

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

## От Фрейда к «Сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа

Вряд ли сегодня кто-то, составляя список наиболее известных и влиятельных исследователей современной культуры, включит в него имя американского социолога Филиппа Риффа (1922–2006). «Забывтый консервативный мыслитель» [Muller 1991] — так вполне справедливо назвал свою заметку, посвященную выходу после почти двадцати лет тишины сборника статей Риффа [Rieff 1990], один из обозревателей в 1991 году.

Действительно влиятельный в 1960–1970-е года ученый надолго исчез из интеллектуального пространства в 1980–1990-е. Сбылся безжалостный закон современной индустрии знания: «Печатайся или умри». За более чем восьмидесятилетнюю жизнь и многолетнюю академическую карьеру Рифф написал (из того, что известно) смехотворное по нынешним меркам число книг (семь, не считая сборника статей) [1], при этом три из них вышли до 1975-го, а одна непосредственно перед его смертью в 2006 году. Индекс цитирования социальных наук (Social Science Citation Index) за 2003 год насчитывает 304 случая упоминания Риффа за 38 лет [Fine & Manning 2003: 231], что крайне мало для претендующего на значимость ученого. В 2003-м, то есть более десяти лет спустя после появления вышеупомянутой журналистской заметки, исследователи, вновь обратившие на Риффа внимание, лишь с горечью повторили все тот же тезис: Рифф — мыслитель, «колеблющийся на грани забвения» [Fine & Manning 2003: 231].

Однако буквально в последние несколько лет ситуация начала меняться: похоже, что Рифф, правда, уже после своей смерти, снова начинает привлекать внимание. Совсем недавно был анонсирован выход сразу четырех его книг, из которых две уже успели выйти в свет [Rieff 2006; Rieff 2007]. Речь идет о трилогии под общим названием

«Сакральный порядок/Социальный порядок», выпускаемой под эгидой университета Вирджинии, а также о сочинении под названием «Харизма. О даре благодати и о том, как мы были его лишены». Кроме того, начинают появляться исследования, так или иначе связанные с анализом наследия Риффа. Например, работа Зондervана «Социология и сакральное. Введение в теорию культуры Филипа Риффа» [Zondervan 2005]. «Журнал классической социологии» посвятил американскому исследователю целый номер [2]. Наконец, в 2002 году в Чикаго состоялось заседание Американской социологической ассоциации, посвященное обсуждению актуальности творческого наследия Риффа. Все усилия ученых, заинтересованных в фигуре Риффа, ныне направлены на то, чтобы заново ввести его в интеллектуальное пространство современных научных дискуссий и показать плодотворность его идей [Woolfolk 2003; Zondervan 2005].

Благодаря тому что Рифф был еще и великолепным педагогом, многие его ученики сегодня превратились в самостоятельных ученых, по возможности старающихся отдать долг памяти и уважения своему учителю [Imber 2004].

Что касается России, то здесь идейное наследие Риффа мало известно. Из литературы о Риффе на русском языке ничего, кроме переводной статьи Гленна «Пророк “антикультуры”» [Гленн 2007], а также раздела о нем из книги Лэша «Восстание элит и предательство демократии» [Лэш 2002], обнаружено не было. Соответственно, данная статья призвана, прежде всего, познакомить русскоязычного читателя с творчеством незаурядного американского мыслителя.

\* \* \*

Рифф родился в 1922 году в Чикаго в семье еврейских беженцев из Литвы. После окончания Чикагского университета началась его долгая карьера ученого: 1958 адъюнкт-профессор социологии университета Калифорнии, 1961 профессор социологии в университете Пенсильвании, в котором он затем проработал большую часть своей жизни. Кроме того, Рифф выступал в качестве приглашенного профессора в Гарвардском университете, в All Souls College в Оксфорде, а также читал престижные академические лекции (например, Терриевские лекции в Йельском университете). Свою научную карьеру Рифф начал как исследователь наследия Зигмунда Фрейда. В частности, именно ему издательством Кольер-Макмиллан было поручено подготовить новый вариант американского издания собрания сочинений Фрейда, что он успешно и сделал [Freud 1963].

Первым успехом Риффа, принесшим ему академическое признание, стало исследование о Фрейде, опубликованное в 1959: «Фрейд: разум моралиста» [Rieff 1979]. В этой работе он позиционирует Фрейда как ключевую фигуру современности. Такой взгляд на основате-

ля психоанализа представляется странным, учитывая репутацию его идей среди ученых начала XXI века [3]. Однако в 1950–1960-е годы Фрейд был повсюду, его «статус в качестве научного авторитета и “культурного героя” был крайне высок» [Кауе 2003: 263]. Тем не менее такое «устаревшее» отношение Риффа к Фрейду только на первый взгляд утратило свою актуальность: австрийский психолог перестал быть значимой фигурой только в академической среде, для массового сознания он по-прежнему — «культовая фигура». Рифф рассматривает Фрейда именно в свете его влияния на современные общественные процессы, отнюдь не ограничивающиеся академическим сообществом.

Одним из первых Рифф пытается взглянуть на психоанализ не как на новую науку: его не интересует научный статус идей Фрейда о «бессознательном» или «вытеснении». Что такое психоанализ как явление культуры? Какова роль Фрейда в становлении современного человека? — вот лишь некоторые из вопросов, на которые пытается ответить Рифф. На страницах его работы Фрейд предстает перед нами как моралист, учитель нравственности, который не только констатирует новые условия существования человека, но еще и учит жить в них. Расшифровать нравственное послание Фрейда — вот основная задача Риффа: «учение [Фрейда. — Д.У.] содержит в себе интеллектуальные и нравственные выводы, которые, если их вычленишь, составляют послание. Цель данной книги — исследовать это учение и обнажить эти интеллектуальные и нравственные выводы» [Rieff 1979: x].

Прежде всего Рифф отказывается рассматривать психологию Фрейда как дисциплину в рамках естественной науки; как раз естественно-научными вопросами зрения, видения, слушания, восприятия основатель психоанализа занимался в последнюю очередь. Скорее его интересовали проблемы социального существования человека, поэтому Рифф относит психоанализ скорее к социальным наукам [Rieff 1979: 18]. Более того, в строгом смысле слова, психоанализ «не соответствует жестким стандартам научной теории» [Rieff 1979: 26]. В своей системе Фрейд неразрывно сплел научные и этические моменты, которые оказали колоссальное влияние прежде всего на простых людей [4]. Поэтому психоанализ это скорее не наука, но *нравственная психология* [5].

