идеологические и теоретические позиции Л. Гольдмана. В книге выявляются гносеологические предпосылки его концепции, восходящие к идеалистическим и субъективистским тенденциям социально-философской мысли конца XIX—начала XX в.

В работе дана картина связей с «классическим» структурализмом, неопрейдизмом, с современными социологическими и социально-философскими школами (франкфуртская и др.). Прослеживается также дальнейшее развитие «генетического структурализма» в работах последователей Гольдмана во Франции и других странах.

<sup>1</sup> Серия подготовлена в Отделе теории и истории социологии ИСИ АН СССР.

В документах КПСС подчеркнута необходимость под-  
нять значение общественных наук в наступательной борьбе  
против антикоммунизма, в критике буржуазных и ревизи-  
онистских теорий, в разоблачении фальсификаторов  
идей марксизма-ленинизма<sup>1</sup>. В свете указанных задач,  
стоящих перед советскими обществоведами, все большую  
актуальность приобретает всемерное повышение уровня  
критики идейных и теоретических основ буржуазной и  
«неомарксистской» социологии.

В условиях углубляющегося кризиса капиталисти-  
ческой системы происходит все более явственный распад  
и деградация буржуазной культуры. В. И. Ленин в период  
первой мировой войны отмечал, что «цивилизованный»,  
«культурный» капиталистический мир идет к неслыхан-  
ному краху, который способен порвать и неминуемо порвет  
все основы культурной жизни<sup>2</sup>. В этой обстановке, писал  
он, человечество оказывается перед дилеммой: «...погу-  
бить всю культуру и погибнуть или революционным путем  
свергнуть иго капитала, свергнуть господство буржуазии,  
завоевать социализм и прочный мир»<sup>3</sup>.

Современная общественная практика полностью  
подтверждает это предсказание Ленина. Интенсифициру-  
ется процесс размывания буржуазной общественной  
мысли, распадающейся на все большее количество школ  
и школок, все более противоречивых в объяснении соци-  
альной реальности, все менее оригинальных в своих теоре-  
тических построениях.

Сами буржуазные социологи уже не могут не осозна-  
вать «тупиковой» ситуации, в которой они оказались.  
Поэтому в современной буржуазной социальной науке,  
с одной стороны, выдвигаются все новые «охранительные»,  
апологетические концепции «народного капитализма»,  
«государства всеобщего благосостояния», «общества изобилия»  
и т. д.<sup>4</sup>, с другой — все более явственно звучат  
пессимистические прогнозы об «агонии цивилизации»,  
о «дегуманизации культуры» и «гибели искусства», об

«одномерном человеке», о «конце человека». Подобные прогнозы можно найти в работах Д. Рисмена («Одинокая толпа»), Г. Маркузе («Одномерный человек»), Т. Роззака («Создание „контркультуры“»), А. Рейча («Молодеющая Америка») и др.

В критических высказываниях современных буржуазных культурологов, считающих, что капитализм полностью исчерпал свои позитивные возможности, не содержится никаких реальных программ социальных преобразований, если не считать абстрактных утопических деклараций. Например, А. Лефевр в книге «Позиция — против технократов» предлагает «покончить с фикцией общечеловечества» (как гласит подзаголовок книги). Это означает покончить с «тоталитаризмом» всех без исключения общественных институтов, подавляющих и стандартизирующих личность, и обратиться к безыскусственному языку «повседневности», опыту «повседневности» — единственному прибежищу человеческой индивидуальности. Одним словом, покончить с цивилизацией как таковой.

Возникают и другие утопии о возвращении к «доиндустриальному бытию»: теория «цивилизации услуг» (Ж. Фурастье), культ «расчеловеченного», «природного» человека (идеологи контркультуры) и т. д. Наиболее критическая концепция, выдвинутая социологами франкфуртской школы, ограничивается тотальным отрицанием «буржуазности вообще», шире — всякой социальности и еще шире — всякой позитивности. Пафос ее «негативной диалектики» — в свержении всего и вся, в самом акте разрушения.

Однако представители «критической» культурсоциологии вполне солидарны с буржуазными апологетами в отрицании достижений социализма, а иногда заходят в этом отрицании еще дальше первых, оказываясь, таким образом, в лагере самых правых антикоммунистов, хотя и претендуют на звание «левых», «революционных» теоретиков. Эта непоследовательность весьма типична для мелкобуржуазной «революционности», как неоднократно отмечал В. И. Ленин. Тем не менее ее теоретики пытаются использовать отдельные положения марксистско-ленинской социальной философии для подкрепления собственных позиций. Неизбежно искажая основы марксизма, они вносят путаницу в умы тех представителей трудящихся масс и даже прогрессивной интеллигенции, которые недо-

знакомы с марксистской теорией культуры и поэтому могут принимать на веру то, что выдается за марксизм его буржуазными и ревизионистскими толкователями. Вот почему особенно актуален призыв КПСС к борьбе с реформистскими (равно как и с догматически-сектантскими) концепциями.<sup>5</sup>

В Советском Союзе опубликовано значительное количество научных трудов, в которых подвергаются критике буржуазные и мелкобуржуазные социокультурные направления<sup>6</sup>. Все эти работы вскрывают антинаучный и антигуманистический характер разнообразных школ западной культурологии и культуросоциологии, противопоставляя им марксистскую социально-философскую позицию.

«Генетический структурализм» — одна из популярных за рубежом социокультурных конструкций — до сих пор мало известен нашему читателю. Я. Эльсберг<sup>7</sup> и Ю. Молчанова<sup>8</sup> анализируют эту теорию в литературоведческом плане.

В данной работе мы попытались подойти к «генетическому структурализму» как к целостной социально-философской (а не только литературно-социологической) конструкции. Методологической базой нашего исследования является диалектический материализм, в свете которого культура предстает как явление социально обусловленное, порожденное всем общественно-экономическим укладом, и вместе с тем — активно преобразующее.

Маркс и Энгельс писали: «Обособление . . . идей в качестве самостоятельных сил есть следствие обособления личных отношений и связей между индивидами. Мы показали, что исключительное систематическое занятие этими мыслями, практикуемое идеологами и философами, а значит и систематизирование этих мыслей есть следствие разделения труда и что в частности немецкая философия есть следствие . . . мелкобуржуазных отношений»<sup>9</sup>. В то же время основоположники марксизма-ленинизма трактуют культуру не как простую функцию экономического уклада, а как гораздо более сложную и тонкую систему связей, опосредованную творческим субъектом, как процесс «самодетальности» этого субъекта. Человек является не «пассивным объектом истории»<sup>10</sup>, как пытались и пытаются доказать вульгаризаторы марксизма, а активно действующим субъектом ее<sup>11</sup>. «В истории общества действуют люди, — писал Ф. Энгельс в работе „Людвиг Фейербах и

конец классической немецкой философии”, — одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям»<sup>12</sup>. Маркс и Энгельс подчеркивали, что «обстоятельства в той же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства»<sup>13</sup>. Между тем фальсификаторы марксизма, абсолютизируя первый тезис, игнорируют или вульгаризируют второй. Именно так поступает и Люсьен Гольдман — автор критикуемой нами теории.

Целью работы является разоблачение псевдомарксистской сущности доктрины «генетического структурализма». Анализируя указанную концепцию, автор приходит к выводу, что она глубоко чужда марксистско-ленинской диалектике и представляет собой попытку эклектического объединения элементов различных идеалистических социальных и философских направлений под предлогом «усовершенствования» марксизма.

<sup>1</sup> Материалы XXV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1976, с. 214.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 36, с. 436.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 35, с. 169. ,

<sup>4</sup> Международное Совещание коммунистических и рабочих партий: Документы и материалы. М.: Госполитиздат, 1969, с. 309.

<sup>5</sup> Брежнев Л. И. Отчетный доклад ЦК КПСС XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. М.: Политиздат, 1981, с. 23.

<sup>6</sup> Коган Л. Н. Искусство и мы. М.: Молодая гвардия, 1970; Арнольд А. И. Социалистический образ жизни и культура. М.: Мысль, 1976; Коробейников В. С. Духовное общение, обмен информацией, идеологическая борьба. М.: Политиздат, 1976; Критика современной буржуазной теоретической социологии. М.: Наука, 1977; Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М.: Наука, 1977; Борьба идей в современном мире. М.: Политиздат, 1978; Идеологическая борьба и мировой революционный процесс. М.: Мысль, 1978; Научно-техническая революция и кризис современной буржуазной идеологии. М.: Наука, 1978; Культура и идеологическая борьба. М.: Мысль, 1978; Гуревич П. С. Человек будущего: мифы и реальность. М.: Молодая гвардия, 1979 и др.

<sup>7</sup> Эльсберг Я. Социологизм в современном буржуазном литературоведении. — Вopr. лит., 1967, № 2.

<sup>8</sup> Молчанов Ю. «Генетический структурализм» Люсьена Гольдмана. — Вopr. лит., 1972, № 5.

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 449.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 358.

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 1.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 306.

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М.: Политиздат, 1966, с. 52.

## «ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ» И БУРЖУАЗНЫЕ КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

Концепция «генетического структурализма» связана с именем известного французского социолога Л. Гольдмана (1918—1970). Он попытался создать методологию исследования произведений духовной культуры, с помощью которой можно было бы выявить одновременно и структуру, и генезис этих произведений. Именно отсюда название его теории — «генетический структурализм», т. е. структурный анализ в сочетании с генетическим подходом.

Теория Гольдмана представляет интерес прежде всего вследствие своей довольно широкой популярности среди западных философов и социологов самых различных ориентаций. Высоко оценивают работы Л. Гольдмана такие авторитетные представители буржуазной мысли, как Ж.-П. Сартр, Ж. Пиаже, Р. Барт, Г. Маркузе и др. Появились и продолжают появляться новые статьи и книги, посвященные анализу «генетического структурализма»<sup>1</sup>.

Библиографический перечень работ, посвященный данной концепции, составил уже значительную по размерам рубрику и продолжает возрастать. Серию статей о ней находим в югославском «Праксисе», появляются работы на итальянском, испанском и других языках.

Работы Гольдмана именуется «важным вкладом» в социологию культуры (американский «неомарксист» С. Сэндерс)<sup>2</sup>, «ключевой, исходной позицией» социологической теории (французский «неомарксист» Р. Пэнкот)<sup>3</sup>. Г. Маркузе, утверждая, что Гольдман «ввел ряд базовых понятий» в социологию культуры, называет его «радикальным интеллектуалом», для которого «интеллект революционер по своей природе» и который следует в своем творчестве «императиву изменения мира»<sup>4</sup>. Клерикальный лагерь также дает положительные отзывы о трудах

Л. Гольдмана, причисляя его к ведущим представителям «гуманистического периода» французской мысли<sup>5</sup>. Встречаются даже такие оценки, как «один из великих социологов нашей эпохи» (буржуазно-либеральный социолог Р. Бастид<sup>6</sup>). Перечень высказываний подобного рода может быть продолжен.

Следует подчеркнуть, что сам Л. Гольдман безоговорочно считает себя марксистом, рассматривая «генетический структурализм» как синоним диалектического материализма. «Диалектический материализм представляет собой генерализованный генетический структурализм», — утверждает Гольдман<sup>7</sup>. Его многочисленные рецензенты — от буржуазных либералов до леворадикальных теоретиков — также считают его теорию марксистской. Как типичный представитель «неомарксистской» идеологии Гольдман претендует на «развитие», «усовершенствование» учения Маркса. Он именует свою теорию «диалектическим марксизмом».

В ранних работах «Человеческая общность и универсум по Канту» (1945), «Гуманитарные науки и философия» (1952) и других Гольдман дает первые философские формулировки «диалектического марксизма», явно тяготеющие к идеалистической диалектике Канта и Гегеля. В наиболее известном произведении «Скрытый бог» (1956) он пытается конкретизировать свой метод на материале истории духовной культуры, анализируя корреляцию янсенистской идеологии (воплотившейся в философии Паскаля и драматургии Расина) с современной ей исторической ситуацией и социальными установками придворной оппозиции, которые явились питательной средой янсенизма. Дальнейшим этапом разработки теории «генетического структурализма» на материале литературного жанра романа является книга «О социологии романа» (1964).

Л. Гольдману принадлежит, кроме того, значительное количество конкретных исследований по социологии культурного творчества. Предметом изучения здесь являются философские работы Сартра, Лукача, Корша, Маркузе, Хайдеггера, романы Мальро и французский «новый роман»; творчество Гете, Гарсиа Лорки, Валери; живопись Шагала; модернистский театр Сартра и Жана Жене и другие произведения художественного и философского плана.

Теоретическим фундаментом этих работ служит гольдмановская «диалектическая» социология духовной куль-

туры. Последнее, незавершенное исследование «Лукач и Хайдеггер» (подготовленное и посмертно изданное его учеником, социологом Э. Ишахпуром) свидетельствует о тенденции к дальнейшей модификации гольдмановской теории в направлении сближения с реакционной экзистенциальной философией Хайдеггера.

Основная причина популярности теории Гольдмана безусловно заключается в том, что ее автор претендует на создание глобальной и комплексной социологической теории.

В 50—60-х годах буржуазная «академическая» позитивистская система, в первую очередь школа структурного функционализма, теряет свое влияние на Западе. Все большее количество исследователей приходят к выводу о рутинности и непродуктивности этой системы, долгое время господствовавшей в официальных научных учреждениях, и в первую очередь в университетах. Идея комплексного анализа социокультурного феномена представляется все более привлекательной.

Характерно, что одной из тем обсуждения на VIII Всемирном социологическом конгрессе была сравнительная социология цивилизаций. Поискам научных основ универсальной теории культуры, критериев объективности ее оценок посвящены, например, труды нидерландского теоретика Невенхойзе<sup>8</sup>, американских исследователей Меннерса и Кэплэна<sup>9</sup>, известного французского антрополога Дюмона<sup>10</sup> и целого ряда других авторов<sup>11</sup>. Л. Гольдман предлагает собственный вариант универсальной теории культуры и, шире, универсальной социальной философии, которая, по его мнению, способна полностью исключить элемент субъективизма и односторонности, свойственный всем прочим школам.

Он утверждает свой метод в полемике с другими социально-философскими течениями, полемике небезынтесной в контексте нашего рассмотрения, ибо, как писал В. И. Ленин, «когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм»<sup>12</sup>.

### Гольдман о структурализме

Господство экзистенциалистской социальной философии с ее пессимистической трансценденцией «бытия» в «ничто», в смерть, в пустоту сменяется во Франции

к началу 60-х годов широким внедрением в социальные науки структуралистских концепций. Ученые-гуманитарии устремляются на поиски «точных» методов познания человеческого общества в его наличных структурах — этнографических, языковых и др. (труды К. Леви-Стросса, М. Фуко, Ж. Лакана, Р. Барта и др.)<sup>13</sup>.

Однако уже во второй половине 60-х годов разворачивается широкая дискуссия сторонников структуралистского сциентизма с экзистенциалистами, феноменологами, персоналистами. Структуралистов начинают обвинять в отрыве от науки о человеке, от проблемы свободы, от вопросов соотношения структуры и исторической эволюции, науки и идеологии.

«Генетический структурализм» представляет собой своеобразную разновидность критики структуралистских социально-философских концепций.

Гольдман дает довольно резкую критику структурализма, определяя его как «идеологию», которая сделалась господствующей в основном по окончании войны Франции с Алжиром (хотя, оговаривается он, некоторые ее представители начали работать раньше). Возникновение структуралистской идеологии, по мнению Гольдмана, находится в непосредственной корреляции с возникновением «организованного капитализма»<sup>14</sup>. Эта идеология выявляется в концентрации основного внимания на «формальных трансисторических структурах». Отмежевываясь от социально-философской позиции структуралистов, Гольдман утверждает, что последние «предложили нам культуру, сосредоточенную на комбинации средств без всякого интереса к целям и ценностям»<sup>15</sup>.

Если автор «генетического структурализма» пытается представить структуры как взаимосвязанные части единого ансамбля человеческого поведения, то сторонники структурализма «формалистического», по его мнению, видят в них лишь сектор, хотя и существенный, глобального человеческого поведения и оставляют в стороне все, связанное с конкретными историческими ситуациями. Так, Фуко, хотя и дает точные научные описания существующих структур, но утверждает тем не менее, что смысл, если он существует, содержится лишь «в безумии или в подсознательном и вне всякого субъекта». Леви-Стросс изучает лишь «формальные трансисторические» структуры. Правда, в его работе «Структурная антропология» Гольдман отмечает попытки соединить чистое описание

структур с «атомистическим» экспликативным методом: Леви-Стросс ищет общие элементы в различных структурах и называет эти общие элементы «атомами структуры». Например, во всех изучаемых им структурах родства имеется мужчина, член группы, наделенный специальными полномочиями — отдать жену мужу. Однако подобный «атомистический» метод объяснения явлений Гольдман считает далеко не полным и не удовлетворительным.

Как правило, структуралисты, по мнению Гольдмана, переносят методы изучения языка на изучение слова. Леви-Стросс и Барт пытаются показать, что миф и мода регулируются структурами, аналогичными лингвистическим. Такой подход, утверждает Гольдман, исключает всякую возможность рассмотрения структур в динамике, возможность объяснения социального развития. Между тем «слово» отличается от языка тем, что оно значимо, т. е. обладает «глобальным смыслом», а язык, именно вследствие своей функции, «допускает выражение всех значений». Значимость же любого явления раскрывается, только если рассматривать его в аспекте «социализации»: значения не существуют без средств их выражения, но выбор и использование этих средств в каждом акте слова подчинены своему значению. Поскольку произведения духовной культуры (в данном контексте — литературы) являются прежде всего «фактами слова», а не просто лингвистическими структурами, лингвистический структурализм не может выявить их «значимой структуры».

Более того, продолжает Гольдман, структурный анализ автономных лингвистических структур не может быть полезен даже при изучении в каждом конкретном случае средств, использованных для выражения «глобальной значимой структуры». Во-первых, поясняет он, такой анализ не содержит в себе средств контроля степени исчерпанности; во-вторых, структурализм не дает критерия «уместности» (т. е. обоснованности выбора той или иной структуры в качестве предмета исследования. — С. М.).

Таким образом, Гольдман стремится доказать, что структурализм не может быть достаточно строгим научным методом, поскольку он не предусматривает критериев объективной значимости и достаточной полноты исследования.

Легко заметить ограниченность изложенных критических замечаний: поверхность суждений, значительно снижающую их ценность; тенденцию к неправомерному

расширению, размыванию границ термина, что ведет к его фактическому обесмысливанию. Так, в книге «Марксизм и гуманитарные науки» мы читаем, что к структурализму следует относить фактически всю феноменологическую философию, начиная от Гуссерля, и даже последние работы по гештальтпсихологии<sup>16</sup>. Налицо явная гипертрофия понятия структурализма — явления много более сложного и противоречивого, чем оно представлено автором «генетического структурализма».

Все указанные недостатки являются следствием основного методологического порока «генетического структурализма» — его эклектичности<sup>17</sup>.

### **Теория Фрейда сквозь призму «генетического структурализма»**

Итак, автор «генетического структурализма» полагает, что структурный анализ нуждается в существенном дополнении — внесении в него содержательного аспекта. Гольдман претендует на роль критика структурализма с диалектико-материалистических позиций. Но каким представляет он себе «диалектический» структурализм?

Одним из основных факторов, формирующих эту концепцию, он считает психоаналитический подход к явлениям социальной реальности.

Гольдман объявляет возникновение фрейдизма «вторым этапом» развития «генетического структурализма» (третьим, по-видимому, является его собственная теория). Первым, по его мнению, был этап Гегеля—Маркса, от которых «университетская философия» второй половины XIX в. эволюционировала к концепциям Фихте и неокантианцев. Фрейд же «вернул» методологию исследования реальных явлений в объективный контекст некоей более широкой «глобальной структуры». Так, он рассматривал психопатологические проявления — ляпсусы, бред душевнобольного и т. п. — в контексте всей совокупности сознания и подсознания индивида, которая восходит к самому раннему детству.

Таким образом, психоаналитический подход, по мнению Гольдмана, явился «структурно-генетическим» методом, который должен быть использован для фундирования подлинно научной социологической теории гуманитарной культуры и культурного творчества.

Тем не менее он подвергает метод Фрейда критике с точки зрения собственной «диалектической» позиции.

Этот метод, утверждает он, слишком тесно связан со сциентизмом, господствовавшим в «университетской» социальной философии конца XIX—начала XX столетия. Сциентизм трактуется им как рационалистический редуccionизм — ограничение предмета исследования жесткими рамками некоего количественно измеримого аспекта — по аналогии с естественными науками (иначе говоря, сциентизм выступает в роли антитезы диалектике).

По мнению Гольдмана, метод Фрейда не может быть автоматически перенесен с индивидуума на коллектив. Хотя индивидуум входит в общество и живет социальной жизнью, но между ним и обществом существует качественное различие. Однако «генетический структурализм» не содержит четкого общего определения этого различия, ограничиваясь туманным указанием на то, что каждый феномен принадлежит к ряду более или менее крупных структур различных уровней (Гольдман называет их «релятивными тотальностями») и имеет внутри каждой тотальности особое значение.

Фундаментальная противоположность психоаналитического метода и «генетического структурализма» заключается, согласно утверждению Гольдмана, в понимании природы субъекта культурного творчества. По Фрейду, субъектом культурного творчества может быть только индивидуум. Этот подход, пишет Гольдман, роднит Фрейда с целым рядом «индивидуалистических» мыслителей — от Просветителей (картезианское «*cogito*») до феноменологов («*cogito*» в трактовке Гуссерля, «ощущения» и «предположения» феноменологов-эмпириков). Для них не существует иного субъекта, кроме Я. У психоаналитиков индивидуумы — лишь предмет вожделения субъекта или препятствие на его пути (например, «эдипов комплекс»). Признавая наличие коллективного поведения, направленного на покорение природы и культурное творчество, Фрейд не видит, отмечает Гольдман, как изменяется в этом случае природа субъекта. Он связывает коллективное поведение только с индивидуальным субъектом, «влечениями Я» (*Ichtriebe*).

Но если либидозное Я всегда оставалось неизменным, то поведение, соответствующее потребности покорения природы, постепенно изменялось. Развитие коммуникаций, развитие символической функции языка привело к созданию качественно нового явления — «коллективного

субъекта» культуры. Возникновение цивилизации происходит именно в сфере поведения этого «трансиндивидуального субъекта», т. е. субъекта, воздействующего не только на природу, но и на других людей, которые становятся тогда объектом его мысли и действия.

Таким образом, «генетический структурализм», по утверждению Гольдмана, переносит понятие «индивидуальный субъект» из биологической и либидозной области в социальную жизнь. Когда речь идет об одном только либидо, пишет он, то невозможно отделить интерпретацию от объяснения не только в процессе исследования, но и после его завершения. В случае же социологического анализа первое и второе могут быть разделены именно в момент завершения. Так, например, не существует имманентной интерпретации бреда или психоза душевнобольного: сознание во фрейдовском анализе не имеет даже относительной автономии в плане либидо, т. е. индивидуального поведения, ориентированного непосредственно на обладание объектом. И напротив, если речь идет о «трансиндивидуальном субъекте», то сознание приобретает более определенное значение: невозможно ни разделение труда, ни вообще какое-либо действие без сознательной коммуникации между индивидуумами, составляющими коллективный субъект<sup>18</sup>.

Фрейд, пишет он, впервые задался вопросом, как могло человечество допустить «столь серьезную и прискорбную фрустрацию», как запрет либидозного комплекса во имя создания социальной жизни и цивилизации; после него наиболее подробно вопрос о подавлении свободы индивидуального либидо и катастрофических социальных следствиях такого подавления рассматривали представители франкфуртской школы, исследовавшие многочисленные случаи социальной патологии, например многие характеристики «бюрократического» и «технократического» общества. Однако сам Гольдман акцентирует не патологический аспект «трансиндивидуального субъекта», а его творческий потенциал.

