

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-4-601-612

КЛОД ЛЕВИ-СТРОСС И ПРОБЛЕМА «СИНХРОНИЧЕСКОГО» ВРЕМЕНИ*

И. Шубрт

Карлов университет
ул. У Криже, 8, Прага 5, 15800, Чехия

Человеческое общество существует в двух временных плоскостях. Астрономическое время является равномерным, однородным, квантитативным и непрерывным. Социальное время так охарактеризовать нельзя — здесь присутствуют дни, посвященные особым функциям, периоды времени, обладающие специфическими качествами благодаря деятельности, значениям и ассоциациям, которые с ними связывают, а также критические даты, разрывающие континуальность времени. Социальное время обладает качественным характером, оно не протекает равномерно — может замедляться, ускоряться и даже остановиться — и его нельзя произвольно делить на части. Концепция социального времени предполагает, что время — человеческое творение, продуктом социальной жизни являются разные темпоральные структуры социальных явлений, а также инструменты и единицы измерения времени. Несмотря на длительность и тематическую насыщенность, дискуссии о социальном времени несправедливо игнорируют концепцию синхронического времени К. Леви-Стросса. В статье представлены ее предпосылки, критика и основные положения, в частности, знаменитая типология «горячих» и «холодных» обществ, в качестве критерия различия которых выступает время, по-разному проявляющееся в разных типах социальных систем и имеющее в них разное значение. Общества, разделяющие нашу концепцию исторического времени как огромной папки, где систематизированы исторические события, которые не должны быть забыты, называются горячими (они подчеркивают свою историчность). Холодные — это общества, основные познавательные системы которых пытаются быть статичными и безразличными к изменениям, т.е. стремятся игнорировать историчность и экстернализируют ее как чуждую. Автор подчеркивает, что, говоря о холодных обществах, пытающихся не принимать время и историчность во внимание, Леви-Стросс не хочет переписать законы логики или физики — это всего лишь попытка увидеть мир глазами иной культуры.

Ключевые слова: темпоральность; историчность; социальное время; синхроническое время; Леви-Стросс; структурализм; «горячие» и «холодные» общества

* © Шубрт И., 2018.

Статья представляет собой фрагмент из книги Иржи Шубрта «Антиномии, дилеммы и дискуссии в современной социологической мысли: Очерки социальной теории» (Пер. с чешского Е. Тоурковой, Е. Чернышовой под науч. ред. Н.П. Нарбута), которая выйдет в издательстве Российского университета дружбы народов в 2018 году.

Статья поступила в редакцию 04.06.2018 г.

В своем труде «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Э. Дюркгейм [8. С. 16] констатирует, что время, подобно пространству, причине, субстанции, личности и т.д., относится к категориям, которые лежат в основе наших суждений и управляют всей нашей интеллектуальной жизнью. Дюркгейм рассуждает о времени как о категории мышления, и в этом смысле его подход, как неожиданно бы это ни звучало, обращен к Аристотелю [5] и близок философии И. Канта [18] и его французских последователей. В трактовке времени как категории человеческого мышления Дюркгейм делает акцент на ритмическом повторении, а проблемы конечности и необратимости времени обходит стороной. Но именно данная трактовка времени стала в «социологии времени» подходом, удерживающим лидерство практически до настоящего времени. Влияние Дюркгейма на это направление очевидно не только во французской социологии (М. Хальбвакс, Г. Гурвич, П. Бурдьё и др.), но и в международном контексте.

Концепция социального времени, которую, опираясь на теорию Дюркгейма, разработал П. Сорокин вместе с Р. Мертоном, считается одной из ключевых в социологическом анализе времени. Концепция оформилась в 1937 году, когда П. Сорокин и Р. Мертон опубликовали в «*American Journal of Sociology*» статью «Социальное время: опыт методологического и функционального анализа». В ней авторы утверждают, что большинство социальных исследователей молча соглашались с астрономической моделью равномерно протекающего количественного времени, однако это всего лишь одна из возможных концепций для философии, психологии, экономики и других наук. Сорокин и Мертон попытались представить социальное время как теоретическое понятие и методологический инструмент для более глубокого понимания социальной реальности [27]. Позже Сорокин продолжил эти попытки в книге «Социокультурная причинность, пространство, время», в которой противопоставил «социокультурное» и «метафизическое» время [26].