Фрейд не открывает вечные законы человеческой души, он всего лишь пытается помочь современному человеку пережить тяжелейший этап слома одной культурной традиции и появление другой. Это момент, когда «одна культура умирает, но ни у одной другой не достает сил родиться» [Rieff 1987: 2]. В развитии Запада наступил тяжелейший метафизический кризис: прежние мифы, системы нравственности, общие цели, призванные мотивировать человека на участие в общественной жизни, утратили свою жизненность. Невроз современного человека, как результат противоречия между потребностями индиви-

да и требованиями старой культуры, — закономерное следствие такого положения дел. Фрейд пытается высвободить человека из-под обломков рушащейся культурной традиции и научить его жить среди руин. Он выделяет целый комплекс проблем: ригидная «лживая» мораль, давящее прошлое, обостренное чувство вины — все это частные проявления на уровне личности общего кризиса западной цивилизации. Спасение от этого кризиса заключается в стремлении к автономности, к отстранению от больного общества и больной культуры. «Что необходимо, так это освобождение людей от их больных сообществ. Избавить “Я” человека от общинного “Мы” — вот “духовное наставничество” в том лучшем смысле, который Фрейд только мог придать этим словам» [Rieff 1979: 330]. Автономный человек, способный честно оценить себя и окружающих, — вот, по мнению Риффа, нравственный идеал психоанализа [6]. Именно таким представлял себе современного человека австрийский психолог.

При этом Фрейд, пестуя новый образ человека, был крайне далек от того, чтобы смотреть на него с оптимизмом. На страницах его произведений перед нами предстает растерзанная душа человека, зажата между «неисправимыми инстинктами и властной культурой» [Rieff 1979: 28]. Оживают образы античных трагедий, над человеком властвует непоколебимая судьба, которую он не в силах изменить; в каждом из нас живет Эдип [7]. Конфликт между инстинктами и культурой не может быть преодолен в принципе, можно лишь постараться смягчить его остроту. Более того, сам инстинкт расколот внутри себя (у Фрейда — нарциссические и объектные влечения, позднее — влечение к жизни и влечение к смерти), поэтому отказ от культуры не является выходом из положения. В том, что касается судьбы человека, Фрейд — пессимист: никакая автономность не спасет индивида от его участи: «рассудительная жизнь и никакой чепухи про ее качество или легкость» [Rieff 1979: 324].

Однако, как отмечает Рифф, очень скоро с наследием Фрейда происходит очень неприятная, но вполне закономерная трансформация: «вульгарный фрейдизм похоронил Фрейда» [Rieff 1979: xi]. Только намеченный у основателя психоанализа новый образ человека в работах последователей Фрейда (Маркузе, Фромм, Хорни) [8], а также в превратном массовом истолковании его идей, превращается в новый блестящий идеал, лишенный той внутренней трагичности, которую прозорливо усматривал Фрейд. В западной культуре возникает новый тип человека, воплощающий в себе этот идеал. Рифф называет этот новый тип «психологическим человеком». Именно ему предстоит определить лицо западной культуры в XX веке. Таким образом, Фрейд не только диагностировал кризис цивилизации, не только предложил свой выход из него, но еще и, благодаря влиянию своих идей, в определенной мере задал контуры будущего (пускай и не совсем по своей воле). Отсюда вытекает двойственное отношение

Риффа к Фрейду, которое со временем становится все более негативным, по мере того как сам Рифф становится все критичнее по отношению к «психологическому человеку».

«Психологический человек» — это то новое действующее лицо, которое выходит на арену современной истории. Его появлению предшествовал целый ряд других типов: человек политический, человек религиозный, человек экономический (оказавшийся всего лишь промежуточным типом) [Rieff 1979: 356–357]. «Психологический человек» венчает эту цепочку, он живет самим собой: «он стал своей собственной религией: забота о себе — его ритуал, а здоровье — важнейшая догма» [Rieff 1979: 305]. Ему свойственно почти сакральное внимание к миру внутренних переживаний, сквозь призму которых он рассматривает все на свете: мораль, политику, общество. Ввиду того что «психологический человек» замкнут на своем «Я», для него характерен небывалый эгоизм, доходящий до полного отрицания каких-либо прав «Мы». «Психологический человек» хочет осознавать себя хозяином своей жизни и вследствие этого стремится избавиться от всего того, что еще на него влияет: социум, традиция, прошлое. Даже чувство вины попадает у «психологического человека» в немилость как всего лишь еще один самообман; бесстыдство — вот к чему он стремится.

Концепция «психологического человека» Риффа получила достаточно широкую известность, породив целый ряд дискуссий и дальнейших исследований [9]. Однако сам Рифф не остановился на этом, от исследования культурного значения наследия Фрейда он плавно переключился на главную тему своей жизни: природа культуры, ее динамика, особенность современной культуры и ее перспективы. Данная проблематика обстоятельно поднимается в следующей его книге: «Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда» [Rieff 1987]. Его исследование природы культуры вообще и современной культуры в частности строится на очень распространенном в 1960-е годы противопоставлении современных форм досовременным. Традиционно любая культура представляла собой систему *Да и Нет* [Rieff 1987: 4], регулировавших поведение человека. Смысл культуры состоит в том, чтобы интегрировать индивида в сообщество через передачу ему «идеалов, устанавливающих разделяемые самим человеком различия между правильными и неправильными поступками» [Rieff 1987: 4]. Одна из принципиальных задач культуры — научить человека ограничивать собственные инстинкты во имя общей цели, разделяемой всем сообществом. Однако одновременно каждая культура должна содержать в себе механизмы «ослабления», компенсирующие те неудобства, которые вытекают из необходимости контролировать свои инстинкты. В целом, культура — это система символов, наделенная властью, посредством которой общество объясняет себя самому себе [Rieff 1987: 69]. Особое место в обществе занимает культурная элита,

на которой лежит ответственность за поддержание культурных символов сообщества. Отличительная черта элиты — в ее способности выражать на языке веры сами по себе неприметные нравственные требования [Rieff 1987: 246]. Каждое жизнеспособное сообщество обладало способностью объединить своих членов вокруг некоей спасительной цели, достижение которой гарантировалось членством и участием в жизнедеятельности данного сообщества [Rieff 1987: 52–53]. Сообщество, члены которого убеждены в плодотворности своего совместного существования, Рифф называл позитивным сообществом. При этом Рифф принципиально подчеркивает, что ни о каком противоречии между культурой, социумом и человеческой природой речи не идет. Инстинкты ограничиваются инстинктивно, в этом суть того, что Рифф позднее называл «первичным культурным процессом», появление внешних конкретных проявлений культуры в форме нравственных предписаний, институтов и т.д. есть уже «вторичный культурный процесс», то есть артикуляция первичного процесса на социальном уровне [Zondervan 2005: 63–64]. В этом смысле он противостоит Фрейдю и всей той интеллектуальной традиции, которая противопоставляла инстинкт и культуру.