Фрейд, пишет Гольдман, указывал, что индивидуальные желания не могут быть удовлетворены частично, индивидуальная психика не может безоговорочно принимать подавление. Большой заслугой Фрейда он считает тезис о том, что рациональные отношения с реальностью требуют в качестве дополнения «воображаемого удовлетворения»: последнее может принимать самые различные

индивидуальные формы — от «адаптированных» структур (ошибки, мечты) до структур «неадаптированных» (отчуждение, безумие).

Функция культуры, утверждает Гольдман, несмотря на все различия (а именно: Гольдман отрицает наличие «коллективного подсознания», сходного с индивидуальным подсознанием) аналогична функции индивидуальной адаптации. Группы людей могут рационально воздействовать на реальность и адаптироваться к «фрустрации» и частичному удовлетворению своих стремлений, навязываемым им реальностью, «лишь постольку, поскольку рациональное и преобразующее действие сопровождается полным удовлетворением в плане концептуального творчества или творчества посредством воображения»<sup>19</sup>.

Так, наиболее важной функцией художественного творчества Гольдману представляется «достижение на уровне воображения той согласованности, которой люди не могут достигнуть в реальной жизни»<sup>20</sup>.

Исходя из этого, Гольдман пытается дать социологическое объяснение природы эстетического наслаждения. Культурное творчество, пишет он, компенсирует «смещение и компромисс, навязываемые субъекту реальностью», и облегчает его включение в реальный мир, что, по его мнению, является психологическим фундаментом катарсиса<sup>21</sup>.

В соответствии с фрейдовским толкованием гуманизма понятие удовлетворения, получаемого индивидуумом в результате коллективного действия, по Гольдману ошибочно. Ссылаясь на марксистскую теорию, он полемизирует с Фрейдом по вопросу о возможности коллективного удовлетворения, «коллективного удовольствия»<sup>22</sup>. На вопрос, является ли природа эстетического наслаждения близкой к индивидуальному либидозному наслаждению, он отвечает: и да и нет, как всегда, когда речь идет об отношении психологии и диалектики. Да потому, что существует «прямое родство» между социальной функцией произведения искусства и индивидуальной функцией воображения, сна и безумия в том виде, как оно описано Фрейдом. И то и другое — результат несоответствия между стремлениями субъекта и реальностью, результат стремления нормального субъекта к адаптации. Нет — потому, что на уровне индивидуума «фрустрации» связаны почти всегда с неосуществимым стремлением к обладанию объектом (чаще всего — к обладанию человеком, высту-

пающим в роли объекта). На «трансиндивидуальном» уровне речь идет прежде всего не об обладании объектом, а о достижении «значимой согласованности», так как каждый из нас в той или иной мере вынужден испытывать «несогласованность» («инкогерентность») и идти на некоторые компромиссы. Это объясняется не только взаимоотношениями «коллективного субъекта» и окружающего мира, но и структурой самого «коллективного субъекта», состоящего из индивидуумов, которые принадлежат к множеству различных социальных групп, к тому же включающего в себя элементы либидо. Элементы подсознания, утверждает Гольдман, почти всегда присутствуют в любой «согласованной глобальной структуре», либо деформируя ее в направлении ляпсуса, сна или безумия, либо добавляя либидозный оттенок («либидозная сверхдетерминация» — *surdétermination*). В последнем случае возможно, что к «трансиндивидуальному» удовлетворению, которое дает произведение культуры, добавляются индивидуальные удовольствия, общие для всех («общие удовлетворения»). Но, по мнению Гольдмана, такое совпадение не обязательно для благоприятного восприятия произведения и должно быть изучено в каждом конкретном случае.

Согласованность структуры сознания «коллективного субъекта» радикально отличается от согласованности либидозной структуры индивидуума тем, что последняя подвергается постоянному подавлению, цензуре со стороны сознания. Первая же, напротив, никогда не подавляется, безразлично, является ли она эксплицитной или имплицитной. Творчество, пишет Гольдман, укрепляет сознание в его имманентных тенденциях, тогда как либидо чаще всего стремится исказить его и внести в него элементы, чуждые и противоречащие его природе. Это закономерно, считает он, потому что сознание непосредственно связано с «коллективным (трансиндивидуальным) субъектом». В либидозной же области сознание присутствует лишь в той мере, в какой оно вынуждено ассимилировать либидо или по крайней мере некоторые из его элементов, чтобы сохранить целостность индивидуума как сознательного существа.

Таким образом, Гольдман в полемике с Фрейдом развивает свою концепцию культурного творчества, согласно которой последнее выступает как сила скорее созидательная, чем разрушительная в рамках человеческого общества.

Он отмечает, что одной из основных ошибок Фрейда является то, что он под влиянием «детерминистского сциентизма» своего времени полностью пренебрегает позитивными силами равновесия, которые действуют в человеческой структуре, индивидуальной и коллективной, т. е. играют немаловажную роль во взаимоотношениях индивидуума и общества. Отсюда — пессимистический характер социально-философских позиций школы психоанализа. Объяснить явление означает для Фрейда вернуться к опыту детства, к инстинктивным силам, сдерживаемым или подавленным. Для него не существует категории будущего, отмечает Гольдман. Это слово употребляется им однажды в заголовке («Будущность одной иллюзии»), но текст работы как раз доказывает полное отсутствие в концепции Фрейда данной категории. Может быть, предполагает Гольдман, это объясняется профессиональным опытом Фрейда-психиатра, имеющего дело с больными, для которых существует только прошлое. Однако Гольдман выдвигает гипотезу, что душевные болезни также могут быть поняты как конкретные состояния напряжения между силами динамического равновесия, ориентированными на будущее, и их блокированием силами, действующими в противоположном направлении, стремящимися помешать этому развитию. Фрейд акцентирует не факторы равновесия, а факторы торможения. Но отсутствие измерения будущего делает учение Фрейда непоследовательным. Не претендуя на специальные знания в области психиатрии, Гольдман тем не менее ссылается на опыт психиатров более недавнего периода (например, Дезуайля), которые при лечении душевных болезней стали делать акцент не столько на подавление сил торможения, сколько на укрепление сил равновесия.

Признавая важное позитивное значение теории психоанализа для своего времени, называя Фрейда «по существу генетическим структуралистом», Гольдман критикует его за то, что он «в отличие от Гегеля и Маркса» отказывается от основной категории «генетического структурализма» — категории будущего. В этом отношении, утверждает Гольдман, Фрейд стоит на позициях философов-индивидуалистов, использующих вневременные категории момента и вечности, что свойственно даже таким великим рационалистам, как Декарт и Спиноза. И вовлеченность Просветителей в борьбу за лучшее будущее не привела, утверждает он, к прояснению теоретической концепции будущего —

вследствие вневременного характера их философских систем.

В полемике Фромма с Фрейдом по вопросу о значении факторов адаптации в социальной структуре Гольдман принимает сторону Фромма, акцентировавшего фрейдистский мотив социологической концепции франкфуртцев. Фромм не отвергает полностью сил адаптации, а идет, по мнению Гольдмана, дальше Фрейда, предпринимая попытки анализировать эти силы.

По указанной проблеме — элиминировать ли полностью факторы адаптации или подвергнуть их дифференцированному анализу — возникла в свое время довольно острая полемика Маркузе, наиболее левого из франкфуртцев, с «отступником» — Фроммом. Не считая себя достаточно компетентным, чтобы радикально вмешиваться в эту полемику, Гольдман тем не менее указывает, что Маркузе неправ, подводя под одну рубрику идеологий, способствующих адаптации, все попытки ввести понятие об этих силах в теорию психоанализа. По мнению Гольдмана, эти силы могут быть ориентированы на вещи противоположные: на адаптацию к репрессивному обществу потребления и на критику этого общества, на требование его обновления.

В своем толковании духовного творчества как сублимации подавленных подсознательных инстинктов, т. е. опосредствующего и примиряющего фактора между последними и репрессивной реальностью, Гольдман, по его собственному определению, весьма близок к «романтическому» варианту левого радикализма, наиболее последовательными выразителями которого он считает представителей франкфуртской школы (в первую очередь Адорно).

Автор «генетического структурализма» подвергает критике психоаналитический метод объяснения художественных произведений. Если определенные их элементы могут быть включены в либидозную структуру, то произведение в целом невозможно свести к подсознанию творца, к его индивидуальной биографии. Психоаналитическое исследование может служить лишь дополнением к «структурно-генетическому» анализу. Включение произведения в индивидуальную биографию может осветить только его индивидуальное значение и его соотношение с биографическими и психическими проблемами автора. Как бы строго в научном отношении ни было выполнено такое исследование, пишет Гольдман, оно неизбежно поставит произве-

дение вне собственно культурного и эстетического контекста, на уровень индивидуальных симптомов той или иной болезни, наблюдаемой психоаналитиком<sup>23</sup>. Так, нельзя сводить исследование произведений Паскаля к выяснению его отношений с сестрой или Клейста — с сестрой и отцом.

Психоанализ, заключает он, в сущности непригоден для исследования произведения духовной культуры в его целостности, так как не дает объективных критериев ценности этого произведения. Пользуясь методом психоанализа, невозможно, например, отличить гениальное произведение от произведения душевнобольного.

Единственная ценность психоаналитического исследования, по мнению Гольдмана, состоит в том, что оно объясняет, почему в данной конкретной ситуации, когда та или иная социальная группа выработала определенное видение мира, данный индивидуум, благодаря особенностям своей биографии, оказался наиболее способным создать концептуальный или воображаемый универсум, получая, между прочим, при этом удовлетворение — производное или сублимированное — собственных бессознательных стремлений.

Так, позитивным моментом психоаналитического исследования творчества Расина будет лишь объяснение, почему именно Расин, благодаря свойствам его личности, наиболее гармонично выразил проблемы и ценности, выработанные «коллективным субъектом», а именно движением янсенизма.

В контексте «исторической структуры» произведения духовной культуры оказываются структурами «более гармоничными и едиными, обладающими значительной относительной автономией: именно здесь один из конститутивных элементов их собственно литературной или собственно художественной ценности»<sup>24</sup>. Иначе говоря, только включение произведения культуры в исторический контекст дает возможность увидеть его в единстве, гармонии и автономности. Например, сон реального индивидуума, описанный исследователем-психоаналитиком, не может иметь автономного значения: это лишь симптом, лишь часть более широкой исследуемой структуры. В то же время описание сна литературного персонажа является художественным произведением, обладающим имманентной значимостью и гармоничностью. «Произведение культуры, — заключает Гольдман, — отличается от сна

тем, что поднимается на уровень значимости в силу своей связи с коллективным субъектом»<sup>25</sup>.

Полемизируя с неофрейдистами, Гольдман дает весьма обоснованную критику «биографического метода» исследования. Этот подход, пишет он, является наиболее распространенным в университетском образовании. Исходит «биографический метод» из весьма спорного постулата о существовании значимой (или функциональной) связи между индивидуумом, создавшим произведение, и основным значением его творения как художественного произведения. Биографический метод неверен, доказывает Гольдман, потому что художественное произведение, носящее характер универсума, не может быть создано только одним индивидуумом. Оно всегда — коллективное произведение, в том смысле, что автор является лишь выразителем тенденций, уже выработанных социальной группой, лишь придает им гармоническую форму посредством деятельности своего творческого воображения. Тем более что пока не существует достаточно эффективных научных методов познания связи между столь сложной и несогласованной смесью гетерогенных элементов, которую представляет собой всякий индивидуум, и «согласованной» структурой художественного произведения. Неверно, утверждает Гольдман, пытаться истолковать биографические сведения о гении с точки зрения, доступной каждому эссеисту. Слишком часто, пишет он, забывают, что чувства Шекспира или Гете не такие, как у обычных людей. Нельзя понимать любовь Гете к Фредерике или Данте к Беатриче с точки зрения той любви, которую критик или эссеист способен испытывать к своей возлюбленной или жене. «Гете есть Гете, потому что в своих чувствах он отражает и выражает целый мир»<sup>26</sup>. Вот почему большинство критиков, применяющих этот метод, хотя и встречают понимание и одобрение читателей, обладающих аналогичными чувствами, но остаются достаточно далекими от постижения истинного значения произведения. Итак, Гольдман считает научно несостоятельными как структурализм, оперирующий безличными и статическими категориями, так и психоанализ, абсолютизирующий динамику индивидуальной психики. Но сам он может противопоставить им лишь путь эклектического сочетания структуралистских и фрейдистских категорий, присовокупив к последним определения — «социальный», «коллективный» или «трансиндивидуальный».

Если психоаналитик, утверждает он, рассматривает структуры индивидуального субъекта и признает общество лишь как внешний или интериоризованный репрессивный момент, в соотношении с которым рассматривается либидозное поведение индивидуального субъекта, то «диалектический социолог» изучает структуры «трансиндивидуальные», «коллективные» и учитывает, что либидозное и социальное значение человеческого поведения смешаны в различных пропорциях. Существуют две крайности: с одной стороны, психоаналитическое подавление, разрушение социального либидозным и, с другой — полная интеграция либидозного значения в значение «социальное, коллективное», доведенное до высшей согласованности (случай великих творцов). Обычная человеческая индивидуальность располагается между этими крайностями.

Более развернутой позитивной программы «структурно-генетических» исследований в направлении диалектизации структурализма и социологизации психоанализа в работах Гольдмана обнаружить не удается.

### **Гольдман и франкфуртская школа**

Концепция духовной культуры Гольдмана во многом сближается с социологией франкфуртцев. Ему импонируют их декларации об отрицании позитивизма и сциентизма. Он солидаризируется с их «диалектическим» подходом к социальным феноменам, понимаемым как столкновение, сопоставление, с одной стороны, «позитивных и прогрессивных характеристик», а с другой — факторов негативных, овеществляющих («реифицирующих») и благоприятствующих подавлению и господству<sup>27</sup>.

Однако отношение его к франкфуртской леворадикальной социологии двойственно. Признавая реальность социальных корней «негативной диалектики» (в данном контексте, например, временная победа фашизма), Гольдман тем не менее утверждает, что последняя слишком часто выступает как недialeктическая, односторонняя теория. Сказанное относится, в частности, к идее «негативных диалектиков» об обществе будущего, согласно которой оно является не конкретной позитивной конструкцией, а просто абсолютным отрицанием общества современного. Подобно теории Блоха с его «позитивной утопией», негативная диалектика Хоркхаймера—Адорно является, согласно определению Гольдмана, разновидностью догматической мысли. В основе его разногласий с франкфурт-

ской школой лежит именно тенденция к «догматическому гиперкритицизму». «Критический разум в своей крайней форме, — пишет он, — отрицает самое существование объекта». А в этом уже содержится очевидная опасность догматизма, опасность любой ценой сохранить систему, если даже она не соответствует действительности<sup>28</sup>.

Такого рода догматизм, как и всякий догматизм, имеет свою оборотную сторону. Гольдман определяет ее как «незащищенность» перед любой другой системой критического разума. «Негативная диалектика», утверждает Гольдман, не может дать всестороннего объяснения социальной реальности и в особенности духовной культуры. В частности, он подвергает критике один из культур-социологических аспектов «негативной диалектики» — гносеологический и эстетический релятивизм Адорно. По мнению последнего, значение произведения духовной культуры целиком заключается в «содержании истины» (*contenu de vérité*). Понятие это, трудно поддающееся рациональному определению, означает примерно следующее: произведение не нужно рассматривать в его целостности («тотальности») и в частности нет необходимости выявлять его генезис. Оно представляет интерес только для критика или философа, который знает его «содержание истины» на сегодняшний день.

Литература, пишет Адорно, заслуживает внимания только как тема размышлений для избранных критически мыслящих индивидуумов. В процессе этих размышлений из нее экстрагируются определенные элементы, о которых критически мыслящая личность судит с точки зрения чего-то, что не является самим произведением. Таким образом, «содержание истины» находится, по его мнению, за пределами произведения, в сознании критически мыслящего философа. Через него эстетическое подчиняется философии, понятию истинности, теоретически значительному содержанию. Кроме того, «содержание истины» не является «значимой структурой», имманентной произведению. Оно становится, согласно концепции Адорно, интерпретируемой Гольдманом, понятием, включающим элемент иррациональности, превращается в такую очевидность, о которой культурный человек, мыслитель, философ может иметь лишь нечто вроде интуитивного знания

Гольдман критикует Адорно и в общетеоретическом плане за субъективный подход к произведениям духовного

творчества, и в плане методологических импликаций, завершающихся в конечном итоге требованием обеднения содержания произведения или даже полного отказа от содержания. (Идеальным примером такого отказа является, по мнению Гольдмана, искусство Бекетта.) Подобная «квазихайдеггеровская» теория, отвергающая все, что является популярным и всякое приближение к популярному, приводит Адорно на достаточно консервативные позиции. Он рассматривает произведение как одно из явлений объективной реальности, но не объясняет ни генезиса этой реальности, ни законов ее развития и по существу представляет ее как нечто застывшее, «скованное формой», обреченное на фатальное несовершенство: «Как бы ни был гениален творец, он не создаст всего того, что хотел бы, уступая посредственности»<sup>29</sup>.

Эта концепция Адорно, подытоживает Гольдман, является в конечном счете возвращением (правда, в очень утонченной форме) к неокантианскому дуализму субъекта и объекта. Адорно и франкфуртская школа в целом, утверждает он, эволюционирует здесь в направлении левого гегельянства в Германии 1840 г. и Макса Штирнера. Отрицая Марксову концепцию революционного пролетариата как фундамент исторического развития, франкфуртцы фактически приходят к выводу об исчезновении коллективного субъекта в его исторической динамике, что, по мнению автора «генетического структурализма», частично сближает их со структуралистами «классическими».

Адорно, со своей стороны, выдвигает против теории Гольдмана обвинение в чрезмерной социологизации теории духовного творчества, в позитивизме «очень дюркгеймовского» толка<sup>30</sup>. Это обвинение в данном контексте скорее обращается против самого Адорно, подчеркивая иррационализм его «романтической» концепции искусства.

Отношение Гольдмана к Г. Маркузе также весьма противоречиво. С одной стороны, значение работ этого представителя франкфуртцев, наиболее непосредственного теоретического предшественника современной «новой левой», оценивается Гольдманом достаточно высоко. Он называет его «одной из наиболее сложных и ответственных фигур современной философской мысли», отмечая при этом «мощное эхо» его теории в среде студенческого движения 1968 г. (которое он считает наиболее важным историческим событием последних лет, даже

первым симптомом исторического поворота в развитии современного мира) <sup>31</sup>.

С другой стороны, теория Маркузе, и в частности одна из основных его работ — «Разум и революция», определяется Гольдманом как «мало диалектическая». В значительной мере книга эта рассматривается им как возврат от гегелевской диалектики (несмотря на гегелевский язык и обилие цитат) вспять к позициям Канта и Фихте, лишь слегка актуализированным и радикализированным, напоминая в этом плане теорию Сартра с его противопоставлением индивидуального сознания репрессивной социальной реальности. Гольдман, однако, четко разделяет позиции Сартра и Маркузе, и прежде всего по признаку наличия у первого и отсутствия у второго категории ангажмента, вовлеченности исследователя в активную борьбу за социальный прогресс.

Недиалектическое отрицание значения «эмпирического трансиндивидуального субъекта» как фундамента разума порождает тезис об отсутствии внутренней силы, обеспечивающей прогресс. На эту проблему, по словам Гольдмана, наталкивались уже многие поколения философов, начиная от рационалистов-механицистов XVII—XVIII вв. Требование логики приводит Маркузе к тому, что он признает лишь внешний фактор социального прогресса. Таким внешним фактором в идеале является для него, по словам Гольдмана, «диктатура философов и мудрецов» <sup>32</sup>. Непрочность, уязвимость этой позиции является основой социального пессимизма Маркузе, отмечает Гольдман.

Автор «генетического структурализма» пытается противопоставить теории «негативной диалектики» собственную («истинно марксистскую») точку зрения в то время как «марксизм» Маркузе, по его мнению, является одновременно хайдеггеровским и гегельянским. С позиций «генетического структурализма» сам факт резонанса теории Маркузе в студенческих кругах якобы доказывает, что автор «Разума и революции» неправ в своем пессимизме, в своей теории одномерного человека и отсутствия всякой силы сопротивления и обновления внутри современного общества потребления.

Противопоставление «генетического структурализма» элитаристскому деструктивизму франкфуртцев отмечают — с положительным знаком — некоторые из сторонников Гольдмана на Западе. Так, Ж.-Л. Феррье, социолог

левобуржуазной ориентации (издатель книги Гольдмана «Ментальные структуры и культурное творчество») пишет, что «от его коллеги и друга Герберта Маркузе его отличает то, что он всегда стремится. . . интегрировать наше передовое индустриальное общество», ибо оно является неоспоримым историческим фактом, и то, что он «просто любил жить в этом обществе — вместо того, чтобы бесповоротно осуждать»<sup>33</sup>.

Сам Маркузе (правда, в сборнике, посвященном памяти Гольдмана и потому, естественно, будучи связанным рамками жанра) так определял свои мировоззренческие разногласия с ним: «Он был замечательно политическим существом, и императив изменения мира присутствовал во всех его идеях». За этой мягкой формулировкой несомненно содержится намек на чрезмерную, с точки зрения «негативного диалектика», вовлеченность социологии Гольдмана в политическую жизнь эпохи, заслуживающую, по мнению франкфуртцев, скорее полного отрицания, чем забот об изменении мира.

### **Марксизм и экзистенциализм с точки зрения Гольдмана**

Наиболее яркой характеристикой социально-философской позиции Гольдмана служит его отношение к экзистенциализму. Марксизм и экзистенциализм, утверждает он, эти две «великие школы» современной мысли «с генетической точки зрения вполне сопоставимы» и радикально разделять их можно только стоя на «антиисторических» позициях<sup>34</sup>.

Здесь необходимо более точно установить, какой именно «марксизм» имеет в виду Гольдман. В книге «Лукач и Хайдеггер» он довольно определенно высказывается по этому вопросу. Марксизм, и в первую очередь марксистская диалектика, определяется им как теория, в окончательном становлении которой равную роль сыграли Гегель, Маркс и Лукач. Причем Лукач, с точки зрения Гольдмана, является едва ли не первым по значению творцом «современного», наиболее «адекватного» варианта диалектики. Его книгу «История и классовое сознание», написанную в 1921 г. и широко цитируемую в настоящее время «неомарксистами», Гольдман называет «первой крупной работой о диалектике». Повторяя излюбленный тезис буржуазных теоретиков, он утверждает, что Маркс якобы

занимался более непосредственными проблемами человеческого действия, в то время как Лукач развивал собственно философскую часть марксизма, создавая «последовательную теорию диалектического материализма». Имеется в виду молодой Лукач (до 1923 г.), который эволюционировал от кантианства к гегельянству. Гольдман называет себя учеником и продолжателем раннего Лукача — создателя «диалектического марксизма». Труды последнего занимают в «марксистской» теоретической конструкции Гольдмана особое место. Начиная с первых своих работ (конец 40-х годов) Гольдман называет его «одним из самых примечательных явлений интеллектуальной жизни двадцатого века», «наиболее значительным из современных марксистов».

Мы не случайно акцентируем внимание на роли идеалистических концепций молодого Лукача в формировании «генетического структурализма». Дело в том, что обращение к нему само по себе явление весьма симптоматическое для современного «неомарксизма».

Можно утверждать, что Гольдман если не «открыл» западному читателю полузабытые теоретические концепции его ранних произведений, то, во всяком случае, одним из первых начал широко их рекламировать. Еще в 1966 г. английский леворадикальный журнал «Партизан ревью» утверждал, что Гольдман — единственный критик на Западе, для которого Лукач является «решающим авторитетом»<sup>35</sup>. В 60—70-х годах интерес буржуазных ученых к теоретическому наследию Лукача, особенно «домарксистского», резко возрастает. Причиной тому послужили ревизионистские тенденции, характерные для творчества Лукача второй половины 50-х годов. В ФРГ издается многотомное собрание сочинений Лукача, сборник-хрестоматия с отрывками из его трудов по проблемам социологии литературы. Его работы переводятся в Италии, Мексике и других странах. В 1970 г. в Лондоне выходит сборник статей о нем, оценивающий его как «крупнейшего марксиста»<sup>36</sup> и главное внимание уделяющий трудам до 1923 г. Видный американский литературовед Рене Уеллек называет блестящим произведением трактат Лукача 1918 г. «Теория романа»<sup>37</sup>. Он переиздается в 70-х годах во Франции и Англии. Именно эта книга послужила одним из основных отправных пунктов социологии Гольдмана.