Хотя идеи Сорокина и Мертона цитируются во многих работах [см., напр.: 19; 28], пока не удалось основательно развить данное направление и превратить концепцию социального времени в теоретико-методологический инструмент познания социальной реальности с акцентом на ее периодичности. В целом современные исследования в этой области можно разделить на три направления: первое интересуется формированием социальных представлений о времени [см., напр.: 9; 10], второе — функционирование временных структур на разных уровнях социальных систем [см., напр.: 25; 29], третье — роль и место времени в общей социологической теории [см., напр.: 1; 2; 6; 24]. Определенное сходство с идеями социального времени можно найти, в частности, у Э. Гидденса. Он полагает, что каждый отдельный момент социального воспроизводства включает в себя три пересекающихся уровня времени: 1) *durée of day-to-day experience* (темпоральность непосредственного опыта повседневной жизни), 2) *dasein* (темпоральность человеческой жизни и ее циклов), 3) *longue durée of institutions* (темпоральность развития и воспроизводства социальных институтов) [15. С. 93]. Наиболее близок концепции социального времени постулат автора о существовании реверсивного времени

на уровне «durée» и «longue durée» [16. С. 89]. Однако концепция реверсивного времени была встречена жесткой критикой, согласно которой хотя события могут неустанно повторяться в, казалось бы, неизменном виде, они все же содержат в себе необратимое направление времени как интегральный темпоральный аспект наиболее часто повторяющегося социального явления (за время между прошлой и этой зимой, зарплатой в прошлом и этом месяце, вчерашним и сегодняшним обедом мы постарели, а остальные люди и предметы изменились), т.е. повторяются события и задачи, а не время — поток опыта необратимо течет в одном направлении [2. С. 27].

Другую важную тему для дискуссий предлагает предположение, что социальное время является качественным, хотя понятия «качественный» и «количественный» часто скорее мешают, чем помогают прояснить суть вещей. Ключевыми в данных дискуссиях выступают три вопроса, которые часто смешиваются: а) отличается ли ритм коллективной жизни (темпоральность социальной системы) от ритма, устанавливаемого посредством инструментов измерения времени (часами); б) различаются ли архаические и современные представления о времени и его измерении; в) следует ли отождествлять время с событиями (движением), которые в нем происходят, причем не только на уровне архаического сознания, но и на уровне теоретического знания. Поиски антропологов и историков показывают, что архаические и традиционные общества использовали для ориентации во времени разные инструменты, и люди, относящиеся к разным социальным типам/группам/общностям, имеют разные представления о времени. Кроме того, человек, не знающий и не использующий часы, ориентируется во времени и смотрит на время иначе, чем человек, для которого наручные часы — необходимость.

Важной чертой социального времени является то, что оно не равномерно — может замедляться, ускоряться и даже остановиться, хотя это сложно доказать.

Проблема в том, что понятия времени и движения часто подменяются: то, что протекает неравномерно, — это процессы во времени, т.е. движение вещей и событий. Однако то, что данное движение не происходит равномерно, не означает автоматически, что так же неравномерно протекает и время (еще Аристотель предостерегал от смешения времени и движения).

Концепция социального времени предполагает, что время — человеческое творение, однако это очень проблематичная посылка. Продуктом социальной жизни (намеренным или нет), бесспорно, являются разные временные (темпоральные) структуры социальных явлений. Творением человека являются и инструменты измерения времени, люди также определяют, в каких единицах будет измеряться время. Однако определенно не является творением человека время в смысле его объективного неизбежного течения в направлении, указанном стрелой времени. Кстати, С. Хокинг описывает три такие стрелы, которые двигаются в одном и том же направлении: а) термодинамическую — нарастает беспорядок (энтропия), б) психологическую — мы помним только прошлое, а не будущее, в) космологическую — направление расширения вселенной [17. С. 141].

