

Культурные исследования: ДВЕ ПАРАДИГМЫ¹

СТЮАРТ ХОЛЛ

В СЕРЬЕЗНОЙ, критической интеллектуальной работе не существует «абсолютных начал» и непрерывных последовательностей. Ни бесконечное развертывание «традиции», столь почитаемое историей идей, ни абсолютизм некогда одобряемого альтюссерянцами «эпистемологического разрыва», разделяющего мышление на две части — «ложную» и «истинную», — здесь не будут работать. Вместо этого мы находим хаотичную, однако, характерную неравномерность развития. Важными оказываются все значимые разломы: когда старые линии мысли прерваны, старые конstellации вытеснены, а составные части старого и нового заново организованы вокруг альтернативных предпосылок и тем. Изменения проблематики радикально трансформируют природу поднимаемых вопросов, форму, в которой они задаются, а также способ адекватного ответа на них. В таких сдвигах перспективы находят свое отражение не только результаты внутренней интеллектуальной работы, но и способ, каким реальные исторические тенденции и трансформации усваиваются в мышлении. Эти сдвиги не гарантируют мышлению «корректности», но они предоставляют ему фундаментальные ориентиры, его собственные условия существования. Именно ввиду этой комплексной артикуляции, разворачивающейся между мышлением и исторической реальностью и нашедшей свое отражение в социальных категориях мышления, а также ввиду постоянной диалектики «знания» и «власти» полезно фиксировать упомянутые разломы.

В качестве отдельной проблемной области культурные исследования (Cultural Studies) появились в один из таких моментов

1. Перевод выполнен по изданию: © Hall S. Cultural Studies: Two Paradigms // Media, Culture and Society. 1980. No. 2 (1). P. 57–72.

в середине 1950-х гг. Однако это был не первый случай постановки вопросов, характерных для этой области знания. Напротив, обе книги, поспособствовавшие отграничению новой территории — «Назначения грамотности» Хоггарта (1957) и «Культура и общество» Уильямса (1958) — (отчасти) представляли собой попытки возобновления старых дискуссий, которые, правда, отличались друг от друга. Книга Хоггарта тематически связана с «дебатами о культуре», обретшими долговременную поддержку в спорах вокруг «массового общества», а также в традиции, отождествляемой с работами Ф.-Р.Ливиса и журналом «Scrutiny». В книге Уильямса «Культура и общество» осуществляется реконструкция давней традиции, которую сам автор характеризовал как состоящую в общих чертах в «фиксации ряда важных и последовательных реакций на... изменения, происходящие в нашей социальной, экономической и политической жизни» и в создании «специфической карты, при помощи которой можно исследовать природу этих изменений»². На первый взгляд обе книги казались простой корректировкой более ранних постановок вопроса, ссылающейся на реалии послевоенного мира. По прошествии времени, их «разрывы» с традициями, мышлениями, в которых они зарождались, кажутся столь же (а возможно и более) важными, что и связь с ними. В книге «Назначения грамотности» предпринималась попытка — вполне в духе «практической критики» — «вычитать» из культуры рабочего класса ценности и смыслы, воплощённые в ее моделях и классификациях (patterns and arrangements): как если бы они были своего рода текстом. Но применение этого метода к живой культуре, а также отказ от терминологии эпохи «дебатов о культуре» (поляризованной вокруг различения культуры «высокой» и «низкой») было абсолютным новшеством. Книга «Культура и общество», оставаясь в рамках одной логики рассуждений, учредила целую традицию (традицию «культура-и-общество»), определила ее «единство» (не в смысле общих позиций, а в смысле характерной для нее проблематики и исследовательского языка), сама внесла существенный вклад в нее и... написала для нее эпитафию. Следующая книга Уильямса («Долгая революция») со всей ясностью показала, что рефлексия в модусе «культура-и-общество» может обрести завершение и дальнейшее развитие лишь при условии движения куда-то еще: в сторону анализа нового типа. Сама сложность стиля некоторых мест «Долгой революции» — с ее стремлением «теоретизировать» на спине традиции, являющейся последовательно эмпирической и партикуляристской в аспекте языка своего мыш-

2. *Williams R. Culture and Society 1780–1950. 1958. London: Chatto and Windus. P. 16.*

ления, с эмпирической «плотностью» ее понятий, а также присущим ей генерализирующим ходом рассуждений — проистекает отчасти из ее решимости двигаться дальше (все работы Уильямса, вплоть до самой последней книги «Политика и литература», характеризуются этим последовательным «девелопментализмом»). Как «хорошие», так и «плохие» части «Долгой революции» проистекают из статуса этой работы как труда «разрыва [с традицией]». То же самое можно сказать и о работе Томпсона «Возникновение английского рабочего класса», которая по содержанию явно относится к тому же «моменту», хотя хронологически вышла в свет несколько позже. Эта книга также «замышлялась» в рамках определенной исторической традиции: английской марксистской историографии, истории экономики и «истории труда». Но в своей актуализации вопросов культуры, сознания и опыта, и в своем акцентировании действия (agency) книга идет на полный разрыв: разрыв со своего рода технологическим эволюционизмом, с редуктивным экономизмом и организационным детерминизмом. Вместе три эти книги образовали цезуру, из которой среди прочего и возникли культурные исследования.

Разумеется, это были основополагающие тексты, задающие перспективу дальнейшего развития. Их ни в коем случае нельзя считать «учебниками» (text-books) для учреждения новой академической субдисциплины: ни один из их внутренних импульсов не мог взять на себя роль учредителя. Вне зависимости от того, была ли в их фокусе история или современность, они сами были сфокусированы, организованы непосредственным давлением эпохи и общества, в которых были написаны. Они пытались предложить ответы на это давление. Они не только принимали «культуру» всерьез: как измерение, без которого невозможно было бы адекватно осмыслить исторические трансформации в прошлом и настоящем. Эти книги сами были «культурными» в том смысле, в каком это слово употребляется в работе «Культура и общество». Они настойчиво предлагали вниманию своих читателей мысль, согласно которой «в слове „культура“ сконцентрированы вопросы, заявляющие о себе во времена великих исторических перемен, находящие свое специфическое отражение в переменах, происходящих в промышленности, демократии и классовых отношениях. И перемены в искусстве также представляют собой непосредственную реакцию на эти исторические изменения»³. Эти вопросы возникали как в 1960-е и 1970-е гг., так и в 1860-е и 1870-е гг. И, возможно, именно в этом пункте наших рассуждений будет уместным заметить, что это направление мысли в об-

3. Ibidem.

щих чертах согласовывалось с тем, что называли «повесткой дня» ранних новых левых, к которым обсуждаемые нами авторы принадлежали в том или ином смысле, и которые ориентировались на их тексты. Вследствие такой связи «политика интеллектуального труда» с самого начала оказалась в средоточии культурных исследований. И этой своей особенностью культурные исследования, к счастью, не лишились, да и не могли это сделать. В каком-то более глубоком смысле содержащееся в «Культуре и обществе» Уильямса «сведение счетов» (первая часть «Долгой революции»), предпринятое Хоггартом чрезвычайно подробное исследование некоторых аспектов культуры рабочего класса, а также осуществленная Томпсоном историческая реконструкция формации классово-культурной и народных традиций в 1790–1830-е гг. послужили отправной точкой разрыва между нашими авторами и наметили пространство, в котором сформировалась новая область исследований и практической деятельности. В терминах интеллектуальных позиций и акцентов это был момент «повторного обнаружения» культурных исследований (если такая вещь вообще может быть обнаружена). Институционализация культурных исследований — сначала в бирмингемском центре, а затем в учебных курсах и публикациях в самых разных местах и изданиях — с ее характерными достижениями и потерями состоялась в 1960-е и последующие годы.