Ж.-М. Палмье утверждает, что «Скрытый бог» — «гениальная иллюстрация эстетических идей молодого Лу-

кача», так же как и «Ментальные структуры и культурное творчество»<sup>38</sup>. И наоборот, Гольдман ломал, по мнению Палмье, круг эстетики зрелого Лукача-марксиста: его работы о Жане Жене, Сент-Джон Персе, М. Шагале и других противостоят позиции реализма (и тем более — социалистического реализма), на которой находился Лукач со второй половины 20-х и по 50-е годы, т. е. большую часть своей творческой жизни. Гольдман «перерос» антитезу «реализм—формализм», которая якобы парализует эстетические исследования в социалистических странах.

«Диалектический марксизм» раннего Лукача, по Гольдману, с одной стороны, возрождает аутентичную диалектическую мысль Гегеля и исторический материализм Маркса, а с другой — интегрирует некоторые важные аспекты философии Гуссерля и Кьеркегора. Процедура этого традиционно «неомарксистского» сближения диалектического материализма с экзистенциализмом проводится Гольдманом в полном соответствии с правилами его «генетико-структуральной» социологии<sup>39</sup>. Устанавливаются «структурные» аналогии (иллюстрацией служит частичное совпадение проблематики раннего Лукача и реакционной экзистенциальной философии Хайдеггера. Например, и тот и другой уделяли значительное внимание социально-философским проблемам духовной культуры, или — вслед за Гегелем — проблеме определения «тотального», «планетарного» разума как субъекта культурного творчества и т. п.).

Гольдман пытается найти генетическое объяснение постулированного им сходства марксизма с экзистенциализмом. Гносеологическую общность «марксизма» раннего Лукача с социально-философской позицией экзистенциализма он объясняет влиянием некоей недифференцированной «юго-западногерманской философской среды» конца XIX—начала XX в. Оба направления, согласно его формуле, возникли на основе конвергенции целого ряда линий, «ориентированных на одно и то же, отвергающих друг друга, пересекающихся и разделяющихся». Вопреки видимости, утверждает Гольдман, марксистская и «университетская» философии никогда не были радикально разделены: «Фактически молодые Маркс и Энгельс развивались внутри левого гегельянства, связанного с революционным кризисом 1830—1848 годов». Более того, эволюция от Маркса к Бернштейну, Каутскому и Плеханову гомологична эволюции немецкой университетской философии от философии Гегеля и неогегельянцев к Шопенгауэру

и Гайму, к неокантианству и университетскому позитивизму. И, наконец, истинный разрыв социологической мысли с «университетским» и марксистским (!) позитивизмом знаменовал и спровоцировал не кто иной, как более поздний Лукач<sup>40</sup>. (Гольдман имеет в виду переход его после 1923 г. на марксистские позиции. — С. М.).

Таким образом, Гольдман конструирует нечто вроде историко-культурного обоснования «близости» марксизма и экзистенциализма, а точнее, теорий раннего Лукача и Хайдеггера. Он рассматривает ранние работы Лукача в отрыве от дальнейшей эволюции его взглядов, абсолютизирует те идеи, от которых сам Лукач впоследствии отказался, ибо только «домарксистский» Лукач вписывается в плеяду «великих университетских фигур», живших в начале века в Гейдельберге и Фрейбурге<sup>41</sup>.

Различие «марксистской» терминологии раннего Лукача и экзистенциалистской Хайдеггера он объясняет лишь различием адресатов: Лукач писал «для марксистской публики», Хайдеггер — «для университетской». Вот почему там, где Лукач говорит «тотальность», Хайдеггер употребляет понятие «бытие». У Лукача — «человек», у Хайдеггера — «здесь-бытие» (Dasein). У Лукача — «практика», у Хайдеггера — «сподручность» (Zuhandenheit) в приблизительном переводе Гольдмана. Лукач различает «пассивное», или «повседневное», восприятие реальности и стремление к чисто объективному теоретическому осмыслению; Хайдеггер в обоих случаях употребляет термин «Vorhandenheit» — «наличность», «то, что здесь, перед глазами, ощутимо и присутствует независимо от всякой практики»<sup>42</sup>.

В конечном итоге философия Хайдеггера периода создания трактата «Бытие и время» толкуется Гольдманом как «кьеркегоровский синтез» двух начал Лукача: «экзистенциалистского» — в работе «Душа и формы» (1912) и «диалектико-материалистического» — в книге «История и классовое сознание» (1923).

Отношение Гольдмана к Ж.-П. Сартру, особенно к его книге «Критика диалектического разума», являющейся переходом от левого экзистенциализма к экстремистской версии «неомарксизма», двойственно. Гольдман положительно отзываясь о «марксистской» тенденции Сартра и даже, что в его устах звучит высокой оценкой, утверждает что последний часто приближается к раннему Лукачу, хотя менее четок в своей трактовке категорий понимания, прак-

тики и других<sup>43</sup>. Вслед за Марксом и Лукачем, пишет Гольдман, Сартр отстаивает позитивную и диалектическую концепцию социальной реальности. Автор «генетического структурализма» оценивает «Критику диалектического разума» как одну из центральных работ Сартра и считает ее во многих отношениях близкой к собственной концепции. Особенно импонирует ему критика «деградирующего и одностороннего» марксизма, т. е. марксизма, не соответствующего его, гольдмановской, «позитивной и диалектической» концепции социальной реальности.

Однако по некоторым моментам Гольдман полемизирует с Сартром, защищая от него марксизм «истинный». Эта полемика, правда, носит весьма ограниченный характер. Он утверждает, например, что понятия, используемые Сартром («проект», «примат будущего», «тождество субъекта и объекта»<sup>44</sup>), в явной или неявной форме уже имеются у самого Маркса и во всем «постмарксистском марксизме», особенно начиная с работы Лукача «История и классовое сознание».

Понятие диалектики у Сартра, по мнению Гольдмана, отличается от трактовки ее Гегелем и Марксом. Если для последних диалектика означала единство и взаимопроникновение противоположностей — добра и зла, духа и материи, действия и пассивности, позитивного и негативного, то Сартр диалектически интерпретирует лишь один из двух элементов противоречия: «человеческое», «проект», «примемое» (*valable*) — в смысле «хорошее, позитивное». Последнему жестко противопоставлено «практико-инертное» (*practico-inerte*), что означает инертность, трудность, неценность. По мнению Гольдмана, Сартр возвращается здесь к старому дуализму *для себя и в себе*, лишь модифицированному и включенному в новый (социологический) контекст: дав в «Критике диалектического разума» схематический набросок истории как сопротивления человечества инертности институтов, «практико-инертному», он заменяет дуализм «бытия» и «ничто» триадой. Третье звено — «осознающее» и «организующее» два первых: это борьба людей за сообщество и свободу<sup>45</sup>.

Основное расхождение Сартра с марксистской диалектикой, по мнению Гольдмана, заключается в отсутствии у первого понятия коллективного субъекта. По сравнению с сартровским индивидуализмом, позиция Гольдмана в данном случае представляется несколько более реалистической. Если первый настаивает на примате личности

по отношению к социальному ансамблю<sup>46</sup>, то автор «генетического структурализма» всецело отдает этот примат, как мы увидим, коллективному субъекту: «Если смотреть извне, — пишет он, — то индивидуализм сам является частной структурой коллективного субъекта; изнутри же — проект сознания, мыслящего себя как индивидуализм, неизбежно ограничивается смертью, тогда как проект сознания, мыслящего себя как коллективное, помещает себя в измерение историческое или трансцендентное»<sup>47</sup>.

Гольдман критикует «конкретный марксизм» Сартра, призывающий к позитивному преодолению абстрактного разума и к акцентированию неповторимой единичности человеческого свершения, определяя отдельно взятый эмпирический феномен как абстрактный и искусственный, а концептуальную реальность — как конкретную, предполагающую генетическое объяснение первого путем включения его в «структурированную тотальность» при помощи системы опосредований: только будучи включенным в тотальность, эмпирический факт выявляет свою внутреннюю согласованность и конкретное богатство. Так, с одной стороны, Гольдман согласен с Сартром, что недостаточно причислить Валери к классу мелкой буржуазии. Но, с другой стороны, он настаивает, что понять творчество Валери во всем его богатстве можно, только раскрыв, каким образом социальная реальность мелкой буржуазии определенной эпохи вырабатывает совокупность ментальных категорий, выраженных у Валери с исключительной тонкостью и гармонией.

Сартровский «индивидуальный проект», утверждает Гольдман, близок скорее к теории психоанализа, нежели к марксизму. Так, его исследование личности Флобера как индивидуальной и неповторимой сводится к описанию семейных конфликтов детства и тому подобных фактов, тогда как наиболее полно эта личность раскрывается именно в социальном и политическом контексте эпохи.

Проблема коллективного субъекта, замечает Гольдман в своей статье о драматургии Сартра<sup>48</sup>, впервые затрагивалась последним в более ранний период, предшествующий появлению его работы «Критика диалектического разума». Так, в трактате «Бытие и ничто» он признавал нечто подобное на уровне узкой группы («*équire*») людей, ангажированных в локализованное и непосредственное действие.

Исследуя драмы Сартра, Гольдман отмечает, что идея коллективного субъекта, т. е. идея преодоления экзистенциалистского индивидуализма, присутствует лишь в «Мертвых без погребения»: в этой пьесе действует малая группа индивидуумов, находящихся в прямом контакте, вовлеченных в непосредственное действие; понятие коллективного субъекта в более широком плане, особенно в смысле социального класса, Сартр никогда не признавал.

В основном пьесы его периода 40—50-х годов построены на конфликте индивидуума с социальным укладом, обычаями, официальной моралью. Причем структура их противоречит гольдмановской трактовке трагической структуры (выявленной им на примере творчества Паскаля, Расина и Канта, для которых, по его мнению, требования разума и страсти, экспериментального разума и категорического императива оказываются несовместимыми). Сартр ставит перед героями несколько альтернатив, но все они оказываются несостоятельными, иллюзорными, лишенными смысла.

Гольдман связывает эту первоначальную позицию Сартра — позицию экзистенциалистского «отчаяния» — с социальной ситуацией в оккупированной Франции: сама эта ситуация означает для него невозможность примирения морали и политики.

Следующим шагом Сартра, пишет Гольдман, было осознание необходимости выбора между моралью и политикой. Так представляет себе «неомарксист» Гольдман сартровскую позицию ангажмента, вовлеченности творческой личности в борьбу за сообщество и свободу.

Отношение к драматургии Сартра свидетельствует о том, что Гольдман с одобрением относится к эволюции его теории в направлении «тотального нигилизма», или, иными словами, той самой «негативной диалектики», несущей опасность догматизма, за которую он осудил Маркузе. Это больше всего относится к анализу пьес «Грязные руки», «Затворники Альтоны» и драмы «Слова», изображающей «варварский мир, в котором торжествует подавление и жестокость» и которому можно противопоставить лишь отрицание, отказ.

Независимо от того, найдет ли в дальнейшем Сартр позитивные ценности, пишет Гольдман, приблизится ли он к той или иной форме гошизма или останется на позициях «тотального нигилизма», — независимо от всего этого он снова занял позицию против подавления, за право

самовыражения: он помогает современникам осознать фундаментальные ценности, не забыть в беге повседневной жизни и в отношениях с институтами и «практико-инертным» о защите того, что он называет диалектикой — о защите свободы<sup>49</sup>.

Таким образом, Гольдман в основном солидаризируется как с идеологической, так и с социально-философской позицией Сартра.

\* \* \*

На примере всего сказанного мы могли убедиться, что «марксизм» Гольдмана сближает абсолютно разнородные, противоречащие друг другу концепции: марксизм и структурализм, марксизм и психоаналитические теории, марксизм и франкфуртскую школу, наконец, марксизм и экзистенциализм.

Разумеется, подобного рода парадоксальное сближение производится на самом абстрактном, суперглобальном уровне, с которого уже не видно конкретных определяющих факторов, и потому исследуемые феномены могут толковаться как угодно произвольно.

Весь понятийный аппарат «генетической» социологии Гольдмана построен, как мы увидим, по принципу подмены конкретной и четкой марксистской терминологии абстрактными, часто тяжеловесно наукообразными обозначениями.

<sup>1</sup> *Barthes R.* Les deux sociologies du roman. — France observateur, Paris, 1963, an. 14, N 709; *Escarpit R.* et al. Le littéraire et le social. Paris: Flammarion, 1970; *Baum H.* Lucien Goldmann. Marxismus contra vision tragique? Stuttgart; Bad Gonnstatt, 1974; *Pleydell-Pearce A. G.* Art and praxis. — The British journal of aesthetics, London, 1975, N 1; *Mayre W.* Genetic structuralism and the analysis consciousness. — Theory and society, 1978, v. 5, N 1; *Feher T.* Lucien Goldmann, the «mere recipient» of G. Lukács. — Philosophy and social criticism, Chestnut Hill, 1979, v. 6, N 1.

<sup>2</sup> *Sanders S.* Towards a social theory of literature. — Telos, St-Louis, 1973—1974, N 18, p. 121.

<sup>3</sup> *Pincott R.* Sociology of literature. — Archives européennes de sociologie, Paris, 1970, t. XI, N 1, p. 177.

<sup>4</sup> *Marcuse H.* Some general remarks on L. Goldmann. — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 544.

<sup>5</sup> *Labbé Y.* Humanism and religion in the works of Lucien Goldmann, Jean-Paul Sartre et Henri Duméry. — Concilium, London, 1973, v. 6, N 9, p. 127.

<sup>6</sup> *Bastide R.* Lucien Goldmann. — In: L'année sociologique, 1970. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 8.

<sup>7</sup> *Goldmann L.* Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács. — Les temps modernes, Paris, 1962, an. 18, N 195, p. 255.

- <sup>8</sup> *Nieuwenhuijze C. A. O. van.* Cross-cultural studies. Hague: Mouton, 1963.
- <sup>9</sup> *Kaplan D., Manners R.* Culture theory. Englewood Cliffs. Prentice-Hall, 1972.
- <sup>10</sup> *Dumont L.* Homo hierarchicus. Paris: Gallimard, 1966.
- <sup>11</sup> Подробнее об этом см.: *Митина С.М.* Сравнительная социология цивилизаций. — В кн.: Социальные проблемы развития общества: Материалы к VIII Всемирному социологическому конгрессу. М.: ИСИ АН СССР, 1974, вып. 5, ч. 2 (Ротапринт).
- <sup>12</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.
- <sup>13</sup> Подробнее о структурализме см.: *Грецкий М. Н.* Французский структурализм. М.: Знание, 1971; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976; *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа. М.: Наука, 1977; и др.
- <sup>14</sup> «Структурализм, — пишет Гольдман, — развился не из точки зрения технократов, но на почве того среднего слоя, университетского и т. п., который становился все более пассивным» (*Goldmann L.* Lukàcs et Heidegger. Paris: Editions Denoël, 1973, p. 166).
- <sup>15</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines. Paris: Gallimard, 1970, p. 7.
- <sup>16</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 20.
- <sup>17</sup> См. вторую главу наст. книги.
- <sup>18</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 63.
- <sup>19</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman. Paris: Gallimard, 1964, p. 229.
- <sup>20</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 114.
- <sup>21</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 229.
- <sup>22</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 115.
- <sup>23</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 227.
- <sup>24</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 64.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 108.
- <sup>26</sup> *Goldmann L.* Recherches dialectiques. Paris: Gallimard, 1959, p. 61.
- <sup>27</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 39.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 41—42.
- <sup>29</sup> *Goldmann L.* Lukàcs et Heidegger, p. 171.
- <sup>30</sup> *Goldmann L., Adorno Th.-W.* Discussion extraite des actes du second colloque international sur la sociologie de la littérature tenu à Royaumont. — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 532.
- <sup>31</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 42.
- <sup>32</sup> Подробнее об этой концепции Маркузе и о ее марксистской критике см.: *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М.: Наука, 1975.
- <sup>33</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle. Paris: Anthropos, 1970, p. 5.
- <sup>34</sup> *Goldmann L.* Lukàcs et Heidegger, p. 60.
- <sup>35</sup> *Said E. W.* A sociology of mind. — Partisan review, London, 1966, v. XXXIII, N 3, p. 445.
- <sup>36</sup> *Lukàcs G.* The man, his work and his ideas. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970, p. 1.
- <sup>37</sup> Цит. по: *Эльсберг Я.* Социологизм в современном буржуазном литературоведении. — Вopr. лит., 1967, № 2, с. 43.
- <sup>38</sup> *Palmier J.-M.* Goldmann vivant.—In: Esthétique et marxisme. Paris: Union générale d'éd., 1974, p. III.
- <sup>39</sup> См. вторую главу наст. книги.
- <sup>40</sup> *Goldmann L.* Lukàcs et Heidegger, p. 61.

- <sup>41</sup> Имеется в виду Гейдельбергский университет, где с конца XIX и до середины XX в. преобладала ориентация на исторические науки. С Фрейбургом связана школа неокантианства, ориентирующаяся на науки о культуре (Риккерт — философский учитель М. Вебера). Во Фрейбурге сложилась также феноменологическая школа Гуссерля.
- <sup>42</sup> *Goldmann L. Lukàcs et Heidegger*, p. 70.
- <sup>43</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humains*, p. 254.
- <sup>44</sup> Гегельянская концепция «тождества субъекта и объекта» является, по мнению Гольдмана, одним из центральных тезисов «диалектического марксизма» Лукача и имплицитно — Маркса. Сартр, кстати, употребляет аналогичный термин «идентичность спрашивающего и спрашиваемого».
- <sup>45</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humaines*, p. 254.
- <sup>46</sup> «Вся историческая диалектика основывается на индивидуальной практике», — пишет Сартр в «Критике диалектического разума» (*Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique*. Paris: Librairie Gallimard, 1956, p. 165).
- <sup>47</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humaines*, p. 249.
- <sup>48</sup> *Goldmann L. Structures mentales et création culturelle*, p. 234—236.
- <sup>49</sup> *Goldman L. Marxisme et sciences humaines*, p. 264.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

# «ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ» КАК «НЕОМАРКСИСТСКАЯ» СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Центральным предметом социологических спекуляций Гольдмана является духовное творчество: так называемые «гуманитарные факты» (*faits humains*), или, точнее, философские, литературные или художественные произведения.

«Генетический структурализм» претендует на универсальность. Он по замыслу предполагает синтез суждений фактических и ценностных, детерминизма и финализма и т. п. Он глубоко изменяет традиционные методы изучения социальных фактов<sup>1</sup>. Он, наконец, предписывает наряду с позитивным (эмпирическим) изучением гуманитарных фактов непременно обращаться к философской рефлексии: исследование должно представлять собой позитивный анализ, включающий систему философских размышлений или, наоборот, философскую позицию, акцентирующую позитивное исследование и завершающуюся конституированием методологического фундамента конкретных исследований<sup>2</sup>. Причем философская рефлексия понимается

как диалектическая социология. Гольдман считает себя представителем диалектического метода в гуманитарных науках. Поэтому его исследовательский интерес привлекают те авторы, которых он признает диалектиками: это Паскаль, представляющий, по его словам, «великий переворот в западной мысли от рационалистического или эмпирического атомизма к диалектической мысли»<sup>3</sup>; это Кант, экзистенциалисты, франкфуртцы, особенно Маркузе с его «негативной диалектикой», и др.

Таким образом, «генетический структурализм», согласно утверждению его автора, является прежде всего «диалектической» теорией гуманитарного факта. И не просто диалектической, а «диалектико-материалистической».

Для того чтобы до конца разобраться в сущности гольдмановского «марксизма», одной из многочисленных модификаций «левого» ревизионизма, необходимо прежде всего проследить логический ход его мысли.

Рассмотрим, в чем конкретно состоит гольдмановская «диалектическая» социология культуры, долженствующая осветить гуманитарные факты не просто как факты, но и как процессы.

### **«Понимание и объяснение»**

Центральным моментом диалектики Гольдмана выступает сочетание «понимающего» и «объясняющего» методов.

Термин «понимание» заимствован им у Дильтея. Разумеется, автор «генетического структурализма» стремится отмежеваться от дильтеевского иррационализма. Он называет работы Дильтея дилетантизмом: они имеют некоторую ценность, утверждает он, лишь на уровне общей культуры, но абсолютно бесполезны с точки зрения позитивного исследования. Успех дильтеевской трактовки понимания Гольдман квалифицирует как недоразумение и пытается придать этой категории рациональный и диалектический характер. При этом он опирается на авторитеты, перечисляя в одном ряду Гегеля, Маркса и Фрейда, которые якобы, каждый по-своему, использовали данную категорию в своих учениях (хотя известно, что никто из них этого термина не употреблял).

Гольдман многократно подчеркивает научную строгость, рационально-логический характер своей трактовки

понимания. Он формулирует его как процесс не эмоциональный и не интуитивный, а строго интеллектуальный. Понимание — это описание сущностных (*essentielles*) связей, конституирующих структуру, выявление внутренней согласованности текста, при условии, что берется текст и ничего кроме текста и внутри него выделяется глобальное значение.

Объяснение же есть проблема поиска индивидуального или коллективного субъекта, по отношению к которому ментальная структура, управляющая произведением, имеет функциональный и потому значимый характер<sup>4</sup>. Объяснение, согласно теории «генетического структурализма», состоит в понимании структур более широких, чем исследуемая частная структура. Объяснить социальный факт — значит включить понимающее описание процесса в охватывающую его динамическую структуру.

Иными словами объяснение в гуманитарных науках — это включение одной значимой структуры в другую, более крупную, одним из элементов которой она является. Поэтому в гуманитарных науках понимание и объяснение не только не исключают друг друга, но являются единым интеллектуальным процессом, соотношенным с различными координатами. Всякое понимающее генетическое описание какой-либо структуры представляет с этой точки зрения объяснение составляющих ее более мелких структур и должно быть по возможности дополнено понимающим описанием более крупной структуры (являющимся объяснительным по отношению к исследуемой структуре).

В монографии «Скрытый бог» Гольдман предпринимает попытку понимающего и объясняющего социологического исследования творчества Расина и философских эссе Паскаля в контексте эволюции янсенизма XVII в. Выявление трагической структуры трактата Паскаля «Мысли» и трагедий Расина он называет процедурой понимания по отношению ко всей совокупности произведений того и другого в целом и объяснения по отношению к каждому отдельному философскому эссе или трагедии.

Включение экстремистского янсенизма в общую историю янсенизма — это объяснение первого и понимание второго. Включение янсенизма как идеологического выражения определенных социальных слоев в историю аристократии XVII в. — это объяснение янсенизма и понимание последней и так далее.

Итак, заключает Гольдман, всякое серьезное понимающее и объясняющее исследование литературной или социальной структуры должно проводиться на двух различных уровнях: как можно более строгого понимающего описания структуры выбранного объекта и гораздо более краткого и общего описания ближайшей более крупной структуры, объясняющего объект исследования, «не изменяя его».

Именно сочетание понимания с объяснением является, по замыслу автора «генетического структурализма», основным методологическим нововведением по сравнению со структурализмом традиционным. Данное сочетание, полагает он, превращает структурализм в «диалектическую» социологию, которую Гольдман считает единственно научной.

Теория понимания—объяснения в период господства на Западе 50—60-х годов субъективистских и идеалистических теорий культуры сыграла определенную положительную роль. Она появилась в тот период, когда, к примеру, западногерманские теоретики литературы Г. Н. Фюген и Г. Майер полностью отрицали самую возможность социологического объяснения художественного произведения. Рационалистическое объяснение, по мнению Г. Майера, должно было уводить от произведения. Г. Н. Фюген считал возможным социологическое исследование только читателя, но не литературы как «эстетического предмета», ибо предмет социологии литературы иррационален и непознаваем. Ссылаясь на тезис М. Вебера об иррациональности единичного случая, он отрицал существование объективных закономерностей развития духовной культуры<sup>5</sup>. В сравнении с такого рода тезисами гольдмановская рационализация концепции понимания звучала прогрессивно.