Люди своими действиями придают времени видимую, осязаемую форму, поэтому многие ученые склонны наделять человеческие действия способностью

создавать время, обычно не замечая, что своими действиями можно влиять только на настоящее и будущее, но не на прошлое (его можно только иначе интерпретировать). Благодаря тому, что люди при помощи своих действий производят или воспроизводят социальные институты и системы, они обеспечивают этим элементам социальной реальности существование во времени (которое иногда связывают с такими понятиями, как «внутреннее» или «собственное» время). Если бы отдельные составляющие социальной реальности не поддерживались таким образом в своей длительности, они бы исчезли. Однако заслугой человека не является и не может быть то, что отдельные длительности разворачиваются в определенном направлении — стрелы времени — от прошлого через настоящее в будущее (а не наоборот). Существование стрелы времени позволяет наперекор несчетному количеству темпоральных структур рассуждать о времени в едином (монистическом) и реалистическом смысле.

На мой взгляд, несмотря на свою длительность и тематическую насыщенность, дискуссии о социальном времени несправедливо игнорируют концепцию синхронического времени К. Леви-Стросса. Из его интеллектуальной автобиографии в работе «Первобытное мышление» следует, что первоначальным стимулом, который в 1940-е годы привел Леви-Стросса к структуралистскому подходу, была негативная реакция на философию его французских современников (прежде всего Ж.-П. Сартра), одержимых временем и пространством и находившихся под влиянием анализа «внутреннего сознания времени» Э. Гуссерля. Леви-Стросс не признавал ни бергсонизм, который, по его мнению, превращал все существа и вещи в «кашеобразное месиво», ни феноменологию, в которой он видел «возвышение личных страхов на уровень философских проблем». В противовес данным направлениям Леви-Стросс утверждал, что вещи в состоянии сохранять свои подлинные качества и одновременно удерживать четкие контуры, ограничивающие их и придающие каждой вещи структуру, постижимую разумом [20. С. 37], поэтому он ориентировал антропологию на открытие неизменных качеств, скрывающихся под кажущейся уникальностью и разнообразием наблюдаемых явлений [22. С. 72].

Суть структуралистского подхода Леви-Стросса состоит в «поиске инварианта или же инвариантных элементов в поверхностных отличиях» [23. С. 16]. Главным становится не познание исторического развития, а анализ сети структурных отношений, поэтому Леви-Стросс черпает вдохновение в лингвистике — в теории Ф. де Соссюра. Его идея разделения на бинарные оппозиции диахронии и синхронии становится крайне важной для Леви-Стросса. Соссюр критиковал традиционную лингвистику, ориентированную на анализ исторического развития, и считал проблемой диахронического подхода к изучению языка его разделение на отдельные части, что не позволяет понять язык как систему. Диахронической деструкции языка Соссюр противопоставил подход, позволяющий понять его как комплексную систему, причем в синхронической перспективе.

В ходе изучения отдельных проявлений человеческого сосуществования исследователь часто сталкивается с вводящим в заблуждение многообразием форм

социальной жизни, что зачастую заставляет его думать, что влияние различных факторов среды и исторических событий сделало эти формы предельно разнообразными. Ключ к пониманию многообразия ученые ищут, как правило, в историческом развитии отдельных обществ. Леви-Стросс не признает этот подход, что, однако, не означает, будто для структуралистов история отдельных обществ не имеет ни малейшего значения, — он утверждает, что считать разные формы общественной жизни исключительными и уникальными в принципе неправильно, потому что это означает капитуляцию науки перед ее основной задачей. Главным постулатом каждой науки он считает то, что мир является упорядоченным и в нем господствует порядок [22. С. 18—19].

Структурализм признает существование истории, но не считает столь уж важной размерность исторического времени. Кроме того, Леви-Стросс не абсолютизирует синхронический подход, напротив, он допускает, что при анализе синхронических структур следует иметь в виду историю, но, тем не менее, настаивает именно на синхроническом подходе. Леви-Стросс испытывает уважение к истории, но не придает ей привилегированного значения — воспринимает ее в качестве совокупности исследований, дополняющих его собственные. По его мнению, история представляет палитру человеческих обществ во времени, этнология — в пространстве: в то время как историк пытается реконструировать образ исчезнувших обществ на момент их существования, этнолог стремится воссоздать исторические этапы, предвосхитившие нынешние формы общества [21. С. 352]. Это можно объяснить и тем, что динамика долитературных обществ, которые Леви-Стросс изучал, крайне невыразительна по сравнению с обществами индустриального типа, т.е. синхронический анализ выглядит вполне методически адекватным.