«Культура» была точкой конвергенции. Однако какие дефиниции этого ключевого понятия возникли в рассматриваемом нами корпусе текстов? И если эта линия мысли окончательно сформировала облик культурных исследований, и представляет собой сегодня наиболее влиятельную коренную, или «материнскую» традицию, то вокруг какого пространства сосредоточены ее темы и понятия? Приходится констатировать, что в этих работах нет ни одной удовлетворительной дефиниции «культуры». Это понятие остается комплексным. Оно представляет собой скорее точку пересечения различных интересов, чем идею, ясную с логической и концептуальной точек зрения. Такое «изобилие» создает постоянное напряжение и серьезные трудности в этой сфере исследований. Поэтому, возможно, полезно будет вкратце перечислить значения и акценты, благодаря которым понятие «культура» достигло нынешнего состояния (не) — определенности ((in) — *determinacy*). (Все последующие характеристики по необходимости оказываются схематичными и чрезмерно упрощенными. Они — результат скорее синтеза, нежели тщательного анализа.) Далее мы обсудим только две основные проблемы.

Из множества суггестивных формулировок, какие мы находим в «Долгой революции» Р. Уильямса, можно извлечь два различных способа концептуализации «культуры». Первый способ

связывает «культуру» с совокупностью имеющихся в наличии описаний, при помощи которых общества придают смысл своим совместным переживаниям и делают их предметом рефлексии. Такая дефиниция перенимает прежний акцент на «идеях», хотя и подвергает его основательной переработке. Само понятие «культуры» стало «демократизированным» и «социализированным». Оно уже не состоит из совокупности «лучшего, что было помыслено и сказано», расценено как вершина цивилизации, как тот идеал совершенства, к которому в прежние времена все стремились. Даже «искусство», которое в прежней системе координат занимало привилегированную позицию пробного камня высших ценностей цивилизации, теперь заново определено как всего лишь одна, специальная форма общего социального процесса: процесса придания и перенятия смыслов и постепенного формирования «общих» значений, или общей культуры. «Культура» в этом специфическом смысле «обыденна» («ordinary») (если заимствовать название одной из первых попыток Уильямса сделать свою общую позицию более доступной). Если даже самые возвышенные, наиболее рафинированные дескрипции, которые нам предлагают литературные произведения, тоже представляют собой «часть общего процесса, в котором создаются конвенции и институты, посредством которых ценимые обществом смыслы распределяются и активируются»⁴, тогда нет никакой возможности отделить этот процесс, отличить его или отмежевать от других практик исторического процесса: «Так как наш способ видения вещей является в буквальном смысле нашим способом жить, процесс коммуникации на самом деле — это процесс формирования сообщества: распространение общих смыслов, и, следовательно, общих видов деятельности и целей; формирование, восприятие и сравнение новых значений, приводящих к напряжениям, а также к росту и переменам»⁵. Соответственно, невозможно избежать процесса коммуникации дескрипций, понимаемого означенным образом, и невозможно сопоставить его извне с другими вещами. «Если искусство — это часть общества, то не существует никакой автономной цельности за пределами общества, которую мы могли бы — если ставим так вопрос — наделить преимуществом. Искусство — это деятельность со своим производством, своей торговлей, политикой и возникновением семей. Чтобы адекватно исследовать эти отношения, мы должны исследовать их активно, рассматривая все типы активности как специфические и современные формы человеческой энергии».

4. Ibid. P. 55.

5. Ibidem.

Если в этой первой трактовке известная коннотация термина «культура» подхватывается и перерабатываются при помощи сферы «идей», то вторая трактовка имеет более явный антропологический характер и ставит акцент на том аспекте «культуры», который отсылает к социальным практикам. Именно от этой второй трактовки была — пожалуй, чрезмерно тщательно — абстрагирована несколько упрощенная дефиниция: «культура как целостный способ жизни». Уильямс соотносил этот аспект понятия с более «документальным» (т.е. дескриптивным, даже этнографическим) употреблением этого термина. Однако более ранняя дефиниция кажется мне более важной, поскольку включает в себя «способ жизни». Важным аргументом в пользу этого предпочтения оказываются активные и нерасторжимые отношения между элементами или социальными практиками, которые обычно рассматриваются по отдельности. Именно в этом контексте «теория культуры» определяется как «исследование связей между элементами в рамках целостного способа жизни». «Культура» — это не некая практика. Она — не всего лишь дескриптивная сумма «нравов и обычаев» обществ, в какую она грозит превратиться в некоторых разновидностях антропологии. Культура пронизывает все социальные практики и представляет собой результирующую их взаимоотношений. Тем самым вопрос о том, что и как изучается, сам собой отпадает. «Культура» — это те модели организации, те характерные формы человеческой энергии, которые могут быть обнаружены как раскрывающие самих себя — в «непредвиденных идентичностях и соответствиях», равно как и во «внезапных разрывах»⁶ — в рамках или в основании любых социальных практик. Анализ культуры в таком случае — это «попытка раскрыть природу организации, представляющей собой комплекс этих взаимоотношений». Анализ начинается с «обнаружения характерных моделей». Их можно обнаружить не в искусстве, производстве, торговле, политике или в создании семьи, рассматриваемых в качестве отдельных форм деятельности, а посредством «изучения общей организации на конкретном примере»⁷. С аналитической точки зрения, необходимо изучить «взаимоотношения между всеми этими моделями». Цель такого анализа — уяснить, как именно взаимодействия между этими практиками и моделями переживаются и познаются на опыте как некое целое в любой конкретный период». Речь идет о характерной для этого целого «структуре чувствительности».

Нам будет легче понять, к чему Уильямс стремился и почему он был вынужден идти именно этим путем, если мы уясним, ка-

6. Ibid. P. 63.

7. Ibid. P. 61.

кие проблемы он затрагивал, и каких ловушек старался избежать. Это особенно актуально в связи с тем, что «Долгая революция» (подобно большинству трудов Уильямса) ведет скрытый, почти «безмолвный» диалог с альтернативными подходами, которые не всегда можно столь четко идентифицировать, как нам этого хочется. Так, Уильямс, очевидно, полемизирует с «идеалистическими» и «цивилизационными» дефинициями культуры, приравнивающими культуру к «идеям» в духе идеалистической традиции, а также со сведением культуры к идеалу, превалирующим в элитистском языке «дебатов о культуре». Но в работах Уильямса мы находим еще более интенсивную полемику с некоторыми разновидностями марксизма, против которых он осознанно обращал свои дефиниции. Он выступает против буквального использования метафоры «базис/надстройка», которое в рамках классического марксизма относилось к надстройке всю сферу идей и смыслов, и при этом само понималось как нечто такое, что лишь отражает состояние «базиса» и что детерминировано им каким-то образом, не имея возможности самостоятельно влиять на общество. Другими словами, его критика обращена против вульгарного материализма и экономического детерминизма. Вместо этого Уильямс выдвигает идею радикального интеракционизма: по сути, взаимодействие практик устраняет проблему детерминации. Различия между практиками преодолеваются рассмотрением их всех как различных форм практики: общей человеческой активности и энергии. Базовые модели, характеризующие комплекс практик в любом отдельном сообществе в любое конкретное время, представляют собой специфические «формы их организации», которые лежат в основании всех практик и которые поэтому могут быть прослежены в каждой из них.