Одновременно американский социолог вовсе не утверждал, что успешные позитивные сообщества являются вечными. Любая культура рано или поздно трансформируется: ее трансформация происходит за счет перестроения системы запретов и послаблений [Rieff 1987: 233], которая приводит к изменению всей культурной символики. При этом вновь образовавшаяся культура должна по своим структурным чертам повторять ту, на смену которой она пришла.

Современность как раз представляет собой момент перехода от одной культуры к другой. Однако неожиданно оказывается, что на смену традиционной западной культуре приходит что-то совершенно уникальное: «истоки современности следует искать в разрушении любых идеализаций, на которых основывались традиционные и классические сообщества» [Rieff 1987: 69]. Вместо еще одной переосмысленной системы запретов и послаблений возникает абсолютно новая конфигурация, в которой одна сторона явно перевешивает. Современная культура осознанно выстраивается на принципе устранения любых запретов в пользу сплошных послаблений. В центре этой культуры представление об инстинктивной невинной природе человека, которой противостоит подавляющая ее культура и социум. Возникает новый идеал человека: «Более не святой, но живущий инстинктами *das Man (Everyman)*, недовольно ворочающийся в накрахмаленном воротнике культуры, является тем всеобщим идеалом, к которому люди возносят свои негромкие молитвы об освобождении от доставшихся им в наследство ограничений» [Rieff 1987: 8].

Именно на этот образ ориентирован психологический человек, никакие общие цели отныне не вдохновляют его. Все прежние до-

бродетели героизма и самопожертвования есть не более чем иллюзии, прикрывающие личное несчастье введенной в заблуждение личности. «Психологический человек» точно знает всю изнанку морали, он избежит дальнейшего причинения вреда самому себе, не позволив новым обманам прийти на смену старым [Rieff 1987: 3]. Тем самым блокируется сам механизм культуры: вместо интеграции индивида в сообщество путем обуздания его инстинктов происходит обратное: стремление к полному освобождению от его влияния. Цель жизни — благополучие, все остальное — вредные иллюзии. Путь к благополучию — терапия. «На этот раз человек уж слишком далеко вышел по ту сторону добра и зла для того, чтобы осознанно, учитывая, что на кону нет ничего, кроме манипулятивного чувства благополучия, погрузиться в те техники, которые здесь будут называться [...] “терапевтическими”» [Rieff 1987: 13].

Жизнь как сплошная терапия в поисках неуловимого благополучия — вот тот триумф терапевтического, который упоминается в названии. При этом терапия отнюдь не является сугубо современным явлением. Строго говоря, в каждой культуре есть своя терапия, однако принципиальное различие заключается в том, что благополучие, к которому стремится современный человек, в традиционных культурах было неотделимо от членства в сообществе, поэтому терапия ставила своей целью успешное возвращение индивида в это сообщество.

Ощущение собственного благополучия было побочным следствием принадлежности к позитивному сообществу. Современная терапия, наоборот, стремится вывести человека из-под влияния сообщества, с целью научить его быть автономным, так как только в этой автономности возможно ощутить свое благополучие. Соответственно, в условиях современности могут возникать лишь негативные сообщества: «современный индивид может использовать сообщество лишь как необходимый этап усиления (если не почти всегда обогащения) самого себя» [Rieff 1987: 53]. Самые разительные трансформации в современной культуре происходят с культурной элитой: вместо того чтобы хранить символику культуры и быть живым воплощением безмолвных нравственных принципов, она перешла на сторону своей естественной противоположности — движимой инстинктами «массы». Сами интеллектуалы встали в авангарде разрушителей традиционной культуры как таковой. Это Рифф называет «самым продуманным актом самоубийства, который только совершали западные интеллектуалы» [Rieff 1987: 9]. Вообще, западная культурная революция пошла не снизу, но сверху, сами элиты вывели себя из-под действия ограничений.

Свои исследования современных культурных трансформаций Рифф проводит в контексте рассмотрения эволюции психоаналитических идей Фрейда в работах его последователей-критиков: Юн-

га, Райха и Лоуренса. Именно они являются идеологами нового типа культуры и наставниками «психологического человека». «Вместо того чтобы остаться верными безмятежности Фрейда, оставив руины накладывающей ограничения культуры в стороне, лишь смягчая ее неудобства, как это делал Фрейд, эти постфрейдисты попытались создать [...] новую культуру или, как в случае с Юнгом, симулякр старой» [Rieff 1987: 30]. Именно благодаря им психоанализ вышел за пределы кабинета психоаналитика, благодаря им из психоанализа исчезло грустное осознание трагичной природы человека, расколотой внутри себя, наконец, именно благодаря им психоанализ радикализировал свое послание.

В их сочинениях перед нами предстает «триумф терапевтического» во всей его красе. Юнг, Райх и Лоуренс пошли дальше скромной «этики честности» (или аналитического подхода) Фрейда, требовавшей лишь одного: честного и бескомпромиссного знания самого себя. Они вновь задействовали прежние идеалы, которые Фрейд бесстрастно рассекал своим аналитическим разумом. Например, сочинения Юнга лишены свойственной Фрейду враждебности к религии, он вновь говорит о важности религии для человека. Однако суть этой важности вовсе не в самобытности религии, но в том, какую роль она может сыграть в процессе терапии, как достижения душевного благополучия. Религия, вера, миф, мораль и все прочие традиционные «иллюзии» оказываются востребованными лишь как средства, подчиненные одной цели — благополучию.