Отсюда остается только шаг к знаменитой типологии Леви-Стросса — «горячих» и «холодных» обществ. В качестве основного критерия их различения выступает время, которое по-разному проявляется в разных типах обществ и имеет в них разное значение. Общества, разделяющие нашу концепцию исторического времени как огромной папки, где собраны исторические события, которые не должны быть забыты (т.е. общества, которые интернализировали свою историчность), называются горячими. Холодные — это общества, основные познавательные системы которых пытаются быть статичными и безразличными по отношению к изменениям, т.е. они пытаются совершенно игнорировать историчность и экстернализируют ее как чуждую [12. С. 23].

Типология горячих и холодных обществ соответствует разделению на два типа мышления: одомашненного и дикого/дикарского («la pensée sauvage») [21]. Несмотря на различия двух типов (одомашненное мышление — историческое и историзирующее, дикое — «безвременное»), можно обнаружить и некоторые их общие черты, например, оба способны генерализировать, классифицировать и анализировать (пример упорядочивающего и классифицирующего первобытного мышления — тотемизм). Леви-Стросс показывает, что носители дикого мышления, про которых мы обычно думаем, что они с огромным трудом выживают в тяже-

лейших материальных условиях и полностью зависят от способности не умереть от голода, как и люди в современных обществах, могут рассуждать, будучи движимы жаждой познавать окружающий мир и собственное общество, используя разные интеллектуальные средства.

Безусловно, в чем-то дикий тип мышления остается иным: для него характерно рассуждение при помощи аналогий, стремление понимать вещи в общем и целом, чтобы наиболее коротким путем достичь всеобщего понимания вселенной. Это способ рассуждения предполагает, что, если мы не поймем всего, то мы ничего не сможем объяснить. В этом дикий тип мышления противоположен научному мышлению, которое со времен Декарта следует одному и тому же принципу: разделить проблему на столько частей, на сколько это необходимо, чтобы ее можно было решить. При помощи научного мышления человек может подчинить себе силы природы, а дикое мышление не в состоянии предоставить сколь-либо значительную власть над окружающей средой, но оно дает человеку нечто очень важное — иллюзию, что он может понять вселенную и действительно ее понимает [23. С. 1993: 22—23].

Леви-Стросс приравнивает горячие общества к открытым системам, а холодные — к закрытым, поскольку идеалом вторых является вечно неизменная закрытая система, устойчивая к внешнему воздействию. Разделение на холодные и горячие общества не означает, что один тип существует без истории, а другой — с историей, потому что какая-то история есть в каждом обществе. Однако если холодные общества пытаются при помощи своих институтов устранить последствия воздействия исторических фактов на свое равновесие, то горячие общества исторические процессы осознают и решительно интериоризуют, чтобы сформировать из них движущую силу своего развития [21. С. 322].

В конце XX века дихотомия горячих и холодных обществ подверглась критике ряда культурных антропологов, считающих, что она представляет собой некое «прокрустово ложе», в частности, описываемая Леви-Строссом «временная анестезия» невозможна без мистификации или логического обмана [12. С. 24]. А. Джелл называет Леви-Стросса в принципе антивременным человеком, потому что он с некоторой грустью и даже завистью описывает способы, посредством которых общества могут аннулировать время и его влияние, т.е., по мнению Джелла, Леви-Стросс по большому счету интересуется не подлинным временем, а временем в абстрактных антропологических моделях. Соответственно, контраст между синхронией и диахронией в его работах — это, прежде всего, результат используемых антропологических моделей, которыми можно манипулировать и тем самым отрицать факты реального мира. На самом деле под синхронией Леви-Стросс подразумевает герметичность определенного процесса или институциональной формы по отношению к изменениям системы (что не является вневременной характеристикой). Модели Леви-Стросса для Джелла не являются «синхроническими» — это диахронические повторения структурно идентичных, но нумерологически и хронологически различающихся событий-замен. «Синхроническое время» Леви-Стросса для Джелла является линейным и безвозвратным только условно, а это значит, что оно не отличается от «времени диахронического» [12. С. 25].