Уильямс несколько раз радикально пересматривал свою первоначальную позицию, и каждая из этих ревизий внесла существенный вклад в переопределение того, чем являются и чем должны быть культурные исследования. Мы уже признавали образцовый характер проекта Уильямса, состоящий в постоянном переосмыслении и пересмотре старых аргументов, — в постоянном движении мысли. Тем не менее, нельзя не заметить ясно различимую непрерывную линию, проходящую сквозь эти плодотворные ревизии. Одним из моментов, когда эта линия становилась отчетливой, было признание работ Люсьена Гольдмана, а через него — целого ряда марксистских мыслителей, уделявших особое внимание структурам надстройки, труды которых впервые появились в английском переводе в середине 1960-х годов. Очевиден контраст между альтернативными марксистскими традициями, вдохновлявшими таких авторов, как Гольдман и Лукач, с одной стороны, и обособленной пози-

цией Уильямса, а также той упрощенной марксистской традицией, на которую он был вынужден опираться — с другой. Однако точки соприкосновения между ними — как в том, против чего, так и в том, за что они выступают — обнаруживаются на путях, которые не столь сильно отклоняются от направления его ранних рефлексий. Негативное, объединяющее его работы с трудами Гольдмана, он видел в следующем: «Я пришел к убеждению, что я должен отказаться от того, что я знал как марксистскую традицию, или, по крайней мере, отложить ее в сторону для того, чтобы попытаться развить теорию социальной тотальности, увидеть исследование культуры как исследование отношений между элементами единого способа жизни, найти пути исследовать структуру... которая могла бы контактировать с отдельными произведениями и формами искусства — а также формами и отношениями более общей социальной жизни — и разъяснить их, и чтобы заменить формулу базиса и надстройки более активной идеей поля обоюдно — хотя и неравномерно — детерминирующих друг друга сил»⁸. Но есть и позитивный аспект, а именно тот пункт, в котором становится явной конвергенция между Уильямсовской «структурой чувствительности» и Гольдмановским «генетическим структурализмом»: «В контексте моей собственной работы я понял, что мне следует разработать идею структуры чувствительности... Но затем я обнаружил, что Гольдман берет за отправной пункт... понятие структуры, которое в себе самом заключало связь между социальными и литературными фактами. Эта связь, как он настаивал, была не вопросом содержания, но вопросом ментальных структур: „категорий, которые одновременно организуют эмпирическое сознание отдельной социальной группы и воображаемый мир, сотворенный писателем“. Эти структуры по определению создаются не индивидуально, а коллективно». Акцент, который здесь делается на интерактивности практик и на лежащих в их основании тотальностях, а также на соответствии между ними, представляется характерным и значительным: «Содержательное соответствие между писателем и его миром менее значимо, чем организационное, или структурное соответствие».

Второй такой момент — это когда Уильямс воспринял всерьез критику «Долгой революции» со стороны Э.-П. Томпсона⁹, состоящую в том, что не существует никакого «целостного образа жизни» без измерения борьбы и конфронтации между про-

8. *Idem*. Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldmann // *New Left Review*. May — June 1971. No. 67.

9. См.: *Thompson E. P.* The Long Revolution // *NLR*. May — June 1961. No. 9. P. 24–33; *Idem*. The Long Revolution II // *NLR*. July — August 1961. No. 10. P. 34–39.

тивоположными способами жизни. В ответ Уильямс попытался переосмыслить ключевые вопросы детерминации и господства при помощи понятия «гегемонии» А. Грамши. Это его эссе — «Базис и надстройка»¹⁰ — имеет основополагающее значение, особенно ввиду предпринятого в нем тщательного анализа господствующих, остаточных и формирующихся культурных практик, а также его возвращения к проблематике детерминации как проблематике «ограничений и гнета» («limits and pressures»). Тем не менее более ранние акценты не только не исчезают, но даже усиливаются: «Мы не можем отделить литературу и искусство от других видов социальной практики, формулируя для них особые и ясные законы». И «никакой способ производства, а значит, и никакое господствующее общество или общественный строй, а значит и никакая господствующая культура в действительности не исчерпывают человеческой практики, человеческой энергии и человеческого стремления». Это замечание получило дальнейшее развитие (и весьма радикальные акценты) в его последнем — наиболее сжатом и нашедшем наиболее широкую поддержку — изложении его позиции: в блистательных формулировках «Марксизма и литературы». В противоположность структуралистскому акценту на специфичности и «автономии» практик, и характерному для них аналитическому разложению обществ на их дискретные образцы, Уильямс делает акцент на «конститутивной активности» в целом, на «чувственной человеческой деятельности как практике», понимаемой в духе первого тезиса Маркса о Фейербахе, — на различных практиках, понимаемых как «целостная неразрывная практика», т. е. на тотальности. «Таким образом, вопреки упомянутой линии марксизма», следует изучать не «базис» и «надстройку», но специфический неразрывный реальный процесс, в рамках которого решающая с марксистской точки зрения взаимосвязь — это та, что выражена комплексной идеей «детерминации»¹¹.

Можно сказать, что лишь на каком-то уровне подходы Уильямса и Томпсона пересекаются на почве использования одной и той же терминологии, являющейся проблематичной ввиду применения насильственных и схематично дихотомических теорий. Но основная область исследовательских интересов Томпсона — классы как отношения, классовая борьба (popular struggle), исторические формы сознания, исторические особенности классовых культур — плохо совместима с тем в большей степени рефлексивным и «генерализирующим» стилем, в котором обычно работает

10. См.: *Williams R. Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory* // *NLR*. November — December 1973. No. 82. P. 3–16.

11. *Idem. Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977. P. 30–31, 82.

Уильямс. И диалог между ними начался с весьма острого столкновения. В своей рецензии на «Долгую революцию» Томпсон жестко критиковал Уильямса за эволюционную стратегию, в рамках которой культура концептуализировалась как «целостный способ жизни», за его склонность растворять классовые конфликты в широко понимаемом «общении», за его беспристрастный тон, несколько возвышающийся над противоборствующими классами, и за империалистический размах используемого им понятия «культуры» (которое разными способами вовлекало в свою орбиту решительно все, поскольку оно базировалось на рассмотрении взаимоотношений между формами энергии и организации, лежащих в основании любых практик. Но разве культура — это не то, в чем присутствует история, спрашивал Томпсон?). В дальнейшем мы увидели, насколько упорно Уильямс переосмыслил понятия своей первоначальной парадигмы, дабы учесть эту критику, хотя и делал это окольным путем (как это свойственно для Уильямса): скорее посредством частичного усвоения Грамши, нежели более непосредственным образом.

Томпсон к тому же оперирует более «классическим» различием нежели Уильямс, — различием между «социальным бытием» и «социальным сознанием» (эти термины, принадлежащие Марксу, для него бесконечно более предпочтительны по сравнению с более модными «базисом» и «надстройкой»). Поэтому там, где Уильямс настаивает на поглощении всех практик тотальностью «реальной и неразложимой практики», Томпсон обращается к более старому различию между тем, что относится к культуре и тем, что к ней не относится: между «культурой» и «не-культурой». «Любая теория культуры должна включать в себя понятие диалектического взаимодействия между культурой и тем, что к ней не относится». Тем не менее, его определение культуры все же не столь далеко от определения Уильямса: «Мы должны разместить на одном полюсе сырой материал жизненного опыта, а на другом полюсе — все бесконечно сложные человеческие дисциплины и системы, артикулированные или неартикулированные, формализованные в виде институтов или же рассредоточенные наименее формальным образом, которые „оперируют“ этим сырым материалом, распространяют или деформируют его». Общность позиций обнаруживается и в отношении понятия «практики», лежащей в основании всех отдельных практик: «Я настаиваю на том, что это активный процесс, который одновременно является процессом, с помощью которого люди и создают историю»¹². Две эти по-