Триумф терапевтического всеобъемлющ: он ничего не запрещает, ничего не отталкивает, в нем уживается все на свете, правда, встроенное в железную логику терапии. «В возникающей культуре будет больше людей, обеспокоенных “духовными” проблемами и вовлеченных в “духовные” поиски. Будет много пения и слушания. Библию, давно заслужившую статус великой мировой литературы, будут по-прежнему благоговейно читать; но ни один пророк не осудит дорогие одеяния и не остановит танцы. Будет еще больше театра, но ни один пуританин не осудит сцену и не сорвет занавес» [Rieff 1987: 26].

Таким образом, на Западе возникает совершенно особая культурная конфигурация, полностью противоположная той, что была раньше. Отсюда Рифф делает вывод, что мы имеем дело с появлением не просто новой культуры, но антикультуры, выстроенной на отрицании всего того, чем культура является по определению. Рифф колеблется в своей оценке наблюдаемого им феномена. В работе «Триумф терапевтического» он изо всех сил старается не выходить за пределы принципа «свободы от оценок» [10]. Однако одновременно Рифф не может не подчеркнуть, что мы имеем дело с небывалым явлением, наводящим на апокалипсические размышления (не даром книга открывается стихотворением У.Б. Йейтса «Второе пришествие»), в том смысле, что вместе с «триумфом терапевтического» рушатся все при-

вычные представления о человеке, морали, смысле жизни и т.д. При этом он готов даже допустить жизнеспособность новой антикультуры: «Называть разлагающейся ту культуру, которая будет дешево обходиться для наших нервов и одновременно способствовать нашей же самореализации, значит демонстрировать прискорбный недостаток воображения» [Rieff 1987: 12].

Но все же его не оставляет чувство беспокойства и тревоги, которое лучше всего выражается той цитатой из Вебера, которую он вынес в эпиграф своей работы: «Никому неизвестно, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы: возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни то ни другое, не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к “последним людям” этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: “Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития”» [Вебер 2006: 127]. Сам главный выразитель принципа ценностной нейтральности не выдерживает взгляда в будущее и выносит свой вердикт «последнему человеку»... Проблема принципа «свободы от оценок», от которого Рифф пока не решается отказаться, отныне становится для него одной из ключевых.

Тема кризиса современной культуры продолжена Риффом в следующей его работе 1972 года «Собратья-учителя» [Rieff 1985], написанной на основе публичного интервью в Скидмор колледже. На этот раз на первый план для него выходит феномен власти (authority), в смысле авторитета, которую он противопоставляет власти как силе (power). «Культура не может существовать без реально действующей власти (authority)» [Rieff 1985: 22]. Действенность тех *Да* и *Нет*, переплетение которых составляет ткань культуры, коренится в их власти (authority), на которой и держится эта самая культура. Суть современности в сознательном отрицании любой власти (authority); современная терапия представляет собой институционализированную процедуру освобождения от власти (authority) прежде всего прошлого [Rieff 1985: 23], а с ней и от всякой власти (authority) вообще. Однако парадокс в том, что уничтожение власти, как авторитета, становится триумфом власти, как силы, и всего, что из этой силы вытекает (например, насилие) [Rieff 1985: 20].

С властью (authority) и вытекающими из нее запретами неразрывно связано следующее ключевое для Риффа понятие: трансгрессия, т.е. нарушение, грех. Трансгрессия, неизбежная в любой культуре, есть нарушение запрета, а значит покушение на власть (authority) и в конечном счете — на саму культуру. Против трансгрессивного пове-

дения в каждой культуре есть система наказаний, призванная восстановить поставленную неповиновением под сомнение власть (authority). Современная антикультура в своем отрицании власти (authority) как таковой есть постоянная трансгрессия. Более того, главная цель этой трансгрессии не просто поругание власти (authority), но уничтожение любых представлений о трансгрессии как таковой. В антикультуре не должно быть ничего трансгрессивного (греховного) в принципе.

Размышления о современной антикультуре наводят Риффа на мысли об истоках социальных наук, в частности социологии. Социология в полной мере несет на себе печать антикультуры. Ее появление началось с констатации краха традиционной христианской культуры и с попытки выработать новый взгляд на общество, выстроенный на отрицании прежних религиозных представлений о нем. В этой связи социология очень схожа с психологией (той, что идет от Фрейда) не только по своим истокам, но и по своим последствиям: как психология во многом предопределила образ современного человека, так и социология — образ современного общества. Рифф призывает нас обращать внимание не только на то, «что видел тот или иной теоретик, но еще и на то, что поставлено на кон в его теории» [Rieff 1985: 1].

Соответственно, возникает проблема ответственности ученого за те последствия, к которым приводят его «нейтральные» размышления, отсюда следует призыв Риффа к своим коллегам: «не ждите напряженно, пока все само не повернется вспять. Я не сомневаюсь, что все можно изменить...» [Rieff 1985: 87]. Стоит сказать, что уже в работе «Собратья-учителя» Рифф становится гораздо более критичным по отношению к современной (анти)культуре: если в «Триумфе терапевтического» он еще колеблется, то здесь — позиционирует себя как явный оппонент происходящих изменений. Более того, он даже пытается инициировать возвращение к прежнему типу культуры, размышляя о том, как бы восстановить ощущение власти (authority) у современных людей. Однако здесь возникает главный парадокс всего творчества Риффа: власть как авторитет есть что-то нерукотворное, в отличие от власти как силы, поэтому все попытки восстановить власть (authority) вручную тщетны: «власть (authority) либо дается, либо это — фальшивка; ее не взять силой или амбицией» [Rieff 1985: 161]. В отношении самого себя он признается со всей честностью: «У меня нет власти (authority); более того, я не ищу того, что не может искаться» [Rieff 1985: 160–161].

Можно лишь теоретически констатировать необходимость власти (authority), на основе которой будет выстроена культура с ее *Да* и *Нет*, после этого ученый, да и вообще любой человек, вынужден замолчать: далее пропасть, преодолеть которую своими силами невозможно. Отсюда крайне нелепо выглядят полусуточные попытки

Риффа поразмышлять о том, как было бы можно снова восстановить ощущение власти (authority) запретов у современного человека, например, посредством публичной демонстрации казни за нарушение того или иного запрета [Rieff 1985: 168].