В обществах, которые Леви-Стросс называет «холодными», историчность зашифрована в мифах, традициях и ритуалах («инструментах уничтожения времени»). Пример того, как используется оппозиция синхронии и диахронии Леви-Строссом, можно найти во второй части главы «Время вновь обретенное» в работе «Первобытное мышление»: он говорит о «нескончаемой борьбе» синхронии и диахронии, берущей начало в «тотемическом мышлении» австралийских туземцев. Тотемическое мышление склонно к классификации природной и общественной среды в виде ряда «тотемических операторов». Данная классификационная тенденция не имеет со временем ничего общего, но у нее есть два ответвления, у которых нечто общее со временем, напротив, есть: это система первозданных мифов, соединяющих нынешний материальный мир с креативной эпохой предков в прошлом; и система ритуалов, соединяющих нынешний мир с мифическим прошлым посредством его периодической реконструкции [21. С. 26].

Вся повседневная жизнь туземцев, ведущих традиционный образ жизни, представляет собой, с одной стороны, повторение прототипичных действий предков из мифических времен, с другой стороны, они актуальны в том смысле, что предки якобы в этих действиях (в соответствующих священных местах, указанных в мифах) все еще незримо участвуют (более развернутый анализ временных структур в традиционных сообществах представлен в работе Э. Эванса-Притчарда, который разводит экологическое и структуральное время: первое представляет собой совокупность временных понятий, полученных из среды обитания и продуктивной деятельности в этой среде; второе отражает формы социальной организации; соответственно, генеалогическое древо, описывающее течение времени поколений, свидетельствует о параллелизме темпоральности и территориальности [11. С. 107—108]). Мифическая история парадоксальна в силу своего разъединения и в то же время соединения с настоящим: она разъединена с ним потому, что первобытные предки неизбежно отличались от современных людей — они были творцами, а современные люди являются их подражателями; в то же время мифическая история соединена с настоящим, потому что с того времени, как предки появились, не происходило ничего иного, как только периодического повторения событий, которое отменяет саму их специфичность. Первобытное мышление в состоянии преодолеть это противоречие (в форме) когерентной системы, в которой диахрония, определенным образом управляемая, сотрудничает с синхронией [21. С. 325—326].

Леви-Стросс говорит о трех типах ритуалов: контролирующих — приспособляют распространение тотемических мифов по фиксированной схеме отношений, установленных в мифическом прошлом, исторических — воссоздают прошлое мифических времен, траурных — обеспечивают превращение умерших в предков. Ритуал позволяет «отделенному прошлому» мифов соединиться, с одной стороны, с биологической и сезонной периодичностью природных мифов, с другой стороны, с «присоединенным» прошлым, образованным цепочкой поколений тех, кто умирает, и тех, кто жив. Функция системы ритуалов — «преодоление и интегрирование трех оппозиций: диахронии и синхронии; периоди-

ческих и непериодических характеристик, которые могут представлять друг друга; обратимого и необратимого времени — хотя настоящее и прошлое теоретически отличны, исторические ритуалы переносят прошлое в настоящее, а траурные ритуалы — настоящее в прошлое, но эти два демарша не эквивалентны: мифологические герои, можно сказать, по-настоящему возвращаются, так как их реальность обеспечивается их персонификацией; а люди вправду умирают» [21. С. 327].

Леви-Стросс завершает свои рассуждения указанием на важную роль «чуринг» или «тьюринг» в Центральной Австралии — это древние тотемические предметы из камня или резного дерева, представляющие собой физическое тело предка. В интерпретации Леви-Стросса священность чуринг обеспечивается функцией с диахронным значением в классификационной системе, полностью развернутой в синхронии. Чуринги — осязаемое свидетельство мифологического периода «Алчуринг» [21. С. 303]. Леви-Стросс сравнивает эти предметы с архивами, позволяющими нам соприкоснуться с историей в нашем обществе: при помощи архивных документов и предметов мы припоминаем прошлые события в их уникальности и в то же время в их осязаемой, физической форме. Почему для нас так важно, чтобы мы сохранили оригинал Великой хартии вольностей, записки Елизаветы I графу Эссексу, тот самый желтый стул, который якобы написал Ван Гог [12. С. 28]? Леви-Стросс утверждает, что это наша единственная возможность «синхронно» связаться с нашими предками, которые известны нам только из исторических книг и которых мы бы с трудом представляли как живых людей из плоти и крови, если бы не было этих материальных символов.