12. *Thompson E. P. The Long Revolution. P. 33.*

зиции сближаются также в некоторых негативных и позитивных аспектах. Что касается негативного аспекта, обе позиции выступают против метафоры «базис/надстройка» и редукционистского или «экономистического» понимания детерминации. О метафоре «базис/надстройка»: «Диалектические отношения между социальным бытием и социальным сознанием — иначе говоря, между „культурой“ и „не-культурой“ — находится в средоточии любого понимания исторического процесса в рамках марксистской традиции... Эта традиция наследует совершенно верную диалектику, но механистическая метафора, через которую она выражена, ложна. Эта метафора, позаимствованная у инженеров-конструкторов... в любом случае окажется неадекватной для описания течения конфликтов, для описания диалектики изменчивых социальных процессов... Любые метафоры, которые обычно предлагаются, зачастую схематизируют разум, уводя его прочь от интеракции, присущей живому сознанию». Касательно редукционизма Томпсон замечает: «Редукционизм — это отклонение в исторической логике, при которой политические и культурные события „объясняются“ в терминах классовой принадлежности действующих лиц... Но опосредование „интереса“ и „убеждения“ осуществляется не благодаря „комплексу надстроек“ Т. Нейрна, но благодаря самим людям»¹³. Что касается положительного аспекта соприкосновения двух позиций, то здесь уместно привести элементарный тезис, который, как нам кажется, определяет, по сути, всю историческую работу Томпсона от «Возникновения английского рабочего класса» до «Вигов и охотников», «Нищеты теории» и далее: «Капиталистическое общество основано на формах эксплуатации, являющихся одновременно экономическими, моральными и культурными. Если взять основное определяющее производственное отношение... и перевернуть его, то оно разоблачит себя то в одном аспекте (наемный труд), то в другом (этос стяжательства), то в третьем (отчуждение интеллектуальных способностей, которые не требуются рабочему в его производственной роли)»¹⁴.

Итак, здесь, несмотря на множество значимых различий, мы обнаруживаем набросок одной значимой линии мышления в культурных исследованиях, или, как говорят некоторые, господствующую парадигму. Эта парадигма противостоит приписыванию «культурному» («the cultural») побочной или всего лишь рефлексивной роли. Различными способами она концептуализирует культуру как переплетенную со всеми социальными практиками, а эти практики, в свою очередь, как общую

13. *Idem*. Peculiarities of the English // *Socialist Register* 1965. London, 1965. P. 351–352.

14. *Ibid*. P. 365.

форму человеческой деятельности: как чувственную человеческую практику, как деятельность, посредством которой мужчины и женщины создают историю. Эта парадигма противостоит рассмотрению отношений между идеальными и материальными силами в терминах базиса и надстройки, особенно когда «базис» определяется как детерминация «экономическим» в некоем простом смысле. Она предпочитает более широкую формулировку: диалектическое отношение социального бытия и социального сознания, которые нельзя развести по разным полюсам (в некоторых альтернативных формулировках: диалектика «культуры» и «не-культуры»). Эта линия определяет «культуру» в равной мере как смыслы и ценности, возникающие среди определенных социальных групп и классов на основе их конкретных исторических условий и отношений, посредством которых они «трактуют» условия существования и реагируют на них, и как живые традиции и практики, посредством которых эти «трактовки» выражаются и в которых они находят свое воплощение. Уильямс объединяет два эти аспекта — дефиниции и способы жизни — вокруг самого понятия «культуры». Томпсон объединяет эти два элемента — сознание и условия — вокруг понятия «опыта». Оба подхода влекут за собой некоторую неопределенность относительно самих этих ключевых терминов. Чтобы избежать какого бы то ни было различия между «культурой» и «не-культурой», Уильямс без остатка растворяет «дефиниции опыта» в наших «способах жизни», и оба эти понятия, в свою очередь, растворяются в неразложимой реально-материальной «практике вообще». Томпсон иногда употребляет слово «опыт» в более привычном смысле, в смысле «сознания» как коллективных способов, какими люди «трактуют, передают или искажают» свои заданные условия, сырую материю жизни. Иногда он использует это понятие в смысле сферы «пережитого», представляющего собой что-то среднее между «условиями» и «культурой»; а иногда в значении самих объективных условий, которым противопоставлены отдельные способы сознания. Но каковы бы ни были терминологические расхождения, обе позиции склонны прочитывать структуры отношений в перспективе того, как они «переживаются» и «ощущаются на опыте». «Структуры ощущений» Уильямса с их нарочитым уплотнением явно несовместимых элементов этому хороший пример. Но то же самое справедливо и в отношении Томпсона, невзирая на его гораздо более полное историческое понимание «данности» или структурированности связей и отношений, в которых мужчины и женщины оказываются по необходимости, и помимо их воли, и несмотря на его более пристальное внимание к детерминации производственных и властных (exploitative) отно-

шений в условиях капитализма. Все это — результат предоставления сознанию и опыту культуры столь значительного места в анализе. Характерная для этой парадигмы ориентация на опыт и акцент на творческой и исторической деятельности составляют два основных элемента гуманизма охарактеризованной позиции. Каждый из них последовательно предоставляет «опыту» статус удостоверяющей инстанции в любом культурном анализе. В конечном итоге как раз то, где и каким именно образом люди воспринимают свои условия жизни, определяют эти условия и реагируют на них, объясняет с точки зрения Томпсона, почему любой способ производства — это тоже культура, и почему любая борьба между классами всегда оказывается вместе с тем и борьбой между модальностями культуры; и это именно то, что, по Уильямсу, в конечном счете и должно составить тему культурного анализа. В «опыте» все, даже абсолютно различные практики пересекаются; в «культуре» различные практики взаимодействуют — даже на основании, отличающемся нестабильностью и состоящем в отношениях взаимной детерминации. Этот смысл культурной тотальности — всего исторического процесса — пресекает любую попытку обособления инстанций и элементов. Их реальная взаимосвязь (в данных исторических условиях) должна обрести свое соответствие в тотализирующем движении «мысли», т. е. в анализе.

Эти соображения заставили обоих мыслителей заключить наихудший пакт против любых форм аналитических абстракций, которые разделяют практики или намереваются тестировать «актуальный исторический момент» во всей его сложности и специфике преимущественно при помощи логических или аналитических операций. Позиции этих мыслителей — особенно в конкретном историческом изложении («Возникновение английского рабочего класса», «Село и город») — представляют собой полную противоположность гегелевским поискам скрытых сущностей. Конечно, их можно назвать «эссенциализирующими» ввиду их склонности к сведению практик к практике и поиску общих однородных «форм», лежащих в основании самых разных областей. Они по-особому понимают тотальность (правда, в их версии она пишется со строчной буквы и характеризуется конкретностью, исторической обусловленностью и асимметрией своих соответствий). Они понимают ее «экспрессивно». А так как они постоянно подталкивают более традиционные формы анализа в сторону эмпирии или прочитывают другие структуры и отношения с точки зрения того, как они «проживаются», они по праву (даже если и не вполне адекватно) именуется «культуралистскими» в аспекте своего преобладающего акцента: даже после того, как были сделаны все

предостережения и оговорки, касающиеся слишком явного перекоса в сторону «дихотомического теоретизирования»¹⁵.

«Культуралистская» линия в культурных исследованиях была прервана появлением на интеллектуальной сцене «структуралистов». Структурализмы, будучи, возможно, более разнообразными, чем «культурализмы», тем не менее разделяли с ними некоторые позиции и установки, что делает обозначение их одним термином не таким уж неправильным. Уже отмечалось, что если «культуралистская» парадигма может быть сформулирована безо всяких концептуальных отсылок к термину «идеология» (слово, конечно же, встречается, но оно не относится к числу ключевых понятий), то «структуралистские» интервенции в значительной степени артикулировались в ориентации на термин «идеология»: в соответствии с более безупречным марксистским происхождением структурализма, «культура» не играет в нем существенной роли. Но если это вполне справедливо в отношении марксистского структурализма, то в отношении структуралистского предприятия в целом в лучшем случае это было бы полуправдой. Было бы элементарной ошибкой связывать структурализм в целом исключительно с влиянием Альтюссера и всех тех, кто оставался в фарватере его влияния (где «идеология» играла основополагающую, однако, ограниченную роль) и пренебрегать значением Леви-Стросса. Со строго исторической точки зрения, именно Леви-Стросс и ранняя семиотика сыграли ключевую роль в возникновении структурализма. И хотя марксистские структурализмы вытеснили концепцию Леви-Стросса, они были и продолжают в теоретическом отношении оставаться обязанными его работам (от которых они нередко отмахиваются или низводят на уровень сносок, стремясь задним числом спасти свою ортодоксальность). Именно структурализм Леви-Стросса, усвоив лингвистическую парадигму, созданную Соссюром, подарил «социальным наукам о культуре» («human sciences of culture») надежду на парадигму, способную совершенно по-новому сделать их научными и строгими. И затем, когда в трудах Альтюссера были возрождены классические марксистские темы, Маркс по-прежнему «прочитывал-