Усиление критического отношения Риффа к антикультуре было связано с его все более четким осознанием ее противоестественности. Ведь, по мнению Риффа, нет никакого противоречия между культурой и природой человека, одно неразрывно связано с другим, те внешние формы культуры, которые мы имеем, есть не обуздание, но естественное выражение природы человека. Соответственно, тщетны все попытки антикультуры покончить с властью (authority), скрепляющей любую культуру, так как власть (authority) невозможно уничтожить, можно лишь утратить ее из виду, сделать ее работу бессознательной. Со всей очевидностью этот момент был прописан в «Эпилоге», который он добавил к новому изданию своей работы «Фрейд: разум моралиста» [Rieff 1979b]. Рифф, действуя на «линиях разломов» [Rieff 1979b: 359] системы Фрейда, обращается к психоаналитической истории возникновения религии и нравственности. В работе «Тотем и табу» Фрейд возводил появление религии к осознанию человеком чувства вины, это чувство начало мучить братьев сразу после убийства ими праотца [Фрейд, 2002: 508–510]. Появлением данного чувства Фрейд объяснял возникновение феномена вытеснения, заставляющего человека ограничивать свои инстинкты. Еще в первом издании своей работы о Фрейде Рифф справедливо замечает: «Но откуда вообще “вина”? Животные ее не чувствуют» [Rieff, 1979a: 276]. В «Эпилоге» из этого своего замечания Рифф делает вывод о том, что вина, а значит и все, что из нее вытекает (например, вытеснение), свойственны природе человека. Но не вина, а именно вытеснение интересует Риффа в первую очередь. Он вводит термин «императив вытеснения» (*repressive imperative*), чтобы обозначить свойство природы человека ограничивать те или иные свои желания. «Императив вытеснения» — это «власть (authority), разделяющая добро и зло и существующая независимо от того, признают ее или нет» [Rieff, 1979b: 367]. Эта власть задает координаты того, что Рифф называет «сакральным порядком» — новое ключевое понятие в его теории культуры. Сакральный порядок — это система нерушимых запретов и послаблений, наличествующая в каждом человеке в независимости от его желания или нежелания. Сакральный порядок невозможно отменить, можно лишь совершать постоянную трансгрессию по отношению к нему, т.е. грешить. Фрейд знал, что игнорирование бессознательного не проходит для человека даром, к этому Рифф добавляет, что игнорирование сакрального порядка также не обходится без последствий. Вина, осознанная или неосознанная, — вот плата за забвение закона собственного бытия.

Современная антикультура одержима идеей устранения «вытеснения»: «Уничтожить вытеснение! Тогда все будет отлично. Тогда ни-

что более не сможет остановить человечество на пути к совершенству, тогда настанет, наконец, эпоха *либидо*, наследника Святого Духа» [Rieff 1979b: 360]. В системе координат сакрального порядка борьба с вытеснением есть всего лишь одержимость трансгрессией [Rieff 1979b: 393]. Но природу человека побороть невозможно, все усилия «триумфа терапевтического» бессильны перед константами человеческого бытия. Чувство вины за покушение на власть (*authority*) сакрального порядка неотступно преследует современного человека: терапия становится вечной, а культура превращается в гигантскую больницу, в которой каждый одновременно и доктор, и пациент, отчаянно сражающийся за свое все ускользающее благополучие.

Таким образом, Рифф приходит к окончательному отвержению современной антикультуры. «Эпилог» 1979 года во многих отношениях является итоговым не только потому, что подводит черту под размышлениями Риффа о сути современной культуры, но еще и потому, что после него начинается период долгого молчания Риффа, продлившегося почти до самой его смерти и прерванного лишь однажды: в начале 1990-х годов, когда появилось несколько важных его статей [Rieff 1991; Rieff 1993]. «При стольких писателях, кто же еще читает?» [Rieff 1985: 162] — спрашивал Рифф в недоумении и призывал своих коллег не торопиться с публикациями, а вместо этого оттачивать свои лучшие мысли. Очевидно, имея, что сказать, Рифф последовал собственному совету и надолго затаился. Его идеи были успешно усвоены академическим сообществом: ссылки на его сочинения можно найти в работах таких влиятельных современных исследователей, как Макинтаир [Макинтаир 2000], Гидденс [Giddens 1991], Лэш [Лэш 2002], однако память об этом мыслителе постепенно сходила на нет.

Новое полноценное возвращение Риффа в современное интеллектуальное пространство происходит сегодня вместе с посмертной публикацией его новых работ. В 2007 году вышла работа «Харизма. О даре благодати и о том, как мы были его лишены» [Rieff 2007], в которой Рифф подхватывает свою мысль с того места, где она была брошена в «Эпилоге» 1979. Да, антикультура противоестественна, но что может быть ей противопоставлено? В поисках ответа на этот вопрос исследователь обращается к ныне популярному понятию «харизма». Действительно во все века именно харизматики как люди, наделенные особым даром, выводили общества и даже целые эпохи из кризиса. Современность есть такого рода кризис, но «куда делись харизматики? Или, если более точно, кто сегодня является харизматиком?» [Rieff 2007: 4]. Парадокс в том, что сегодня слишком многие мнят себя харизматиками, более того, сама харизма превратилась в одну из техник манипуляции общественным сознанием в бесконечной борьбе за «признание». Рифф обращается к истокам этого понятия, он пытается выяснить истинный смысл и место харизмы в системе культуры, и то, как этот смысл был извращен теоретиками современности.

В поисках решения поставленной задачи Рифф обращается к обществу древних евреев, как к тому обществу, в котором почтение к власти (authority), столь недостающее современной антикультуре, проявилось во всей полноте. В этом смысле он повторяет маневр Фрейда, который в последние годы жизни также сосредоточился на анализе фигуры Моисея и истоков иудаизма. Однако если Фрейд подвергает Моисея анализу, чтобы нанести решающий удар в самое сердце традиционной культуры, ограничивающей инстинкты, то Рифф — наоборот, чтобы лучше понять, как воспроизводит себя механизм культуры. Моисей избирается Богом, чтобы дать евреям заповеди; не он избирает себя, но Бог. Через Моисея происходит восстановление завета, евреи снова ощущают собственную избранность, у них появляется та спасительная цель, на которой держится любое «позитивное» сообщество. Моисей — харизматик, он задает основы еврейской идентичности, подчеркивая избранность еврейского народа. Факт избранности обозначает, прежде всего, отказ от всего бесконечного спектра возможностей во имя исполнения своего предназначения, во имя верности завету [Rieff 2007: 15]. При этом Моисей действует не от своего лица, он лишь выразитель воли Бога, именно этот факт наделяет Моисея настоящей властью (authority), ведь она гарантирована предельным источником любой власти во всех смыслах: Богом. После того как Моисей выполнил свою харизматическую миссию и заложил основы культуры евреев, особую роль приобретают пророки: они призваны не дать Израилю свернуть с выбранного пути и раствориться среди других народов (то есть снова ввергнуть себя в хаос бесконечной неоформленной возможности). Пророки также являются харизматиками, они уполномочены обновлять запреты и направлять сообщество в правильном направлении, они «не “предсказывают” будущее; они стремятся преобразовать настоящее, продолжением которого в противном случае сильно рискует стать будущее» [Rieff 2007: 44].