Джелл допускает, что с этим можно согласиться, но тут же возражает, что прошлое в таком случае — лишь иллюзия. Великая хартия вольностей — это предмет, существующий в сегодняшнем мире, у него есть аутентичная история, включая события, произошедшие в 1215 году, но эти события и Хартия, которая была их составной частью, навсегда исчезли, и сегодняшняя доступность того же самого предмета под названием «Великая хартия вольностей» их не вернет. В этом и состоит иллюзия предметов чуринги: люди, манипулирующие ими во время ритуалов, ощущают себя так, словно оказались во времени их изготовления, тем не менее, какой бы пленительной ни казалась эта иллюзия, она навсегда останется лишь иллюзией и ничем больше. Попытка интерпретировать это символическое действие, как считает Джелл, не должна превращаться в отчаянную попытку переписать законы логики или физики так, чтобы ритуальные требования превратились в «правду» в абсолютном смысле [12. С. 29].

Вернемся к концепции Леви-Стросса: его модель синхронического обратимого времени получила, что несколько удивительно, поддержку в современной социологии. Понятие «обратимое время» использует Э. Гидденс, который ссылается именно на Леви-Стросса. Согласно теории структуризации Гидденса каждый момент социального воспроизводства содержит в себе три пересекающихся и взаимопроницающих уровня времени, которые были описаны выше [16. С. 89]. Гидденс рассматривает проблематику времени через призму дуальности обратимого и необратимого времени. Понятие «durée» служит для характеристики

повторяющихся элементов социальной жизни, «dasein» выражает необратимость течения человеческой жизни по направлению к ее концу.

Концепцию «durée» Гидденс перенял у А. Шюца (который, в свою очередь, позаимствовал ее у А. Бергсона), поэтому «durée» выступает в качестве рутинного, повторяющегося элемента, постоянных временных характеристик разных действий (например, работа, вождение автомобиля, приготовление еды). Необратимость «dasein» Гидденс связывает с жизнью индивидов, точнее с понятием М. Хайдеггера «Sein zum Tode». Идея «longue durée» опирается на концепцию Ф. Броделя: обратимое время институтов («longue durée of institutions») является условием и в то же время результатом практик, организованных в континуальности повседневной жизни.

Гидденс признает, что повседневная жизнь представляет собой течение и длительность, но не считает, что у нее есть некая направленность. Длительность повседневной жизни никуда не устремлена. Само прилагательное «повседневный» и его синонимы указывают на то, что время конституируется только как феномен повторения — отсюда берет начало идея обратимого времени. Речь идет не только о самом факте повторения, но и о том, как формируется время: по мнению Гидденса, время является продуктом повторяющихся повседневных действий [2. С. 27]. Фокус на повторении, рутине и воспроизводстве вытесняет из анализа Гидденса идею Бергсона о становлении, изменении и движении: понятие «durée» больше не означает становление и изменение — только повторение и рекурсивность социальной жизни. «Durée» повседневной жизни, по мнению Гидденса [16. С. 88], берет свое начало в чем-то, что подобно «обратимому» времени у Леви-Стросса. Как уже было сказано, суть структуралистского метода состоит в открытии неизменных свойств, скрытых под кажущейся уникальностью и разнообразием наблюдаемых явлений. Результатом такого подхода является, например, известная антропологическая структурная модель правил брака в форме генерализованного обмена, когда группа «А» предоставляет женщин группе «Б», которая предоставляет женщин группе «В», которая, опять-таки, предоставляет женщин группе «А».

Вопрос, который возникает в этой связи, звучит как «Позволяет ли такая модель увидеть в структурализме Леви-Стросса обратимое время?». Антрополог Р. Бернс отметил, что время здесь на самом деле не возвращается, а постоянно движется вперед уже потому, что в случае циклических моделей обмена такого типа повторяющиеся серии реализуются в протекающем времени преемственности поколений [12. С. 24].