15. Касательно «культурализма» см. две основополагающие статьи Ричарда Джонсона о влиянии этой парадигмы: *Johnson R. Histories of culture/theories of ideology* // Johnson R. *Ideology and Cultural Production* / M. Barrett, P. Corrigan, A. Kuhn, J. Wolff (Eds). London: Croom Helm, 1979. P. 49–77; *Idem. Three problematics: Elements of a theory of working class culture* // *Working Class Culture: Studies in history and theory* / J. Clark, C. Critcher and R. Johnson (Eds). London: Hutchinson, 1979. P. 238–253. Об опасностях «дихотомического теоретизирования» см.: *Barrett M., Corrigan P., Kuhn A., Wolff J. Representation and cultural production* // *Ideology and Cultural Production*. P. 9–24.

ся» — и реконструировался — в категориях лингвистической парадигмы. В работе «Читая „Капитал“», например, приводятся аргументы в пользу того, что модус производства (введем новый термин) мог бы быть понят лучше всего, если бы он рассматривался как «структурированный подобно языку» (посредством селективного комбинирования инвариантных элементов). А-историческая и синхроническая установка «структурализма», направленная против характерного для «культурализма» исторического акцента, проистекала из подобного источника. Об этом свидетельствует, например, интенсивное использование выражения «социальное *sui generis*», употребляемом не как прилагательное, а как существительное: это словоупотребление Леви-Стросса заимствует не у Маркса, а у Дюркгейма (скорее у Дюркгейма, анализировавшего социальные категории мышления, например, в «Первобытных формах классификации», нежели у Дюркгейма времен «Разделения труда», когда он стал отцом-основателем американского структурного функционализма).

Леви-Стросс, однако, иногда обыгрывал некоторые марксистские формулировки. Например: «Марксизм, если не сам Маркс, предлагает слишком слабые рассуждения, утверждая будто разнобразные практики непосредственно проистекают из практики как таковой. Не подвергая сомнению бесспорное первенство инфраструктур, я полагаю, что между практикой и практиками всегда есть посредник, а именно концептуальная схема, посредством использования которой материя и форма, не существующие независимо, реализуются в качестве структур, т. е. в качестве чего-то такого, что является одновременно и эмпирическим, и интеллигибельным». Однако такое заявление — введем еще один термин — было во многом «жестикуюляционным». Этот структурализм разделял с культурализмом радикальный отказ от метафоры «базис/надстройка», позаимствованной из несложных частей «Немецкой идеологии». И хотя «именно в теорию надстроек, едва затронутую Марксом», Леви-Стросс стремился внести свою лепту, весь его вклад состоял в таком же окончательном и бесповоротном разрыве с терминологией этой теории, какой был осуществлен «культуралистами». Здесь — и мы должны включить в эту характеристику и Альтюссера — культуралисты и структуралисты в равной мере приписывают сферам, которые прежде именовались «надстроечными», ту специфику, а также ту эффективность и конституирующую первичность, которые выводят их за пределы категорий «базиса» и «надстройки». И Леви-Стросс, и Альтюссер были антиредукционистами и антиэкономистами по своему образу мыслей и остро критиковали ту транзитивную каузальность, которая столь продолжительное время выдавала себя за «классический марксизм».

Леви-Стросс последовательно работал с понятием «культура». «Идеологии» он считал чем-то менее важным: лишь «вторичными рационализациями». Подобно Уильямсу и Гольдману, он работал не на уровне соответствий между содержанием практики, а на уровне их форм и структур. Но его способ концептуализации этих форм и структур полностью отличался от способов концептуализации, характерных как для «культурализма» Уильямса, так и для «генетического структурализма» Гольдмана. Это расхождение может быть охарактеризовано тремя различными способами. Во-первых, Леви-Стросс концептуализировал «культуру» как категории и как мыслительные или языковые схемы, посредством которых различные общества структурировали свои условия существования: прежде всего (поскольку Леви-Стросс был антропологом), речь идет об отношениях между человеческим и природным мирами. Во-вторых, он представлял себе образ действий и практику, посредством которых эти категории и ментальные схемы производились и трансформировались, в значительной степени по аналогии с теми способами, какими оперирует сам язык, являющийся первичным медиумом «культуры». Все что характерно для этих категорий и схем Дюркгейм определяет как «производство значения»: они, прежде всего, — практики означивания (*signifying practices*). В-третьих, после непродолжительного заигрывания с социальными категориями мышления, предложенными Дюркгеймом и Моссом, Леви-Стросс большей частью отказался от постановки вопроса об отношении между значащими и не-значащими практиками, или другими словами, об отношении между «культурой» и «не-культурой», сосредоточившись исключительно на отношениях внутри практик означивания, посредством которых производятся категории значения. В итоге, проблема детерминации, тотальности была в основном отложена на какое-то время. Каузальная логика детерминации была оставлена ради структуралистской каузальности: ради логики композиции (*arrangement*), логики внутренних отношений, артикуляции частей в структуре. Все эти аспекты, безусловно, присутствуют и в работах Альтюссера, а также марксистских структуралистов даже в том случае, когда ключевые термины переносятся ими на почву «безграничной теоретической революции» Маркса. В одном из основополагающих определений идеологии, предложенных Альтюссером (идеология определялась там как темы, понятия и репрезентации, посредством которых мужчины и женщины, оставаясь в рамках ображаемого отношения, «проживают» свое отношение к своим реальным условиям существования), мы можем обнаружить приблизительный набросок Леви-Строссовских «концептуаль-

ных схем, опосредующих практику и практики». «Идеологии» здесь концептуализируются не как содержания и поверхностные формы идей, но как неосознаваемые категории, через которые условия существования репрезентируются и переживаются. Мы уже высказывались насчет активного присутствия в мышлении Альтюссера лингвистической парадигмы (второй элемент, упомянутый выше). И хотя в своем понятии «сверхдетерминации» (over-determination) — одном из своих наиболее влиятельных и продуктивных нововведений — Альтюссер вновь обратился к проблемам отношений между различными практиками и к вопросу детерминации (предложив, между прочим, совершенно новую и крайне привлекательную переформулировку, на которую впоследствии слишком мало обращали внимание), он старался подчеркнуть «относительную автономию» различных практик и их внутренние особенности, условия и эффекты ценой «экспрессивной» концепции тотальности с ее типичными гомологиями и соответствиями.