Посмотрим, однако, какими категориями оперирует автор «генетического структурализма», т. е. что именно намеревается он понимать и объяснять.

### **Категория тотальности и ее «неомарксистский» смысл**

Основной социально-философской и методологической категорией Гольдман принимает, вслед за Гегелем и молодым Лукачем, категорию тотальности. В работе «История и классовое сознание» Г. Лукач, трактуя тотальность как диалектически взаимосвязанную всеобщность явля-

ний, утверждает, что введение этой категории, якобы заимствованной Марксом у Гегеля, является «решающим отличием» марксизма от буржуазной науки. «Категория тотальности, — писал Лукач, — есть опора революционного принципа в науке»<sup>6</sup>. По его мнению, именно в данной категории, а не в преобладании экономических мотивов в объяснении истории состояло основное преимущество теории Маркса, революционное значение диалектико-материалистической точки зрения. (В действительности Марк данным термином также не пользовался.)

Автор «генетического структурализма», следуя Лукачу, утверждает: «Идея тотальности является. . . единственным методом, позволяющим воспроизвести и охватить умом реальность»<sup>7</sup>. Он пытается придать этой гегелевской категории материалистический смысл посредством социологизации ее. Предметом исследования «генетической социологии» утверждается не просто тотальность, а социальная тотальность, представляющая собой человеческое общество, тотальность, частью которой является одновременно и произведение, и исследователь, изучающий его<sup>8</sup>.

Дело, разумеется, не только в идеалистической терминологии, которой Гольдман, как мы увидим и далее, полностью заменяет марксистские определения, дело в том, какое содержание вкладывается в конечном счете в эту терминологию. Сама трактовка категории тотальность в его работах остается чисто гегельянской, несмотря на попытки «материализации», социологизации ее. Надо сказать, что западные социологи весьма чутко улавливают это смещение акцентов: так, например, Р. Уильямс, английский социолог культуры леворадикальной ориентации, считает одной из основных заслуг «марксистов» Лукача (раннего) и Гольдмана замену теории базиса и надстройки более «адекватным», более «гибким» понятием социальной тотальности. «Подобная замена, — полагает он, — несомненно является признаком отступления марксизма со своих наиболее специфических и агрессивных позиций»<sup>9</sup>.

### **«Значимая динамическая структура»**

Гольдмановская теория значимых динамических структур является дальнейшей конкретизацией категории тотальность. Наименование теории свидетельствует о том, что, с одной стороны, предмет исследования должен быть

значимым, существенным и, с другой — изучаемые структуры должны рассматриваться в их исторической динамике. Социальная тотальность, сама представляя собой значимую динамическую структуру, является в то же время совокупностью разномасштабных, диалектически взаимосвязанных структур.

Гольдман придает понятию значимой динамической структуры решающее методологическое значение для анализа любых социальных феноменов. Он утверждает, что не кто иной, как Маркс якобы сделал это понятие одним из основных методологических принципов своего учения. Заимствовав его из диалектики Гегеля и элиминировав все, что было у Гегеля «спекулятивного», Маркс якобы использовал понятие значимой динамической структуры в качестве инструмента конкретного эмпирического исследования. Данное понятие, однако, в работах Маркса опять-таки отсутствует.

Окончательное введение в научный обиход понятия «значимой структуры» или «генетической структуры», т. е. структуры, объясненной в ее генезисе и в ее динамике, Гольдман считает заслугой раннего Лукача и Пиаже, которые, каждый в своей области (первый — в гуманитарных науках, второй — в психологии), методологически четко сформулировали это понятие.

В определение структур, сформулированное Пиаже, Гольдман добавляет «динамический» аспект. Если Пиаже считал, что всякая структура является результатом автономных процессов уравнивания, то его последователь (а Гольдман считал себя учеником и последователем не только раннего Лукача, но и Пиаже) утверждает, что автономные процессы уравнивания являются не чем иным, как динамическими структурами, специфическую природу которых исследователь должен заново выводить в каждом конкретном случае<sup>10</sup>.

Всякая значимая структура может быть включена в ряд более крупных структур, каждая выявляет одно из множества значений человеческой реальности. В каждый новый исторический период изменяется глобальная значимая структура и вместе с ней — составляющие ее частные значимые структуры. Так, Гольдман утверждает, что янсенизм в XVII в. был явлением реакционным по отношению к монархии и третьему сословию, но прогрессивным с точки зрения преодоления картезианского рационализма и последующего перехода к диалектическому мышлению.

Глобально значимыми структурами могут быть, по мнению Гольдмана, и политический уклад (например, строй политической диктатуры), и произведения отдельного автора (например, наследие Мальро, Валери или Хайдеггера), и отдельное произведение духовной культуры, и явления стилевого порядка (например, литературный жанр романа), и социально-психологическая установка (например, трагическое мировосприятие в среде французской придворной оппозиции XVII в., отраженное в творчестве Расина и философии Паскаля), и многое другое. Подобная предельно абстрактная и мало что проясняющая трактовка структуры не отличается по существу от традиционной структуралистской. Гольдман пытается механически наполнить структуралистские категории социологическим содержанием, отступая при этом от основного принципа диалектического материализма — точности социального адреса термина.

Значимые структуры определяются Гольдманом под знаком субъективистски толкуемого тождества субъекта и объекта. «Очень трудно и даже невозможно строго разделить субъект и объект действия, — пишет он в 1959 г. в трактате „Диалектические исследования“, — ибо всякая индивидуальная акция включена в сетку... отношений с бесчисленными другими отдельными человеческими действиями во времени и пространстве»<sup>11</sup>.

В книге «Марксизм и гуманитарные науки» (1970) делается еще более четкий акцент на «невозможности разделить субъект и объект, если речь идет о познании человеческих фактов, суждении о факте и ценностных суждениях...»<sup>12</sup>.

Автор «генетического структурализма» оценивает тезис Гегеля о тождестве субъекта и объекта как «лаконичную и блестящую формулу», которой он (Гольдман) лишь придал радикальный характер, отмежевавшись, таким образом, от гегелевского идеализма, т. е. заменив понятие реальности как Абсолютного духа «диалектико-материалистическим» толкованием оной. В этом случае, утверждает Гольдман, разум становится не первоосновой, а лишь важной частью реальности; речь идет уже не о полном, а о частичном тождестве субъекта и объекта исследования, и тождество это имеет место не во всяком познании, а только в гуманитарных науках.

Однако все «диалектико-материалистические» поправки носят частный характер, не меняя существа дела.

Тезис тождества субъекта и объекта подменяет марксистское учение об активно (в процессе практики) познающем и активно действующем (творящем) субъекте. В тех же случаях, когда творец духовной культуры оказывается у Гольдмана пассивным продуктом объекта, эта точка зрения приводит к формулировкам вульгарно-социологического порядка.

### Теория «коллективного субъекта»

Несомненно вульгарно-социологический характер носит в конечном счете гольдмановская теория коллективного (или трансиндивидуального) субъекта культурного творчества, уже упоминавшаяся в связи с его полемикой против психоаналитического подхода к произведениям духовной культуры.

Гольдман строит свою теорию, исходя из понятия «ментальных» (мыслительно-духовных. — С. М.) структур. Ментальными структурами, по мнению Гольдмана, являются, например, способы решения авторами существенных социально-философских проблем: трактовка человека и его места в мире, взаимоотношений человека с природой, обществом, религией и т. п. Так, Просветители определяли призвание человека как стремление к широкому, независимому и критическому знанию в целях использования его для усовершенствования природы и общества. Основной же их ошибкой, следствием которой был разрыв теории и практики, Гольдман считает постулат, согласно которому прогресс и распространение культуры само по себе может привести к освобождению человека и «уничтожению общественного зла». Такая ментальная структура соответствовала умонастроениям прогрессивно настроенной молодой буржуазии конца XVI—начала XVII в., к которой принадлежали философы Просвещения.

В книге «Скрытый бог» Гольдман дает развернутый анализ янсенистской ментальной структуры, воплощенной в трагедиях Расина и трактате Паскаля «Мысли». Определяя данную структуру как трагическое мировосприятие (непримиримость противоречия суровых религиозных догм и требований гуманизма), Гольдман делает вывод об общности этого мировосприятия с настроениями придворной оппозиции, «дворянства мантии» во Франции XVII в.

Основной новацией «генетического структурализма»

сам Гольдман считает утверждение, что ментальная структура, организующая произведение, вырабатывается не индивидуальным творцом, а коллективом, социальной группой. «Опыт одного человека, — пишет он, — слишком мал и слишком ограничен, чтобы создать... ментальную структуру: она может быть лишь результатом объединенной активности значительного количества индивидуумов, находящихся в аналогичной ситуации... индивидуумов, переживающих в течение длительного времени и интенсивно совокупность проблем и вынужденных найти им значимое решение»<sup>13</sup>.

В издательском предисловии к книге «О социологии романа», появившейся в 1964 г. и переизданной в 1965 г., тезис коллективного субъекта объявлен «сенсационным». Гольдману приходилось отстаивать его. «Что могло показаться более абсурдным, чем утверждение о вращении Земли и законе инерции, — писал он, — в то время как каждый может убедиться на основе непосредственного и бесспорного опыта, что Земля неподвижна, а брошенный камень никогда не продолжит свою траекторию до бесконечности? Что может показаться более абсурдным сегодня, чем утверждение, что истинным субъектом культурного творчества являются социальные группы, а не изолированные индивидуумы, тогда как непосредственный и внешне неоспоримый опыт говорит о том, что всякое произведение культуры — литературное, художественное или философское — посвящено индивидууму»<sup>14</sup>.

Индивидуальный творец, развивает свою мысль Гольдман, является участником группы часто по происхождению или социальному статусу и всегда — по объективному значению созданного им произведения. Реально понять и проанализировать роль писателя можно только приняв истинным субъектом творчества группу (коллективный, трансиндивидуальный субъект). Когда речь идет об изучении великих произведений культуры, исследователь легче находит необходимые связи, соотнося эти произведения с коллективными единицами, структуру которых гораздо легче выявить по сравнению с индивидуумами, принадлежащими к целому ряду групп (семейных, профессиональных, национальных, дружеских, социальных классов и т. д.). Можно себе представить, утверждает Гольдман, что Расин как индивидуум, получив иное образование или живя в иной среде, мог бы писать пьесы, схожие с корнелевскими или мольеровскими, но невозможно пред-

ставить себе, чтобы «дворянство мантии» XVI в. выработало эпикурейскую или радикально оптимистическую идеологию.

Соотнесение произведения лишь с автором, пишет Гольдман, может при современных возможностях эмпирического исследования в лучшем случае прояснить внутреннее единство произведения, отношение между целым и частями, но ни в коем случае не может установить такую же связь между произведением и его создателем. «Если индивидуум принимается как субъект, то большая часть изучаемого произведения остается случайной»<sup>15</sup>. Только соотнесение произведения с социальной группой помогает понять его в его специфически культурных аспектах (литературных, философских, художественных), в его эстетической и исторической целостности. Так, сцена из «Андромахи» Расина, когда мертвый Гектор заговорил (а Расин обычно очень неохотно нарушал правдоподобие), становится понятной лишь как выражение общей янсенистской позиции (которую Гольдман определяет заголовком одной из центральных своих монографий) «скрытого бога»: если ситуация безвыходна, то персонаж, соответствующий богу (но не бог), безмолвствует; когда решение найдено (Андромаха понимает, что должна выйти замуж за Пирра, чтобы спасти Астионакса, а затем убить себя, чтобы разрешить противоречие), Гектор заговорил.

Точка зрения трансиндивидуального субъекта, пишет Гольдман, дает возможность глубже понять, например, особенности творчества Жана Жене, авангардистского драматурга, которого он очень ценит, считая наиболее ярким выразителем современной «революционности» (апогеем ее он полагает студенческие волнения 1968 г.). Сверхзадача Жене — максимально радикализировать конфликт — просматривается и в последовательности реплик пьес, и в других характеристиках. Например, в пьесе «Негры» белым актерам запрещено играть белых, ибо конфликт тогда не был бы радикальным: белые и черные актеры сотрудничали бы между собой, участвуя в едином ритуале. То, что в других пьесах Жене изображается на сцене, в «Неграх» распространяется и за кулисы.

Понятие коллективного субъекта составляет, по мнению Гольдмана, основное отличие диалектической социологии и социальной философии от всех остальных концепций — от Декарта до Сартра. Гольдман отмежевывается

от механистической (или позитивистской) трактовки субъекта творчества. Последняя, утверждает он, идет от Гольбаха к современному или лингвистическому структуризму. Позитивизм, по его словам, не видит субъекта, носителя генезиса действия.

Субъективистская же мысль «не видит структур». Локк, Юм, Просветители, Кант, Гуссерль и другие оперируют лишь понятием индивидуального субъекта, трактуя индивидуума как нечто абсолютное и рассматривая других людей по отношению к нему как объекты его мыслей и действий. Примерами могут служить «атомистическая позиция», картезианское и фихтенское «Я», трансцендентальное «Эго» неокантианцев, «статуя» Кондильяка, уже описанная выше психоаналитическая позиция и т. д. Но почти никакое человеческое действие, утверждает Гольдман, не имеет субъектом изолированного индивидуума. Субъект действия — группа, «мы», даже в том случае, если реальная структура общества стремится завуалировать это «мы» — например, когда имеет место феномен овеществления (реификации), который трансформирует «мы» в сумму отдельных, замкнутых друг для друга индивидуальностей<sup>16</sup>.

По мнению Гольдмана, гегелевская концепция трансиндивидуального субъекта также не является удовлетворительной: она «слишком обща и спекулятивна».

Понятие трансиндивидуального или коллективного субъекта имеется, признает Гольдман, и в социологической конструкции Дюркгейма. Однако он подчеркивает, что последний трактует это понятие как коллективное сознание, помещающее себя вне, над или рядом с индивидуальным сознанием. Диалектический же социолог должен исследовать «отношения между мной и другими в ситуации, в которой другой является не объектом мысли, желания или действия, но частью субъекта, и участвует в процессе осознания или выполнения действия вместе со мной»<sup>17</sup>. В данном случае Гольдман справедливо критикует дюркгеймовский социологизм за его односторонний подход к феномену коллективного сознания. Отметим для себя этот факт: несколько далее мы увидим, что социологическая односторонность отнюдь не была чужда самому Гольдману, несмотря на его многочисленные «диалектические» декларации.

Гольдман пытается идентифицировать свою теорию трансиндивидуального субъекта с марксистской точкой

зрения. Только у Маркса, пишет он, «исторический субъект станет эмпирической реальностью», причем не статической, раз и навсегда заданной, а реальностью развивающейся, которую нужно «в каждом случае выводить и подвергать позитивному изучению»<sup>18</sup>.

Однако теория трансиндивидуального субъекта творчества в конечном итоге ничего общего с марксизмом не имеет. Согласно этой теории, творческая индивидуальность не может играть активной роли в осмыслении и изображении реальной действительности. Ее ментальная структура тождественна ментальной структуре коллективного субъекта, социальной группы, к которой она принадлежит. Под видом «марксистской» социологии культурного творчества Гольдман выдвигает вульгарно-социологическую доктрину абсолютного примата коллективного сознания над творческой индивидуальностью. Например, «Капитал» Маркса предлагается трактовать как чистое самовыражение пролетарского сознания эпохи<sup>19</sup> и т. п.

В результате совершенно не учитывается возможность аналитического подхода творца к сознанию своей социальной группы, возможность критики им этого сознания, способность творящего субъекта подняться выше кругозора группы, передать действительность в более широком историческом аспекте.

Подобная позиция не является новой. В 20-е годы она выдвигалась и в Советской России теоретиком вульгарного социологизма А. Переверзевым и его сторонниками и была впоследствии раскритикована. Аналогичные взгляды высказывали представители так называемой школы «формального социологизма» (Б. Арватов и др.), считавшие, что художественная форма полностью обусловлена социально-классовыми факторами. Отсюда характерная левацкая недооценка в тот период творчества великих писателей прошлого как представителей реакционного дворянства, ретроградной буржуазии и т. д.

### **«Возможное сознание»?**

Гольдман сам чувствует непрочность своей концепции, сводящей творческий субъект к коллективному сознанию. Поэтому он конструирует сложный и весьма противоречивый концептуальный аппарат, долженствующий придать его позиции более гибкий диалектический характер. Вво-

дится ряд понятий, уточняющих его социологическую теорию культурного творчества. Таково, например, понятие «возможное» сознание (антитеза — «реальное сознание»).

По собственному признанию Гольдмана, его школе не хватает достаточно четкой понятийной сетки. Основав в Брюсселе исследовательскую группу по социологии литературы, он не мог ответить на постоянно задаваемые ему вопросы о такой сетке и решил выйти из положения, переведя на французский язык якобы общепринятый в немецкой «марксистской» литературе термин *Zugerechte Bewusstsein*, что буквально означает «калькулированное» (*calculè*), «вычисленное» сознание, либо, что в данном случае аналогично, — «исследователь», «социолог», «экономист», или же соотношение (*réfèrence*) с той или иной социальной группой <sup>20</sup>.

Гольдман пытается и здесь опереться на Маркса, ссылаясь на работу «Святое семейство». В определенном контексте Маркс и Энгельс писали, что речь идет не о том, чтобы узнать, что думает тот или иной пролетарий или даже все пролетарии вместе, а о том, каково пролетарское сознание <sup>21</sup>.

«Реальное» и «возможное» сознание, формулирует Гольдман, идентично тому, что Маркс называет «класс для себя» и «класс в себе».

Нечто похожее в свое время утверждал Лукач. Например, в работе «История и классовое сознание» он говорил о дистанции, которая разделяет классовое сознание и «реальные эмпирические мысли», о «мыслях, которые люди могли бы иметь. . . если бы были способны в совершенстве понять свое положение и свои интересы, следующие из него» <sup>22</sup>. Гольдман строит на этом высказывании сложную социологическую конструкцию. В более ранней работе — «Диалектические исследования», где он оперирует понятием «социальный класс» (впоследствии полностью растворившимся в термине «социальная группа»), формулируется: «Реальное сознание» — «то, что он (класс) знает фактически о реальности в определенный период в определенной стране». Оно может включать в себя и ряд элементов ложного сознания: иллюзии, предрассудки, мифы и т. п. «Возможное сознание» есть «максимум реальности, который может знать социальный класс, не задевая своих экономических и социальных интересов, связанных с его существованием в качестве класса» <sup>23</sup>.

Категория возможного всегда была фундаментальной категорией для понимания человеческой истории, пишет Гольдман. Различие между социологией позитивистской и социологией диалектической, по его мнению, состоит именно в том, что первая довольствуется «моментальной фотографией» существующего общества (эмпирические исследования «реального» сознания), вторая же пытается вывести на основании изучения общества «возможное сознание». Истинно научная социология должна узнать не только «что думает сегодня тот или иной член социальной группы о холодильнике и комфорте, о браке и сексуальной жизни», но еще и каково поле сознания, в пределах которого та или иная социальная группа может, не изменяя собственной структуры, варьировать свою точку зрения на все эти проблемы, короче говоря, каковы границы сознания социальной реальности данной группы, которые нельзя перейти без предварительной глубокой социальной трансформации.

«Возможное сознание» включает в себя возможные тенденции, которые находятся еще в зачаточном состоянии, но ориентированы на преодоление, на трансформацию реальности и сознания.

Понятие «возможное сознание», полагает Гольдман, имелось в принципе уже у Паскаля, который говорил, что нельзя определить человека непротиворечиво, ибо единственно приемлемое определение индивидуума есть «то, что он бесконечно шире, чем то, что он есть»<sup>24</sup>.

Аналогичное понятие — «измерение возможного для человека» Гольдман обнаруживает также у Маркузе. В своем трактате «Человек одного измерения» Маркузе сформулировал тенденцию ограничения личности в условиях «постиндустриального общества». Личность традиционно, на протяжении всей истории, существовала в двух измерениях: «тенденции адаптации к реальности» и «тенденции преодоления реального в направлении возможного», высшего, что должны создать люди. Одномерность, поясняет Гольдман, означает у Маркузе отмирание стремления к преодолению существующего положения, «застывшее существование человека в одном измерении — стремление к адаптации»<sup>25</sup>.

Одной из основных рабочих проблем социологического исследования сознания, по Гольдману, является проблема соотношения «реального» и «возможного» сознания. «Реальное» сознание группы может быть неоднородным (так,

часть крестьян стремится в город, часть рабочих — подняться до положения мелких буржуа). Но такие отклонения являются лишь нюансами «реального» сознания, ограниченными рамками «возможного» сознания. Фундаментом служит последнее.

И если вся западная теоретическая социология, по мнению Гольдмана, занимается изучением «реального» сознания, то он, Гольдман, ставит под вопрос этот метод, исследуя в первую очередь «возможное» сознание. Недостаточно, пишет он, знать, что одни социальные группы в Германии в большей степени верили в вечное существование третьего рейха, а другие — в меньшей степени. Нужно еще знать: а) «что было иллюзорного или достоверного в каждой из этих идеологий» и б) «почему та или иная социальная группа должна была неизбежно пасть жертвой этих иллюзий»<sup>26</sup>.

Таким образом, Гольдман «усовершенствует» свою концепцию трансиндивидуального субъекта, введя в нее дополнительную категорию «возможного сознания». Эта категория позволяет ему выделить культурное творчество из прочей деятельности членов группы: оно представляет собой максимальное приближение к «возможному» сознанию группы, т. е. к наиболее полному осознанию реальности данной группой.

Впрочем, такое уточнение не изменяет существа гольдмановской концепции творчества. Ведь само по себе возможное сознание группы, являясь к тому же синонимом исследовательского сознания, не может выйти за строго определенные рамки, за которыми уже начинается разрушение основ структуры самой этой группы. Творческий субъект ограничен в своем миропонимании рамками если не «реального», то «возможного» сознания своей группы.

### **Творческая элита и ее «видение мира»**

Итак, введение концепции «возможного» сознания не исключает вульгарно-социологического отождествления творческого субъекта с коллективом, хотя приподнимает творческое восприятие на несколько более высокую степень по сравнению с простым массовым мировосприятием. Пытаясь сохранить целостность теории коллективного субъекта творчества и вместе с тем избежать упреков в примитивизации творческого процесса, Гольдман старается изошренно дифференцировать понятие творческих групп.

Человек, утверждает он, принадлежит к ряду социальных групп, и потому его поведение в целом представляет собой смесь, более или менее лишенную последовательности. Вот почему очень трудно изучать индивидуальное сознание в его уникальности и комплексности. Легче изучать коллективное сознание, так как в нем яснее выделяются элементы, общие для данной социальной группы, и, наоборот, нивелируются элементы, связанные с принадлежностью к другим группам и противоречащие стандартам данной.

Гольдман выделяет два типа социальных групп с точки зрения их значения для культурного творчества. С одной стороны, существуют группы, коллективное поведение которых направлено только на улучшение их положения в данной социальной структуре (семья, профессиональная группа и т. д.). Коллективное сознание, соответствующее этим группам, он называет «идеологическим», поскольку оно носит «непосредственно социоцентрический характер» с преобладанием собственно материальных интересов. С другой стороны, есть «привилегированные» социальные группы, сознание, эмоции и поведение которых направлены «на глобальную реорганизацию человеческих отношений и отношения человека к природе или на глобальное сохранение существующей социальной структуры»<sup>27</sup>.

Характеристикой коллективного сознания особо привилегированной творческой группы, т. е. группы, которая способна породить в своей среде творческую личность, является категория «в́идение мира».

Термин «в́идение мира» был введен в употребление еще в конце XVIII—начале XIX в. немецкими философами Йенской романтической школы (Шлегель, Шеллинг, Новалис и др.). Именно их культурфилософская позиция явилась, как известно, одним из источников дильтеевской трактовки понимания. Романтики рассматривали эстетическое, интуитивно-художественное постижение «тайны бытия» как высший вид человеческого познания в противоположность более низкому рациональному, научному познанию. В́идение мира фактически было антитезой рационалистическому понятию мировоззрения. Примерно в такой же трактовке пользовались указанным термином Дильтей, Зиммель, Макс Вебер, молодой Лукач.