Похожим образом рассуждает Джелл, по мнению которого концепция Леви-Стросса описывает не «синхроническое время», а диахроническое повторение структурно идентичных, но нумерологически и хронологически различных событий-обменов во времени, которое на самом деле является линейным и необратимым [12. С. 25]. Гидденс в своей книге «Central Problems in Social Theory» дал слово Бернсу с его критикой идеи обратимого времени Леви-Стросса [14. С. 200] и позже сам заимствовал и развил эту идею в своей теории.

Тот факт, что Гидденс говорит об обратимом времени, обусловлен тем, что в теории структуризации он приписывает важное значение циклам обратной связи, в которых, по его мнению, не играет большой роли ни прошлое, ни будущее, ни направление времени.

Гидденс подчеркивает, что социальное воспроизводство состоит в копировании и повторении: то, что было, вновь настанет, то, что было вчера, будет и завтра — рутинные аспекты повседневной жизни формируют одновременно и прошлое, и будущее. На слабое место этой теории указывает Б. Адам, которая обращает внимание, что даже когда события постоянно повторяются в кажущейся неизменной форме, они все равно несут на себе следы времени [2. С. 29]: необратимая направленность — составной временной аспект даже наиболее часто повторяющегося общественного явления. Его направление и необратимость становятся несущественными только в том случае, когда мы выделяем данное явление из его контекста. То, что кажется неизменным, часто просто изменяется намного медленнее, чем референтные рамки наблюдателя. Например, традиционные общества изменяются крайне медленно, если их рассматривать с точки зрения сегодняшних западных стандартов. Чтобы эти общества можно было назвать «холодными» и функционирующими в обратимом времени, по мнению Адам, необходимы именно такие референтные рамки, но в перспективе эволюции изменения этих обществ можно рассматривать как крайне быстрые.

В действительности все события принципиально контекстуальны, необратимы и имеют заданное направление. События, безусловно, повторяются, но время — нет: поток переживаний необратимо движется в одном направлении. Кроме того, ни рутина, ни традиции или регулярное повторение никогда не сохраняют одну и ту же форму.

В свете этих аргументов необходимо вернуться к Леви-Строссу и задаться вопросом о его понимании времени. Как мне кажется, критику Джелла нельзя принять в полной мере, так как ряд аспектов концепции Леви-Стросса в его интерпретации несколько преувеличены.

Когда, например, Леви-Стросс говорит о том, что задачей предметов «чуринги» является деструкция времени, аннулирование его течения и обеспечение современникам синхронной связи и коммуникации с предками, он не утверждает, что использование этих предметов и в самом деле в состоянии отменить временную последовательность или повернуть время вспять.

Леви-Стросс всегда различает прошлое и настоящее и никогда не ставит между ними знак равенства, даже когда говорит о попытках стереть разницу между ними. Он также прекрасно понимает, что воскрешение прошлого в исторических ритуалах является инсценировкой, тогда как умирание и смерть реальны. Когда он характеризует ритуал как «инструмент для уничтожения времени», из контекста ясно, что речь идет о гиперболе, так как на самом деле «уничтожается» не время, а лишь некоторые его последствия, причем всегда в ограниченной степени. Тот факт, что определенные исторические ритуалы намеренно инсценированы, подтверждает, что люди осознают необратимость течения времени и пытаются про-

тивостоять ему при помощи тех средств, что им предоставляет их культура. Констатация того, что участники таких ритуалов могут субъективно переживать возвращение к мифическим истокам, не является утверждением, что ход времени можно остановить или повернуть вспять. Таким образом, когда Леви-Стросс говорит о холодных обществах, пытающихся не принимать время и историчность во внимание, это не означает, как ему приписывает Джелл, что он хочет переписать законы логики или физики — это всего лишь попытка увидеть мир глазами людей исследуемого общества.