Помимо совершенно различных интеллектуальных и понятийных универсумов, в которых эти альтернативные парадигмы формировались, имелись еще несколько пунктов, в которых культурализм и структурализм, невзирая на их очевидные пересечения, явно противостояли друг другу. Мы можем распознать это противостояние по одному из его самых острых моментов: по трактовке понятия «опыта» и той роли, какую этот термин играл в каждой из этих перспектив. В то время, как в «культурализме» опыт был основой, территорией «прожитого», где сознание и условия существования пересекались, структурализм настаивал на том, что «опыт» по определению не может быть основой чего бы то ни было, потому что «прожить» и ощутить условия собственного существования, можно только внутри и посредством категорий, классификаций и рамок культуры. Однако эти категории не возникают из опыта или в опыте: скорее опыт является их «эффектом». Культуралисты утверждали, что формы сознания и формы культуры всегда коллективны. Но они были далеки от того радикального тезиса, согласно которому в культуре и в языке субъект скорее «проговаривается» категориями культуры, в которых он/она мыслит, нежели сам «говорит ими». Эти категории, однако, не были всего лишь коллективными продуктами, противопоставляемыми индивидуальным продуктам: они были неосознаваемыми структурами. Вот почему, хотя Леви-Стросс и говорил исключительно о «Культуре», его понятие «культуры» заключало в себе возможность легкого перевода — Альтюссером — в концептуальную плоскость идеологии: «Идеология, по сути, — это система „репрезентаций“, но в большинстве случаев эти репре-

зентации не имеют ничего общего с „сознанием“... это, прежде всего, структуры, которые они навязывают подавляющему большинству мужчин и женщин в обход их „сознания“... Именно в рамках идеологического бессознательного люди достигают успеха в изменении „пережитого“ отношения между ними и миром, обретая ту новую форму специфического бессознательно-го, которая зовется „сознанием“»¹⁶. Именно в этом смысле следует понимать то обстоятельство, что «опыт» трактуется здесь уже не как удостоверяющая инстанция, но как эффект: не как отражение реального, но как «воображаемое отношение». Здесь остается сделать только один шаг (шаг, который разделяет работу «За Маркса» и статью «Идеология и идеологические государственные аппараты») к уяснению того, как это «воображаемое отношение» не просто служит гегемонии правящего класса над угнетенным классом, но и (через воспроизведение производственных отношений и формирование рабочей силы в той форме, которая годится для капиталистической эксплуатации) расширенному воспроизводству самого способа производства. Многие другие линии дивергенции двух парадигм проистекают из этого пункта: например, концепция «людей» как носителей структур, которые говорят через людей и предоставляют им место, а не как активных деятелей, творящих собственную историю; акцент на структурной, а не на исторической «логике»; забота о формировании — в «теории» — неидеологичного, научного дискурса; и в результате: гарантированное наделение привилегированным положением понятийной работы и теории «как таковой»; взгляд на историю как на развитие структур: структуралистская «машина» (см. «Нищета теории»¹⁷)...

В рамках статьи у нас нет возможности проследить все следствия, проистекшие из развития той или иной «основной парадигмы» в культурных исследованиях. Хотя эти парадигмы ни коим образом не охватывают собой всех — или почти всех — впоследствии перенятых стратегий, вполне уместно сказать, что обе они определили основные линии развития в этой области. Ключевые дебаты структурировались вокруг их проблематики; некоторые из лучших трудов по конкретным вопросам возникли из попыток применить одну из этих парадигм к конкретным проблемам и материалам. Характерным образом — сектантская и ханжеская атмосфера, а также очевидная несамостоятельность, свойственные критической интеллектуальной работе в Англии поспособствовали этому — аргументы и дискуссии слишком ча-

16. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Практикс, 2006. С. 233.

17. См.: Thompson E. P. The Poverty of Theory and Other Essays. NY; London: Monthly Review Press, 1978.

сто доходили до крайних позиций. В этих экстремальных позициях они нередко кажутся лишь зеркальными отражениями или инверсиями друг друга. Широкие типологии, с которыми мы работали до сих пор для удобства изложения, превращаются здесь в тюрьму для мышления.

Мы не утверждаем, будто можно быстро достичь синтеза этих двух направлений. Тем не менее в этом пункте, возможно, было бы уместным сказать, что ни «культурализм», ни «структурализм» в их нынешнем виде не отвечают задаче построения исследований культуры как концептуально продуманной и развитой в теоретическом отношении сферы исследований. Тем не менее нечто важное для выполнения этой задачи мы можем извлечь из схематичного сопоставления сильных и слабых сторон этих двух парадигм.

Одна из наиболее сильных сторон структурализмов — их акцент на «детерминированных условиях». Они напоминают нам, что пока на самом деле в каком-либо конкретном анализе не будет обнаружено наличие диалектического отношения между двумя частями высказывания, согласно которому «люди творят историю... на основе условий, которые не ими созданы», результатом по необходимости будет наивный гуманизм с его неизбежными следствиями: волюнтаристской и популистской политической практикой. Тот факт, что люди могут осознать условия своего существования, организовать борьбу против этих условий и действительно изменить их (без чего невозможно помыслить, не то чтобы осуществлять никакую активную политику), не позволяет нам игнорировать то обстоятельство, что в капиталистических отношениях мужчины и женщины обретают свое место и положение в рамках тех отношений, которые конституируют их как действующих лиц. «Пессимизм интеллекта, оптимизм воли» предпочтительнее в качестве отправного пункта, чем простые героические заявления. Структурализм позволяет нам начать мыслить — как настаивал Маркс — отношения структуры на каком-то ином основании, нежели их сведение к отношениям между «людьми». Это был характерный для Маркса уровень абстракции: тот, что позволил ему порвать со слишком явным, однако, ошибочным отправным пунктом «политической экономии» — голым индивидом.

Этот аспект связан с другой сильной стороной структурализма: признанием структурализмом не только необходимости абстракции как инструмента мышления, посредством которого присваиваются «реальные отношения», но и присутствия (в трудах Маркса) непрерывного и комплексного движения между различными уровнями абстракции. Конечно, следует признать — как утверждает культурализм, — что в исторической

реальности практики не вписываются в четкие классификации. Тем не менее чтобы мыслить и анализировать комплексность реального, необходим акт мыслительной практики; и это делает необходимым использование силы абстракции и анализа, формирование понятий, при помощи которых можно проникнуть в комплексность реального именно для того, чтобы обнаружить и прояснить отношения и структуры, которые не могут быть зримы для наивного, невооруженного глаза, и тем более не могут сами себя представить и удостоверить. «При анализе экономических форм нам не помогут ни микроскопы, ни химические реагенты. Сила абстракции должна заменить и то, и другое». Разумеется, структурализм часто понимал этот тезис в его экстремальной форме. Поскольку мышление невозможно без «силы абстракции», структурализм отождествил мышление с приданием абсолютного первенства уровню формирования понятий, и притом исключительно на самом высоком, максимально абстрактном уровне абстракции: теория с большой буквы «Т» становится в таком случае верховным судьей. Но это как раз означает утратить то понимание, которое мы обрели, опираясь на собственную практику Маркса. Ибо, например, из «Капитала» совершенно недвусмысленно следует, что метод — имеющий, конечно, место «в мышлении» («а где же еще?», спрашивал Маркс во Введении 1857 года) — покоится не на простой операции абстракции, но на движении и отношениях, которые аргументация постоянно учреждает между различными уровнями абстракции: на каждом из этих уровней предпосылки, задействованные в данный момент, не должны смешиваться с теми предпосылками, которые — ради последовательности аргументации — должны оставаться неизменными. Переход на другой уровень «увеличения» (если использовать метафору микроскопа) требует спецификации дальнейших условий существования, не учтенных на предыдущем, более абстрактном уровне: таким способом, посредством последовательных абстракций различной магнитуды, следует двигаться в сторону конституции, репродукции «конкретного в мысли» как эффекта мышления определенного рода. Адекватно этот метод не представлен ни в абсолютизме «теоретической практики», характерном для структурализма, ни в антиабстракционистской позиции («Ниццета теории»), в которой — в рамках ответной реакции — оказывался культурализм как в силу внешних обстоятельств, так и по собственной воле. Тем не менее этот метод является теоретическим по сути, и таковым он и должен быть. Убежденность структурализма в том, что мысль не отражает реальность, но артикулируется в опоре на опыт реальности и усваивает его, представляет собой в этой связи неизбежный отправной пункт.

Адекватная проработка следствий из этого аргумента могла породить метод, который избавил бы нас от бесконечных колебаний между абстракцией и антиабстракцией, а также от ложного противопоставления теоретизма и эмпиризма, которые и по сей день характеризуют и вместе с тем деформируют полемику между структурализмом и культурализмом.