Не снимая «романтических» обертонов в́идения мира, Гольдман лишь дополняет его, как мы могли убедиться, социологическими комментариями дюркгеймовского толка

(недаром буржуазный социолог Ж. Дювиньо считает прямым предшественником его в толковании этого понятия виднейшего представителя школы Дюркгейма — М. Мосса)<sup>28</sup>. Видение мира, по Гольдману, характеризуется наличием идеала (или стремлением к нему). Материальные интересы занимают здесь также значительное место, но стремление к единству и согласованности играет гораздо большую роль, чем в коллективных структурах «идеологического» характера. Именно видение мира играет решающую роль в духовном творчестве.

Если индивидуальное сознание полно противоречий, то художественное произведение представляет собой в принципе гармоническую структуру, соответствующую видению мира, выработанному данной привилегированной социальной группой. Художник, однако, не просто отражает коллективное сознание, как полагали социологи «позитивистского» и «механицистского» плана, а «продвигает» выработанные этим сознанием структуры и межкатегориальные связи далеко вперед в направлении согласованности. Произведение, следовательно, «конституирует» коллективное осознание индивидуального сознания творческой личности, в результате чего у группы возникает неосознанное стремление следовать мыслям, чувствам, поведению данной творческой личности. Последняя не только помогает группе осознать ее собственные стремления, но и сама использует элементы коллективного сознания.

Великие произведения искусства, заключает Гольдман, представляют собой наиболее адекватное выражение видений мира, т. е. таких фрагментов воображаемой или концептуальной реальности, которые можно, благодаря их структуре, «развить без существенных дополнений в глобальный универсум». Такая структуризация может быть связана только с группами, сознание которых стремится к глобальному человеческому видению<sup>29</sup>.

Что же это за группы, стремящиеся к «глобальному человеческому видению»? И тут Гольдман впервые обращается к весьма конкретной социологической категории. Он утверждает, что понятие класса как творческой группы является недостаточно точным. Оно и раньше, по его мнению, было под вопросом в отношении неевропейских культур, а также культур античного и более древних периодов. Теперь же наступило время, когда следует сообщать, не отвлекаясь идеологическими симпатиями

и антипатиями, обратиться к позитивному эмпирическому поиску, чтобы определить «новые творческие группы»<sup>30</sup>.

Так увязывается марксистский подход к творчеству как явлению социальному и социально дифференцированному с идеалистической теорией творческих элит; привилегированные, или творческие, группы Гольдмана по всем параметрам являются именно элитами, а их социальное сознание — элитарным, чисто художественным «видением мира», противостоящим утилитарному «идеологическому» подходу. Классовая сущность культуры, выступающая даже в абстрактной интерпретации Гольдмана — как ориентация различных культур на глобальную перестройку общества или на сохранение его, растворяется в абстрактных категориях значимости, смысла, согласованности, стремления к гармонии и т. д.

Согласованность и значимость являются, утверждает Гольдман, универсальной характеристикой человеческого поведения. Человек каждый раз ставит перед собой проблему изменения мира (т. е. данной ситуации), и его поведение направлено на решение этой проблемы. Кроме того, человек стремится согласовать между собой различные реакции, вызванные различными проблемами. Следовательно, всякому человеческому существу свойственна тенденция придать своим мыслям, чувствам и поведению «значимую и согласованную (когерентную) структуру»<sup>31</sup>. С этой точки зрения, культурное творчество в различных его формах — религиозной, философской, художественной — является, по определению Гольдмана, привилегированным поведением, поскольку оно составляет структуру более согласованную и значимую, т. е. поскольку оно приближается к той цели, к которой стремятся все члены определенной социальной группы.

Категории значимости и согласованности (когерентности) являются, по Гольдману, единственными критериями ценности произведений духовной культуры: чем выше степень значимости и согласованности произведения, тем более высок разряд, к которому можно его причислить. К разряду великих относятся произведения, в которых значимость и согласованность достигают максимума, возможного в данную эпоху.

Правда, Гольдман признает, что существуют и иные критерии ценности: в философии — истина, в искусстве — реализм. Но они для него не являются решающими. Так, могут существовать великие произведения искусства

(аутентичные, по его выражению), скажем, поэмы Рильке, которые, являясь по сути своей выражением «мистического и реакционного» мировоззрения, вечно сохраняют свою ценность. Философские работы, утверждает Гольдман, также могут долго сохранять определенную ценность, даже будучи «ложными», в силу их внутренней согласованности и того, что они являются последовательными представлениями определенной манеры мыслить и чувствовать жизнь и мир, и тем самым остаются одним из существенных аспектов человеческой реальности<sup>32</sup>.

Иными словами, понятия согласованности и значимости выполняют функцию одновременно «теоретическую и нормативную», поскольку являются, с одной стороны, инструментом понимания природы и значения произведений, а с другой — критериями ценности. Эти категории по существу полностью заменяют собой аналитический категориальный аппарат социологии духовной культуры.

Описанная «структурно-генетическая» интерпретация культурного творчества привлекла внимание западных теоретиков. Теория видения мира стала рассматриваться как своего рода открытие в социологической теории. Согласно описанию Ж. Дювиньо, дискуссии в Руайямонте и Серизи о новом значении термина видение мира напомнили споры об авангардистском театре Бекетта и Адамова<sup>33</sup>. Появились многочисленные и противоречивые отклики на книги Гольдмана «Скрытый бог» и «Диалектические исследования», в которых впервые подробно разрабатывалось это понятие. Позднее концепция видения мира как источника культурного творчества встретила полное одобрение среди буржуазных исследователей и «неомарксистов».

Гольдман, по мнению западных теоретиков, придал понятию видения мира диалектический смысл, ввел его, по выражению немецкого социолога Р. Рёленса, «в рамки классических схем исторического материализма»<sup>34</sup>. Более того, категория видения мира является, с точки зрения буржуазных теоретиков, существенным «дополнением» марксизма. Так, Ж. Дювиньо утверждает, что по сравнению с охарактеризованной концепцией Маркса идея мировоззрения выглядит «обедненной», «незавершенной», «догматичной».

Однако те же самые авторы отмечают противоречивость понятия видения мира. Например, Ж. Дювиньо пишет, что это понятие «оборачивается у Гольдмана

то кантианским априоризмом, то структуралистской фрагментарностью»<sup>35</sup>.

В конечном итоге становится ясным, что данная концепция не только не приближает «генетический структурализм» к истинно диалектической социологии культуры, но, напротив, придает ей еще более непоследовательный, эклектический характер.

### **Теория прямой гомологии искусства и производства**

Пытаясь поставить свою логически шаткую конструкцию на «материалистический» фундамент, Гольдман выдвигает постулат прямой гомологии структур экономики и произведений духовной культуры. Наиболее четко сформулирована эта точка зрения в его книге «К социологии романа». Роман представляется ему наиболее гомологичным экономической жизни общества, так как дает наиболее всестороннее изображение реальности. Существует, пишет он, строгая гомология между формой романа и повседневной экономической жизнью общества. «Две структуры — важного жанра романа и (экономики) обмена — оказываются ... гомологическими до такой степени, что можно говорить о единой структуре, проявляющейся в двух планах»<sup>36</sup>. Иными словами, происходит прямое транспонирование экономической реальности в литературную.

Гольдман развивает концепцию реификации (овеществления) культурных ценностей, выражающейся в «универсальной деградации» героя и мира художественного произведения.

В основе теории универсальной деградации лежит тезис раннего Лукача о замене жанра эпоса так называемым романом проблематического героя. Имеется в виду роман, герой которого находится в конфликте с деградирующим миром, и самая ценность личности этого героя проблематична. В процессе разворачивания конфликта сам герой также деградирует (романы Сервантеса, Стендаля и др.).

Исходя из указанного тезиса и из постулата «разрастающегося онтологического зла», выдвинутого феноменологом Р. Жираром<sup>37</sup>, Гольдман дает собственное определение романа: «Это история поиска аутентичных ценностей деградирующими средствами в деградирующем

обществе, и деградация — в отношении героев — проявляется в основном в опосредовании, в редукции аутентичных ценностей до имплицитного (скрытого) уровня, в исчезновении их как выраженных реальностей»<sup>38</sup>. Очевидно, автор стремится сформулировать максимально обобщенное определение романа, соединяющее в себе этический, эстетический и историко-социологический аспекты.

Гольдман выделяет два этапа деградации этого литературного жанра. Первый, переходный, характеризуется попытками заменить биографию как содержание романа ценностями, порожденными различными идеологиями. Но поскольку в западных обществах эти ценности проявлялись якобы слишком слабо, чтобы породить собственные литературные формы, то они могли служить лишь дополнением к уже существующей форме, теряющей старое содержание. Основными в этот период являются, как считает Гольдман, идеи объединения и коллективной реальности (институт, семья, социальная группа, революция и т. д.).

Например, романы А. Мальро «Завоеватели» и «Королевская дорога» принадлежат, по мнению Гольдмана, к числу последних великих попыток создать роман проблематического героя при полном сознании того, что жизнь героя недостаточна сама по себе и, чтобы сделать ее значительной, нужно выйти за ее пределы в определенный социальный и исторический контекст. Если Дон Кихот, Жюльен Сорель, Эмма Бовари, утверждает Гольдман, были интересны своей собственной психологией, то Гарик и Перкан неотделимы от их действия (первый связан с революцией в Китае, второй — с национально-освободительным движением на Среднем Востоке).

Второй этап деградации жанра романа, по мнению Гольдмана, начинается с Кафки. Этот период характеризуется, как полагает автор «генетического структурализма», прекращением всяких попыток заменить проблематического героя и индивидуальную биографию какой-либо реальностью и превращением произведения в роман «отсутствия сюжета», роман отсутствия всякого прогрессивного поиска. Если Лукач характеризовал традиционный роман афоризмом: «Началась дорога — окончено путешествие», то Гольдман перефразирует его в отношении новых форм, отбрасывая первую половину изречения: «Существует стремление, но путешествие окончено» (о Кафке и Натали Саррот) или: «Путешествие окончено,

а дорога никогда не начиналась» (о трех первых романах Роб-Грийе)<sup>39</sup>.

Проблематический герой превращается у Роб-Грийе в некоего пассивного зрителя, наблюдающего даже не реальные события, а события воображаемые, мифологизированные. Человеческое деяние, факт (например, в «Зрителе» Роб-Грийе — убийство маленькой девочки) потерял реальное значение вследствие равнодушия к нему зрителей. Личность проявляется не в поступках и эмоциях, а в окружающих ее вещах, через которые она едва просматривается. По мнению Гольдмана, Роб-Грийе ярче всех сумел показать героя нового, «постиндустриального», «саморегулирующегося» общества, его возрастающую пассивность. Правильнее будет, полагает Гольдман, называть это явление не только деполитизацией, но глубже: десакрелизацией, дегуманизацией, реификацией личности. Гольдман называет Роб-Грийе наиболее реалистическим писателем современности.

Автор «генетического структурализма» считает эту модификацию жанра попыткой спасти форму романа как таковую, ибо ей придается содержание, в чем-то родственное традиционному роману (по Гольдману, это литературная форма проблематического поиска при отсутствии позитивных ценностей), однако существенно отличающееся от него, так как уничтожаются два основных элемента специфического содержания романа: психология проблематического героя и сюжет.

Примером деградации жанра романа в результате исчезновения веры в позитивные ценности служит у Гольдмана творчество Мальро. Рассматривая произведения этого писателя во временной последовательности, он выдвигает следующую гипотезу о связи художественной формы с социально-философскими установками.

*Собственно литературное* творчество писателя, его способность создавать с помощью воображения конкретные миры в реалистической манере непосредственно связаны с верой в гуманистические ценности, универсально доступные для всех людей; концептуальные же произведения коррелируют с отсутствием такой веры. Мальро в период между созданием романов «Завоеватели» и «Удел человеческий» — это художник, верящий в *универсальные ценности*, хотя они для него проблематичны. Мальро в период написания «Годов презрения» и «Надежды» верит в универсальные и «прозрачные» человеческие ценности,

хотя и находящиеся под большой *угрозой*. Автор лирического эссе «Орешники Альтенбурга», по форме стоящего между литературным произведением и концептуальным размышлением, рассказывает о своем разочаровании, но все еще ищет оснований для веры в гуманизм. А затем, пишет Гольдман, Мальро совсем отходит от собственно литературы, хотя его мастерство возрастает.

Как видим, теория гомологии являет собой весьма характерное для Гольдмана сочетание отдельных оригинальных догадок с противоречивостью эклектика. Его социологические конструкции громоздки и непоследовательны. Так, например, он утверждает, что согласно Марксовой теории товарного фетишизма в обществах, производящих на рынок, коллективное сознание все больше теряет свою активность и имеет тенденцию к превращению в простое отражение экономической жизни, к исчезновению. На этом основании теория гомологии упраздняет коллективное сознание из трехчленки «реальность — сознание — искусство».

Здесь мы подошли к самому глубокому противоречию гольдмановской социологии культурного творчества. С одной стороны, Гольдман понимает духовную культуру как продукт деятельности коллективного субъекта, как максимальное приближение к «возможному сознанию» группы. С другой — элемент сознания в художественном творчестве не присутствует. «Категориальные структуры, управляющие коллективным сознанием и транспонированные в созданный художником воображаемый мир, — пишет Гольдман в одной из последних своих работ, — не являются ни сознательными, ни подсознательными во фрейдовском смысле слова, предполагающем подавление; это феномены бессознательные, такого же типа, как механизмы управления мускульными или нервными функциями, определяющими особенности наших жестов, не будучи при этом ни осознанными, ни подавляемыми»<sup>40</sup>.

Автор «генетического структурализма» обвиняет в субъективизме и марксистские, и немарксистские работы по социологии литературы, связывающие произведение с коллективным сознанием породившей его группы.

Каким же образом осуществляется на практике прямая гомология экономики и искусства?

Гольдман выдвигает гипотезу «конвергентного действия» четырех факторов гомологии. Первый — это рождение в сознании членов буржуазного общества так

называемой категории опосредования. Дело в том, что модель буржуазного общества, описанная Марксом в «Капитале», буквальным образом воспроизводится Гольдманом как модель развития, например, жанра романа. С возникновением меновой стоимости, опосредующей потребительную стоимость, возникает опосредующее начало и в литературе. Любовь, дружба и прочие аутентичные (подлинные) ценности опосредуются ценностями ложными — богатством и социальным престижем. В век рыночного производства потребительная стоимость становится имплицитной точно так же, как аутентичные ценности в литературных произведениях.

Итак, первым из четырех конвергентных факторов гомологии является все более широкое распространение в сознании *всех* членов общества опосредующих ценностей с тенденцией к полной замене мышления ложным сознанием, в котором опосредующая ценность станет абсолютной, а опосредуемая — полностью исчезнет. Гольдман подводит, таким образом, гносеологическую базу под тезис о духовной однородности (гомогенности) буржуазного общества, т. е. об отсутствии классового разделения и борьбы идеологий.

Вторым фактором реализации гомологии является наличие в данном обществе так называемых проблематических индивидуумов, т. е. лиц, чье мышление и поведение остаются подчиненными «качественным ценностям». Это в основном творческие личности — писатели, художники, философы, теологи, предприниматели. Их устремления направлены прежде всего на качество их работы, хотя и не могут полностью избежать воздействия рынка и принятия реифицированного общества. Иначе говоря, существует некая (внеклассовая) среда, порождающая творцов духовной культуры, одинаковым образом противостоящая царству опосредования и ложного сознания.

Из вышесказанного выводится третий фактор реализации прямой гомологии: значительное произведение может возникнуть только при наличии в обществе в целом либо средних слоях его некоего аффективного и неконцептуализированного недовольства, аффективного стремления к качественным ценностям. Заметим, что Гольдман подчеркивает «неконцептуализированный», т. е. фактически неосознанный характер этого всеобщего недовольства.

И, наконец, четвертый из конвергентных факторов — наличие в товарном обществе системы универсальных общепризнанных ценностей. Это ценности либерального индивидуализма, связанные с существованием конкретного рынка, — свобода, равенство, собственность — и их производные — терпимость, права человека, развитие личности и т. д. Эти ценности, по мнению Гольдмана, обусловили развитие категории индивидуальной биографии — конститутивного элемента классического искусства, особенно романа.

Гольдман подтверждает свою гипотезу о четырех факторах реализации прямой гомологии тем, что когда один из них — индивидуализм — стал вытесняться в результате изменений в экономической жизни и появления картелей и монополий, то параллельно стала изменяться и форма романа. Постепенно произошло растворение и исчезновение героя — индивидуальной личности. Деградация романа как жанра явилась следствием универсальной деградации мира.

Итак, социология романа, по мнению Гольдмана, заключается в полном выведении этого жанра за пределы классово-идеологической борьбы, за рамки развития общественной мысли. Литература предстает совершенно однородным явлением, опирающимся на некие аффективные, неконцептуализированные психологические процессы. Фактически эти процессы не поддаются рациональному социологическому анализу вследствие своего расплывчатого и нерасчлененного характера.

Роман в той форме, в какой анализировали его Лукач и Жирар, утверждает Гольдман, представляется не перенесением в план воображения структур сознания той или иной отдельной группы, а выражением поиска ценностей, «не отстаиваемых реально ни одной группой, имплицитно определяемый экономической жизнью для всех членов общества»<sup>41</sup>.

В своей категоричности Гольдман нередко доходит практически до абсурда. Его теория приводит, в частности, к парадоксальному утверждению, что из числа значимых структур, достойных самостоятельного изучения, следует полностью исключить исторический процесс развития искусств. Определять генезис произведения, скажем, литературными влияниями — это, по мнению Гольдмана, «университетский» (в данном контексте идеалистический) предрассудок<sup>42</sup>. «Автономными структу-

рами» следует считать лишь отдельные произведения или совокупность произведений одного автора. Соотношение же произведений можно объяснить лишь через посредство структур социальных, внешних (экзогенных) по отношению к гуманитарной культуре.

Из этого парадокса теории гомологии следует еще один парадокс. Если произведения духовной культуры, даже полярно противоположных направлений, находятся в рамках одного и того же глобального общества (социальной тотальности), то они не могут быть радикально разделены. Так, Гольдман, как мы уже отмечали ранее, всерьез рассуждает о существовании достаточной близости между марксизмом и «университетской философией» Шопенгауэра и Гайма, неокантианством и «университетским позитивизмом» и даже о близости марксизма к реакционной концепции Хайдеггера.

На этом примере особенно ясно видна непоследовательность гольдмановской социологической концепции. Именно социальный анализ подменяется в ней абстрактными и голословными спекуляциями, к которым можно отнести и теорию гомологии. Одна из основополагающих концепций «генетического структурализма», она представляет собой нечто вроде связующего звена между вульгарным социологизмом и внешней его противоположностью — субъективным идеализмом (как ни отрещивается Гольдман от обвинения его в субъективизме).

Теория гомологии является одним из наиболее уязвимых мест гольдмановской социологической конструкции. Ее подвергли критике даже его сторонники. Так, Ж. Муйо, ученица Гольдмана, в своем выступлении на Брюссельском международном конгрессе по социологии литературы (1964) отмечала, что гипотеза о гомологии между психологией творчества, художественной продукцией и формой обмена, экономическим положением творцов недостаточна: «Между первым и вторым следует найти опосредующие звенья»<sup>43</sup>.

Р. Реленс относит «ударную формулировку» гомологии к «крайностям» теории Гольдмана<sup>44</sup>. Возражает против этой концепции и Р. Пэнкот, подчеркивая, что духовное творчество не только отражает экономическую жизнь, но и анализирует ее.

Позднее Гольдман несколько модернизировал свою теорию, сместив акценты. С одной стороны, он уточнил, что имеет в виду гомологию не содержания социальной

жизни и культурного творчества, а лишь ментальных структур, — того, что можно назвать категориями, организуемыми одновременно и эмпирическое сознание данной социальной группы, и воображаемый мир, созданный художником. Содержания могут быть «абсолютно гетерогенны и даже противоположны», но структурно гомологичны<sup>45</sup>.

С другой стороны, он подчеркнул, что имеет в виду именно развитое капиталистическое общество. В этом обществе по сравнению с обществом докапиталистическим происходят существенные изменения в производстве и породившем его социальном укладе. Гомология больше не проходит через сознание какой-либо группы. Если мир классического романа (до романа проблематического героя XIX в.) был структурой, относительно гомологичной повседневной жизни людей, если в той и другой высшей ценностью были автономия и развитие индивидуума, то в дальнейшем ценности резко разошлись и производство стало уже не самовыражением социальной группы, а выражением духа сопротивления этой группе или, по крайней мере, неприятия ее. Вот почему, утверждает Гольдман, в связях искусства с реальностью отсутствуют промежуточные структуры, т. е. коллективное сознание группы (или, на языке марксизма, классовое сознание). Ведь это сознание, по его мнению, не отражается в производстве, а противоречит ему.

Теория гомологии распространяется на все искусство в целом. Антагонизм между миром, изображенным в произведении, и реальной жизнью социальной группы, пишет Гольдман, перерос рамки романа и распространился на другие области культурного творчества.

<sup>1</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humaines. Paris: Gallimard, 1970, p. 54.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Goldmann L. Le Dieu caché. Paris: Gallimard, 1956, p. 15.*

<sup>4</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humaines, p. 63.*

<sup>5</sup> См.: *Эльсберг Я. Социологизм в современном буржуазном литературоведении. — Вopr. лит., 1967, № 2, с. 47, 49.*

<sup>6</sup> *Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin: Malik, 1923, S. 39.*

<sup>7</sup> *Goldmann L. Lukács et Heidegger. Paris: Denoël, 1973, p. 86.*

<sup>8</sup> *Goldmann L. Recherches dialectiques. Paris: Gallimard, 1959, p. 111.*

<sup>9</sup> *Williams R. Literature and sociology: in memory of L. Goldmann. — New left review, London, 1970, N 66, p. 10.*

<sup>10</sup> *Goldmann L. Marxisme et sciences humaines, p. 108.*

- <sup>11</sup> *Goldmann L.* Recherches dialectiques, p. 146.
- <sup>12</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 210.
- <sup>13</sup> *Goldmann L.* Théâtre de Jénet. — In: Contributions à la sociologie de la connaissance. Paris, 1967, p. 110.
- <sup>14</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman. Paris: Gallimard, 1964, p. 11.
- <sup>15</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 215—217.
- <sup>16</sup> *Goldmann L.* Le Dieu caché, p. 25.
- <sup>17</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 115.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 331.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 333.
- <sup>20</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle. Paris: Anthropolos, 1970, p. 8.
- <sup>21</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2. с. 40.
- <sup>22</sup> Цит. по: *Easer F. G. Lukács — L. Goldmann.* L'aventure discursive. — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1974, N 1, p. 166.
- <sup>23</sup> *Goldmann L.* Recherches dialectiques, p. 100.
- <sup>24</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle, p. 68.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 60.
- <sup>26</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 124.
- <sup>27</sup> *Goldmann L.* Un structuralisme génétique. — In: Littérature et société, p. 198. Problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature. Colloque organisé conjointement par l'Inst. de sociologie de l'Univ. Libre de Bruxelles et l'École pratique des Hautes études (6-e sect.) de Paris du 21 au 23 mai 1964. Bruxelles, 1967, p. 198.
- <sup>28</sup> *Duvignaud J.* Goldmann et la «vision du monde». — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 552.
- <sup>29</sup> *Goldmann L.* Une structuralisme génétique. — In: Littérature et société, p. 199.
- <sup>30</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 220.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 198.
- <sup>32</sup> *Goldmann L.* Recherches dialectiques, p. 57.
- <sup>33</sup> *Duvignaud J.* Goldmann et la «vision tragique». — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 549.
- <sup>34</sup> *Roelens R.* Les avatars de la médiation dans la sociologie de Lucien Goldmann. — L'Homme et la société, Paris, 1970, N 15, p. 296.
- <sup>35</sup> *Duvignaud J.* Goldmann et la «vision tragique». — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 552.
- <sup>36</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 24—26.
- <sup>37</sup> *Girard R.* Mensonge romantique et la vérité romanesque. Paris: Grasset, 1961.
- <sup>38</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 16.
- <sup>39</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 33.
- <sup>40</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle, p. 301.
- <sup>41</sup> *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman, p. 29.
- <sup>42</sup> *Goldmann L.* Une structuralisme génétique. — In: Littérature et société, p. 196, 197, 208.
- <sup>43</sup> *Goldmann L.* Une structuralisme génétique. — In: Littérature et société, p. 82.
- <sup>44</sup> *Roelens R.* Les avatars de la médiation dans la sociologie de Lucien Goldmann. — L'Homme et la société. Paris, 1970, N 15, p. 304—305.
- <sup>45</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle, p. 300—301.