Особую роль в харизматических основаниях культуры играет концепция завета, которую Рифф считает альтернативой современному мифу об общественном договоре. Завет есть институционализация харизмы, это тот способ, «посредством которого харизматическое качество получало вербальное выражение, содержание которого проникало во все поры быта и организовывало его» [Rieff 2007: 27]. В соблюдении завета находят свою практическую реализацию запреты, накладываемые харизматиком, подразумевающие столь необходимые для культуры ограничения инстинкта. В институте харизма не уничтожается, но преобразуется в «харизму восприятия», дающую каждому члену данного общества способность видеть окружающий мир (в том числе и самого себя) в свете тех истин, которые сообщил харизматик. В этом месте Рифф решительно разрывает с укоренившимся в социологии противопоставлением харизмы институту.

Таким образом, харизматик — это тот, кто уполномочен осуществлять перестроение системы запретов и послаблений и тем самым либо закладывать новые основания культуры, либо возвращать к старым. Харизма есть разгадка тайны власти (authority), над которой бился Рифф в «Собратьях-учителях». Харизматик есть выразитель высшей воли и в этом смысле оправданы его притязания на власть во всех смыслах, ведь они подкреплены абсолютным авторитетом.

Парадокс современности заключен в том, что харизматики исчезли, как исчезло само понимание того, кто такой харизматик и что такое харизма. Современная антикультура уже более не в силах отличить харизматика от лжехаризматика. Но как такое могло произойти?

Рифф пытается проанализировать то значение, которое приобретает понятие «харизма» в современных социальных науках. Термин «харизма» вошел в научный оборот благодаря Макс Веберу, который, в свою очередь, позаимствовал его у протестантского теолога Рудольфа Зоме. Зоме использовал данное понятие в своей теологической борьбе против католической церкви, которую он обвинял в уничтожении истинной веры через ее бюрократизацию. «“Харизма” стала революционным оружием, приготовленным протестантскими интеллектуалами для борьбы с клерикальными учреждениями, “уничтожающими духовную жизнь”, которой они должны, по идее, способствовать» [Rieff 2007: 115]. «Харизма» оказывается противопоставленной организации, которая ее убивает. «Харизма» существует вне и вопреки организации — это суть того, что Рифф называет протестантским пафосом.

Вебер, сам того не ведая, подхватывает этот протестантский пафос и переносит его в свою научную теорию, которая тем самым превращается в покушение на любые организации, связанные с вероучением. «Ценностная нейтральность» и принцип «свободы от оценки», которыми якобы руководствовался Вебер, становятся прикрытием для уничтожающей критики любых организаций, связанных с верой: организация убивает «харизму», оказывающуюся нежизнеспособной и обреченной на неминуемую «рутинизацию». «Харизма» становится «кратким, ярким взрывом неординарной личности и долгим остыванием этой личности в различных институциональных формах, под контролем более слабых душ тех, кто приходит ей на смену» [Rieff 2007: 158]. Более того, Вебер, благодаря все той же «ценностной нейтральности», лишил «харизму» любого положительного содержания, если для протестантов она обозначала пребывание в истине веры, то для Вебера — просто особый «дар благодати», способствующий «признанию» [Rieff 2007: 123].

«Харизма» превращается в политическую категорию, в набор экстраординарных качеств, которые позволяют обладающей ими личности успешно добиваться «признания»; «харизма» становится инструментом в борьбе за власть, а сами харизматики — борцами за власть, жаждущими признания не сверху, но снизу. Наконец, Вебер не видел

того места, которое занимает харизматик в системе культуры, он не учитывал, что на харизматике лежит ответственность за обновление системы запретов и послаблений. В целом, от веберовского понимания «харизмы» остается всего лишь полшага до нынешней ее трактовки как одного из трюков в борьбе жадных до власти знаменитостей (*celebrities*). Современная антикультура становится слепа по отношению к истинной харизме, тем самым блокируется механизм обновления культуры. Современность надолго застревает на промежуточной стадии, когда одна культура уже умерла, а другая еще не родилась.

Действительно, харизматическое обновление культуры состоит из двух стадий: сначала харизматик нарушает прежние запреты, а затем уже дает новые. Антикультура через терапию пытается заблокировать этот процесс на его переходе ко второй стадии. Терапия выстраивается как растворение всякой власти (*authority*), через это подрывается фундамент любых запретов, на которых только держится культура. Не лучшую роль во всем этом сыграла наука, по сути, подготовившая почву для «триумфа терапевтического». «Ценностно-нейтральная» «наука жестом закавычивания таких понятий, как «грех», «зло», «порок», «преступление» и т.д., фактически нивелировала их действительность и сделала невозможным существование культуры, *всегда* основанной на представлениях о грехе, зле, пороке, преступлении и т.д. (*без всяких кавычек*)» [Rieff 2007: 202] [11]. Вслед за ученым, для которого закавычивание было мыслительной процедурой, пришел терапевтик, сделавший это принципом своей практической деятельности [12]. Переходная фигура от науки к «триумфу терапевтического» — Фрейд, деятельно совмещавший в себе теоретика с практиком. И снова Рифф выходит на проблему адекватности принципа «свободы от оценки» и ответственности ученого за те последствия, к которым приводит наука.