Другая сильная сторона структурализма заключается в его концепции «целого». Несмотря на то, что культурализм постоянно настаивает на радикальной партикулярности своих практик, в некотором смысле в присущем ему способе концептуализации «тотальности» угадывается что-то от комплексной простоты, характерной для экспрессивной тотальности. Ее комплексность — результат той легкости, с какой практики складываются в единое целое и распадаются: но эта комплексность сводима — в мышлении — к «простоте» практики (человеческой активности как таковой), в которой постоянно возникают все те же противоречия, находящие свое единообразное отражение в любой деятельности. Структурализм заходит очень далеко в создании машины «Структуры» с ее порождающими самих себя склонностями («спиновская вечность», чья функция представляет собой лишь сумму ее эффектов: подлинно структуралистская точка зрения), ориентирующимися на свои специфические модели. Тем не менее его превосходство над культурализмом проявляется в его концепции неизбежной комплексности единства структуры (сверх-детерминация была бы более эффективным способом осмысления этой комплексности, нежели комбинаторная инвариантность структуралистской каузальности). Более того, структурализм располагает понятийным инструментарием, позволяющим мыслить «единство», основывающееся на различиях между практиками, а не на их единообразии. Здесь мы снова сталкиваемся с примером критического усвоения структурализмом метода Маркса: достаточно вспомнить сложные пассажи из Введения 1857 года к «Наброскам», где Маркс демонстрирует, как можно мыслить «единство» социальной формации, сконструированное не на основе тождества, а на основе различия. Конечно, акцент на различии мог привести — и, в конечном счете, привел — различные версии структурализма к фундаментальной неоднородности их понятий, вследствие которой выражения «структура» и «тотальность» утратили какой бы то ни было смысл. Фуко и других постальтьюссерьянцев на этот кружной путь, ведущий к абсолютной, а не относительной автономии практик, привело убеждение в их неизбежной гетерогенности и их «неизбежном несоответствии». Однако акцент на единстве-в-различии, на комплексном единстве — Марксово конкретное как «единство многих детерминаций» — может быть разрабо-

тан в другом и, в конечном итоге, более продуктивном направлении: в направлении проблематики относительной автономии и «сверхдетерминации», а также исследований артикуляции. С другой стороны, артикуляция таит в себе опасность крайнего формализма. Однако ее важное преимущество состоит в том, что она позволяет нам представить себе, как специфические практики (артикулированные вокруг противоречий, не все из которых возникают одним и тем же образом, в одном и том же пункте, в один и тот же момент) могут тем не менее мыслиться вместе. Таким образом, структуралистская парадигма (разработанная должным образом) предоставляет нам возможность начать действительную концептуализацию специфики различных практик (аналитически различных, абстрагированных), не теряя из вида ансамбль, который они создают. Культурализм постоянно встает на защиту специфики различных практик («культура» не должна растворяться в «экономике»), но ему недостает адекватного способа теоретического обоснования этой специфики.

Третья сильная сторона структурализма состоит в осуществленном им смещении понятия «опыт» из занимаемой им прежде центральной позиции, а также в его основополагающем вкладе в разработку забытой категории «идеологии». Трудно представить себе характерный для культурных исследований способ мышления в рамках марксистской парадигмы, не обременявшей себя категорией «идеологии». Конечно, культурализм постоянно ссылается на это понятие: но на самом деле оно не находится в центре понятийного универсума культурализма. Удостоверяющая способность и образцовый характер понятия «опыт» воздвигают барьер между культурализмом и надлежащим понятием «идеологии». Но без этого понятия эффективность «культуры» для воспроизводства отдельного способа производства осталась бы непонятной. Верно, что в последних структуралистских попытках концептуализации «идеологии» наблюдается отчетливая тенденция к тому, чтобы дать ей функционалистское прочтение, истолковав ее как необходимый элемент, цементирующий общественную формацию. Но исходя из этой позиции, решительно невозможно (такова была бы аргументация культурализма) вообразить себе такие идеологии, которые по определению не являются «господствующими», или понятие борьбы (появление последнего в знаменитой статье Альтюссера, вошедшей в состав «Идеологических аппаратов государства» было во многих отношениях — введем еще одно новое слово — «жестикуюляционным»). Тем не менее уже сейчас проводится работа, способная предложить способы, какими поле идеологии может быть адекватно концептуализировано как территория борьбы (благодаря работам Грамши и — недав-

но — работам Лакло), и эти способы скорее структуралистские, нежели культуралистские.

Почти все сильные стороны культурализма могут быть выведены из слабостей структуралистской позиции, упоминавшихся выше, а также из ее стратегических промахов и ее умолчаний. Культурализм с полным правом настаивал на аффирмативном моменте в развитии осознанной борьбы и организации как необходимом элементе в анализе истории, идеологии и сознания: против настойчивого принижения его значения в рамках структуралистской парадигмы. Здесь вновь главным образом Грамши был тем, кто предоставил нам ряд более совершенных понятий, посредством которых мы можем связать большей частью «неосознаваемые» и преданные нам культурные категории из сферы «здравого смысла» с образованием более активных и систематичных идеологий, обладающих способностью вторгаться в основание здравого смысла и народных традиций и, благодаря таким вмешательствам, организовывать массы мужчин и женщин. В этом смысле культурализм подобающим образом возродил диалектическое отношение между неосознанностью культурных категорий и моментом осознанной организации: даже если в своем характерном развитии он обнаруживал склонность к сочетанию структуралистского чрезмерного акцента на «условиях» со слишком сильным акцентом на «сознании». Поэтому культурализм не просто реабилитировал — в качестве необходимого элемента любого анализа — процесс, посредством которого классы-в-себе (определяемые по преимуществу тем, как экономические отношения позиционируют «людей» в роли агентов) становятся активной исторической и политической силой: классами-для-себя. Он потребовал также — вопреки своей антитеоретической установке — чтобы любой момент, исследуемый должным образом, истолковывался в терминах того уровня абстракции, на котором осуществлялся анализ. И вновь Грамши оказался тем, кто первым стал указывать путь за пределы этой ложной поляризации в своих рассуждениях о «коридоре между структурой и сферой комплексных надстроек», а также об их различных формах и моментах.

В наших размышлениях мы сосредоточились главным образом на характеристике того, что мы считали двумя основополагающими парадигмами в культурных исследованиях. Конечно, эти парадигмы ни в коем случае не были единственными действующими парадигмами. Они никоим образом не охватывают собой всех новых работок и тенденций в мышлении. Тем не менее в некотором смысле эти парадигмы могут использоваться, чтобы проанализировать то, что кажется нам крайне неудовлетворительным или неадекватным в тех моделях, которые

предлагаются в качестве альтернативных объединяющих принципов. Далее мы вкратце охарактеризуем три из таких моделей.