## ПЕССИМИЗМ «СТРУКТУРНО-ГЕНЕТИЧЕСКОЙ» СОЦИОЛОГИИ

На основании своих теоретических построений Гольдман моделирует эволюцию духовной культуры в условиях современного капиталистического общества. Его культур-социологическая концепция, сопровождающаяся довольно резкой социальной критикой, весьма высоко оценивается на Западе.

Буржуазные и леворадикальные социологи единодушно включают автора «генетического структурализма» в число борцов за гуманизм. Р. Лалман пишет, что, глубоко понимая Паскаля и восхищаясь его философией, Гольдман тем не менее не следовал ей в своей повседневной практике: напротив, его деятельность противоречит «апологии бегства» Паскаля. Он «боролся за уничтожение башен из слоновой кости... Это был тип общественного философа, — заключает Лалман, — место которого в центре города», который «живет дыханием города»<sup>1</sup>. Работы Гольдмана свидетельствуют о том, утверждает Р. Уильямс, что в эпоху социального и экономического кризиса достижение ясности и значимости в важнейших гуманитарных исследованиях непосредственно связано с борьбой за гуманистические средства и цели. Основная проблема современности для Гольдмана, пишет он, поиск гуманного «значимого сообщества, способа восприятия, и бытия, и действия в мире»<sup>2</sup>. Г. Маркузе пишет о «глубоком постижении Гольдманом того, что капиталистическое общество разрушает все ценности», что «силы варварства и нового фашизма» наступают на веками создававшиеся культурные ценности. Но и в страдании, продолжает Маркузе, он «не утратил своей улыбки знания и надежды, своей веры в освобождение»<sup>3</sup>. Р. Бастид отмечает, что Гольдман дал «оригинальный теоретический анализ» современного западного общества, и целью этого анализа было — выявить пути, ведущие к гуманистическому социальному строю<sup>4</sup>.

Особенно последовательно проблема гуманизма ставится автором «генетического структурализма» в последних работах «Марксизм и гуманитарные науки» и

«Культурное творчество в современном обществе». В этот период он много пишет о современном осмыслении указанной проблемы в культурном, социально-философском и политическом аспектах. Основной задачей современного человечества является, по его мнению, решение проблемы взаимоотношений между реальностью и гуманистическими ценностями.

Степень свободы личности является, согласно определению Гольдмана, главным критерием социального прогресса. Он предлагает два значения понятия свободы. Существует, утверждает он, «свобода от» («Freiheit von», «liberty from») и «свобода для» («Freiheit zu», «liberty to»). Примером первого значения может служить свобода от каких-либо юридических ограничений (свобода пользования библиотеками и т. п.). «Свобода для» — это свобода создания таких предпосылок, которые смогли бы обеспечить «свободу от»: так, можно говорить о свободе строительства такого количества библиотек, чтобы все смогли ими пользоваться<sup>5</sup>. Аналогом понятия «свобода от», по Гольдману, является понятие индивидуальная свобода. «Свободу для» он определяет как коллективную свободу. Разумеется, пишет он, эти понятия диалектически взаимосвязаны. Всякое расширение или сужение коллективной свободы носит индивидуальный характер, а всякое изменение границ свободы индивидуальной имеет коллективный характер. Но именно возрастание степени коллективной свободы позволяет, по мнению Гольдмана, говорить об историческом прогрессе. Индивидуальная свобода, напротив, есть специфическая ценность, связанная с определенными историческими моментами. Она — лишь одна из возможных структур в рамках истории как процесса развития коллективной свободы. В качестве примера исторических периодов сравнительно высокого развития индивидуальной свободы Гольдман приводит эпоху античной Греции, отчасти Рима и в особенности — эпоху развития западного общества, начиная с появления средневековых городов и вплоть до начала двадцатого века. Эта свобода, пишет Гольдман, в настоящее время подвергается серьезной угрозе опустошения изнутри формами, которые принимает ныне то самое западное общество, которое некогда обеспечивало ее развитие.

Вновь оперируя формулировками, внешне близкими к марксистским, Гольдман упускает из виду важнейшее: социально-классовую конкретизацию, реальное содержа-

чие понятия свободы в каждую эпоху. По этой причине вышеприведенные рассуждения носят в основном поверхностный и субъективистский характер.

### **«Растворение индивидуума». Проблема личности в «индустриальном обществе»**

Современное капиталистическое общество, по мнению Гольдмана, содержит в себе тенденцию к подавлению индивидуальной свободы, растворению индивидуума в трансиндивидуальном субъекте.

Такое ограничение личности в рамках «организованного капитализма» обусловлено рядом факторов. Один из них — влияние реальной социальной и экономической жизни — особенно рельефно проявляется в трех аспектах: а) все более исключительное положение высшей касты исполнителей; б) исчезновение ответственности у рядового большинства в обществе; в) общий подъем жизненного уровня и возрастание возможностей потребления. Причем именно повышение жизненного уровня облегчает людям принятие двух других элементов реальности. Рост потребления способствует психологической адаптации людей к существующему общественному укладу. Эта адаптация облегчается также всей системой интеллектуальной деятельности общества, в которой все более значительную роль играют средства массовой информации, являющиеся небывало эффективным способом проведения в сознание большинства людей ценностей не истинных (аутентичных), а ложных, способствующих общему процессу дегуманизации.

Гольдман цитирует высказывание Д. Рисмена о переходе от общества, регулируемого изнутри, к обществу, регулируемому извне. Э. Фромм, пишет он, блестяще иллюстрировал эту мысль, выступая на конгрессе в Дубровнике: если раньше люди путешествовали с целью обогащения знаний, позже туристы брали с собой фотоаппараты, то теперь «путешествуют только фотоаппараты, сопровождаемые туристами»<sup>6</sup>.

В поисках генезиса указанного явления Гольдман предпринимает попытку собственного анализа современного «индустриального общества». По его мнению, на Западе происходит сейчас двоякий процесс или даже два противоположных процесса.

С одной стороны, возрастает «авторитарная и дирижистская» тенденция руководства экономическим развитием — руководства вне традиционных социальных и юридических рамок. Появление этой тенденции объясняется необходимостью замены старой экономической системы, управляемой «свободным рынком», ибо она уже не оправдывает себя вследствие своего кризисного и анархического характера.

С вмешательством государства в экономическое управление все более сужается круг технократов, принимающих решения, и расширяется круг специалистов, обладающих статусом простых исполнителей. Происходит постепенная замена довольно широкого слоя независимой знати группой, которую ряд теоретиков называет новым рабочим классом. Гольдман предлагает более адекватное, с его точки зрения, название: новые средние служащие. Указанная социальная группа состоит из более или менее квалифицированных специалистов, находящихся на таком же (а иногда и более высоком) жизненном уровне, как прежняя знать, но не характеризуемых уже ни прежним статусом, ни прежней степенью ответственности. Современный средний специалист занят в первую очередь исполнением своих непосредственных и ограниченных функций, т. е. является максимально добросовестным и эффективным исполнителем чужих решений, в принятии которых он никак не участвует.

Подобная авторитаристская структура проникает во все социальные сферы. С промышленных предприятий она распространяется на другие институты, в частности на семью. Так, в семьях технократов доминирует авторитаризм главы семьи. С другой стороны, глава семьи новых средних служащих уже не является профессионально и социально подготовленным для того чтобы возлагать на себя, как прежняя независимая «знать», ответственность за отношения в семье. В этом, по Гольдману, кроется объяснение корреляции между возрастанием иерархического и авторитарного характера социальных отношений и возрастающей либерализацией семейной жизни в средних слоях при уменьшении авторитета родителей и в особенности отца.

Структурные изменения общества ведут к серьезным изменениям социального положения молодежи, в частности студенчества. Гольдман выдвигает собственную версию о причинах студенческого движения 1968 г., до сих пор

волнующего многих представителей западной общественной мысли. С его точки зрения, при существующей социальной системе функции университетов коренным образом меняются. Они теперь должны обеспечивать переход студенческой массы от либеральной семейной структуры к авторитарной и иерархизированной социальной структуре, превращать молодых людей, привыкших к относительно высокой степени независимости, в специалистов, готовых включиться в социальную и экономическую иерархию в качестве простых исполнителей. Отсюда — постепенное превращение «критического и либерального» университета в университет авторитарный, порождающий и поощряющий мандаринат.

Университет, по мнению Гольдмана, больше не соответствует ни традиционным общественным требованиям демократизации, ни потребностям адаптации к социальным отношениям. Кроме того, он уже не способен обеспечить условия удовлетворительной передачи знаний в эпоху, когда быстрый их прогресс исключает стабильные авторитеты и часто ведет к тому, что средние преподавательские слои (исследователи, ассистенты и даже часть наиболее развитых студентов) оказываются более компетентными, чем те, кто занимает высшие иерархические посты (профессора, директора лабораторий или учреждений). Поэтому наряду с «наполеонистским укладом» в университете имеет место противоположное явление — замена духа власти коллективным духом, товариществом между исследователями, «дружным и демократическим сотрудничеством внутри исследовательских или учебных групп»<sup>7</sup>.

Положение в университетах Гольдман считает одним из частных случаев проявления глобального социального процесса столкновения тенденции к авторитаризации и жесткой иерархизации общества, к ослаблению ответственности и возрастающей пассивности низших социальных слоев, с одной стороны, и роста сопротивления насилию над личностью — с другой. Возрастание экономических возможностей общества порождает проблему адаптации к ним социальных отношений. Ведь повышение жизненного уровня делает все менее рациональными авторитарные и «дирижистские» отношения, порожденные заботой исключительно о производительности труда. Чем более богатым делается общество, пишет Гольдман, тем больше возрастает значение культуры, свободы и

аутентичной личной удовлетворенности по отношению к принципу эффективности в производстве материальных благ, и тем большее количество новых слоев квалифицированных рабочих, техников и специалистов начинают стремиться к отказу от одномерного статуса простых исполнителей. У представителей этих слоев возникает возрастающая потребность в изменении технических и экономических социальных структур.

\* \* \*

Итак, «генетический структурализм» несет в себе еще одно противоречие. С одной стороны, в нем повторяются традиционные буржуазные теории о неизбежности распада личности и гибели духовной культуры в результате прогрессирующего процесса отчуждения.

Гольдман, равно как и его буржуазные и леворадикальные коллеги, не видит предпосылок зарождения новых форм духовной культуры, и потому его позицию можно определить как негативную и пессимистическую. В сущности, «диалектическая» теория Гольдмана весьма близка к «негативной диалектике» леворадикалов, от которых он так стремился отмежеваться. Наиболее четко это выражено в исследовании «Театр Жана Жене». Одно из последних произведений Жене — драма «Ширмы» — является, по мнению Гольдмана, «первой во французском авангардистском театре значительной пьесой, которая... выводит на сцену героя, позитивного в своей негативности»<sup>8</sup>. «Глобальная значимость структуры» пьесы состоит в тотальном отрицании всех возможных обществ — от буржуазно-колонизаторского до идеально-демократического, в «победе» над любыми социальными укладами, заключающейся практически в уходе главного героя в небытие.

Несомненный интерес представляет оценка, данная концепции Гольдмана буржуазным исследователем Р. Реленсом. Последний, как мы уже упоминали, подчеркивает, что Гольдман практически полностью отрицает способность исследователя к объективному социологическому анализу общества прошлого, не деформированному настоящим и положением в этом настоящем самого исследователя. Р. Реленс усматривает за этим субъективистским перекосом определенного рода тенденциозность позиции самого Гольдмана. За описанием трагического видения янсенистской интеллигенции XVII в., по мнению

Реленса, явно сквозит сочувствие этому трагическому видению, и даже более — идентификация с ним. Реленс удачно ссылается в этой связи на известную характеристику М. Мерло-Понти, развивая его мысль о так называемом «западном марксизме» как «особом марксизме страты интеллигенции», испуганной революционным подъемом рабочего движения, непредсказуемым взлетом и неустойчивостью западного общества, — «марксизме» разрозненных, оппозиционных группок<sup>9</sup>.

С другой стороны, сам Гольдман отрицает приписываемое ему трагическое видение<sup>10</sup>.

Он утверждает, что его «диалектическая социология» ориентирована на будущее. Гольдман называет себя марксистом, а марксизм, по его собственному признанию, является учением не просто устремленным в будущее, а по самой сути своей оптимистическим. Каковы же истоки гольдмановского оптимизма и можно ли считать их научно состоятельными?

### **«Гуманистический марксизм» и проблема будущего**

Считая себя марксистом, Гольдман стремится теоретически отмежеваться от традиционных буржуазных пессимистических концепций «заката Европы». Так, он критикует основные позитивистские теории «университетской социологии», в частности концепцию «конца идеологии» Р. Арона и Д. Белла, являющуюся, по его мнению, консервативной и апологетической. Теория «исчезновения внутреннего радара» Д. Рисмена представляется ему более научной и прогрессивной как в философском, так и в критическом отношении. Тем не менее он не приемлет и эту теорию.

Положительно оценивает Гольдман концепции представителей франкфуртской школы. По его мнению, они являются «самыми драгоценными» свидетельствами кризиса гуманизма и культуры, развивающегося внутри современного «организованного капитализма»<sup>11</sup>. Гольдман выделяет в этом плане работы Хоркхаймера, Адорно, Маркузе, Хабермаса, Фромма, хотя и отмечает, что Хабермас и Фромм занимают несколько особую позицию. Основное внимание уделяет он теории Маркузе, который более подробно, чем другие франкфуртцы, обосновал идею трансиндивидуального разума, отвергающего «общество потребления». Маркузе, утверждает Гольдман, видит

«опасность и угрозу» для культуры, свободы и развития индивидуумов именно там, где Д. Белл и Р. Арон усматривают «спасительную и желанную надежду»<sup>12</sup>.

Однако в теории Маркузе, отмечает автор «генетического структурализма», содержится существенный элемент, который роднит его с консервативными концепциями Белла и Арона. Имеется в виду его утверждение о стабилизации, хотя бы и относительной, социальных отношений в западном «индустриальном обществе» и об отсутствии серьезных сил сопротивления внутри этого общества.

Между тем выступления французских студентов в мае 1968 г., утверждает Гольдман, показали, что становление «организованного капитализма» — процесс гораздо более сложный и многосторонний, чем представлялось ранее Маркузе. В результате последний должен был пересмотреть свои прежние позиции, и уже в выступлении на коллоквиуме в Корсуле упомянул о подготовке новой работы под названием «По ту сторону одномерного человека». Однако в том же выступлении он вновь подчеркнул, указывает Гольдман, что отдает предпочтение «критической мысли» и стремлению к радикальной трансформации: он говорил об опасности удовлетворения частными изменениями. Интересно, что как раз на этом коллоквиуме Эрнст Блох указал на близость теории Маркузе к его, Блоха, утопической конструкции, а Маркузе фактически лишь с некоторыми оговорками признал ценность утопии Блоха, назвав его своим старшим наставником.

Гольдман отмежевывается и от «критической теории» франкфуртцев, сблизившейся в конечном счете в лице Маркузе с политической утопией Э. Блоха.

Он пытается дать собственный рецепт социального оздоровления. Чтобы защитить свободу человека и его надежду на создание такого общества, которое обеспечило бы возможность аутентичного развития, следует, по мнению Гольдмана, воздействовать параллельно и одновременно как на социальную и экономическую реальность, так и на сознание. Ибо всякое действие, социальное или экономическое, может быть искажено психологическим и интеллектуальным влиянием существующего общества на своих членов.

В большинстве стран, пишет Гольдман, господствующие слои с помощью системы массовых коммуникаций

мешают и рабочим и даже руководящим техническим кадрам осознать истоки своей неудовлетворенности, которые лежат гораздо глубже простого недовольства на уровне потребления и заключаются в общей дезадаптации человеческой структуры к социальной реальности. Подобный конфликт не разрешается посредством простого улучшения материального благосостояния. Между тем, утверждает он, в настоящее время вопрос сводится чаще всего именно к материальному аспекту.

Тем не менее чисто культурное действие, не опирающееся на реальный социально-экономический фундамент, также обречено на неудачу, утверждает автор «генетического структурализма».

Какие же акции предлагает Гольдман предпринять в целях изменения глобальной социальной структуры в сторону улучшения психологической адаптации личности, устранения или хотя бы сведения к минимуму различного рода «фрустраций», оздоровления социального, политического и экономического уклада современного мира?

Наиболее важная практическая проблема нашей эпохи, пишет он, состоит в том, чтобы определить, в каком направлении действовать, какую принять установку, чтобы способствовать приданию социальной эволюции иной ориентации. Необходимо переориентировать человечество на создание такого общественного уклада, который был бы способен реально обеспечить гармоническое развитие как индивидуального либидозного субъекта (который при современном уровне развития имеет право и возможность достигнуть более полного и интенсивного удовлетворения, чем в обществах прошлого, существовавших под давлением различного рода нехваток), так и интрасубъективной и социализированной личности.

Поскольку человеческие потребности по природе своей направлены в первую очередь на качественный аспект объектов, то, следовательно, нужно, утверждает Гольдман, чтобы вновь появились в сознании людей «качественные» отношения с вещами и с другими людьми. Достигнуть этого можно двумя путями: с одной стороны, возвращением (хотя бы формальным) к архаическим ценностям, с другой — «реальной и сущностной» ориентацией на возможности развития человека в будущем.

Проблема соотношения идеи конечности и ограниченности отдельного индивидуума с идеей ориентации

на будущее является, по мнению Гольдмана, тем камнем преткновения, перед которым останавливалось большинство исследователей. Решение этой проблемы посылить лишь для структурно-генетической социологии. Однако даже Фрейд и Пиаже, являющиеся для Гольдмана, как уже упоминалось, «великими вехами» на пути развития «генетического структурализма», не смогли адекватно разрешить противоречие. Более того, «сам» Маркс и «великий» Лукач, не говоря уже о менее значительных теоретиках, также не свободны здесь от «двусмысленности».

Гольдман не берется окончательно разрешить данную проблему, но дает общую формулировку: «Я думаю, что генетический структурализм предполагает... синтез между детерминизмом и финализмом»<sup>13</sup>. (Правда, тут же он оговаривается, что был «достаточно противоречив» в своих высказываниях по этому вопросу.)

В своих практических рекомендациях автор «генетического структурализма» пытается «усовершенствовать», «модернизировать» марксистское учение о социализме.

Он признает социалистическое общество позитивной альтернативой существующему порядку вещей, утверждая, что это общество способно обеспечить для своих членов столь же высокий и даже более высокий жизненный уровень, и при этом вместо дегуманизации социальной жизни привести к расцвету человеческой личности, к развитию чувства ответственности, создать социальный и экономический фундамент для подъема духовной и культурной жизни<sup>14</sup>. Общество социализма, утверждает Гольдман, будет не продолжением эволюции ремесленного общества в направлении либерального капитализма, а, напротив, воспроизведением традиционных ценностей западного гуманизма на том уровне, который позволит, наконец, придать им аутентичное содержание и обеспечить их полную реализацию. В этой культуре будущего возродятся почти исчезнувшие в современности трансиндивидуальные ценности, ибо в конце XIX — начале XX столетия аутентичный гуманизм уже приобретает оппозиционный и антибуржуазный характер, назревает потребность в радикальном изменении глобальной социокультурной структуры.

Однако позитивная программа Гольдмана остается на уровне абстрактных пожеланий. Он призывает завоевать массы не посредством отрицания материальных

благ, предоставляемых современными обществами (как проповедуют «новые левые»), а, напротив, перспективой значительного их увеличения. В этих целях необходимо, с одной стороны, строгий анализ современных западных общественных тенденций и их эволюции, а с друго́й — достаточное воображение, чтобы наряду с этой строгостью и опираясь на нее, можно было бы выработать план социалистической организации, который воспринимался бы как достаточно реальная возможность и не содержал ничего утопического и демагогического.

В сущности же гольдмановская программа создания социалистической организации является столь же утопической, как раскритикованные им концепции Маркузе и Блоха. Социалистическое учение сводится к попытке «заставить людей осознать» возможность лучшей, более демократической организации, чем существующая в современном обществе. Борьба за социализм, пишет он, становится борьбой за культуру, причем за культуру, являющуюся не монополией узкого слоя интеллигентов, а «универсальной и всенародной реальностью».

Таким образом, активный, наступательный дух марксистского гуманизма, его революционная направленность подменяется благими культуртрегерскими пожеланиями. Любопытна оценка «генетического структурализма», данная Г. Баумом. «Гольдман — марксист, — пишет он, — но он в то же время — нечто большее: он — гуманист»<sup>15</sup>. Баум дает весьма четкую характеристику этого «гуманистического» отличия гольдмановской позиции от марксистской: если представители марксистско-ленинской мысли считают трагическое объективно детерминированной реальией исторического процесса, которая может быть устранена путем рационального научного познания исторических взаимоотношений и исторического развития, то Гольдман считает возможным преодоление трагического лишь в результате веры человека в «высшее добро» социалистического общества и в возможность его реализации самим человеком. Осознанному социальному действию противопоставляется ... вера.

Характерно, что «гуманистический марксизм» Гольдмана нашел активную поддержку в клерикальных кругах. «Гуманизм и религия в произведениях Люсьена Гольдмана, Жан-Поля Сартра и Анри Дюмери», — так озагла-

лена статье в английском клерикальном журнале «Консилиум»<sup>16</sup>. Этот номер, посвященный проблемам гуманизма, был выпущен в Нью-Йорке отдельным изданием «Гуманизм и христианство»<sup>17</sup>. В указанной статье «марксист» Гольдман рассматривается как один из наиболее ярких представителей «гуманистического периода французской мысли»<sup>18</sup> в одном ряду с экзистенциалистом Сартром и известным католическим писателем Дюмери.

По-видимому, Гольдман дал повод клерикалам говорить о наличии религиозных тенденций в его теории, одобрительно отозвавшись в «Диалектических исследованиях» о работе Р. Биго «Марксизм и гуманизм. Введение в экономические труды Карла Маркса»<sup>19</sup>. Биго толкует марксизм с позиций неотомизма и ищет в нем гуманизм именно в христианском смысле.

\* \* \*

Таким образом, мы убедились, что теория «генетического структурализма» ни в каком отношении не оправдывает претензий ее автора на создание истинной, «аутентичной» марксистской социологической теории культуры. Идеологические позиции Гольдмана и его теоретические построения совершенно несовместимы с основными положениями марксизма. В действительности они являются одной из вариаций «неомарксизма» скорее «правого», чем «левого» толка.

Некоторые теоретики говорят о «гегельнизации» Гольдманом марксизма. Так, например, Э. Изер причисляет его к «материалистам-неогегельянцам»<sup>20</sup>.

С другой стороны, ряд буржуазных социальных философов трактуют мировоззрение Гольдмана как неокантианское. «Скорее Кант, чем Гегель, вел его дорогой марксизма»<sup>21</sup>, — пишет Г. Маркузе, возражая Изеру. С «неокантианским социализмом» сближает теорию и Г. Баум<sup>22</sup>. Таким образом, сами буржуазные теоретики довольно точно определяют сущность «генетического структурализма» как идеалистическую ревизию марксизма.