Таким образом, в работе «Харизма. О даре благодати и о том, как мы были его лишены» Рифф венчает свою теорию культуры последним недостающим элементом: харизматик — это то связующее звено, которое обеспечивает преемственность культур и через свою причастность власти (*authority*) дает новую действенную систему запретов. Однако в современной антикультуре именно институт харизматиков оказывается заблокирован, система запретов и послаблений более не может себя обновить. Здесь Рифф не без иронии вынужден заключить: «Все объясняется моей глубокомысленной теорией трансгрессии, кроме одного — пути выхода» [Rieff 2007: 191]. Как и в «Собратях-учителях» он снова подходит к рубежу, переступить который мысль уже не в силах.

Итоговым произведением Риффа, суммирующим его взгляды на природу культуры, можно считать трехтомник «Сакральный порядок/социальный порядок», из которого на данный момент вышел лишь первый том: «Сакральный порядок/социальный порядок: моя

жизнь среди творений смерти» [Rieff 2006]. В этой работе Рифф уточняет свое понимание культуры, которую он определяет как то, что «переводит иначе невидимые сакральные порядки в их видимые формы — социальные порядки» [Rieff 2006: 2]. Понятие «сакрального порядка» отныне становится для него центральным. «Сакральный порядок» есть «властная вертикаль» (*via — vertical in authority*), то есть вертикаль, определяемая действенными неизменными (и поэтому сакральными) запретами — вертикаль, по которой человек может передвигаться как вниз, так и вверх [Rieff 2006: 12]. Соблюдение запрета («акт запрещенности») способствует восхождению по вертикали, нарушение запрета («акт трансгрессии»), наоборот, — нисхождению по ней. Грех — синоним для обозначения достаточно далеко зашедшего «акта трансгрессии». Смешанный акт, когда запрет нарушается, но есть смягчающие обстоятельства, называется «актом послабления» [Rieff 2006: 12]. «То, кем мы являемся, определяется нашим местоположением в сакральном порядке» [Rieff 2006: 3]. От сакрального порядка невозможно убежать, даже самые глубокие пропасти сексуального разврата, идолопоклонства или убийства не отменяют факта постоянного нахождения человека на «властной вертикали» [Rieff 2006: 13]. Задача культуры — постоянно считывать сакральный порядок и местоположение человека в нем. В работе «Сакральный порядок/социальный порядок» Рифф пытается уйти от присущего ему ранее психологизма и рассматривать сакральный порядок не просто как отражение психологической реальности души человека, но именно как нечто трансцендентное. Современная антикультура пытается улизнуть от своей главной задачи, она не только не ретранслирует сакральный порядок в социальный порядок, но еще и стремится вообще отрицать само существование этого сакрального порядка.

Здесь он как будто бы повторяет свой старый тезис о том, что антикультура приходит на смену культуре. Однако на самом деле его взгляд достаточно кардинально меняется. Вместо прежней пессимистичной констатации факта прихода антикультуры на смену культуре, которую отныне можно лишь оплакивать, он постулирует сосуществование трех миров (или трех культур) в условиях поздней современности: первый мир — это мир языческих богов с его идеей порядка из хаоса, основной мотив — судьба (*fate*), которой одинаково подвластны как люди, так и боги; второй мир — мир веры (*faith*), это культура «властной вертикали», в которой все подчинено высшему суверену, источнику всякой власти; наконец, третий мир — мир выдумки (*fiction*), это мир антикультуры, стремительно утверждающий себя за счет разложения мира веры [Rieff 2006: 49–75]. При этом эти миры сосуществуют, конкурируя между собой, каждый из них воссоздается культурными элитами, стремящимися утвердить свою вселенную. Борьбу между мирами Рифф называет *kulturkampf*, в условиях современности под ней подразумевается прежде всего столкновение второго и третьего

миров. Рифф четко определяет свое место в этой борьбе: он на стороне второй культуры, которая, с его точки зрения, единственная соответствует вневременной реальности, которую она выражает.

Борьба антикультуры против культуры заключается в разложении ее смыслов, конкретные выпады в этой борьбе Рифф называет творениями смерти (*deathworks*). Творение смерти — это все, что в жизни или в искусстве разрушает творение того или иного мира. Например, картина Ханса Хольбейна Младшего «Мертвый Христос» есть творение смерти по отношению к идее воскресения, так как на картине изображено мертвое тело Иисуса со следами разложения [Rieff 2006: 87–88]. Социология и психология также являются творениями смерти [Rieff 2006: 59]. Социология является таковым по отношению к европейскому католическому социальному порядку [Rieff 2006: 16].

Дюркгейм, когда он «объективно» представил сакральный порядок как отражение порядка социального, выбил почву из-под самой возможности второй культуры. Фрейд одной своей фразой из письма Флиссу, из которой позднее вырос весь психоанализ, перечеркнул все святое, что есть на свете: «Сколь же многие вещи [...] превращаются в грязь» (*Was Sich... mir in Dreck auflöst*), — писал он в письме своему коллеге, хвастаясь успехами открытого им метода.

Сама «нейтральность», которой так кичится наука, есть никакая не нейтральность, но покушение на сакральный порядок, немислимый без ценностных категорий. Рифф окончательно отказывается от принципа свободы от оценки, нет никакой нейтральности, озвучивать тот или иной мир — значит уже неизбежно участвовать в сражении [Rieff 2006: 78]. Все начинается со слов, сама культура есть «форма борьбы до того, как разразится стрельба» [Rieff 2006: 1]. «Нейтральной» науке Рифф противопоставляет «сакральную социологию», призванную описывать возникающую культуру такой, какой она является на самом деле: «бессмысленной, беспорядком, который при этом является порядком» [Rieff 2006: 83]. Необходимо противостоять попыткам антикультуры подчинить все своей логике и превратить реальность в сплошной вымысел, меняющийся каждый день в зависимости от потребностей вечной терапии. Антикультура пытается подменить идентичность ролью, запрет — правилом, а веру — вымыслом.

Свою деятельность Рифф рассматривает как ответное творение смерти, направленное против антикультуры [Rieff 2006: 7]. Он стремится показать возникающий мир таким, какой он есть, и тем самым нанести ему ощутимый удар в беспощадной современной *kulturkampf*, в которой на кону стоит само существование сакрального порядка как такового.

Таким образом, Рифф прошел путь от нейтрального исследователя наследия Фрейда до радикального критика современной культуры, расставшегося с иллюзиями о науке «свободной от оценок» и перешедшего к борьбе за собственные идеалы.