REFERENCES

- [1] Abbott A. *Time Matters: On theory and method*. Chicago: University of Chicago Press; 2001.
- [2] Adam B. *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press; 1990.
- [3] Adam B. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press; 1995.
- [4] Alexander J.C. *Sociological Theory Since 1945*. London: Hutchinson; 1987.
- [5] Aristotelés. *Poetika*. Praha: Orbis; 1962.
- [6] Baert P. *Time, Self and Social Being: Temporality within a Social Context*. Avebury: Aldershot; 1992.
- [7] Devereux G. Social time: A methodological and functional analysis. *American Journal of Sociology*. 1938; 6: 967—968.
- [8] Durkheim E. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikúmené; 2002.
- [9] Dux G. *Die Zeit in der Geschichte: Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1989.
- [10] Elias N. *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1988.
- [11] Evans-Pritchard E. *The Nuer*. Oxford: Clarendon; 1940.
- [12] Gell A. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford — Providence: Berg; 1992.
- [13] Giddens A. *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson; 1976.
- [14] Giddens A. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley — Los Angeles: University of California Press; 1979.
- [15] Giddens A. Time and space in social theory. J. Matthes (Ed.). *Lebenswelt und soziale Probleme*. Frankfurt/Main: Campus; 1981. Pp. 88—97.
- [16] Giddens A. *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt/Main — New York: Campus; 1988.
- [17] Hawking S.W. *Stručná historie času*. Praha: Mladá fronta; 1991.
- [18] Kant I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikúmené; 2001.
- [19] Lauer R.H. *Temporal Man: The Meaning and Uses of Social Time*. New York: Praeger; 1981.
- [20] Lévi-Strauss C. *Smutné tropy*. Praha: Odeon; 1966.
- [21] Lévi-Strauss C. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel; 1971.
- [22] Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon; 1973.
- [23] Lévi-Strauss C. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa; 1993.
- [24] Nassehi A. *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1993.
- [25] Rifkin J. *Time Wars: The Primary Conflict in Human History*. New York: Henry Holt and Company; 1987.
- [26] Sorokin P.A. *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*. New York: Russell-Russell INC; 1964.
- [27] Sorokin P.A., Merton R.K. Social time: A methodological and functional analysis. *American Journal of Sociology*. 1937; 42(5): 615—629.

- [28] Sue R. *Temps et ordre social: Sociologie des temps sociaux*. Paris: Presses Universitaires de France; 1994.
- [29] Young M. *The Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*. Cambridge — Massachusetts. Harvard University Press; 1988.

DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-4-601-612

CLAUDE LÉVI-STRAUSS ON THE PROBLEM OF “SYNCHRONIC” TIME*

J. Šubrt

Charles University in Prague
U Kříže, 8, 15800 Praha 5, Czech Republic

Abstract. Human society exists in two temporal measurements. Astronomical time is uniform, homogenous, quantitative and continuous. Social time cannot be described in the same way for there are days for special functions, periods of time with specific features due to the activities, meanings and associations with them, and critical dates breaking the continuity of time. Social time has a qualitative character, a nonuniform flow — it can slow down, speed up and even stop, and it cannot be arbitrarily divided into parts. The concept of social time suggests that time is a human creation, social life produces different temporal structures of social phenomena together with the tools and units to measure time. Despite the duration and thematic richness, the debates on social time unfairly ignore C. Levi-Strauss’s theory of synchronic time. The article considers its prerequisites, criticism and main ideas, in particular, the famous typology of “hot” and “cold” societies distinguished by the criterion of time as manifested differently in different types of social systems and having different meanings. Societies with the same perception of historical time as our society today, i.e. considering time as a huge folder where historical events are systematized not to be forgotten, are called hot (and emphasize one’s historicity). Cold societies’ basic cognitive systems try to be static and indifferent to changes, i.e. strive to ignore historicity and externalize it as alien to them. The author emphasizes that when speaking of cold societies as not taking time and historicity into account Levi-Strauss does not want to rewrite the laws of logic or physics and just attempts to see the world through the eyes of another culture.

Key words: temporality; historicity; social time; synchronic time; Lévi-Strauss; structuralism; “hot” and “cold” societies

* © J. Šubrt, 2018.

This article is a fragment from the book “Antinomies, Dilemmas and Discussions in Contemporary Sociological Thought: Essays on Social Theory” by J. Šubrt (translated from Czech by E. Tourkova, E. Chernyshova; edited by N.P. Narbut) that will be published in the Publishing House of the RUDN University in 2018.

The article was submitted on 04.06.2018.