Если проанализировать «генетический структурализм» с точки зрения чисто логической последовательности, то становится очевидным, что эклектическая позиция не может не привести автора к нарушениям элементарной концептуальной связности. Так, весьма путанными пред-

ставляются его рассуждения о субъекте творчества: то он определяет характер творчества как «групповой», то как «негрупповой», и, чтобы увязать эти два полярно противоположных положения, ему приходится конструировать длинные ряды «промежуточных» факторов. К такой же процедуре прибегает Гольдман, пытаясь, с одной стороны, уравнивать марксистскую трактовку социокультурного феномена с позитивистскими, субъективистскими, эклектическими концепциями, а с другой — все-таки показать преимущества марксизма перед последними. С этой целью он пространно излагает «четыре принципиальных отличия» марксистской социологии культуры от немарксистской, которые мало что меняют в его общей концепции. Утверждая «общечеловеческий» характер произведений духовной культуры, ее ориентацию на «универсальные», «аутентичные» ценности, автор «генетического структурализма», как уже указывалось, постоянно подчеркивает диаметрально противоположность ориентации «сознания, эмоций и поведения» членов различных «творческих групп»: одни ориентированы «на глобальную реорганизацию человеческих отношений и отношения человека к природе», другие — «на глобальное сохранение существующей социальной структуры».

Непоследовательность, противоречивость теории «генетического структурализма» так или иначе отмечают многие ее интерпретаторы. Так, Г. Баум, один из наиболее обстоятельных оппонентов Гольдмана, указывает, что его терминология не отличается ни четкостью, ни постоянством. Ж. Дювиньо пишет: «Гольдман часто обнаруживает, что застрял между академической идеологией истории литературы и новым структуралистским догматизмом»<sup>23</sup>. Р. Уильямс отмечает, что противоречивость теории Гольдмана является несомненным свидетельством ее ограниченности<sup>24</sup>.

Между тем сам Гольдман весьма категорично заявлял, как мы помним, о своей «строгo монистической позиции»<sup>25</sup>, считая ее одним из главных достоинств сформулированной им социологической теории. Но позднее он вынужден признать, что был достаточно противоречив в своих формулировках основных принципов «генетического структурализма»<sup>26</sup>.

Остается добавить, что Гольдман-теоретик противоречит Гольдману — эмпирическому исследователю духовной

культуры. В таких работах, как «Скрытый бог», «Театр Жана Жене», в главах о творчестве Мальро и французском «новом романе» (в книге «О социологии романа»), в сборнике «Ментальные структуры и культурное творчество» мы найдем немало тонких наблюдений и остроумных гипотез по поводу конкретных текстов. Но ценность этих работ значительно снижается схематизмом, а порой и искажением смысла исследуемых произведений (особенно в статье о Мальро): социологический анализ слишком часто подменяется поверхностными и вульгарно-социологическими аналогиями (таковы оценки социального значения творчества Хайдеггера, Сартра, Мальро и др.).

Ж.-М. Пальме пытается оправдать эти весьма существенные недостатки ранней смертью Гольдмана, тем, что он «не имел возможности проверить» собственные гипотезы<sup>27</sup>. Однако другие западные критики выражают свое мнение более резко. Так, Э. Сэд в рецензии на «Скрытого бога» в «Партизан Ревю» указывает на бездоказательность утверждения Гольдмана, что «трагическое видение» Паскаля предшествует диалектической философии. «Он совершенно неясен,— пишет рецензент,— в вопросе о реальной исторической связи их и не выдвигает никаких предположений о том, как соотносятся Паскаль и Маркс». «Трагическое видение», резюмирует он, выглядит некоей «вневременной точкой зрения...»<sup>28</sup>.

Таким образом, ни в теории, ни в конкретном исследовании художественных и философских произведений «генетический структурализм» Гольдмана не смог стать тем «диалектическим» переворотом в социологии культуры, на который претендовал его автор. Вместо дальнейшего развития последовательно марксистской теории культуры Гольдман предпочел пойти по пути эклектического объединения отдельных положений марксизма (к тому же в искаженной и вульгаризированной их интерпретации) с одной из вариаций идеалистической элитистской теории культуры.

<sup>1</sup> *Lallemand R.* En guise d'introduction. — *Revue de l'Institut de sociologie*, 1973, N 3/4, p. 501.

<sup>2</sup> *Williams R.* Literature and sociology in memory of L. Goldmann. — *New left review*, London, 1970, N 67, p. 18.

<sup>3</sup> *Markuse H.* Some general remarks on Lucien Goldmann. — *Revue de l'Institut de sociologie*, 1973, N 3/4.

<sup>4</sup> *Bastid R.* Lucien Goldmann (1913—1970). — In: *L'année sociologique*, 1970. Paris: Presses Univ. de France, 1971, p. 10.

- <sup>5</sup> Ср.: Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М.: Высш. школа, 1962. В этой книге подробно разработаны понятия «свободы от» и «свободы для» в контексте марксистско-ленинской концепции свободы.
- <sup>6</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 296.
- <sup>7</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 285.
- <sup>8</sup> *Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle, p. 336.
- <sup>9</sup> *Roelens R.* Les avatars de la médiation dans la sociologie de Lucien Goldmann. — L'Homme et la société, 1970, N 15, p. 303.
- <sup>10</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 116.
- <sup>11</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 322.
- <sup>12</sup> Ibid., p. 279.
- <sup>13</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 30.
- <sup>14</sup> Ibid., p. 297.
- <sup>15</sup> *Baum H.* Lucien Goldmann. Marxismus contra vision tragique? Stuttgart—Bad Connstatt, 1974, p. 199.
- <sup>16</sup> *Labbé Y.* Humanism and religion in the works of Lucien Goldmann, Jean-Paul Sartre et Henri Duméry. — Concillium, London, 1973, v. 6, N 9.
- <sup>17</sup> Humanism and christianity. New York: Herder, 1973.
- <sup>18</sup> Concillium, London, 1973, v. 6, N 9, p. 127.
- <sup>19</sup> *Goldmann L.* Recherches dialectiques, p. 303.
- <sup>20</sup> *Easer F. G.* Lukacs—L. Goldmann: L'aventure discursive. — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1974, N 1, p. 165.
- <sup>21</sup> *Marcuse H.* Some general remarks on Lucien Goldmann. — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 544.
- <sup>22</sup> *Baum H.* Lucien Goldmann. Marxismus contra vision tragique?. p. 199, 200.
- <sup>23</sup> *Duvignaud J.* Goldmann et la «vision du monde». — Revue de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1973, N 3/4, p. 554.
- <sup>24</sup> *Williams R.* Literature and sociology: in memory of L. Goldmann. — New left review, London, 1970, N 66, p. 10.
- <sup>25</sup> *Goldmann L.* Une structuralisme génétique. In: Littérature et société, p. 195, 197.
- <sup>26</sup> *Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines, p. 30.
- <sup>27</sup> *Palmier J.-M.* Goldmann vivant. — In: Esthétique et marxisme. Paris: Union générale d'éditions, 1974, p. 107.
- <sup>28</sup> *Said W.* A sociology of mind. — Partisan review, London, 1966, v. XXXIII, N 3, p. 446.

## О МЕСТЕ

## «ГЕНЕТИЧЕСКОГО СТРУКТУРАЛИЗМА»

## В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Несмотря на свою популярность среди буржуазных социологов, «генетический структурализм» не стал школой. Для этого ему не хватало, как мы могли видеть, ни достаточной глубины и масштабности, ни логической убедительности. Поэтому правомерно говорить лишь об учениках и последователях Гольдмана. Наиболее многочисленной среди них оказалась группа социологов литературы — тех, кто работал под его руководством в секции социологии литературы при парижской Высшей Практической школе и в Центре социологии литературы при брюссельском Свободном университете.

Ученики Гольдмана занимаются главным образом тем, что осуществляют на практике «структурно-генетические» исследования произведений художественной культуры. Так, Ж. Муйо анализирует творчество Стендаля, Ю. Ишахпур — Поля Низана, Ф. Гайяр — драму Ионеско «Носороги», фильмы Годара, Бюньюэля и Пазолини. Темой исследования учеников Гольдмана явились произведения Бодлера, Мопассана, Сент-Джон Перса, Мюссе, Роб-Грийе и др.

Конструктивными представляются исследования *Дж. Уоруика* и *М. Брюля*, посвященные франкоязычной канадской литературе<sup>1</sup>.

Поскольку эта литература является литературой социального меньшинства, утверждают оба исследователя, она особенно тесно связана с общественными проблемами. Так, например, романтическая поэма почти не имеет любовного сюжета. Коллективный образ мыслей (ср. гольдмановскую ментальную структуру. — С. М.) франкоязычных канадцев отмечен сильным влиянием национального духовенства и характеризуется четко выраженным патернализмом, который, как известно, играет значительную политическую роль в описываемой среде. Однако, утверждает Уоруик, до сих пор не существует достаточно разработанной практической теории преобразования данной социальной действительности в творческом воображении художника. Это должна быть,

по мнению Уоруика, именно социологическая теория. Попытка сконструировать подобную теорию была сделана еще в начале 60-х годов на коллоквиуме по проблемам франкоязычной литературы и общества, организованном Университетом Лаваль (в Квебеке)<sup>2</sup>. На этом коллоквиуме был рассмотрен ряд социологических теорий литературы, соотносящихся с идеологиями групп. Однако художественные произведения анализировались в основном именно с точки зрения отражения в них деталей реальности.

На коллоквиуме выяснилось, что большинство участников знакомы с «марксистской» теорией литературы Л. Гольдмана в первую очередь по его монографии «Скрытый бог». Однако, если Гольдман предназначал свою теорию только для анализа гениальных произведений, то канадские социологи литературы распространили ее на все художественные произведения, в том числе и посредственные. Таким образом, понятие видения мира было использовано в более широком, чем у Гольдмана, плане, в целях раскрытия не единичных идеально «согласованных» выражений глобального «сознания группы» («души народа», по терминологии Хайдеггера), а составляющих элементов этого сознания, которые в своей совокупности также дают целостную картину коллективной мысли через литературу как «эпифеномен» этой мысли. Более того, говорилось на конференции, чаще всего гений не является первым и уникальным выразителем видения мира социальной группы: ему предшествует ряд авторов, в произведениях которых это видение мира формулируется постепенно все более четко. Гениальное творение, в противоположность концепции Гольдмана, является завершающим этапом формирования согласованной концепции, которую выдвигает социально обусловленная коллективная мысль группы.

*Э. Кёлер*, немецкий исследователь, выступил на коллоквиуме в Брюсселе с докладом «Возможности социологической интерпретации, иллюстрированные анализом французских литературных текстов различных эпох»<sup>3</sup>.

Он отстаивает социологический подход к литературным произведениям — в отличие от «университетских» теоретиков литературы, утверждающих, что социология может свести творческую деятельность художника к простой «функции коллектива». Однако к социологическим формулировкам он относится с особой осторожностью,

подчеркивая необходимость диалектического сочетания социологических и художественных характеристик. Он предупреждает об опасности «потерять автономную эстетическую перспективу» искусства<sup>4</sup>, свести его к примитивному отражению классово-позиции художников или к отражению экономического уклада. Так же, как Гольдман (хотя и не ссылаясь на него), он пишет о трансформации исторической реальности в структурные элементы искусства.

Основное место в его докладе занимает социологический анализ конкретных произведений примерно в том же плане, в каком подходит к ним Гольдман. Свобода художника, утверждает он, состоит лишь в формах реализации его замысла; гений — лишь «сумма возможностей» своего времени.

### **Модификации «генетического структурализма»**

Одной из разновидностей «генетического структурализма» является теория, выдвинутая *Ж. Ленхардтом*. Ленхардт стремится объединить социологический подход к исследованию художественного произведения с собственно структуральным анализом на уровне «семантических микроструктур»<sup>5</sup>. Его статья «Семантика и социология литературы» являет собой попытку синтеза «генетического структурализма» со структурализмом традиционным (прежде всего с концепцией Р. Барта), попытку создания «семантической социологии».

До сих пор, утверждает он, социология литературы исследовала в первую очередь глобальное видение мира, выражаемое в произведении духовной культуры. Видение мира характеризовалось прежде всего согласованностью (когерентностью) составляющих его элементов не столько в смысле логической непротиворечивости, сколько в смысле «функциональности» элементов по отношению к целому.

Но если согласованность видения мира выявлялась путем включения произведения в более широкий социальный контекст, то Ленхардт ставит своей задачей выявить согласованность всех семантических структур («сем») произведения по отношению к целому, «глобальному означаемому», т. е. к видению мира.

Используемую структуралистскую терминологию

Ленхардт приводит к социологическому знаменателю. Текст, пишет он, не может рассматриваться как чистое противопоставление формы и сущности: он является скорее формой сущности (или содержания, или «глобального означаемого»). Он ссылается на А. Грейма, автора книги «Структуральная семантика», утверждающего, что сам факт оформленности содержания является знаком «категоризации мира»<sup>6</sup>. Эта категоризация может быть понята только в ее «социоисторической и культурной специфике»<sup>7</sup>. Так, нельзя считать роман Флобера «Мадам Бовари» явлением только литературным. Ленхардт полемизирует с Т. Тодоровым, утверждавшим, что «смысл „Мадам Бовари“» заключается в «противопоставлении романтической литературе»<sup>8</sup>. Роман «населен» не только литературными персонажами, но и совсем другими «людьми». «Смысл произведения — в иерархизированном упорядочении смысла, принадлежащего в сущности к иным сферам, чем литература»<sup>9</sup>.

Таким образом, Ленхардт, следуя Гольдману, полностью отвергает иной смысл художественного произведения, чем смысл внешний по отношению к нему. Гольдмановское понятие видения мира для него — универсальный и единственно возможный способ расшифровки всех смысловых иерархий исследуемого факта духовной культуры.

Ряд социологов литературы полемизирует с гольдмановской концепцией по частным вопросам. Так, Ж. Дюбуа (Льежский университет) посвящает свое исследование проблеме преобразования реальных социальных фактов в гармоническое художественное произведение. Он ставит работы Гольдмана в ряд наиболее значительных исследований по социологии творчества, открывающих новые пути и предлагающих новые модели в этой еще недостаточно разработанной и унифицированной дисциплине. Особенно импонирует автору введенное Гольдманом понятие «видение мира», трактуемое Дюбуа как тождественность между переживаемой художником реальностью и восприятием созданного им мира, с одной стороны, и этим миром и миром форм, собственно художественных средств — с другой<sup>10</sup>.

Однако, по его мнению, Гольдман не сумел раскрыть всего многообразия связей между реальностью и художественным творчеством, разработать достаточно адекватную методологию комплексного исследования литератур-

ного процесса, поскольку его концепция отрицает возможность взаимодействия произведений и взаимовлияния романистов. Только путем сравнительного анализа можно, по мнению Дюбуа, определить механизм взаимоотношений общества и литературы, механизм отражения в литературе реальных человеческих отношений, механизм культурного творчества в целом.

Кроме того, теория Гольдмана, указывает Дюбуа, в принципе совершенно не затрагивает вопросов социологического анализа художественной формы. В этом плане «генетический структурализм» противопоставлен структурализму Р. Барта. «В противоположность стилю, который есть естественный продукт индивидуума,— пишет Дюбуа,— Р. Барт дает понятие «письма» (*écriture*) как выбора тона, этоса, посредством которого писатель одновременно передает сигнал об акте литературы и устанавливает в языке определенный порядок, определенные ценности»<sup>11</sup>.

*Ш. Буази* (Национальный центр социальных исследований) в статье, посвященной анализу социологической причинности в художественном творчестве<sup>12</sup>, уделяет большое внимание «генетическому структурализму». Он рассматривает теорию Гольдмана в соотношении с культурологическими концепциями Ж.-П. Сартра, А. Лефевра, Р. Барта, Р. Будона, М. Фуко и других исследователей различных направлений. Гольдман, по его мнению, вносит значительный вклад в теорию структуры художественных произведений. «Под знаком марксизма» он разрабатывает теорию познания в аспекте «процедур включения великих тематических произведений (литературных, философских) в процесс социальной структуры»<sup>13</sup>.

Однако, считая эту концепцию плодотворной по замыслу, Буази с сожалением отмечает несостоятельность ее практической разработки. Гольдман, по его мнению, лишь ставит проблемы, не давая им никакого концептуального решения. Так, его теория гомологии структур производства социального сознания и производства «типических произведений» приводит к полному произволу в объяснении соотношения этих структур: ведь Гольдман не только не пытается рационально проанализировать это соотношение, а, напротив, подчеркивает «неосознанный», «неконцептуализированный» его характер.

Между тем Буази требует раскрытия именно реального

механизма гомогенизации структур внутренних и внешних по отношению к производству, а также генетического анализа их гетерогенности.

Понятие видения мира в гольдмановской трактовке не может служить, по мнению Буази, эффективным средством объяснения механизма «включения». Оно незаконно смешивает два аспекта: внутренней структуры произведения и идеологии группы, социального поведения класса <sup>14</sup>.

Социологическая причинность в произведениях духовной культуры, утверждает Буази, наиболее адекватно раскрывается в категории «видения мира». Однако он дает этой категории иную интерпретацию, определяя ее как проблему «артикуляции категорий *привилегированного* и *выбора* в отношении тематических компонентов произведения, его языка и смысла» <sup>15</sup>. Принцип Гольдмана, отмечает он, работает далеко не во всех случаях. Так, янсенистская идеология легко коррелируется с произведениями Паскаля и Расина, а, например, художественная культура во Франции 1920—1950 гг. может быть понята лишь при учете гораздо более широкого спектра факторов. Необходимо учитывать, полагает он, значительную автономию произведений культуры, многообразию и сложности составляющих структур (так, Буази ссылается на слова известного теоретика литературы П. Машерея о том, что «произведение особенно четко проявляется в том, что в нем не сказано, в своей связи с тем, что не является им» <sup>16</sup>).

Собственная позиция Буази является по существу еще более удаленной от социологического анализа, чем позиции структуралистов, Лефевра, Сартра, к которым он апеллирует. Не отрицая в принципе влияния объективной реальности, «контекста» на произведение, он видит это влияние гораздо более опосредованным, чем последние. Он предлагает заняться даже не «семиологией», а «грамматологией» произведений, сосредоточить основное внимание на грамматической и синтаксической структуре языка <sup>17</sup> и уже через нее определять искомый механизм включения в тотальность. Социолог *Ж. Мюри* (Бордоский университет) <sup>18</sup> посвящает основное внимание гольдмановскому понятию «возможного сознания».

Гольдман, по его мнению, дает недостаточно детальное объяснение специфики и корреляции «реального» и «возможного» сознания. Это приводит к произвольности

в выборе критериев для выявления отношений между классовым сознанием, произведением и публикой. Например, согласно, концепции автора «генетического структурализма», творец выражает мысли определенного слоя либо в силу своей принадлежности к этому слою, либо под влиянием биографических случайностей — все это не может дать, по мнению Мюри, точного определения социологических законов связи творца с произведением, произведения с публикой. Гольдман, указывает он, фактически просто рассматривает две структуры — «реального» и «возможного» сознания — параллельно друг другу, не прослеживая их органического единства в контексте социальной тотальности. Так, он ограничивается констатацией сходства янсенистских установок Паскаля и настроений придворной знати. Или прослеживая эволюцию романа XIX в., он лишь фиксирует изменение «возможного сознания» класса буржуазии, не видя трансформации взаимоотношений между всеми классами общества в условиях перерастания капитализма в империализм.

Однако «истинно научной» социологией духовной культуры Мюри считает не концепции Лукача—Гольдмана, акцентирующие «возможное сознание», а эмпирическое изучение «реального сознания» общественных групп. Социально-психологический анализ конкретного мышления индивидуума, полагает он, может преодолеть «догматическое» понятие о группах и стратах как замкнутых кастах, совершенно не связанных друг с другом. Ведь индивидуум, как известно, является членом не одной, а целого ряда групп: рабочий может одновременно принадлежать и к группе молодежи, и к группе эмигрантов и т. д. Таким образом, Мюри утверждает, что главная задача социолога культуры — увидеть не различие, а общность сознания групп, вскрыть диалектику взаимоотношений индивидуума и институтов, не «затемненную» классовым разделением.

### **«Структурно-генетическая» теория романа М. Зераффа**

Нельзя не упомянуть о социологической теории литературы М. Зераффа. В книге «Роман и общество»<sup>19</sup>, опубликованной в серии «Социология — этнология — социальная антропология», издаваемой под руководством Ж. Баландые, Зераффа попытался, опираясь на социологию

ческие концепции романа, выдвинутые молодым «домарксистским» Лукачем, Леви-Строссом и Гольдманом, создать собственную социологическую теорию романа как отражения эволюции западного буржуазного общества. «Роман — это искусство, которое впервые обозначило человека в четком историко-социальном плане»<sup>20</sup>, — утверждает он. Оригинальные произведения этого жанра «выполняют функцию открытия подспудных, латентных, неосознанных аспектов социальной, экономической и психологической жизни»<sup>21</sup>.

Произведения Бальзака, Достоевского, Пруста являются одновременно эстетическим анализом и синтезом реальности. Отталкиваясь от вульгарно-социологических тенденций Гольдмана, Зераффа подчеркивает, что роман несводим к реальности, им изображаемой. Задача социолога литературы — выявить соотношение двух уровней произведений: уровня осмысливания автором переживаемой им действительности и уровня художественно преобразованного «написанного» мира. В этом случае социологическое описание частично захватывает области эстетики, становится как бы полуэстетическим, полусоциологическим.

Исходя из целостной художественной структуры произведений, можно проследить, каким именно образом автор создает модель современного ему общества. Так, Бальзак в создании такой модели исходит из принципа «фундаментальной истины». Начиная с Флобера роман «отворачивается» от социальной истории как модели и скорее тяготеет к созданию «антимодели» общества. Особенно ярко это проявилось в творчестве Джойса и Фолкнера.

Зераффа отмечает, что после второй мировой войны в западном искусстве, в частности в искусстве романа, наиболее отчетливо проявилось противостояние «правой» и «левой» интеллигенции. Правая выступала под знаменем «ясности, свободы критического и индивидуалистического духа» Стендаля, соблюдая также каноны его языка. Левая же «ангажированная» творческая интеллигенция тяготела к художественной манере Фолкнера и Кафки — «разрушительной», отрицающей старые художественные каноны<sup>22</sup>.

Зераффа считает вполне закономерной эволюцию романа в направлении абсурдизма и разрушения персонажа как индивидуальности. «Мы хотим, — пишет

он, — без ностальгии акцентировать эту неизбежность»<sup>23</sup>. Идея романа 60-х годов кристаллизовалась в «Зрителе» Роб-Грийе, — как в свое время в «Улиссе» Джойса кристаллизовалась идея романа 30-х годов.

Социолог искусства, по мнению Зераффа, должен не просто констатировать факт корреляции изменений художественной формы с эволюцией процесса «дегуманизации». Его задача — объяснить, почему данная эпоха порождает именно ту, а не иную форму произведений искусства. Ссылаясь на Ж. Батайя, который писал, что «истинная литература связана со злом», Зераффа выдвигает категорию «эстетической оскорбленности» (*offence esthétique*): измерением «эстетической оскорбленности» должен руководствоваться социолог искусства, анализируя эволюцию художественной формы.

В работах Зераффа достаточно сильно чувствуется влияние гольдмановского социологизма. Исходными понятиями социологии искусства он также считает «идею производства» (тождественную гольдмановской «экономической жизни») и «видение мира» (в значении, тождественном трактовке Гольдмана)<sup>24</sup>. Все его замечания об исторической эволюции формы романа методологически сводятся к балансированию между двумя указанными понятиями, начинаются и заканчиваются ими, не выходя в социологическом объяснении за рамки абстрактных суждений о дегуманизации, отчуждении и т. п.

Зераффа, как и его наставник, не чужд вульгаризаторских суждений типа: «Произведение Жюль Верна имеет четырех авторов: индустриальное и капиталистическое общество, стремящееся объять весь мир; сциентистскую и патерналистскую идеологию; издателя, требующего от автора универсализации западных обстоятельств и доведения до крайних пределов открытий науки; и, наконец, самого Жюль Верна, иллюстрирующего это обладание миром, но разрушающего его своим сюрреалистическим видением природы и предметов и превозносящего мифы об одиночестве и смерти»<sup>25</sup>. Подобного рода суждения, несмотря на их афористическую хлесткость, представляются недостаточно глубокими и аналитическими. Социология романа безусловно нуждается в более строгих и аргументированных определениях.