«Сакральная социология» Риффа, его отказ от столь ценимого учеными принципа «ценностной нейтральности», а также решение принять деятельное участие в современной *kulturkampf* – очень смелый и даже отчасти экзотичный проект для ученого. Не исключено, что именно поэтому он долгое время не хотел печататься, считая, что его книги не будут иметь спроса. Однако постепенно ученикам удалось убедить Риффа, что подобного рода книги необходимы современному читателю. Дав согласие на публикацию своих произведений, он признался: «Вероятно, я был не прав [...]. Спрос есть всегда» [Rieff 2007: x].

То, насколько это утверждение верно, покажет время.

#### Примечания

1. Для сравнения известный социолог Питер Бергер, начиная с 1960-х годов и вплоть до наших дней, похоже, живет под лозунгом «ни года без книги».
2. Journal of classical sociology. 2003. Vol. 3. No 3.
3. Например, Родни Старк – известный американский социолог религии – в речи по случаю своего назначения президентом Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion), желая развенчать академических кумиров (Маркса, Дюркгейма и Вебера), в частности заявляет: «Тридцать лет назад мне бы пришлось говорить о “большой четверке”, но, слава Богу, с тех пор Фрейд уже был признан тем шарлатаном, каковым он всегда и являлся» [Stark, 2004: 465].
4. Вообще Рифф сразу оговаривается, что сегодня мы имеем дело скорее не с Фрейдом как таковым, но с вульгарным фрейдизмом, упростившим и опошлившим многие прозрения гениального мыслителя, который, однако отчасти и сам несет за это ответственность.
5. «Наука и нравственная психология» – так называется первая глава книги Риффа о Фрейде.
6. Недаром ключевая стадия психоанализа – освобождение пациента от привязанности к аналитику (разрешение трансфера).
7. Однако трагедийные мотивы в психоанализе неожиданно получают комическое разрешение: психоаналитическую терапию как помощь в осознании происходящего: Эдип, узнав, что произошло, облегченно вздыхает [Rieff 1979: 63].
8. Неофрейдисты перенесли акцент с природы человека на его социальное бытие, которое и было объявлено причиной душевных неурядиц. Для счастья необходимо лишь избавиться от извращенных социальных форм, и тогда здоровая игра инстинкта сделает человека счастливым.
9. Дискуссии см.: Boyers 1975. Среди тех, кто развивал эту тему, например, см.: Lasch 1979; Nomans 1979.
10. Из-за нерешительности Риффа в его отношении к «психологическому человеку» и «триумфу терапевтического» один из комментаторов даже посчитал его выразителем этого нового идеала человека. См.: Browning 1973: 32–59.

11. Следовательно, как указывает Рифф, первейшая задача настоящей критической теории — устранить внутри себя всякие кавычки [Rieff 2007: 204].
12. А вслед за терапевтиками приходят практики, своей жизнью отрицающие само понятие «греха». Как писал Рифф: «Вслед за “свободными духом” тут же приходят свободные головорезы» [Rieff 2007: 205].

### *Литература*

1. Вебер М. 2006. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М.
2. Гленн Д. 2007. Пророк «антикультуры» // [http://www.russ.ru/culture/krug\\_chteniya/prorok\\_antikul\\_tury](http://www.russ.ru/culture/krug_chteniya/prorok_antikul_tury)
3. Лэш К. 2002. Филип Рифф и религия культуры // Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. М.
4. Макинтаир А. 2000. После добродетели. М.
5. Фрейд З. 2002. Тотем и табу // Фрейд З. Я и Оно. М.
6. Boyers R., ed. 1975. Psychological man. N.-Y.
7. Browning D.S. 1973. Philip Rieff: Psychological Man and the Penultimate Ethic of the Abundant Life // *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*. Philadelphia: The Westminster press. P. 32–59.
8. Fine G.A., Manning Ph. 2003. Preserving Philip Rieff: the reputation of a Fellow Teacher // *Journal of classical sociology*. Vol. 3. No. 3. P. 227–233.
9. Freud S. 1963. The collected papers of Sigmund Freud (ed. Ph. Rieff). No. 10 vol. N.-Y.
10. Giddens A. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford.
11. Homans P. 1979. *Jung in Context. Modernity and the Making of a Psychology*. Chicago, L.
12. Imber J.B., ed. 2004. *Therapeutic culture: triumph and defeat*. New Brunswick, L.
13. Kaye H.L. 2003. Rieff's Freud and the Tyranny of Psychology // *Journal of classical sociology*. Vol. 3. No 3. P. 263–277.
14. Lasch Ch. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. N.-Y.
15. Muller J.Z. Feb. 1991. A neglected conservative thinker // *Commentary*.
16. Rieff Ph. 1979a. *Freud: The Mind of the Moralists (1959)*. Chicago, L.
17. Rieff Ph. 1979b. Epilogue: one step further (1979) // Rieff Ph. *Freud: The Mind of the Moralists*. Chicago, L.
18. Rieff Ph. 1985. *Fellow Teachers / of culture and its second death (1972)*. Chicago, L.
19. Rieff Ph. 1987. *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud (1966)*. Chicago, L.
20. Rieff Ph. 1990. *The Feeling Intellect: Selected Writings*. Chicago.
21. Rieff Ph. 1991. The newer noises of war in the Second Culture Camp: notes on professor Burt's legal fictions // *Yale journal of law and the humanities*. Vol. 3. No 2. P. 315–388.

22. Rieff Ph. 1993. Worlds at war: illustrations of an aesthetics in authority; or, numbered notes towards a trilogy, of which the general title is 'Sacred order/Social order' // Secularization, rationalism and sectarianism. Essays in honour of Bryan R. Wilson (ed. E. Barker, J.A. Beckford, K. Dobbelaere). Oxford. P. 241–267.
23. Rieff Ph. 2006. Sacred Order/Social Order: My Life Among the Deathworks. University of Virginia Press.
24. Rieff Ph. 2007. Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us. Pantheon.
25. Stark R. 2004. Presidential Address, 2004: Putting an end to ancestor worship // Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 43. No. 4.
26. Woolfolk A. 2003. The Therapeutic Ideology of Moral Freedom // Journal of classical sociology. Vol. 3. No. 3. P. 247–262.
27. Zondervan A.A.W. 2005. Sociology and the Sacred. An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture. Toronto.