Первая из них связана с Леви-Строссом, ранней семиотикой, понятиями лингвистической парадигмы, а также сосредоточением на «практиках означивания». Под воздействием психоаналитических понятий и Лакана эта модель двигалась в сторону последовательной организации практически всего поля культурных исследований вокруг таких категорий, как «дискурс» и «субъект». Один из способов понять эту линию мысли — рассматривать ее как попытку заполнить то пустое пространство в раннем структурализме (как марксистского, так и не марксистского толка), в котором — по всей видимости в рамках более ранних дискурсов — ожидалось появление «субъекта» и субъективности, впрочем, так и не состоявшееся. Это, конечно, как раз один из тех ключевых пунктов, в которых культурализм обращает свою острую критику против структуралистского «процесса без субъекта». Разница лишь в том, что в то время как культурализм корректирует чрезмерный структурализм ранних моделей посредством возвращения единого субъекта сознания (коллективного или индивидуального) в центр «структуры», теория дискурса — при помощи фрейдовского представления о бессознательном и лаканского представления о том, как субъекты конституируются в языке (посредством усвоения сферы символического и закона культуры) — восстанавливает децентрированного субъекта, противоречивого субъекта как серии позиций в рамках языка и познания, в контексте которых, как может показаться, формулируется культура. Этот подход отчетливо распознает пробелы не только в структурализме, но и в самом марксизме. Проблема состоит в том, что способ, каким «субъект» культуры концептуализируется, носит трансисторический и «универсальный» характер: этот способ обращается к «субъекту вообще», а не к исторически детерминированным социальным субъектам или социально детерминированным конкретным языкам. Следовательно, он пока не способен перевести свои всеобщие высказывания на уровень конкретного исторического анализа. Вторая трудность состоит в том, что процессы несогласия и борьбы, помещенные ранним структурализмом целиком и полностью на уровень «структуры», теперь — вследствие одной из наиболее устойчивых зеркальных инверсий — оказываются исключительно на уровне неосознаваемых процессов субъекта. Вполне возможно — как часто на этом настаивает культурализм, — что субъективное представляет собой неизбежный момент любого такого анализа. Однако подобное утверждение в корне отлично от демонтажа целокупности социальных процессов, охватывающих собой особые модусы про-

изводства и социальные формации и воссоздания их исключительно на уровне неосознаваемых психоаналитических процессов. Хотя была проделана важная работа — как в рамках этой парадигмы, так и над тем, чтобы определить и разработать ее — ее претензии на замену всех понятий предшествующих парадигм системой более адекватных понятий кажутся чрезмерно амбициозными. Ее претензии на интеграцию марксизма в более адекватный материализм являются скорее семантическими нежели концептуальными.

Вторая из трех тенденций состоит в попытке вернуться к терминологии более классической «политической экономии» культуры. Сторонники этой позиции утверждают, что альтернативные концепции сверх всякой меры сосредоточиваются на культурных и идеологических аспектах. Они же, напротив, предлагают восстановить старую терминологию «базиса/надстройки», что позволило бы — вследствие окончательной детерминации культурно-идеологического экономическим — обрести ту иерархию детерминаций, которой, как кажется, недостает обеим альтернативам: культурализму и структурализму. Эта позиция настаивает на том, что экономические процессы и структуры культурного производства более значимы нежели их культурно-идеологический аспект, и что они вполне адекватно интерпретируются в рамках более классической терминологии выгоды, эксплуатации, прибавочной стоимости и в рамках анализа культуры как товара. Она сохраняет представление об идеологии как о «ложном сознании».

Конечно, имеются некоторые основания для утверждения, согласно которому как структурализм, так и культурализм — каждый по собственным основаниям — пренебрегают экономическим анализом культурного и идеологического производства. Тем не менее, в случае возвращения на эту, более «классическую» территорию, мы снова столкнемся с теми проблемами, которые с самого начала осаждали ее. Специфика эффекта культурного и идеологического измерения вновь ускользнет. Эта позиция склонна понимать экономический уровень не как всего лишь «необходимое», но как «достаточное» объяснение культурных и идеологических эффектов. Кроме того, характерная для нее сосредоточенность на анализе товарной формы (commodity-form) размывает все тщательно проведенные различия между разными практиками, ибо то, что привлекает ее внимание — это лишь самые общие аспекты товарной формы. Поэтому ее выводы по большей части характеризовались высоким уровнем абстракции, уровнем исторической эпохи: обобщения, касающиеся товарной формы, оставались в силе для всей капиталистической эпохи. На этом высоком уровне абстракции,

характерном для ориентации на «логику капитала», мало что можно достичь путем конкретного и последовательного анализа. Тем самым упомянутая позиция склонна к разработке своей собственной формы функционализма: функционализма «логики», а не «структуры» или истории. Этот подход, конечно, тоже приносит результаты, достойные детального исследования. Но он слишком многим жертвует из того, что было получено с большим трудом, не компенсируя эти потери приростом объяснительного потенциала.

Третья позиция тесно связана со структуралистским предпрятием, но при этом она следует путем «различия» вплоть до радикальной гетерогенности. Работы Фуко, переживающие сегодня один из тех периодов не критичного ученичества, посредством которого британские интеллектуалы воспроизводят в настоящее время свою зависимость от современных французских идей, обладали исключительно позитивным эффектом: прежде всего, потому что, отложив в сторону решение почти неразрешимой проблемы детерминации, Фуко сделал возможным долгожданное возвращение к конкретному анализу отдельных идеологических и дискурсивных формаций, а также истоков их возникновения. Фуко и Грамши проделали значительную часть наиболее продуктивной работы над конкретным анализом, предпринятой на сегодня в этой области, тем самым усиливая и — парадоксальным образом — утверждая значение конкретной исторической инстанции, которая всегда была одной из основных сильных сторон культурализма. Но, с другой стороны, пример Фуко является позитивным только в том случае, если его общая эпистемологическая позиция не принимается некритично на веру. Ведь на самом деле Фуко столь решительно приостанавливает процесс вынесения суждения и столь последовательно придерживается скептической позиции в отношении любой детерминации или любой взаимосвязи между практиками, не являющейся случайной, что у нас есть основания рассматривать его не как агностика в отношении этих вопросов, а как того, кто глубоко убежден в неизбежном не-соответствии всех практик друг другу. Из такой перспективы ни социальная формация, ни государство не могут мыслиться адекватно. И в самом деле, Фуко постоянно попадает в вырытую им же самим яму. Так, когда он — вопреки своей тщательно оберегаемой эпистемологии — неожиданно наталкивался на некоторые «соответствия» (например, тот простой факт, что все основные моменты перехода, которые он обнаруживал в каждом из своих исследований — о тюрьме, сексуальности, медицине, психиатрической больнице, языке и политэкономии, — как кажется, сходятся друг с другом именно в той точке, в которой происходит

роковая, историческая встреча индустриального капитализма и буржуазии), он впадает в вульгарный редукционизм, полностью противоречащий тем утонченным позициям, которых он придерживался в других своих рассуждениях.

Я уже достаточно сказал, чтобы показать, что с моей точки зрения стандартам исследования в наибольшей степени отвечает та линия в культурных исследованиях, которая пыталась продуктивно мыслить (*think forwards*), опираясь на лучшие элементы в структуралистском и культуралистском предприятиях и используя некоторые из понятий, разработанных в работах Грамши. И основание этого теперь также должно быть ясным. Несмотря на то, что ни структурализм, ни культурализм не смогут функционировать в качестве самодостаточных парадигм исследования, они — в отличие от своих конкурентов — занимают центральное положение в этой области, поскольку вместе они (как в своих дивергенциях, так и в своих конвергенциях) затрагивают то, что должно быть центральной проблемой культурных исследований. Они постоянно возвращают нас на территорию, маркированную жестко связанными, но не взаимоисключающими понятиями культура/идеология. Они вместе ставят вопросы, проистекающие из попытки мыслить одновременно специфику различных практик и формы артикулированного единства, которые они конституируют. Они постоянно — хотя это ошибка — возвращаются к метафоре «базис/надстройка». Они правы, настаивая на том, что этот вопрос, резюмирующий все проблемы нередукционистской детерминации, касается самой сути, и что от решения этой проблемы зависит способность культурных исследований преодолеть бесконечные колебания между идеализмом и редукционизмом. Они противостоят — хотя и противоположными способами — диалектике условий существования и сознания. На другом уровне они ставят вопрос об отношении между логикой мышления и «логикой» исторического процесса. Они последовательно держатся перспективы подлинно материалистической теории культуры. В своих неизменных антагонизмах, которые стимулируют их, они не обещают легкого синтеза. Но вместе они определяют, где находится пространство (если таковое вообще существует) и где пролегают пределы, в которых этот синтез мог бы осуществиться. В культурных исследованиях все зависит от них.

Перевод с английского Ильи Инишева