Если в отличие от Гольдмана Зераффа широко использует сравнительные характеристики при рассмотрении конкретных произведений, то сам метод этого

рассмотрения не отличается от метода Гольдмана: прежде всего дается социологическое описание героев романа как самостоятельных субъектов.

Зераффа фактически остановился на той же точке, что и Гольдман: в своих попытках разработать методологические установки социологии литературы он так и не продвинулся дальше абстрактных рассуждений и благих пожеланий относительно анализа «ценностей», «смысла», «значения» произведения в его социальном контексте.

### **Р. Эскарпи о специфике духовного творчества и его социальной роли**

Среди прочих исследований, в которых сказалось влияние «генетического структурализма», выделяются работы Р. Эскарпи<sup>26</sup>, руководителя Бордоского центра социологии литературы и искусства. Центр занимается преимущественно эмпирической социологией чтения<sup>27</sup>. Сам же Эскарпи наряду с этим разрабатывает проблемы социологии духовной культуры и культурного творчества<sup>28</sup>. Так, он дает развернутый анализ специфики литературы как предмета социологического исследования. В частности, он рассматривает концепции раннего Лукача и Гольдмана относительно связи имплицитных ценностей, образующих мир произведения, и ценностей, организующих реальную действительность, в среде которой зарождается произведение и которой оно противостоит<sup>29</sup>. Эскарпи считает в принципе «исключительно плодотворной» гольдмановскую теорию гомологии экономической жизни и искусства, хотя признает ее недостаточность для определения эстетической специфики произведений. «Ей не хватает... выявления каузальных связей между структурами произведения и структурами общества», — справедливо отмечает он<sup>30</sup>. Совершенно некритически воспринимает Эскарпи идею Гольдмана об отстраненности искусства от общественно-политической борьбы. Он скорее присоединяется к теоретику литературы Г. Лансону, критикующему позитивистскую социологию искусства И. Тэна с позиций субъективистского ценностного суждения, с позиций эстетического импрессионизма<sup>31</sup>, чем к Сартру с его идеей «ангажированной литературы». С сожалением приходится отметить, что этот в общем прогрессивно настроенный социолог и литератор придерживается гольдмановской позиции

отрицания участия литературы и искусства в развитии общественной мысли. Так, он безоговорочно считает «псевдосоциологической» всякую гражданскую критику — от произведений Белинского до работ современных марксистов<sup>32</sup>.

Что касается социологического определения эстетической специфики искусства (в данном контексте — литературы), то Эскарпи скорее отдает предпочтение лингвоструктуралистской трактовке Р. Барта, его теории «сверхзначения» (значения, дополнительного по отношению к прямому смыслу языкового материала произведения). Именно «сверхзначение» является, по мнению Эскарпи, отражением исторической ситуации в языке писателя. Последний не властен над объективной реальностью, но властен сделать выбор среди возможных в каждую эпоху языковых средств, придать им то или иное значение и сверхзначение. Таким образом, комментирует Эскарпи, литературный феномен, по Барту, есть «результат равновесия — отождествления или противостояния — между принуждениями, исходящими от исторической ситуации, и свободой писателя как носителя значений»<sup>33</sup>.

Эскарпи солидаризируется с Л. Гольдманом и Р. Бартом в их пессимизме в отношении прогресса духовной культуры (доктрина «заката Европы»). Эта позиция является философской базой оправдания все большего отхода искусства от реализма (возрастание оппозиционности искусства действительности). Эскарпи с одобрением цитирует в этой связи слова Барта о том, что «писатель перестал быть свидетелем универсального, чтобы стать несчастным сознанием (примерно к 1850 г.)»<sup>34</sup>. С этого момента, по Барту, литература «несет в себе собственное отрицание и приходит к преодолению самой себя»<sup>35</sup>. (Сравним эту концепцию с концепцией раннего Лукача и Гольдмана: от романа «проблематического героя» к уничтожению традиционной формы романа как таковой.)

Разумеется, Эскарпи (который сам является писателем-реалистом, автором не только стилистически отточенных, но и социально острых романов<sup>36</sup>) не может не искать выхода из обозначенного им модернистского тупика искусства. Он пытается, в частности, нащупать социологические критерии истинной, непреходящей ценности литературного произведения на основе проведенных его группой эмпирических исследований по социологии

чтения, функционированию литературы как средства массовой коммуникации. «Литературным, — пишет он, — является произведение, которое обладает... таким запасом социального, философского, художественного смысла, что может в иной исторической ситуации сказать иное, чем в первоначальной, и при этом остаться самим собою». Иными словами, литературно ценным является произведение, «способность которого к коммуникации является более продолжительной и более широкой», — заключает Эскарпи<sup>37</sup>. Все остальное, даже пользующееся в момент появления популярностью, даже являющееся бестселлером, исчезает из читательской памяти через очень короткое время: через двадцать лет читатель помнит лишь один процент опубликованных произведений.

Эскарпи призывает к объединению усилий всех исследователей в поисках путей социологического познания искусства и литературы, в поисках литературной истины перед лицом истины социальной жизни.

В основе его программы выявления «истины социальной жизни» лежит гипотеза о том, что кризис современной культуры будет преодолен в будущем при условии массивной элитарной культуры индустриально развитых стран, при условии скорейшей передачи их средств интеллектуального производства и коммуникации странам развивающимся. Будут уничтожены, полагает он, мифы об антагонизме искусства и общества, инспирированные в Европе и Америке «страхом перед массами» и «страхом перед машиной». Неверно, что индустриальная цивилизация разрушила способность к коллективному творчеству: опровержением этого является кинематограф и телевидение, пишет Эскарпи.

По мере восстановления «смысла коллектива», по мере развития сознания эры электроники творец и потребитель культурного творчества будут все более сближаться, их взаимодействие станет все более гармоничным, и «народы, страдающие сегодня от книжного голода... вновь обретут в кипении общей жизни удовлетворение всех своих потребностей»<sup>38</sup>.

Таким образом, Эскарпи, как и Гольдман, выдвигает собственный вариант социальной утопии: у него она выступает в форме всеобщей гармонической коллективной культуры будущего — без всякого намека на социальную дифференциацию и неизбежность классовой борьбы на пути к этой идеальной коллективности.

Перечень авторов, так или иначе испытавших влияние гольдмановского «генетического структурализма» и занявших ту или иную позицию по отношению к нему, может быть продолжен.

Терминология, которой пользовался Гольдман, широко распространилась среди западных культурологов, в особенности — социологов литературы. Его основные концепции вызвали довольно значительный резонанс. Однако последователи и интерпретаторы генетического структурализма, как мы могли убедиться, не приемлют его безоговорочно. Особенно много критических замечаний вызывает концепция «прямой гомологии» искусства и производства.

Нельзя не отметить позитивного значения гольдмановской критики современного индустриального развитого общества Запада.

Однако позитивная программа Гольдмана и его последователей является утопической. Она сводится к благим пожеланиям — прежде всего культуртрегерской пропаганде.

Теоретические построения Гольдмана противоречат основным тезисам марксизма. В действительности они оказываются одной из многообразных вариаций «неомарксизма».

Ценность исследований методом Гольдмана произведений духовной культуры значительно снижается «подгонкой» их под догмы «генетического структурализма». Поэтому последователи Гольдмана интересны не в тех случаях, когда они пытаются копировать его, а именно тогда, когда выходят за рамки его социокультурной концепции.

<sup>1</sup> *Warwick J.* Un cas type d'application de la méthode sociologique: Les écrivains canadiens-français et leur situation minoritaire. — In: *Sociologie de la littérature. Recherches récents et discussions.* Bruxelles, 1973; *Brule M.* Introduction à l'univers de Mari-Claire Blais. — *Ibid.*

<sup>2</sup> *Dumont F., Fabardeau J. C.* Littérature et société canadiennes françaises. Québec: Presses de l'Université Laval, 1964.

<sup>3</sup> *Koehler E.* Les possibilités et l'interprétation sociologique illustrées par l'analyse de textes littéraires françaises de différentes époques. — In: *Littérature et société. Problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature.* Colloque organisé conjointement par l'Inst. de sociologie de l'Univ. Libre de Bruxelles et l'École pratique des Hautes études (3-e sect.) de Paris du 21 au 23 mai 1964. Bruxelles, 1967.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>5</sup> *Leenhardt J.* Sémantique et sociologie de la littérature. — In: *Sociologie de la littérature. Recherches récents et discussions*, p. 99.

- <sup>6</sup> Greimas A. J. *Sémantique structurale*. Recherche de méthod. Paris: Librairie Larousse, 1966, p. 20.
- <sup>7</sup> *Sociologie de la littérature*. Recherches récentes et discussions, p. 102.
- <sup>8</sup> *Todorov T.* Les catégories du récit littérature. — Communication Seuil, 1966, N 8, p. 126.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 105.
- <sup>10</sup> *Dubois J.* Pour la critique littéraire sociologique. — In: *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*. Paris: Flammarion, 1970, p. 56.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 65.
- <sup>12</sup> *Bouazis Ch.* La théorie des structures d'œuvres, problèmes de l'analyse du système et de la causalité sociologique. — In: *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 77—118.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 79.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.
- <sup>15</sup> *Ibid.*
- <sup>16</sup> *Macherey P.* Pour une analyse de la production littéraire. Paris: Maspero, 1967; Цит. по: *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 105.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 117.
- <sup>18</sup> *Mury G.* Sociologie du public littéraire. Le concept de personnalité de base et la convergence des procédures de recherche. — In: *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 205—220.
- <sup>19</sup> *Zérafra M.* Roman et société. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 12.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 33.
- <sup>23</sup> *Zérafra M.* Personne et personnage. L'évolution esthétique du réalisme romanesque en Occident de 1920 à 1950. Paris: Ed. Klincksieck, 1969, p. 467.
- <sup>24</sup> Это утверждает сам М. Зераффа, присоединяясь к определению «видения мира», данному Гольдманом в его работе «Скрытый бог» и «О социологии романа». См.: *Zérafra M.* Personne et personnage... , p. 60—61.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 59.
- <sup>26</sup> Широко известны книги Эскарпи: *Escarpit R.* *Sociologie de la littérature*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960; *Эскарпи Р. Ш.* *Революция в мире книг*. М.: Книга, 1972.
- <sup>27</sup> *Баркер Р. Э., Эскарпи Р. Ш.* Жажда чтения. М.: Книга, 1979; *Systèmes partiels de communication/R. Escarpit*, ed. Paris; La Haye: Mouton, 1972.
- <sup>28</sup> *Escarpit R.* *Le littéraire et le social*. — In: *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*. Paris: Flammarion, 1970; *Escarpit R.* *Littérature et développement*. — *Ibidem*.
- <sup>29</sup> *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 16.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 16.
- <sup>31</sup> *Lanson G.* *Méthodes de l'histoire littéraire*. — *Etudes françaises*, I-e cahier, Paris, 1925, 15 janvier.
- <sup>32</sup> *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 11.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 14.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 28—29.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 41.
- <sup>36</sup> На русский язык переведены: «Святая Лизистрата». М.: Прогресс, 1964; «Литератрон. Плутовской роман». М.: Молодая гвардия, 1966.
- <sup>37</sup> *Escarpit R.* et al. *Le littéraire et le social*, p. 28—29.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 256—257.

- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или критика критической критики. — Соч. 2-е изд., т. 2.
- Маркс К.* Капитал. Т. I — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 42.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М.: Политиздат, 1966.
- Ленин В. И.* От какого наследства мы отказываемся? — Полн. собр. соч., т. 2.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И.* Приемы борьбы буржуазной интеллигенции против рабочих. — Полн. собр. соч., т. 25.
- Ленин В. И.* Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе). — Полн. собр. соч. т. 1.
- Материалы XXIV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1971.
- Материалы XXV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1976.
- Основные направления экономического и социального развития СССР на 1981—1985 годы и на период до 1990 года. М.: Политиздат, 1980.
- Международное совещание коммунистических и рабочих партий: Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г. М.: Политиздат, 1969.
- От Хельсинки до Белграда: Советский Союз и осуществление Заключительного акта общеевропейского совещания: Документы и материалы. М.: Политиздат, 1977.
- Маркс К., Энгельс Ф.* об искусстве, М.: Искусство, 1976, т. 1, 2.
- Ленин В. И.* о литературе и искусстве. 5-е изд. М.: Худ. лит., 1976.
- Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: Критический очерк концепций французского структурализма. М.: Наука, 1977.
- Актуальные проблемы современной идеологической борьбы. М.: Политиздат, 1977.
- Арватов Б. И.* Социологическая поэтика. М.: Федерация, 1928.
- Арнольд А. И.* Культура и современность. М.: Мысль, 1973.
- Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. II. М. Изд-во МГУ, 1971.
- Ашин Г. К.* «Массовая культура» и «массовое общество». — Филос. науки, 1976, № 6.
- Баталов Э. Я.* Философия Бунта: Критика идеологии левого радикализма. М.: Политиздат, 1973.
- Борьба идей в современном мире, т. I. М.: Политиздат, 1975, т. II, 1976.
- Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Гайденок П. П.* Философия искусства Мартина Хайдеггера. — Вопр. лит., 1969, № 7.

- Глезерман Л. Е.* Исторический материализм и проблемы социологических исследований. — Коммунист, 1970, № 4
- Грецкий М. Н.* Французский структурализм. М.: Знание, 1971.
- Григорьян Б. Т.* Философия о сущности человека. М.: Политиздат, 1973.
- Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- Замошкин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М.: Наука, 1966.
- Замошкин Ю. А., Мотрошилова Н. В.* Критична ли «критическая теория общества» Герберта Маркузе? — Вopr. филос., 1968, № 10.
- Иванов В. В.* Клод Леви-Стросс и структурная антропология. — Природа, 1978, № 1.
- Ильичев Л. Ф.* Философия и научный прогресс: Некоторые методологические проблемы естествознания и обществознания. М.: Наука, 1977.
- История философии и вопросы культуры. М.: Наука, 1975.
- Коган М. С.* Человеческая деятельность. М.: Политиздат, 1974.
- Карпушин В. А.* Концепции индивидуализма в современной буржуазной философии и социологии. — Информ. бюл. АН СССР. Сер. Материалы и сообщения, 1968, № 5.
- Киссель М. А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976.
- Коган Л. Н., Вишневский Ю. Р.* Очерки теории социальной культуры. Свердловск, Средне-Урал. кн. изд-во, 1972.
- Ком И. С.* Социология личности. М.: Политиздат, 1967.
- Конрад Н. И.* Запад и Восток. 2-е изд. испр. и доп. М.: Наука, 1972.
- Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия. М.: Прогресс, 1968.
- Коробейников В. С.* Духовное общение, обмен информацией, идеологическая борьба. М.: Политиздат, 1976.
- Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: Изд-во МГУ, 1969.
- Курсанов Г. А.* Современный структурализм — философия и методология. Природа, 1974, № 7.
- Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван: 1973. АН Арм. ССР. Ин-т философии и права.
- «Массовая культура» — иллюзии и действительность. М.: Искусство, 1975.
- Молчанов Ю.* «Генетический структурализм» Люсьена Гольдмана. — Вopr. лит., 1972, № 5.
- Момджан Х. Н.* Марксизм и ренегат Гароди. М.: Наука, 1973.
- Мотрошилова Н. В.* Познание и общество. М.: Мысль, 1969.
- Нарский И. С.* Ленинский принцип критики буржуазной философии и современность. — Филос. науки, 1969, № 1.
- Одуев С. Ф.* Тропами Заратустры. М.: Мысль, 1971.
- Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М.: Мысль, 1971.
- Осипов Г. В.* Современная буржуазная социология: Критический очерк. М.: Наука, 1964.
- Основы марксистско-ленинской теории культуры. М.: Высш. школа, 1976.
- Плеханов Г. В.* Эстетика и социология искусства. М.: Искусство, 1978, т. 2.
- Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — Соч., т. VII. М.: Госполитиздат, 1949.
- Проблема человека и современной философии. М.: Наука, 1969.

- Руткевич М. Н.* Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск: Сред. — Урал. кн. изд-во, 1970.
- Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму: Критические очерки современных течений буржуазной французской философии. М.: Наука, 1974.
- Сноу Ч. П.* Две культуры. М.: Прогресс, 1973.
- Современный экзистенциализм. М.: Мысль, 1966.
- Социальная философия франкфуртской школы. М.: Мысль, 1978.
- Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975.
- Сэв Л.* Марксизм и теория личности. М.: Прогресс, 1972.
- Теории, школы, концепции: Критические анализы. Художественный образ и структура. М.: Наука, 1975.
- Теории, школы, концепции: Критические анализы. Художественный текст и контекст реальности. М.: Наука, 1977.
- Филиппов Л. И.* Философская антропология Жан-Поль Сартра. М.: Наука, 1977.
- Фриче В. М.* Социология искусства. М.; Л.: Госиздат, 1926.
- Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.
- Чагин Б. А.* Марксистско-ленинский принцип партийности в философии. Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1974.
- Федосеев П. Н.* Марксизм в XX веке. Маркс, Энгельс, Ленин и современность. 2-е изд. доп. М.: Мысль, 1977.
- Эльсберг Я.* Социологизм в современном буржуазном литературоведении. — *Вопр. лит.*, 1967, № 2.
- Aubrun Ch. V.* Histoire du théâtre espagnol. P.; Press. Univ. France, 1965.
- Barthes R.* Les deux sociologies du roman. P.: France observateur, 1963, 5 dec., an. 14, N 709.
- Bastid R.* Lucien Goldmann (1913—1970). — In: L'année sociologique, 1970. Sér. 3. P.: Press. Univ. France, 1971, vol. 21.
- Baum H.* Lucien Goldmann: Marxismus contra vision tragique? Stuttgart; Bad Conntatt, 1974.
- Dumont F.* Lucien Goldmann. — *Cah. intern. sociol.*, 1971, vol. 50, p. 143—176.
- Dumont F., Fabardeau J. C.* Littérature et société canadiennes-français. Quebec, 1964.
- Dumont F.* Homo hierarchicus. P.: Gallimard, 1966.
- Duvignaud J.* Sociologie de l'art. P.: Press, Univ. France, 1967.
- Duvignaud J.* Goldmann et la 'vision du monde'. — *Rev. Inst. sociol.*, 1973, N 3/4.
- Esaer E. G.* Lukacs, L. Goldmann: l'aventure discursive. — *Rev. Inst. sociol.*, 1973, N 3/4; 1974, N 1.
- Эстетique et marxisme. P.: Union générale d'éd, 1974.
- Fehér T.* Lucien Goldmann the «mere recipient» of G. Lukács. — *Philosophy and social criticism*, Chestnut Hill, 1979, v. 6, N 1.
- Fromm E.* La crise de psychoanalyse. P.: Anthropos, 1971.
- Gaillard F.* Le roi est mort. Notes sur la vision du monde dans un drame de E. Jonsco. — *Rev. Inst. sociol.*, 1973, N 3/4.
- Gehin E.* Le point de vue sociologique et la question du sens. — *Cah. intern. sociol.*, Paris, 1975, vol. 58, ann. 28.
- Georg Lukács: the man, his work and his ideas. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1970.
- Girard R.* Mensonge romantique et la vérité romanesque. P.: Grasset, 1961.
- Girard R.* De «La Divine Comédie» à la sociologie du roman. — *Rev. Inst. sociol.*, 1963, N 2.
- Goldmann A.* «Salambô» ou l'Histoire absente. — *Rev. Inst. sociol.*, 1973, N 3/4.

- Goldmann L.* La création culturelle dans la société moderne. P.: Denoël/Gonthier, 1971.
- Goldmann L.* Le Dieu caché. P.: Gallimard, 1955.
- Goldmann L.* Introduction à la philosophie de Kant. P.: Gallimard, 1967.
- Goldmann L.* Introduction aux premiers écrits de Georges Lukàcs. — Les temps modernes. P., 1962, ann. 18, N 195.
- Goldmann L.* Lukàcs et Heidegger. P.: Denoël, 1973.
- Goldmann L.* Marxisme et sciences humaines. P.: Gallimard, 1970.
- Goldmann L.* Pour une sociologie du roman. P.; Gallimard, 1964.
- Goldmann L.* Recherches dialectiques. P.: Gallimard, 1959.
- Goldmann L.* Structures mentales et création culturelle. P.: Anthropos, 1970; 2me éd. 1971.
- Heyndels R.* Réflexion sur la notion de «cohérence» dans la théorie de Lucien Goldmann. — Rev. Univ. Bruxelles, 1971, N 1/2.
- Huaco J.* The sociology of film art. N. Y.; L.: Basic books, 1965.
- Humanism and christianity. N. Y.: Herder, 1973.
- Ishaghpour Y.* «Citizen Cane» et les antinomies de la pensée bourgeoise. — Rev. sociol., 1973, N 3/4.
- Kaplan D., Manners R.* Culture theory. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Labbé Y.* Humanism and religion in the works of L. Goldmann, J.-P. Sartre and H. Duméry — Concilium, L., 1973, vol. 6, N 9.
- Littérature et société canadiennes-français. Press. Univ. Laval, 1964.
- Littérature et société. Problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature. Colloque organisé conjointement par l'Institut de sociologie de l'Univ. Libre de Bruxelles et l'Ecole pratique des Hautes études (6-e sect.) de Paris du 21 au 23 mai 1964. Bruxelles, 1967.
- Marcuse H.* Some general remarks on Lucien Goldmann. — Rev. Inst. sociol., 1973, N 3/4.
- Nieuwenhuijze C. A. O. van.* Cross-cultural studies. Hague: Mouton, 1963.
- Piajet J.* Bref témoignage. — Rev. Inst. sociol., 1973, N 3/4.
- Pincott R.* Sociology of literature. — In: Archives Européennes de sociologie. Paris, 1970, t. XI, N 1.
- Pleydell-Pearce A. G.* Art and praxis. — Brit. J. Aesthet., 1975, vol. 15, N 1.
- Roelens R.* Les avatars de la médiation dans la sociologie de Lucien Goldmann. — Homme et soc., 1970, N 15.
- Said E. W.* A sociology of mind. — Partisan review. L., 1966, vol. 33, N 3.
- Sanders S.* Toward a sociology of literature. — Telos, 1973—1974, N 18.
- Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. P.: Librairie Gallimard, 1960, t. 1.
- Sociologie de la littérature: Recherches récents et discussions. 2-e éd. Bruxelles, 1973.
- Warwick J.* Un cas type d'application de la méthode sociologique. Bruxelles, 1973.
- Zérafra M.* Roman et société. P.: Press. Univ. France, 1971.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

От издательства	3
Предисловие . . . . .	4
<b>Глава первая.</b>	
<b>«Генетический структурализм» и буржуазные культурсоциологические теории . . . . .</b>	<b>8</b>
Гольдман о структурализме . . . . .	10
Теория Фрейда сквозь призму «генетического структурализма»	13
Гольдман и франкфуртская школа . . . . .	22
Марксизм и экзистенциализм с точки зрения Гольдмана . . . . .	26
<b>Глава вторая.</b>	
<b>«Генетический структурализм» как «неомарксистская» социальная философия культуры . . . . .</b>	<b>35</b>
«Понимание и объяснение» . . . . .	36
Категория тотальности и ее «неомарксистский» смысл . . . . .	38
«Значимая динамическая структура» . . . . .	39
Теория «коллективного субъекта» . . . . .	42
«Возможное сознание»? . . . . .	46
Творческая элита и ее «видение мира» . . . . .	49
Теория прямой гомологии искусства и производства . . . . .	54
<b>Глава третья.</b>	
<b>Пессимизм «структурно-генетической» социологии . . . . .</b>	<b>63</b>
«Растворение индивидуума». Проблема личности в «индустриальном обществе» . . . . .	65
«Гуманистический марксизм» и проблема будущего . . . . .	69
<b>Глава четвертая.</b>	
<b>О месте «генетического структурализма» в западной культурологии . . . . .</b>	<b>78</b>
Модификации «генетического структурализма» . . . . .	80
«Структурно-генетическая» теория романа М. Зераффа . . . . .	84
Р. Эскарпи о специфике духовного творчества и его социальной роли . . . . .	87

## СПИСОК ОПЕЧАТОК

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
5	1 сн.	недо-	недостаточно
2	1-сн.	80.0303020000.	81.227.0303020000.

С. М. Митина